

Sociologie
Științe politice

Petre Andrei

SOCIOLOGIE GENERALĂ

Sociologia generală a profesorului Petre Andrei s-a impus ca o lucrare de referință încă de la prima ediție, devenind cu timpul un instrument necesar tuturor celor care se inițiază în această știință. De la definirea și precizarea locului sociologiei în ansamblul științelor sociale, autorul trece la descrierea principalelor metode de cercetare. Sunt rezumate, cu acest prilej, concepțiile celor mai importanți sociologi: H. Spencer, V. Pareto, E. Durkheim, G. Tarde, M. Weber, A. Comte. A doua secțiune a lucrării este una sistematică, fiind dezbătute probleme precum natura și esența societății, factorii și condițiile vieții sociale, structura și evoluția societății. Viața socială este definită ca o totalitate de raporturi interindividuale obiectivate în instituții. Aceste relații constituie societatea doar în măsura în care presupun o comunitate de interese și de scopuri.

«Ne-am ocupat în acest studiu de cercetarea principiilor generale ale vieții sociale, prin care se pot explica existența și transformarea ei. Ceea ce am urmărit îndeosebi a fost arătarea naturii spirituale a societății, chiar dacă ea apare ca o realitate exterioară sufletului omenesc și deosebită de fenomenele psihice.» (Petre Andrei)

8 Collegium



Editura POLIROM
ISBN 973-9248-51-9

FUNDAȚIA ACADEMICĂ
„PETRE ANDREI”



8 Collegium

Petre Andrei

SOCIOLOGIE GENERALĂ

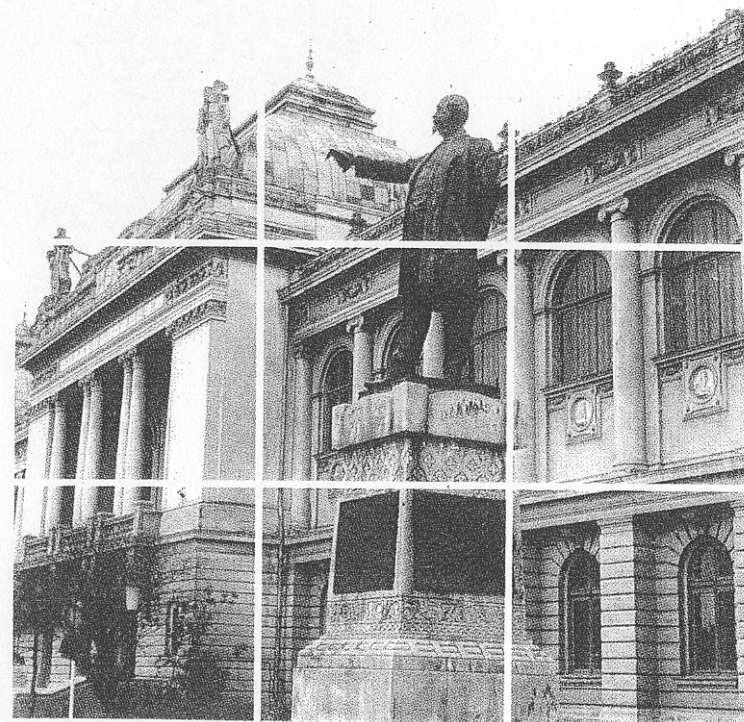
Sociologie
Științe politice

FUNDAȚIA ACADEMICĂ „PETRE ANDREI”

Sociologie
Științe politice

Petre Andrei

SOCIOLOGIE GENERALĂ



Collegium

POLIROM

ieria *Sociologie, Științe politice* este coordonată de Adrian Neculau,
iviu Antonesei (sociologie) și Dan Pavel (științe politice)

Petre Andrei

SOCIOLOGIE GENERALĂ

Ediția a IV-a

ditura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
O. BOX 266, 6600, Iași, ROMÂNIA

opyright © 1997 Fundația Academică „Petre Andrei” Iași
opyright © 1997 by POLIROM Co S.A. Iași, pentru prezenta ediție

ISBN: 973-9248-51-9
rinted in ROMANIA

POLIROM,
FUNDAȚIA ACADEMICĂ „PETRE ANDREI”
Iași, 1997

Cuprins

Prefață	7
Introducere	9

PARTEA I

CAPITOLUL I. Sociologia ca știință	37
Contra unei științe a sociologiei	43
Sociologia și filosofia	47
Sociologia și științele sociale	56
Problema legii în viața socială	66
CAPITOLUL II. Ce este sociologia	76
Mecanicismul sociologic	76
Nominalism și realism sociologic	84
Concepția sociologică universalistă	87
Sociologia obiectivistă franceză	90
Sociologia formalistă	96
Concepția relaționismului	100
Concepția lui Max Weber asupra sociologiei	106
Caracterele sociologiei ca știință și diviziunile ei	117
CAPITOLUL III. Raporturile dintre sociologie și alte științe	127
Sociologia și istoria	127
Sociologia și psihologia	137
Sociologia și epistemologia	155
Sociologia și pedagogia	182
CAPITOLUL IV. Metodologia sociologiei	186
Metoda anchetelor și a monografiilor	205
Metoda statistică	211
Metoda comparației	213

PARTEA a II-a

CAPITOLUL I. Ce este societatea : natura și esența ei	221
Teoria organicismului	222
Teoria organicismului contractual	231
Teoria economică a societății	232
Teoria psihologică a societății	243
Ce este faptul social ?	259
CAPITOLUL II. Factorii și condițiile vieții sociale	264
Conștiința socială	264
Tradiția și solidaritatea	279
Autoritatea	287
Sociogeografia	299
Antroposociologia. Problema rasei.	308
CAPITOLUL III. Geneza vieții sociale și formele ei	330
Ce este națiunea ?	341
CAPITOLUL IV. Structura și evoluția societății	347
Problema claselor sociale	349
Evoluție și revoluție	370
Indice alfabetic de autori	385

sociale diferite, ceea ce este inimaginabil pentru celula organică. La această obiecțiune răspunde Novicow, în apărarea pe care o face dânsul organicismului, susținând că și celula poate îndeplini funcțiuni diferite, că există chiar cazuri de transmutație de funcțiuni. Dar nici în societate nu există simultaneitate de funcțiuni, zice Novicow, pentru că nimeni nu poate exercita două funcțiuni sociale în același timp. Când Alfred de Vigny era în manevre, nu putea scrie versuri³². Oricât de ingenioasă și caldă ar fi apărarea pe care o face Novicow, ea nu este convingătoare, deoarece dacă din punct de vedere biologic există cazuri de transmutație de funcțiuni, acestea sunt extrem de rare. E adevărat că s-a vorbit de așa-numita *propriété vicariante*, care constă din faptul că atunci când o celulă este lezată și când funcțiunea corespunzătoare ei încetează, celulele învecinate exercită treptat-treptat și funcțiunea celulei lezate, în baza proprietății inițiale pe care ar fi avut-o de a îndeplini orice funcțiune. Ceea ce însă este sigur e că fiecare celulă are activitatea sa și că celulele organice nu sunt libere ca indivizii, ci ele sunt înglobate, legate laolaltă în țesuturi.

Pe când deci organismul este un întreg continuu, societatea este un tot discret, nesubstanțial, în care indivizii nu sunt legați spațial. La acestea trebuie să mai adăugăm o altă deosebire importantă, anume că organismele au un sensorium comun, creierul, pe când societatea este lipsită de un astfel de organ unitar ca sediu al conștiinței corpului social. Sunt unii organicisti care vorbesc despre existența unui creier social, care ar fi adunarea legislativă sau guvernul sau universitățile sau așa-numitele elite sociale. Dar toate aceste afirmații constituie numai metafore, deoarece conștiința socială nu are nici un organ anatomic de care să fie legată, ea însăși fiind ceva deosebit de conștiința individuală.

În ceea ce privește analogia funcțiunilor pe care a formulat-o organicismul, de asemenea nu se poate spune că ne găsim în fața unor asemănări concludente și perfect exacte. Astfel, dacă ne oprim asupra uneia dintre ele – *reproducerea* –, se poate spune oare că procesul de colonizare este totuși ca reproducerea socială? Anglia s-a reproduș într-adevăr prin coloniile sale? Colonizarea e un fenomen de expansiune politică și economică, de cele mai multe ori este manifestarea imperia-lismului popoarelor, care nu poate fi asimilată în nici un caz cu reproducerea organică sau nici măcar cu o reproducere spirituală.

În genere, sociologii organicisti au stabilit asemănări de raporturi între funcțiuni și fenomene inferioare, unii trecând de la analogie la identitate și neglijând caracterele specifice ale societății. Ei au uitat că viața în grup nu este de ajuns pentru a constitui o societate, pentru că ea poate fi o unitate fizică sau fiziologică, cum sunt tufele de mușchi, coloniile de bacterii etc. Societatea nu apare decât acolo unde există relații conștiente între membrii ei conștienți, unde este viață psihică propriu-zisă. Din faptul că scopurile vieții în genere sunt și ale societății nu se poate deduce că ele sunt mijlocul cel mai bun de explicare a fenomenelor sociale. Numai unde constatăm existența unor activități comune, a unei cooperări între oameni și unde se manifestă o conștiință despre aceste activități și scopuri, numai acolo avem de-a face cu o societate. De aici tragem concluzia că societatea nu este un *organism*, cum cred organicistii, ci o *organizare*, ceea ce este cu totul altceva decât organismul. Reprezentantii concepției organiciste au confundat aceste două noțiuni: *organism* și *organizare*, și nu le-a fost greu să le confunde, pentru că organizarea presupune două elemente sau două fenomene care există nu numai în viața socială, ci și în cea organică. Organizarea presupune *diviziunea muncii* și *coordonarea activităților*, fapte care se observă și în modul de funcționare al vieții organice. Dar aceste fenomene

32. J. Novicow, *La théorie organique des sociétés*.

se petrec în societate în mod conștient, în vederea realizării unui scop unitar, pe când într-un corp organic ele se îndeplinesc în mod inconștient și involuntar. Organizarea socială constă din ordonarea „relațiilor reciproce ale părților individuale între ele și cu totul pe care-l alcătuiesc și față de care ele sunt numai agenți activi”³³. Prin urmare, ori de câte ori apare un interes general comun tuturor indivizilor, se naște o organizare voită și gândită. *Societatea ca atare nu este un organism, ci o organizare.*

Teoria organicismului contractual

Ideea de organizare a grupului uman pe bază de relație reciprocă și conștientă între membrii care-l compun a avut drept consecință formularea altei concepții asupra naturii societății, anume a teoriei organicismului contractual, care am văzut că apare la René Worms în ultima sa lucrare de sociologie, din anul 1921, dar pe care o reprezintă și o dezvoltă mai ales A. Fouillée³⁴. El constată ce mare rol au în determinarea diferitelor fenomene sociale agenții fizici, natura înconjurătoare, care ajută sau împiedică diferite activități, care impune uneori chiar modul de manifestare al cuiva, determinându-i până și profesiunea pe care o poate îmbrățișa. În același timp însă, Fouillée a recunoscut și influența factorului biologic, precum și a celui psihologic și a elaborat o altă teorie decât aceea a lui Tarde și a lui Durkheim, fiind convins că prin ea se poate explica mai bine natura și viața societății. Am putea spune că Fouillée aplică și în sociologie concepția sa asupra ideilor-forțe, alcătuind o adevărată sociologie a ideilor-forțe, alături de psihologia și morala ideilor-forțe.

După Fouillée, orice percepție, orice reprezentare și idee a noastră are în sine un element voluntar, o energie proprie, căci de îndată ce ea este concepută, are și tendința de a se realiza, adică de a produce o activitate, o schimbare. Viața obișnuită a noastră ne arată că ideile morale, sociale și politice nu sunt aproape niciodată simple constatări intelectuale sau raționamente statice, ci ele împing spre acțiune. Marii ideologi au fost și luptători politici. Prin urmare, ideea are în sine forță și se exteriorizează prin acțiune. E adevărat că de multe ori ea nu apare ca ceva activ, mobil, care să determine mișcare, ci exteriorizarea ei îmbracă alt aspect, anume se proiectează în afară sub formă de obiect, de imagine, de idol, implicând în acest caz credința în realitatea ideii. Dacă în prima împrejurare ideea are un aspect voluntar, în cel de-al doilea caz ea are o înfățișare intelectuală. Pentru Fouillée, ideea cuprinde în sine *apetență, tendință*, de aceea toate fenomenele psihice au un pronunțat caracter dinamic. Chiar ideile cele mai abstracte, care par a nu avea nici un fel de forță, în anumite cazuri concrete se afirmă cu putere, răscolesc și mână pe oameni în luptă. În concepția lui Fouillée, viața socială și evoluția ei sunt explicate prin patru idei fundamentale, care sunt: ideea organicismului contractual, a cvasi-contractului, justiția reparatoare și solidaritatea³⁵.

Fouillée admite cu organicistii că societatea e ceva viu, care vrea să se conserve și să se dezvolte. El constată de asemenea că în procesul ei de dezvoltare au loc o mulțime de schimbări, datorate adaptării la mediu sau luptei între părțile componente, ba chiar recunoaște o analogie între societate și organism, în special în ceea ce privește structura celulară a lor și felurile de funcțiuni pe care le au. Societatea,

33. Eberhard Gothein, *Über einige soziologische Grundfragen*, Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. I, 1923.

34. A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, ed. 3, Paris, 1896.

35. Augustin Guyau, *La Philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, 1913.

ca și organismul, zice Fouillée, se caracterizează prin cooperarea diferitelor părți care o compun, toate tinzând la conservarea întregului.

Societatea are însă ceva în plus, ceva specific ei, anume conștiința. Căci nu poate fi vorba de societate decât acolo unde avem de-a face cu o conștiință și cu reacțiuni de conștiință, cu idei, cu creații de idei și idealuri. Societatea seamănă deci cu un organism prin structura sa, dar se deosebește de el prin faptul că ea nu este ceva material și cu continuitate spațială. În afară de aceasta, organismul este ceva care se naște deodată și apare gata făcut, în timp ce societatea devine societate numai prin reacțiunea conștiințelor una asupra alteia și prin influența conștiinței colective asupra indivizilor. Această conștiință socială există în unitățile sale, ceea ce pentru un organism ar fi un adevărat nonsens, căci acolo conștiința este centralizată și legată de un anumit organ, care este baza sa fiziologică³⁶. După gradul de conștiință și după calitatea ei, Fouillée deosebește mai multe feluri de organisme, și anume: organisme cu conștiința confuză și împrăștiată, cum sunt animalele inferioare, în al doilea rând organisme cu conștiința clară și centralizată, ca vertebratele, și, în sfârșit, organisme cu conștiința clară, dar împrăștiată între indivizi, cum sunt societățile omenești.

Societatea ca uniune de indivizi se bazează pe două feluri de legături între oameni, anume pe o legătură de solidaritate organică, inconștientă, și pe o alta conștientă, voluntară, *oarecum contractuală*. Generațiile care se succedă una după alta și care formează elementul viu al societății au obligații cvasi-contractuale față de societate, față de instituțiile moștenite, pe care înaintașii le-au creat și le-au păstrat. Societatea umană funcționează armonios ca un organism, dar finalitatea sub influența căreia acționează este conștientă și voința indivizilor este angajată în angrenajul social prin scopul comun urmărit, deci oarecum contractual. Teoria organicismului, pornind de la determinismul biologic, ajunge să recunoască rolul spiritualului, făcând astfel trecerea către concepțiile care afirmă natura spirituală a societății. Paul Barth susține chiar că societatea este un organism, dar *un organism de natură spirituală*, care constă dintr-o *sinteză de unități de voință*³⁷.

Dacă organicismul, în ambele sale forme, cea pură și cea contractuală, vrea să determine natura societății prin structura ei întreagă și prin totalitatea funcțiilor ei, ceea ce constituie un merit al său și explică în același timp marea sa răspândire în gândirea sociologică, sociologia cunoaște totuși și altfel de teorii, care, în contradicție cu organicismul totalitar, încearcă să explice societatea numai prin una din funcțiile sociale, pe care o cred fundamentală pentru constituirea societății, considerând pe celelalte fie ca secundare, fie ca derivate din ea sau reductibile la dânsa. Vom cita ca exemplu *concepția economică a societății*, reprezentată de Karl Marx.

Teoria economică a societății

Teoria aceasta este cunoscută sub numele de concepția materialistă a istoriei și a fost întemeiată de Karl Marx. Într-adevăr, Karl Marx a afirmat și a vrut să dovedească, printr-un întreg sistem de construcție sociologică, natura economică a societății. El nu și-a expus concepția într-o operă unitară, care s-o înfățișeze în totalitatea ei, ci aceasta se degajează din toate lucrările sale. Punctul de plecare pe care l-a adoptat a

fost deosebirea dintre stat și societate, statul fiind o unitate politică bazată pe ideea de autoritate, în deosebire de societate, care e o comunitate întemeiată pe necesitatea satisfacerii trebuințelor, deci de natură economică. Încă din anul 1845, Marx a criticat vechiul sistem materialist mecanicist, care avea un caracter atomist, întrucât considera societatea numai ca o sumă de atomi, de indivizi. Pentru dânsul, premisa fundamentală a întregii concepții sociologice este tocmai afirmarea priorității societății față de individ, căci nu societatea trebuie explicată prin om, ci omul prin societate. De aici rezultă clar ideea pe care dânsul a pus-o la baza metodei sale de cercetare și care-l apropie de Durkheim, anume că societatea este mijlocul prin care se pot explica fenomenele sociale, și nu individul, cum susține concepția psihologică individualistă.

Întreaga problemă a marxismului, din care se vede natura economică a societății, a fost formulată pe scurt în *Das Elend der Philosophie*, dezvoltată ceva mai mult în *Das kommunistische Manifest*, în prefața lucrării *Zur Kritik der politischen Ökonomie* și pe larg în *Das Kapital*. Factorul care explică societatea în constituția ei, precum și întreg procesul de evoluție socială și istorică este, pentru Marx, de natură economică. Faptele sociale nu se pot explica, după el, prin idei și aspirații, nici prin individ și conștiință individuală, căci tot ceea ce conține sufletul omenească se datorează societății, care se oglindește în el. Realitatea adevărată, ale cărei transformări aduc după sine schimbările sociale, este *producția economică*. Dar nu numai evoluția socială e determinată de economie, care este supusă unor legi naturale, ci însăși structura societății se întemeiază pe ea, ideologia alcătuind numai o suprastructură. Prin urmare, raporturile de producție sunt acelea care dau naștere vieții sociale, politice și spirituale, așa că „nu conștiința oamenilor determină existența lor socială, ci invers, viața socială determină conștiința lor”.

Forțele de producție sunt variate și îmbracă forme tehnice schimbătoare (forța aburului, electricitatea, mașinile etc.), or prin acestea ele dau naștere unui anumit fel de economie. De exemplu: câtă vreme nu au existat mașini, în sensul modern al cuvântului, munca manuală era motorul producției, erau mici ateliere, iar lucrătorul era proprietarul mijloacelor de producție și al produselor. Când a apărut însă mașina, au luat ființă fabricile și micii lucrători au devenit salariați, supuși fluctuațiilor producției și dorinței de câștig a capitalistului. O dată cu această invenție tehnică, clasa capitaliștilor și a proletarilor au stat față în față ca doi dușmani, luptându-se necontenit, fiecare pentru interesele sale. De altminteri, lupta aceasta nu e nouă, pentru că și în trecut, demult, sclavii s-au ridicat contra stăpânilor, plebeii contra patricienilor, vasalii contra feudaților, iar acum proletarii contra capitaliștilor. Toate frământările și transformările sociale rezultate din aceasta îl fac pe Marx să susțină că istoria de până acum este istoria luptelor dintre clase, că ea nu are alt conținut decât lupta de clasă, lupta pentru emanciparea economică. Mobilul întregii evoluții istorico-sociale este deci, în această concepție, de natură economică.

Clasa care stăpânește mijloacele de producție domină societatea, căci ea are puterea politică și administrativă, ea face legile și creează cultura spirituală. Marxismul, ca teorie sociologică, vede în lupta dintre clase, care are un conținut economic, un proces dialectic independent de voința omului, urmat însă de schimbarea structurii vieții sociale. Societatea și forma ei politică de azi se vor transforma *în mod necesar* în alte forme, pentru că ea cuprinde în sine germenul propriei negații. Societatea originară, primitivă avea caracter comunist, deoarece mijloacele de producție, ca și produsele, erau comune tuturor. Din această fază inițială societatea a evoluat, trecând la proprietatea individuală, în care lucrătorii sunt stăpânii mijloacelor proprii de

36. Alfred Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, 1905.

37. Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, III u. IV Auflage, Leipzig, 1922, p. 117.

producție, cu care produc mărfuri de schimb. În sfârșit, în mod necesar, societatea a ajuns azi în faza capitalistă, când lucrătorul muncește în fabrică nu cu mijloacele sale de producție, căci a fost expropriat de ele de către capitalist, și nici nu se bucură de produsul muncii sale. Dacă în primele două faze o dată cu producția creștea și folosul lucrătorului, în epoca de azi munca însăși devine o marfă, a cărei valoare însă scade mereu. De aici conflictul dintre capitalist și lucrător.

Contradicția pe care o constată Marx înăuntrul societății actuale constă din faptul că munca are un caracter social, în timp ce proprietatea produselor ei este privată. Acest conflict nu se poate înlătura decât sau prin reîntoarcerea la mica agricultură și la manufactură, ceea ce ar fi absurd, căci ar însemna regresul societății, sau prin adaptarea formei de proprietate la forma muncii, adică prin *societizarea mijloacelor de producție și a produselor*. Aceasta este concluzia pe care o adoptă Marx. Contradicția inherentă societății duce în mod fatal la comunism. Nu ne vom opri și nu vom stărui aici asupra concluziilor politice pe care le trage Karl Marx, dar, pentru a evidenția rolul factorului economic, vom analiza sumar teoriile economice care îi servesc lui Marx pentru a explica transformarea socială. Aceste teorii, pe care Th. Masaryk le consideră analoage actelor unei drame, sunt: *teoria concentrării, teoria acumulării capitalului, concepția mizeriei progresive și a crizelor*. Înainte însă de a le cerceta pe fiecare în parte, să vedem pentru ce numește Marx societatea actuală capitalistă și cum s-a ajuns la capitalism. Aceasta pentru a arăta cum își construiește Marx întreaga sa teorie pe baza fenomenului economic.

În economia domestică se produceau bunurile necesare numai pentru satisfacerea trebuințelor, neexistând mărfuri propriu-zise care să servească pentru schimb. Ceea ce constituie esența unui bun economic este *utilitatea* lui, adică posibilitatea de a satisface o trebuință. Marx zice: marfa este „un obiect exterior care, prin însușirile sale, satisface într-un mod oarecare trebuințele oamenilor”³⁸. Bunurile pot fi utile în diferite feluri, iar din utilitatea lor se naște *valoarea de întrebuințare*, care are un caracter *subiectiv*, deoarece fiecare individ are alte trebuințe și alte gusturi, ceea ce face ca ei să nu aprecieze la fel lucrurile și să nu le atribuie aceeași valoare. Bunurile însă, în afară de valoarea subiectivă, au și o *valoare obiectivă*, care rezultă din schimbul lor pe piață și care este în același timp mijlocul lor de apreciere în comerț. Valoarea de schimb variază cu timpul și locul unde se face schimbul, de aceea în mod obișnuit ea are un caracter relativ și accidental. Prin urmare, valoarea subiectivă a bunurilor este determinată de întrebuințarea lor, iar cea obiectivă de schimb. Aceste două feluri de valori nu sunt fără legătură între ele, deoarece nu se poate concepe existența valorii obiective decât dacă bunul-marfă servește la ceva, dacă este cerut de cineva și nu poate fi căutat și cumpărat decât numai când el satisface o trebuință. Dar care este criteriul de comparație a utilităților pe piață, mai ales că acestea sunt foarte diferite între ele?

Mărfurile, oricât de mult s-ar deosebi unele de altele, au totuși ceva comun, anume faptul că sunt produse ale muncii. O marfă sau un bun are valoare pentru că în ea „este concretizată sau materializată muncă omenească”³⁹. Ceea ce dă valoare mărfurilor și bunurilor pe care le cumpărăm noi de pe piață, pe care le consumăm, este munca omenească, munca pe care a depus-o omul pentru producerea acelor bunuri. Aceasta e concepția lui Marx. Dar această muncă se măsoară după durata ei, după timp (ore, zile). Aceasta însă nu trebuie interpretată în mod absolut și literal,

38. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 1.

39. *Idem*, p. 5.

căci, de exemplu, lucrul făcut de un leneș sau de un om nepriceput, care muncește mai mult decât unul harnic și priceput, ar urma să aibă valoare mai mare, pentru că el a lucrat mai mult. De aceea, Marx adaugă că valoarea se apreciază după munca social necesară pentru producția unei mărfi, în condiții sociale normale de producere, adică într-un grad mijlociu de intensitate și îndemânare de muncă⁴⁰. În consecință, „mărfurile care cuprind cantități egal de mari de muncă sau care pot fi făcute în același timp de muncă au aceeași valoare”⁴¹.

Această teorie a valorii îi servește lui Marx pentru a întemeia pe baza ei concepția sa despre *plusvaloare*, care creează capitalul. Niciodată, spune Marx, lucrătorul nu primește ca salariu întregul echivalent al muncii sale, pentru că marfa are o valoare mai mare decât munca depusă pentru producerea ei. Prin acumularea acestui „ceva mai mult” se produce capitalul. Acest ceva înai mult este plusvaloarea. Toată teoria formării capitalului prin ajutorul plusvalorii, așa cum o înfățișează Marx în opera sa *Das Kapital*, se poate lămurii mai ușor prin exemple concrete⁴². Să presupunem că ne aflăm în fața a trei persoane A, B, C, care au fiecare câte 100.000 lei. A cumpără cu acești bani o casă de locuit și diferite mobile de lux pentru locuința sa, B îi pune deoparte pentru a-i avea în viitor și pentru cazuri de nevoie, iar C face cu ei comerț, pentru ca să câștige. Pentru A banii sunt un obiect de consum, pentru B materie de economie și numai pentru C banii dobândesc funcție de capital, căci al are scopul de a produce prin ajutorul lor o valoare în plus, de a avea mai mult ca înainte. Acest C poate face diferite operațiuni lucrative în vederea câștigului, și anume: poate da banii cu împrumut, luând camătă, sau poate face un comerț oarecare, realizând astfel capitalul comercial, sau poate începe el personal o întreprindere industrială sau poate cumpăra acțiuni la astfel de întreprinderi. În aceste din urmă două cazuri avem în față capitalul productiv.

Cum se înmulțește însă capitalul? Când, de exemplu, C face comerț, cumpărând diferite mărfuri pentru 100.000 lei, el transformă banii în marfă (B-M), dar mărfurile nu-i servesc lui pentru consum, nu sunt un scop pentru el, ci un mijloc de îmbogățire, căci el le vinde, transformându-le iar în bani (M-B). Dar acești bani pe care îi ia el din vânzare nu reprezintă numai suma inițială de 100.000 lei, ci ceva mai mult, 120.000 lei. Atunci M-B nu este egal cu B-M, ci B din M-B are un adaos, este un Bx. În acest caz, procesul de cumpărare-vindere este B-M-Bx. Acest x adăugat la capitalul inițial este ceva în plus, deci întreprinzătorul și-a ajuns scopul, căci a câștigat ceva. Dar de unde provine plusvaloarea? Pentru a o explica, Marx analizează în special capitalul productiv. Continuând cu exemplul de mai sus, să presupunem că C face o întreprindere industrială, împărțind cei 100.000 lei în modul următor: 30.000 lei pentru cumpărarea de mașini și de unelte, 35.000 lei pentru materia primă necesară, 25.000 lei pentru angajare de lucrători și 10.000 lei pentru alte cheltuieli. Prin urmare, 75.000 lei în total pentru materiale și 25.000 lei pentru salarii. În primul an de funcționare, de producție, la sfârșitul socotelilor se constată că s-au realizat 125.000 lei, deci un plus de 25.000 lei. E cert că acest câștig nu e produs de mașini, unelte, care cel mult se uzează prin funcționare, nu e produs însă nici de material, care se transformă în produse reprezentând suma de 75.000 lei, *capitalul constant*. Atunci de unde provine acest câștig? Care este sursa lui? Pentru

40. *Ibidem*.

41. *Idem*, p. 6.

42. Rudolph Abraham, *Die Theorie des modernen Sozialismus*, Berlin, 1923, de unde am extras exemplul care urmează pentru a arăta nașterea plusvalorii.

a explica aceasta, trebuie să ținem seamă de faptul că pe lângă capital, la procesul de producție mai participă și omul, forța de muncă, care ea este după Marx adevăratul izvor al plusvalorii.

Întreprinzătorul *C* cumpără munca omenească întocmai ca și o marfă, înțelegându-se cu lucrătorii asupra salariului și timpului de muncă. El dă lucrătorului ca preț al muncii sale atât cât îi este necesar lui și familiei sale ca să se nutrească, adică să-și reproducă zilnic forța de muncă. E de la sine înțeles că forța de muncă presupune existența lucrătorului, iar aceasta implică neapărat în sine conservarea și reproducerea lui. Dar acestea cer mai departe o sumă de mijloace de trai, care la rândul lor necesită și ele un timp de muncă pentru producerea lor. Atunci „valoarea forței de muncă este valoarea mijloacelor de trai trebuitoare pentru a o avea” (forța de muncă)⁴³. Aceste mijloace de trai trebuie să-i ajungă lucrătorului nu numai pentru înlocuirea și repararea forței pierdute în fiecare zi prin muncă, ci și pentru copiii săi, pentru ca astfel să existe oricând pe piață brațe numeroase de lucru. Dacă pentru producerea tuturor celor necesare vieții lucrătorului s-ar cere 6 ore de muncă socială, aceasta ar fi în realitate valoarea forței zilnice de muncă a lucrătorului.

Pentru întreprinzător însă munca lucrătorului servește și la altceva, căci el urmărește să ia o cât mai mare cantitate de muncă de la această forță și de aceea o apreciază după alt criteriu, anume după timpul maxim de muncă pe care o poate face lucrătorul. Dacă el poate lucra 12 ore pe zi, ar fi natural să fie plătit pentru 12 ore, dar în realitate *C* îl plătește numai pentru 9 ore, căci atât valorează ceea ce-și poate cumpăra lucrătorul pentru întreținerea sa și a familiei sale cu salariul ce i se dă, deși întreprinzătorul ia de la dânsul 12 ore de lucru. În acest mod, valoarea de schimb a muncii e mai mică decât valoarea de întrebuințare a ei, iar *C* ia pentru sine valoarea a 3 ore de muncă a lucrătorului, pe care o valorifică în folosul său propriu. Acest întreprinzător, care realizează 25.000 lei plusvaloare în primul an de producție, îi întrebuințează mai departe în alt proces de producție, dobândind o altă plusvaloare, care e mai mare. Și așa se acumulează mereu plusvaloarea, transformându-se treptat din capital variabil în capital constant, căci întreprinzătorul își sporește întreprinderea, își mărește utilajul, înmulțește numărul lucrătorilor și așa mai departe. Astfel crește capitalul, care e bazat deci, după concepția marxistă, pe muncă neplătită.

Această teorie a valorii și a plusvalorii e baza întregii structuri a societății, după concepția marxistă. Dar nu numai atât, ci întregul proces de transformare socială se face tot prin ajutorul factorului economic, și anume prin unele fenomene al căror rezultat este neconținută schimbare a societății și trecerea ei spre forma pe care o dorește Marx, spre comunism. Într-adevăr, toate întreprinderile mici și mijlocii vor fi înghițite de cele mari, pentru că ele nu pot rezista concurenței pe care li-o fac acestea. Atât în *Manifestul comunist*, cât și în volumul II din *Capitalul*, Marx susține că mica proprietate agricolă și industria casnică dispar încetul cu încetul, proprietatea concentrându-se în cât mai puține mâini și servind pentru marile exploatare. Prin acest proces de concentrare a proprietății, o sumă de oameni sunt despărțiți de mijloacele lor proprii de producție și transformați în salariați, în ofertanți de forță de muncă pe piață. Și cu cât această ofertă de brațe e mai mare, cu atât salariul scade mai mult.

O dată cu această concentrare a proprietății și a întreprinderilor mici, capitalul suferă și el oarecare transformări, căci se adună în mâini mai puține, întocmai ca și proprietatea, micii întreprinzători capitaliști fiind și ei expropriați de către marii capitaliști. Această expropriere se face conform legilor imanente ale producției

43. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 133.

capitaliste⁴⁴. Astfel se efectuează procesul de acumulare a capitalurilor. Indiferent de popoare, capitalurile se adună în câteva mâini, care monopolizează întreprinderile și exploatează din ce în ce mai mult munca. Așa se formează capitalul internațional, care nu cunoaște granițe și națiuni, ci numai interesele sale, pentru a căror satisfacere trece peste morală, peste umanitate, sentiment național etc.

Paralel însă cu aceste două fenomene economice, Marx observă și un al treilea, pe care îl formulează în așa-numita *teorie a mizeriei progresive a lucrătorilor*. Salariul este întotdeauna sub valoarea forței de muncă în societatea condusă de legile capitalismului, spune Marx. De aceea el este sursa plusvalorii. Și chiar dacă salariul crește, mizeria progresează și ea, întrucât salariul nu poate satisface trebuințele crescând și impune individului chiar de evoluția socială. Mai mult încă, din cauza sporirii armatei lucrătorilor, între ei se naște o neconținută concurență, ceea ce oferă întreprinzătorilor posibilitatea de a recruta lucrători cu salarii mai mici.

În goana sa după câștig, capitalismul produce prea mult, încât piețele se umplu de mărfuri, iar masele de consumatori nu parvin să epuizeze toate produsele. Atunci se nasc *crizele de supraproducție*. Din această cauză întreprinderile capitaliste sunt nevoite să limiteze producția, să restrângă afacerile, ceea ce se traduce în fapt prin concedierea lucrătorilor, care rămân fără de lucru. Crizele acestea sunt periodice. Așa a fost criza de la 1825, care a lovit Franța, Anglia și Statele Unite, prima criză cu caracter universal, așa a fost criza de la 1838, care a apărut în Franța, Belgia și Germania. Când stocurile de mărfuri se epuizează, reîncepe producția, lucrătorii capătă de lucru, după care se începe din nou concurența între fabrici, supraproducția, criza, până se va ajunge la o criză finală, la un crah general al producției capitaliste. Aceasta este a patra teorie economică din concepția marxistă⁴⁵. Societatea capitalistă învinge crizele intermediare prin mai multe mijloace care îi stau la îndemână, și anume prin distrugerea unei oarecare cantități de producție și prin cucerirea de piețe noi de desfacere. Fenomenul economic al capitalismului determină nu numai o anumită formă de producție, ci și mentalitatea oamenilor și legile care îi cârmuiesc și credințele lor, încât toată ideologia, toate celelalte fenomene sunt dominate în mod absolut de viața economică.

Capitalismul nu unește însă numai pe întreprinzători laolaltă, ci și pe lucrători între dânsii, trezind în ei conștiința că formează o clasă aparte cu interese și aspirații bine distincte și chiar contrare întreprinzătorilor. Așa se explică tendința lucrătorilor de a expropria pe expropriați, de a face din mijloacele de producție o proprietate

44. *Idem*, p. 24.

45. Karl Kautsky explică criza, considerând-o ca un rezultat al supraproducției sau al subconsumului. Erich Preiser, în studiul său *Das Wesen der Marxschen Krisentheorie* publicat în *Festschrift für Franz Oppenheimer*, în anul 1924, dă următoarea interpretare concepției marxiste despre criză. Disproporția dintre cantitatea de mărfuri produse și puterea de cumpărare a pieței consumatoare se produce pe altă cale. Capitalul, în teoria marxistă, are două părți: una constantă, a cărei natură nu se schimbă prin procesul de producție, și alta variabilă, adică munca prin care se produce plusvaloarea. Deci capitalul întreg cuprinde ambele sale părți ($c+v$). După raportul dintre c și v se măsoară gradul de dezvoltare capitalistă al fiecărei țări, deoarece o țară, cu cât e mai capitalistă, cu atât în ea crește c față de v , cu atât mai mare e puterea capitalului investit în mașini și mai mică partea cuvenită salariului. În explicarea crizei, Marx pleacă de la legea scăderii ratei profitului (*Das Kapital*, Bd. III, p. 191). Profitul corespunde mărimii capitalului variabil, așa că dacă crește c , scade rata profitului. După Marx, criza se naște din supraacumularea capitalului. Capitaliștii, pentru a compensa pierderea provenită din scăderea ratei profitului, produc multe mărfuri, ca să câștige astfel prin producerea de bunuri în masă. De aici provine supraproducția și concurența. Urmează după aceasta reducerea producției, subproducția, rata profitului crește și atunci se ajunge iar la supraproducție și așa mai departe.

comună a tuturor. Capitalismul, care face din stat, religie, drept, morală niște instrumente ale sale, cum spune Marx, determină apariția și fizionomia specială a tuturor celorlalte fenomene. Astfel, morală o reduce Marx la o morală de clase, căci deosebirea de avere dau naștere deosebirilor de idei morale și determină anumite moduri de comportare și de apreciere în viața socială. Bogătașul și capitalistul își permit să încalce legile morale, fără a fi judecați prea aspru, în comparație cu proletariatul. Tot așa, religia, care și ea oglindește organizarea economică a societății, a avut forme variate, care au corespuns exact evoluției economice. Astfel, ierarhia clericală a Evului mediu a fost determinată de organizarea economică a feudalității, după cum protestantismul a corespuns dezvoltării burgheziei moderne.

Forța politică a societății, statul, nu este, în concepția de care ne ocupăm acum, decât un reflex al vieții economice, iar organizarea și evoluția lui au mers paralel cu aceste forme economice. De aceea, soarta sa este legată de aceea a capitalismului și, ca atare, o dată cu dispariția capitalismului, statul va muri și el. Pornind de la deosebirea făcută de Hegel între societate și stat, Marx susține că societatea e o grupare de persoane legate între ele prin anumite raporturi de viață, condiționate economic, căci munca și celelalte împrejurări economice produc diviziunea ocupațiilor, prin care se naște dependența indivizilor unii de alții. În societate deci, relațiile dintre oameni sunt determinate de activități economice.

Statul este o organizație politică în care legătura dintre indivizi se reduce la faptul că toți sunt supuși acelorași legi și aceleiași autorități, de care trebuie să asculte. Statul apare deci ca o organizare a forței mai presus de voințele individuale. Nu se poate spune că statul a apărut într-un anumit moment al evoluției sociale, căci el coexistă cu societatea, fiind însă o instituție de dominare politică. Întotdeauna statul a fost legat de clasele sociale, deși acestea se nasc din raporturi economice și nu politice, căci de îndată ce o clasă superioară și tare a luat puterea și a exercitat o autoritate asupra claselor inferioare, se poate spune că s-a născut statul. În toate epocile istoriei, din antichitate și până astăzi, o dată cu schimbările economice și cu transformarea claselor sociale, s-au schimbat și formele de stat. Întotdeauna însă statul nu a fost altceva decât organizarea forței unei clase, având menirea de a ține în frâu clasele inferioare, pentru a nu tulbura dominarea clasei care are puterea. În doctrina marxistă deci statul se confundă cu organizarea clasei dominante⁴⁶.

Societatea și statul se transformă o dată cu factorul economic și în primul rând cu modul de producție. Schimbându-se elementele procesului de producție, se modifică și raporturile economice dintre oameni, apare chiar și un drept nou. Dar această schimbare se datorează unei necesități economice interne, încât ea rezultă dintr-un proces de evoluție ale cărei faze le constituie concentrarea proprietății, acumularea capitalurilor, mizeria progresivă și crizele economice. Ca atare, Marx este un *evoluționist*, deși de multe ori, în lucrările sale, el vorbește despre revoluția politică și socială. Evoluționismul marxist nu are însă un caracter teleologic, căci transformarea socială e un rezultat necesar și fatal al întregii evoluții istorice și, în special, al schimbării factorului economic. Ne găsim astfel în fața unui *evoluționism economic*. Iată deci că atât structura, cât și evoluția societății sunt în funcție de viața economică, după concepția lui Karl Marx.

Marxismul, ca orice doctrină socială, se întemeiază pe mai multe idei pe care în parte le găsim răzlețe și înainte de Marx, la alți cercetători. Din această cauză, unii

46. Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, IV Aufl., Berlin, 1923.

sociologi îi contestă chiar valoarea, susținând că ceea ce este apreciazabil în doctrina lui Marx sunt elementele nemarxiste. Schulze-Gävernitz, de pildă, zice: „mărimea lui Marx constă în ceea ce nu este marxist în el”⁴⁷. Astfel, unul dintre vechii gânditori ai secolului XVIII, Adelung⁴⁸, în lucrarea sa *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts*, publicată în anul 1782, explică întreaga evoluție istorică prin ajutorul spațiului geografic și al raportului dintre spațiul ocupat și densitatea populației de pe el. Acest raport condiționează tehnica și felul de viață, care, la rândul lor, produc anumite obiceiuri, credințe și raporturi juridice. Adelung afirmă deci influența tehnicii asupra construcției societății și a evoluției sale.

În ordine cronologică, se poate găsi, mai departe, la William Thompson (1833) ideea de plusvaloare, care joacă în sistemul lui Marx un rol foarte important, după cum am arătat mai înainte. Lucrătorul, care produce toate valorile, dar care primește ca salariu numai atât cât trebuie ca să nu moară de foame și ca să-și poată reproduce forțele de muncă de pe o zi pe alta – el creează plusvaloarea. „O astfel de ordine economică contrazice, după Thompson, principiul dreptății, care cere ca fiecare să primească produsul muncii sale în întregime”⁴⁹. Dar tot așa, Rodbertus poate fi citat printre predecesorii ideii de plusvaloare, întrucât el a formulat legea scăderii cotei salariilor, susținând că, deși producția crește și o dată cu ea și cota de venit a capitalului, salariul lucrătorului totuși rămâne același sau chiar scade în mod vizibil. Rodbertus e adevărat că nu ajunge la aceleași concluzii ca Marx, ci el cere numai intervenția statului în favoarea lucrătorilor.

O altă idee importantă din concepția lui Karl Marx este aceea a concentrării proprietății și micilor întreprinderi, care însă se găsește exprimată mai întâi de Constantin Pecqueur, în lucrarea sa *Economie sociale*, ed. II, Paris, 1839. Acesta a arătat că vechile moduri de producție nu rezistă uzinelor moderne, așa că în mod fatal a trebuit să se ajungă la centralizarea lor în câteva mâini, care să întemeieze fabrici. O dată cu dispariția micilor întreprinderi și a micilor producători sporește însă proletariatul, care din cauza disperării sale începe să devină periculos. Pentru a evita întemeierea unei noi feudalități industriale, care fatal trebuie să se nască din această centralizare, Pecqueur propune democratizarea marilor întreprinderi și organizarea lor pe bază de participare a salariaților la beneficiu și pe cooperare⁵⁰.

Mai departe, și alte idei importante se găsesc înainte de Marx la diferiți sociologi și oameni politici. Astfel, ideea de clasă socială și lupta dintre clase se pare că nu a fost ceva străin lui Guizot, care recunoaște rolul lor în procesul istoric. Dar mai ales la Lorenz v. Stein ideea aceasta joacă un rol de seamă. Asupra concepției lui L. v. Stein vom avea prilejul să revenim pe larg în cursul acestei lucrări, de aceea nu intrăm în dezvoltări acum, ci ne mărginim a arăta numai că el consideră clasele sociale ca produse ale diferenței de proprietate și ale situației economice. De aici decurg diferențe de funcțiuni și de drepturi. Prin urmare, clasele sociale apar, în gândirea lui L. v. Stein, ca rezultate ale procesului economic. Între aceste clase se dă o luptă de înfrângere și predominare, căci opoziția dintre ele nu rămâne numai economică, ci devine socială și politică, extinzându-se pe un plan mai mare. Ceea ce ajută întărirea ideii de clasă și lupta dintre ele este mai ales pauperismul, prin care se pregătește și se îndârjește proletariatul. Iată deci ideile lui Lorenz v. Stein

47. Gerhard von Schulze-Gävernitz, *Nochmals «Marx oder Kant»*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, Bd. XXX, 1910, p. 839.

48. Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, pp. 181-183.

49. Carl von Tyszkä, *Volkswirtschaftliche Theorien*, Jena, 1920, p. 81.

50. V.G. Simkhovitch, *Marxisme contre socialisme*, Paris, 1911, trad. R. Picard.

referitoare la originea proletariatului, la antagonismul dintre burghezie și proletariat, care desigur nu au rămas fără influență asupra lui Karl Marx.

Concepția economică a societății se întemeiază însă și pe anumite idei generale de natură filosofică, căci „marxismul este o întreagă concepție despre lume”, cum susține cu dreptate Plehanov⁵¹: Într-adevăr, marxismul ia atitudine față de vechiul idealism filosofic. În diferitele sale lucrări și chiar în volumul I din *Capitalul*, Marx expune concepția sa generală filosofică, a cărei tendință fundamentală este de a explica istoria omenirii prin evoluția raporturilor sociale. În formularea și completarea gândirii sale, Marx a suferit fără îndoială și influența unora dintre filosofi și cugetătorii de dinaintea sa. Astfel, desigur, s-a resimțit de influența lui Feuerbach, care, ridicându-se contra religiei, și-a justificat atitudinea interpretând ateismul altfel decât se făcea în mod obișnuit. Ateismul nu este ceva negativ, o simplă tăgăduire a ideii de Dumnezeu, zice Feuerbach, ci el este ceva pozitiv și iată cum. Dumnezeu nu trebuie înțeles decât ca un om ceresc, ca un om divinizat. În acest caz ateismul are un sens pozitiv, căci proclamă valoarea omului idealizat în cel mai înalt grad. Prin om însă nu înțelege Feuerbach individul în genere, ci omul social, omul ca ființă politică integrată într-o organizare socială.

De la Feuerbach ia Marx interpretarea antropomorfistă și naturalistă a religiei, precum și critica pe care o făcea el idealismului, arătând că această filosofie a stabilit unitatea între existență și gândire prin suprimarea existenței. De la umanismul lui Feuerbach a trecut Marx ușor la comunism. De asemenea, filosofia idealistă a lui Kant și Fichte a avut partea sa de influență în determinarea gândirii marxiste, chiar dacă a servit numai ca izvor de inspirație pentru unele idei contrare. Friedrich Engels spune: „noi, socialiștii germani, suntem mândri că descindem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și din Kant, Fichte și Hegel”⁵². Iar mai înainte de a face această afirmație categorică finală, Engels susținea că socialismul științific e un produs esențialmente german și nu se putea naște în altă parte decât în Germania, „a cărei filosofie clasică a păstrat vie tradiția dialecticii conștiente”⁵³.

Or, dialectica a făcut posibilă explicarea luptei dintre clase. Marx însuși, de altminteri, a mărturisit că evoluția sa spirituală a pornit de la idealism și s-a alimentat cu kantianism și fichteanism⁵⁴. Max Adler, cunoscutul cercetător al marxismului, spune textual: „drumul pentru înțelegerea tipului de gândire marxistă merge de la filosofia idealistă a lui Kant și Fichte prin Hegel”⁵⁵. Dar influența filosofică cea mai mare și cea mai importantă care s-a exercitat asupra lui Marx este aceea a lui Hegel. Masaryk afirmă că istorismul lui Hegel devine la Marx, sub influența materialismului lui Feuerbach, materialism istoric⁵⁶. De la Hegel ia Marx ideea și metoda dialectică, pe care o interpretează în alt mod și o utilizează în sistemul său. Hegel a afirmat neconținută devenire a lucrurilor, trecerea de la o stare la alta ca un proces natural și normal. Și cum tot ceea ce există este rațional, e idee și transformare a ideii, procesul de devenire a lucrurilor trebuie să fie identic cu acela de mișcare a ideilor, deci *dialectic*. Într-adevăr, în filosofia hegeliană, ideile se dezvoltă prin

51. G.V. Pléchanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, în „Bibliothèque marxiste”, nr. 2, p. 11.

52. Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 7 Aufl., Berlin, 1920, Vorwort zur ersten Auflage, 1882, p. 5.

53. *Idem*, p. 4.

54. Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin, 1920, p. 9. A se vedea și Kant und Marx, Tübingen, 1911.

55. Max Adler, *Marx als Denker*, Berlin, 1908, p. 11.

56. Th.G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899.

contradicție și în mod dialectic, alcătuind cunoscuta triadă teză-antiteză-sinteză. În opoziție cu caracterul filosofic metafizic al dialecticii hegeliene, Marx și-a propus să dea dialecticii sale un caracter empiric, prin care să poată prinde realitatea în devenirea sa și nu ideile rațiunii.

În sfârșit, Marx a fost influențat de *pozitivism*, datorită căruia el a admis caracterul de relativitate al cunoașterii și acțiunii omenești, precum și natura istorică a procesului social⁵⁷. Nu mergem mai departe cu enumerarea sumară a celor mai de seamă influențe care au contribuit la nașterea doctrinei marxiste, căci nu prezintă interes aici și apoi toate acestea au fost pe larg cercetate, scriindu-se biblioteci întregi asupra lor. Am arătat, vasăzică, ce datorează Marx înaintașilor săi, atât în ceea ce privește teoriile sale economice, cât și premisele filosofice ale sistemului său. Faptul că unele dintre ideile fundamentale ale lui Marx se găsesc și la alți teoreticieni dinaintea lui a făcut pe unii sociologi să-i tăgăduiască orice merit și să conteste valoarea sistemului său. Astfel, Othmar Spann condamnă în cuvinte aspre opera lui Marx, susținând că el nu a avut putere de creație, că nici o idee mare nu e a lui, întrucât plusvaloarea este numai un alt nume al „profitului”, afirmat de Ricardo, că Rodbertus a fost pur și simplu jefuit, că deși Marx a exercitat o neobișnuit de mare influență, el n-a devenit totuși „un conducător spiritual al omenirii”⁵⁸. Pe Hegel nu l-a înțeles niciodată și nici n-a învățat nimic de la el, deoarece i-a scăpat esențialul din gândirea sa, idealismul, și dacă a avut influență politică asupra maselor, aceasta s-ar datora faptului că, prin teoria sa, el a fost în nota liberalistă a timpului. Marx, continuă Spann, „nu a putut dărui omenirii valori spirituale”⁵⁹.

În afară de acestea, O. Spann găsește că Marx a fost atât în filosofie, cât și în economia politică un debutant. Iar între atitudinea lui științifică și cea politică nu a existat niciodată armonie, deoarece „Marx apare ca un revoluționar în politică, dar ca evoluționist în știință, ca utopist individualist care completează pe Ricardo în economia politică, iar în doctrina politică și socială ca anarhist, optimist gen Rousseau...”⁶⁰. Cu un cuvânt, Marx nu a fost un cercetător, de aceea ar trebui să se sfârșească o dată „de a se mai vorbi serios despre marxism ca despre o construcție științifică”⁶¹.

Trecând peste aprecierile subiective și exagerate, fie în bine, fie în rău, căci, dacă astăzi Marx e depreciaț și pus la index, nu cu mult în urmă era considerat drept cel mai mare sociolog al timpurilor și pus alături de Kant, susținându-se că el ar reprezenta pentru științele sociale ceea ce reprezintă Kant pentru filosofie, să cercetăm criticile obiective și cu temei științifice care i s-au adus și i se pot aduce teoriei sale. Lăsând la o parte amănuntele, ne vom ocupa de ideile principale pe baza cărora conchide Marx că societatea este de natură economică și că evoluția ei e determinată de fenomenele economice.

În ceea ce privește ideea valorii și a muncii, trebuie să recunoaștem că munca este un criteriu de apreciere a valorii bunurilor, dar nu este singurul, mai ales că sunt o mulțime de alte elemente și alți factori care intervin și fac să varieze valoarea lucrurilor. Sunt momente psihologice pe care nu le putem desconsidera. Astfel, de pildă, în multe cazuri, mărfuri diferite care cer același quantum de muncă au totuși valoare de schimb diferită. De ce? Tocmai din cauza acestor factori pe care Marx îi

57. R. Wilbrandt, *Karl Marx*, IV Aufl., Leipzig und Berlin, 1920.

58. Othmar Spann, *Der wahre Staat*, II Aufl., Leipzig, 1923, p. 174.

59. *Ibidem*.

60. *Idem*, p. 172.

61. *Idem*, p. 175.

neglijază și care sunt raritatea, utilitatea, dorința oamenilor. Și apoi, dacă valoarea lucrurilor ar fi determinată numai de munca omenească, ce valoare ar avea un pământ cultivabil, o cădere de apă, care nu cer nici un fel de muncă omenească pentru producerea lor, se întreabă Masaryk cu drept cuvânt. Marx a ținut seama numai de producător, nu și de consumator, cu toate trebuințele și dorințele sale subiective, în determinarea valorii lucrurilor. În al doilea rând, Marx a făcut deosebire între capitalul constant și cel variabil, considerând plusvaloarea ca produs al capitalului variabil și ca sursă a capitalismului. Dar s-a constatat în experiența obișnuită că unele capitaluri egale în timpuri egale produc cam același câștig, chiar dacă întrebuințează o cantitate neegală de muncă omenească, ceea ce poate fi o dovadă că plusvaloarea provine și din altceva. E drept că beneficiul întreprinzătorului rezultă de multe ori din exploatarea muncii lucrătorilor, dar nu e mai puțin adevărat că și capitalul constant produce plusvaloare, deoarece talentul de organizare al întreprinzătorului, progresul științei și al tehnicii pot spori și ele valoarea lucrurilor produse⁶².

În ceea ce privește teoria concentrării proprietății, statistica și-a luat sarcina de a infirma susținerile lui Marx, întrucât ea dovedește că mica proprietate nu dispare deloc, ci, din contra, crește în domeniul agricol. În agricultură, observă Sombart, proprietatea mică s-a extins din ce în ce mai mult, întrucât aici capitalul nu s-a introdus bucuros, pentru că profitul este mai mic decât în alte ramuri de producție și, în special, mai mic decât în industrie. Numai în ultimul timp, după războiul mondial, capitalismul încearcă să pătrundă și în agricultură, pregătind exploatarea prin mecanizarea și motorizarea culturii pământului și prin organizarea acelor uriașe întreprinderi de export, cum sunt Pool-urile americane. Nu e locul să discutăm aici fiecare idee în parte, confruntând-o cu faptele care ar putea pleda pro sau contra. De aceea, trecem fără a dezvolta mai mult această chestiune, menționând numai criticile cele mai serioase care se pot aduce teoriei economiste a lui Marx, pentru a dovedi că nu se poate reduce societatea numai la aspectul său economic.

E adevărat că factorul economic are un rol foarte mare în viața socială și o deosebită importanță în constituirea societății chiar, dar nu putem admite că el e totul și că numai datorită lui societatea există și se transformă. Dacă ne gândim la tipurile de societăți primitive, s-ar putea afirma tocmai contrariul, căci în ele nu economia are un rol determinant, ci factorul spiritual și, în special, credința, care dă o coloratură religioasă înseși fenomenelor economice. Dreptul vechi, forma de organizare politică, normele morale și organizarea familiei, totul suferă influența absolută a religiei. Ideologia, pe care Marx o consideră ca suprastructură și ca reflex al vieții economice, a avut și are un rol determinant în evoluția societăților. Nu se poate nega, desigur, că această ideologie nu este nici ea ceva detașat de mediul social, dar când vorbim despre mediul social, nu înțelegem să-l confundăm cu cel economic. Am arătat că societatea nu este un organism, pentru că ea este de natură spirituală, și de aceea economicul însuși trebuie privit în legătură cu spiritualul, căci orice activitate omenească rezultă din motive psihice, din trebuințe. Formele de producție, chiar și tehnica, au ca element principal pe om, așa cum este el, cu lipsurile și calitățile sale, cu ideile și pasiunile care-l frământă și-i umplu viața toată.

Procesul istoric evolutiv al societății nu este deci independent de conștiința și de spiritul uman. Recunoscând aceasta, mulți dintre sociologi au contrazis categoric interpretarea materialistă a istoriei și au încercat să dea un alt sens concepției lui Marx. Astfel, Antonio Labriola susține că așa-numitul materialism marxist nu are

alt sens decât afirmarea caracterului de solidaritate al fenomenelor sociale, neurmărind să fie vreo concepție filosofică despre lume, ci vrând să stabilească precis că istoria, pentru a fi just explicată, trebuie privită în întregimea sa⁶³. Și tot așa, trebuie să cităm pe Max Adler, care pornește de la ideea că materialismul istoric nu are a face cu cel filosofic și susține că nu poate fi vorba de derivarea spiritului și a idealului din materie. Materialul, de care se ocupă Marx, este ceva omenesc și deci de natură spirituală, el e alcătuit din raporturile economice ale oamenilor. Marx derivă psihicul din legile vieții sociale⁶⁴. Și numai într-atât poate fi marxismul materialist, întrucât are un punct de vedere empiric față de cel rațional al lui Hegel.

În capitolul IV al acestei lucrări, referitor la concepția generală asupra metodologiei sociologice, am arătat că pentru noi Marx este un *sociologist*, care n-a urmărit să facă metafizică sau filosofie pură, ci a vrut numai să explice societatea și mecanismul ei și apoi prin societate să explice pe individ cu structura sa spirituală particulară. Am arătat în același timp că Marx este un *integralist*, care dă însă preponderență factorului economic asupra celorlalte fenomene sociale.

Se înțelege să societatea nu poate fi considerată ca un mecanism, care funcționează întocmai ca fenomenele naturii. Ceea ce numește Marx ideologie, adică elementele spirituale își au rostul lor atât în constituirea societății, cât și în evoluția ei. Activitatea economică și cea psihică au determinat formarea societății, iar legile și autoritatea au funcționat de a reglementa viața în comun a indivizilor. Prin urmare, nu se poate explica societatea numai prin una din funcțiunile sale, oricât de fundamentală ar fi ea. De aceea, nu putem rămâne nici la concepția economică asupra societății, întrucât viața socială are o altfel de natură, mai complicată și mai greu de prins în formule matematice. Constatând acest fapt, mulți sociologi au afirmat natura psihică a societății și, în consecință, au formulat o teorie psihologică, menită să explice societatea tocmai prin ajutorul unor elemente mai fine și mai subtile, cu alt aspect decât cele fizice, deși pot avea și ele manifestări oarecum materiale.

Teoria psihologică a societății

Din discuția diferitelor teorii referitoare la obiectul sociologiei ca știință, precum și din cercetarea problemei metodologice, s-a degajat destul de evident afirmarea naturii spirituale a societății. În paragraful care tratează despre raporturile dintre sociologie și psihologie, am anticipat chiar în oarecare măsură, arătând cum psihicul și socialul se întrepătrund. Numai unde există relații psihice între indivizi se poate vorbi despre societate și activitate socială. De aceea, interesele, scopurile, legăturile comune dintre ei sunt elementele fundamentale pe baza cărora se construiește societatea. Espinas a văzut în societate o grupare de oameni, datorită ajutorului permanent pe care și-l dau ei și a considerat drept caracteristică a vieții sociale „o reciprocitate obișnuită de servicii între activități mai mult sau mai puțin independente”⁶⁵. Alții, în forme diferite, au afirmat același lucru, susținând legătura de interese dintre indivizi și așa mai departe. Această strânsă legătură dintre social și

63. Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, ed. II, Paris, 1902.

64. Max Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913.

65. A. Espinas, *Des sociétés animales*, p. 14.

62. Heinrich Herkner, *Die Arbeiterfrage*, 8 Aufl., Berlin und Leipzig, 1922.

psihic l-a făcut pe Tönnies să admită că „viața socială are mai întâi un aspect psihologic, iar toate condițiile de ordin fizic sau material i se subordonează”⁶⁶.

Afirmarea naturii psihice a societății și explicarea ei printr-un mecanism pur psihologic constituie esența teoriei psihologice a societății. Această concepție explică societatea în două moduri, fie pornind de la ideea că ea este un produs al psihologiei individuale, fie că este un tot psihic, care nu se reduce la individ. Prima formă a acestei teorii este reprezentată de Gabriel Tarde și este cunoscută în genere sub numele de *teoria imitației*, pentru că în sistemul lui Tarde imitația joacă un rol fundamental pentru constituirea societății.

Într-adevăr, societatea se naște, după această concepție, prin gruparea mai multor indivizi laolaltă. Dar aceștia sunt foarte diferiți între ei, pentru că în natura lucrurilor există ca principiu inițial eterogenitatea. În deosebire de Herbert Spencer, care a susținut existența omogenului, Tarde afirmă prioritatea eterogenului. Indivizii acestia, diferiți unii de alții și străini, au însă în ei puterea și trebuința de imitație, prin care dânsii pot înlătura ceea ce îi separă și îi înstrăinează, producându-se un proces de omogenizare a lor. Deși înainte de Tarde au fost alți gânditori care au afirmat deja rolul imitației, cum ar fi Malebranche, care a vorbit despre puterea sugestiei exercitate de o imaginație mai vie asupra uneia mai slabe⁶⁷, sau Bagehot, totuși Tarde este acela care a accentuat cu tărie și a pus în valoare rolul imitației în viața socială. Pentru acest sociolog, imitația explică nașterea societății, căci aceasta nu este altceva decât „o colectivitate de ființe ce se pot imita între ele sau la care, fără a se imita acum, trăsăturile lor comune sunt copii ale unuia și aceluiași model”⁶⁸. Ceea ce imită oamenii unul de la altul sunt însă elemente psihice, și anume *creința* și *dorința*, care constituie pentru Tarde momente fundamentale în orice fenomen psihic și social. Astfel, voința este numai „dorința pusă în activitate de judecăți”, întrucât un individ vrea un lucru pentru că-l dorește și îl dorește deoarece crede că-l poate obține⁶⁹. Creința și dorința le consideră Tarde ca două cantități măsurabile ale sufletului omenesc, fiindcă intensitatea lor poate fi determinată cantitativ. Procesul de transmitere a creințelor și dorințelor de la un individ la altul sau de la un popor la altul constituie imitația.

Mijlocul prin care se efectuează acest proces este *sugestia*. Indivizii se imită unii pe alții pentru că suferă în mod inconștient influența unor voințe sau personalități puternice, care-și pot impune creințele și dorințele lor. Uneori se recurge la imitație dintr-un fel de inerție și pentru a cruța eforturile de gândire, căci e mai ușor de a adopta ceva de-a gata decât a te trudi să-l creezi. Alteleori însă imitația are ca sursă simpatia. De aceea, Tarde pune și iubirea printre cauzele imitației. E adevărat că cei care se simpatizează vor să fie cât mai asemănători unul cu altul, cât mai potriviți, de aici tendința de imitație. Imitația se răspândește extraordinar de repede sau, cum spune Tarde, ea urmează o progresie geometrică, fiind un fel de contagiune care trece foarte ușor de la om la om.

Tarde consideră imitația însă numai ca forma socială a unui fenomen mai general, care există în întreaga natură, anume a *repetiției*. Știința însăși se bazează pe similitudini și repetiții, căci nu e de ajuns să se cunoască numai cauzele unor fenomene, ci trebuie să se observe și asemănările lor, întrucât numai astfel poate ea număra și

măsura lucrurile. În fizică repetiția ia forma vibrației, a mișcării, iar în biologie ea îmbracă forma eredității. Într-adevăr, cum se poate explica asemănarea copiilor cu părinții mai bine decât prin repetiția calităților celor dintâi la urmașii lor? În zoologie mimetismul animalelor nu este altceva decât tot o formă de imitație, de stabilire a asemănării cu mediul în care trăiesc ele, așa ca să nu poată fi descoperite de dușmanii care ar vrea să le distrugă. În domeniul social repetiția devine imitație.

Mecanismul psihologic al imitației este un fel de sugestie hipnotică de la individ la individ, pe care Tarde o aseamănă cu somnambulismul. La început omul poate imita fără nici o reflecție, numai pentru a imita și pentru că vede pe alții cum imită, dar mai în urmă el poate ajunge să imite pe semenii săi în vederea unui scop urmărit în mod conștient și reflectat. În genere, omul nu vrea să fie dezasimilat, nu suportă să fie deosebit complet de majoritate și, mai ales, nu vrea să fie în afară de ea. Imitația nu se face în mod absolut anarhic, fără nici o ordine sau regulă. Tarde stabilește chiar legi ale procesului de imitație scoase din observarea faptelor. Astfel, el consideră drept prima lege *imitatio ab interioribus ad exteriora*, în baza căreia se imită în primul rând ideile, fondul și apoi forma de manifestare, deși în realitate se pare că ceea ce se răspândește cu repeziciune de la unul la altul este mai întâi forma de exprimare, haina exterioară, înainte de a fi înțeleasă rațiunea de existență a celui fapt. Tarde însă este consecvent cu sine însuși atunci când afirmă această lege, pentru că materialul de imitație constă, după dânsul, din elemente psihice, din credințe și dorințe și ca atare acestea trebuie să fie imitate în prima linie. O a doua lege proclamată de Tarde este *imitatio a superioribus ad inferiora*, adică cel care are o situație socială inferioară imită pe superiorul său în maniere, gesturi, fel de a vorbi, de a se îmbrăca etc. Așa se explică faptul că totdeauna și pretutindeni nobilimea a imitat curtea domnitoare, luând până și anumite defecte sau neglijențe drept model de urmat. Ierarhia socială are o foarte mare importanță din acest punct de vedere, căci clasele mai sus puse sunt considerate totdeauna drept superioare, superioritatea lor fiind legată de ideea de avere, de putere și de cultură. O a treia lege formulată de Tarde constată că *se imită trecutul în mai mare măsură decât prezentul*. Exemplificarea acestei reguli o face Tarde prin distincția dintre *imitația-obiței* și *imitația-modă*, prima corespunzând unui spirit conservator, iar cea de-a doua unei tendințe de înnoire.

Moda are o dublă tendință, una de *uniformizare* și alta de *diferențiere*. Într-adevăr, datorită faptului că ea se răspândește prin imitație la toți indivizii, indiferent de clasă sau de rang social, formele exterioare de separație dintre clasele sociale dispar, căci toți se îmbracă la fel, încep a se purta la fel, așa că e greu să-i deosebim unii de alții și să-i situăm pe o anumită treaptă socială. Aceasta datorită imitației. Dar paralel cu aceasta, clasele superioare, având tendința de a se diferenția mai departe de cele inferioare, adoptă sau inventează noutăți care le deosebesc iarăși de cei mai prejos de ele. Încât astfel alternează moda cu obiceiul vechi.

În sfârșit, a patra lege e aceea a imitației *de la unilateral la reciproc*, căci dacă inferiorul imită pe superiorul său, nu este totuși mai puțin adevărat că și acesta poate imita pe cel inferior lui. Pentru a nu cita decât un caz banal ca exemplu, amintim că în genere înjurătura a fost adoptată și imitată de către aristocrați de la păturile inferioare, de la cei de jos.

Din starea aceasta de cvasihipnoză imitativă se trezește o persoană care începe a armoniza și coordona altfel elementele fenomenelor, creând ceva nou – *inventatorul*. Acesta, ieșind în afară din cadrul comun și general al imitației, care este temeiul societății, devine un *asocial*. Pentru G. Tarde, imitația constituie societatea, iar invenția o transformă. Spuneam că imitația în genere păstrează și răspândește o credință sau dorință, fiind un fel de memorie socială, prin care se generalizează și

66. F. Tönnies, *Sociologie et psychologie*, in „Annales de l'Institut International de Sociologie”, t. X, Paris, 1904, p. 289.

67. A. Matagrín, *La Psychologie sociale de G. Tarde*, Paris, 1910.

68. Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, ed. 5, Paris, 1906, p. 73.

69. Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, 1895, p. 256.

se transmit din om în om și chiar din generație în generație legi și obiceiuri, concepții și creații. Ca atare, imitația explică numai reproducerea neconținută în timp a instituțiilor sociale, nu însă și trecerea de la o fază la alta, de la o idee veche la alta nouă. Evoluția socială este produsul unui alt factor, anume al invenției. Dinamismul social îl explică Tarde prin această idee de invenție. Credințele și dorințele se pot combina în sufletul individului și în alt mod decât cel obișnuit, pe care-l observăm zilnic. În cazul acesta se naște invenția, care nu-i altceva decât o sinteză nouă a unor elemente vechi, trăite de toți. Inventatorul se deșteaptă din somnul cvasihipnotic al imitației, el rupe echilibrul monoton al vieții de toate zilele, ieșind din cadrul social comun și devenind astfel un asocial. Treptat-treptat însă creațiile lui se impun ca obiect de imitație, se răspândesc prin adoptarea lor de către ceilalți oameni și se manifestă ca noi forme de fapte sociale. În modul acesta individul creator apare ca singurul și adevăratul factor care determină evoluția socială. Invenția nu este deci rezultatul vreunor descoperiri particulare, legate de cine știe ce mister, ci e numai o ingenioasă combinare a unor idei vechi sau interferența a două imitații⁷⁰. Și pentru că ea este variabilă și chiar accidentală, nu se pot stabili reguli de producere a invențiilor, iar ca urmare nu se pot stabili legi generale și riguroase de evoluție. Noile combinații pe care le face spiritul nu urmează aceeași serie de faze succesive, în consecință nu există nici în domeniul vieții societăților o evoluție unilinară. Desigur însă că invențiile nu sunt ceva absolut haotic, ci se succedă și ele într-o ordine oarecare, dar nu după o lege unică și necesară, care ar putea fi prevăzută și generalizată.

Orice invenție nu rămâne o creație individuală fără nici un rost, ci ea tinde să fie imitată, să se răspândească în masa socială. În această tendință a sa se întâlnește cu alte invenții care urmăresc același scop și atunci, în mod firesc, ele vin în coliziune una cu alta. Prin această dispută a câmpului de imitație, între invenții se nasc ciocniri, dueluri sociale. Acest aspect antagonist constituie a doua mare lege, alături de aceea a imitației, anume *legea opoziției*. În opoziție sunt lucrurile care se pot neutraliza unul pe altul, ajungând în cele din urmă la un echilibru. În sufletul omenească există opoziții între credințe și dorințe, care apar în viața socială sub forma luptelor de opinie, a concurenței economice și a războiului. Opoziția însă nu este decât o fază tranzitorie între imitație și adaptare. Tarde însuși spune: „e sigur că numai unirea e rodnică, nu duelul, și că fără inventivitatea genială, rezultat al acordului de idei, fără imitativitatea socială, produs al simpatiei înăscute a oamenilor, agregatul social nu ar fi fost de ajuns pentru a aduce progresul uman”⁷¹. De aceea, opoziția este ceva intermediar între imitație și *adaptarea socială*, căci după duelul logic dintre credințe și dorințe trebuie să urmeze neapărat armonia lor logică⁷².

Toate fenomenele sociale le privește Tarde sub aceste trei aspecte: *imitația*, *opoziția*, *adaptarea*, atât cele juridice, cât și cele politice, economice etc. În explicarea societății și a fenomenelor ei, Tarde ia poziție clară și bine determinată, afirmând natura lor psihologică. Societatea nu este deci de natură mecanică, inconștientă, ci, din contră, e viață și finalitate, imitația și invenția fiind cele două procese prin care se constituie și se transformă ea.

În caracterizarea generală a concepției lui Tarde, pe care o făceam mai de mult, recunoșteam că ea e frumoasă și atrăgătoare, plină de inspirații care pot duce la cercetări profunde, dar afirmam atunci, cum cred și astăzi, că este susceptibilă de

„numeroase și grele critici”⁷³. Așa se explică pentru ce teoria imitației nu a fost adoptată de sociologi. În primul rând, filosofia imitației nu este nici atât de lipsită de legături cu trecutul, cum crede René Worms, care susține că Tarde „datorează puțin teoriilor altora” și că „sistemul său era prea personal”⁷⁴, și nici așa de absolut originală, cum afirmă Roos. Căci înainte de Tarde au fost gânditori care au vorbit despre importanța imitației în viața socială. Astfel, în anul 1847 dr. **Prosper Lucas**, într-o lucrare a sa despre ereditate, formulează două legi fundamentale, care ar domina viața întreagă, și anume: imitația și invenția, care dau naștere asemănării și deosebiriilor dintre oameni. Prin urmare, cu mult înaintea lui Tarde s-a recunoscut valoarea acestor doi factori sociali. De asemenea, nu trebuie să trecem peste înrădirea spirituală dintre Tarde și **Bagehot**, care, în lucrările sale *Originea națiunilor* și *Fizică și politică*, vorbește despre imitație ca una dintre cele mai importante forțe care activează la nașterea societății. Oamenii întrebuințează cuvintele și ritmul lor, care plutește în aer, printr-o imitație inconștientă, zice Bagehot⁷⁵. Iar când vorbește despre formarea caracterului național, el afirmă că în sânul unei națiuni apare mai întâi un model superior, cu putere de atracție, care constrânge „chiar și pe oamenii cei mai tari să imite ceea ce văd înaintea lor și să devină ceea ce se așteaptă de la ei”⁷⁶. „Această imitație inconștientă este cea mai importantă forță activă la nașterea caracterului național”⁷⁷. Mai mult încă, Bagehot vorbește chiar despre *credință* ca material de imitație și ca domeniu al ei⁷⁸. În sfârșit, **Paul Jolly**, în lucrarea sa *Hygiène morale*, admite ideea că istoria politică a unei națiuni este adeseori numai istoria filosofică a imitației⁷⁹. Iată deci mai mulți predecesori la care se găsește ideea fundamentală din sistemul lui Tarde. Și cu toate acestea, el este acela care pentru întâia oară a sintetizat și a dezvoltat o concepție unitară a imitației ca factor social. Ingeniozitatea unor interpretări și forma frumoasă a operei lui Tarde au stârnit uneori entuziasm, făcându-l pe **James** să numească *Legile imitației* o operă genială, iar alții au trezit critici neîmblânzite. **A. Small** califică încercarea lui Tarde de a explica toate fenomenele sociale prin imitație drept o impertinență⁸⁰, iar **Fr. Oppenheimer** consideră imitația drept o *Missmethode eines Dilettanten*⁸¹. Așa a fost de altminteri întotdeauna, cele mai opuse păreri și aprecieri s-au exprimat tocmai asupra sistemelor de gândire care ies din comun prin valoarea lor. Concepția lui Tarde este desigur susceptibilă de critică, metoda pe care o întrebuințează dânsul poate fi uneori incompletă și chiar improprie, dar în nici un caz nu poate fi considerat ca diletant un gânditor serios și fecund de talia lui Gabriel Tarde.

Ideea fundamentală a lui Tarde, imitația, a fost adoptată și de alți sociologi, care s-au ferit însă de exagerări. Astfel, **Baldwin** recunoaște rolul imitației în dezvoltarea intelectuală și morală a individului, dar vede în ea numai o *metodă de organizare a societății*, nu singura forță socială căreia i s-ar datora existența societății. În afară de aceasta, Tarde nu a determinat imitația ca factor psihic și nu a analizat mai îndeaproape natura ei. Este ea oare o impulsie inconștientă, un reflex ideo-motor

73. P. Andrei, *Cuvânt introductiv* la G. Tarde, *Legile sociale*, trad. M. Hodoș, Biblioteca socială, Editura Cultura Națională, București, p. 9.

74. René Worms, *La philosophie sociale de G. Tarde*, in „Revue philosophique”, 1905, p. 155.

75. Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen*, II Aufl., Leipzig, 1883, p. 40.

76. *Idem*, p. 43.

77. *Idem*, p. 45.

78. *Idem*, p. 106.

79. Michel Davis, *Psychological Interpretations of Society*, New York, 1909.

80. Albion Small, *General Sociology*, Chicago, 1905, p. 635.

81. F. Oppenheimer, *Allgemeine Soziologie*, Bd. I, p. 475.

70. Paulhan, *L'invention*, in „Revue philosophique”, Paris, 1898.

71. G. Tarde, *L'opposition universelle*, Paris, 1887, Préface.

72. G. Tarde, *La logique sociale*, ed. 3, Paris, 1904.

sau un act conștient făcut în vederea unui scop? Desigur că imitația poate fi considerată ca un mijloc de uniformizare simpatetică inconștientă, așa cum e în clanurile primitive, sau poate apărea ca o formă a instinctului gregar⁸², ca o tendință de a fi la fel cu ceilalți și împreună cu ei sau, în sfârșit, poate fi teleologică, atunci când ea se face în vederea unui scop rațional bine precizat.

Tarde, fără a se ocupa mai îndeaproape de aceste lucruri, a văzut în imitație numai o simplă formă a repetiției universale, ceea ce nu este absolut exact, deoarece niciodată imitația nu e o copie fidelă, ci ea cuprinde și elemente noi. De altminteri, Tarde însuși recunoaște că imitația suferă modificări atunci când trece de la un popor la altul. De ce? Tocmai pentru că fiecare individ imită o idee, o invenție, o dorință așa cum o vede și o înțelege dânsul, adăugând astfel ceva din sufletul său, din fantezia lui creatoare. Este drept că imitația stabilește un *conformism social*, fiind chiar un mijloc pentru aceasta și, într-adevăr, prin ea se realizează o asemănare de conduită. Omul e sugestiv și adoptă ușor idei, sentimente și mișcări de la alții care au inițiativa. Conformismul care domnește în marile mase manifestante sau chiar în publicul unui teatru se stabilește extraordinar de repede⁸³. Dar Tarde a exagerat făcând din imitație singurul element explicativ al vieții sociale, pentru că în realitate ea este numai *un mod* de adaptare psihică și numai *una* dintre forțele socializatoare. Pentru explicarea societății trebuie să ținem seama de toți factorii care o constituie și care îi reglează funcțiunile, iar aceștia sunt diferiți prin natura și rolul lor. Alături de forța psihică, de scopurile omenești conștiente stau împrejurările istorice în care a trăit societatea, fenomenele economice, credințele religioase etc. Toate acestea nu pot fi neglijate sau reduse numai la imitație. Conformismul acțiunilor membrilor unei societăți poate fi explicat – și aceasta este adevărata explicație – prin identitatea de scop sau de trebuințe, nu numai prin imitație.

În al doilea rând, trebuie să constatăm că teoria lui Tarde se bazează pe o concepție atomistă despre societate, căci în sistemul său societatea se reduce la o simplă grupare de indivizi care se imită între ei. Eroarea lui Tarde constă în faptul că el consideră pe om ca element care produce societatea, fără a ține socoteală de caracterul ei de realitate exterioară indivizilor și superioară lor. Tarde a trecut ușor și repede peste faptul că fenomenele sociale de cele mai multe ori au puterea de a ne constrânge, de a ni se impune.

Pe el nu l-a preocupat aspectul obiectiv al instituțiilor sociale și nici puterea lor de cauzalitate, ceea ce constituie, fără îndoială, o mare lipsă a sociologiei lui. Realitatea vie, trăită ne arată însă la tot pasul că societatea e anterioară indivizilor, deși ei sunt purtătorii faptelor sociale și agenții sociali. Noi ne naștem într-un anumit mediu, găsim forme de viață socială constituite și intrăm în angrenajul lor chiar fără voia noastră. Și tot așa, societatea persistă și după dispariția indivizilor, tocmai pentru că relațiile sociale se concretizează în instituții obiective, structurale. Am arătat și mai înainte eroarea care se săvârșește când psihologia adoptă un punct de vedere pur individual și subiectiv în explicarea chiar a fenomenelor sufletești, întrucât individul nu poate fi izolat de mediul în care trăiește. Cu atât mai mult societatea trebuie privită în totalitatea ei și nu considerată ca o juxtapunere de elemente individuale.

Dacă Tarde a afirmat natura spirituală a societății, explicând-o însă prin ajutorul psihologiei individuale, sunt alți sociologi care, pentru a evita dificultățile evidente

care se pun în calea acestei concepții, consideră societatea ca un fapt de *psihologie colectivă*. Printre aceștia trebuie să cităm, în primul rând, pe **de Roberty**⁸⁴, care pornește de la premisa că societatea din punct de vedere logic premerge individului, deși constă din indivizi. Pentru acest sociolog, ceea ce este individual derivă din colectivitate și ceea ce e psihic din societate, fenomenul psihologic însuși fiind *biosocial*. Ceea ce se numește spirit și manifestările sale se bazează pe o sumedenie de combinații ale proprietăților materiei și pe influențele sociale. Faptul psihologic individual este produsul contactului psiho-fizic dintre oameni. Chiar morala nu ar fi altceva decât conștiința utilității sociale, iar sentimentele altruiste sunt născute și ele din societate și se transmit prin ereditate. De aici concluzia firească pe care o trage autorul că societatea nu e produsul individului, că ea are un psihism colectiv al său, care constă dintr-o sinteză de forțe și care are în sine tendința de a se individualiza.

Aceeași idee o prezintă, sub altă formă, și **Izoulet** când susține că sufletul este funcțiunea, iar societatea organul care creează aceasta funcțiune. Și tot așa s-ar putea spune despre **G. Le Bon**, care atribuie rasei un suflet prin care se determină caracterul popoarelor. În sfârșit, trebuie să-l cităm neapărat pe **Wilhelm Wundt**⁸⁵, care, fiind de acord cu Tarde că fenomenul social e de natură psihologică, nu admite totuși individualismul acestuia. După Wundt, societatea are ca suport pe indivizi, dar ea este ceva mai mult decât o sumă de spirite individuale, e un *spirit total*, real, activ. Acest spirit total depinde de acela al indivizilor, dar la rândul său influențează și modifică pe cel individual. De aceea, societatea apare ca o personalitate cu o conștiință a ei, care depășește sufletul individului. În cercetările sale sociologice, Wundt se ocupă în primul rând de funcțiunile mentale care fac posibilă viața colectivă și evoluția societăților și apoi de studiul produselor obiective ale vieții sociale și de raportul reciproc dintre ele.

Între indivizi sunt raporturi de interacțiune, care se continuă și între seriile de generații succesive și care converg într-un moment dat către anumite puncte. Wundt recunoaște necesitatea de a se cerceta faptele sociale în mod obiectiv, așa cum le constată etnologia, statistica și demografia, el nu se oprește însă aici, deoarece adevărata lor explicare cere neapărat să se studieze și procesele psihice care le-au dat naștere. În acest scop, procedeul pe care-l întrebuințează dânsul este mai complet decât cel al lui Durkheim, căci plecând de la creațiile obiective ale spiritului, de la instituții, el caută mai departe funcțiunile mentale, motivele, tendințele, emoțiile care au produs aceste instituții. Principiile și legile generale prin care explică Wundt geneza și evoluția fenomenelor sociale sunt următoarele trei: *legea cauzalității psihice*, *principiul sintezei creatoare* și *principiul heterogoniei scopurilor*. Nu voi intra aici în amănunte și nu voi cerceta aspectul particular al fiecărui principiu, așa cum le înfățișează Wundt în lucrările sale, dar voi arăta în linii generale cum le înțelege dânsul.

Astfel, Wundt face clară și netă deosebire între *cauzalitatea mecanică*, prin care se explică toate fenomenele naturii și unde efectul este similar și echivalent cu cauza, și *cauzalitatea psihică*, la care constatăm întotdeauna o creștere de energie și o valoare nouă a efectului față de cauza producătoare și unde deci nu poate fi vorba de echivalența cauzei cu efectul. În domeniul faptelor sociale avem de-a face cu fenomene psihice, care sunt astfel supuse acestei legi generale. Principiul „sintezelor creatoare”, căruia Wundt îi atribuie o foarte mare importanță în viața sufletească în

82. G. Pistolesi, *L'imitazione*, Torino, 1910, pp. 20-21.

83. Ellsworth Faris, *The concept of imitation*, in „The American Journal of Sociology”, 1926, nr. 3.

84. De Roberty, *La Sociologie*, Paris, 1893.

85. W. Wundt, *Völkerpsychologie*. A se vedea și *Logik der Geisteswissenschaften*, Stuttgart, 1908.

genere, căci el explică toate complexele psihice cu ajutorul acestui principiu, este factorul pe baza căruia Wundt crede că se construiește societatea însăși, care, fiind o sinteză de indivizi, are caractere noi, deosebite de cele ale indivizilor componenți, cum are orice sinteză față de elementele combinate. Al treilea principiu, care după Wundt are o importanță specială pentru viața socială, este acela al „heterogoniei scopurilor”. Rezultatele acțiunilor omenesti pot depăși ceea ce am aștepta noi de la ele, pentru că motivele care determină aceste acțiuni pot fi modificate chiar în cursul acțiunii prin intervenția altor motive secundare și astfel efectul realizat se poate să fie altul decât scopul inițial urmărit. În felul acesta, rezultatul acțiunii nu coincide cu scopul propus. Efectele neprevăzute care apar devin motive noi de acțiune. De aceea, e foarte greu să se facă prevederi precise în domeniul faptelor psihice și sociale.

Întreaga concepție a psihologiei colective, care afirmă natura psihică a societății, e mai aproape de adevăr decât teoria lui Tarde, deoarece ea constată că pentru existența societății e nevoie de anumite legături spirituale între oameni, de o solidaritate a lor, care nu se rezolvă în fenomene de psihologie individuală.

Cum se vede din analiza de până acum, nu se poate asemăna societatea cu ceva mecanic și nici cu ceva artificial, construit după combinații și calcule matematice, pentru că ea este ceva cu viață spirituală reală, vie și spontană. Nici chiar legea rațională care impune regularități și uniformități de manifestare nu creează societatea, așa că ea apare ca o existență naturală de sine stătătoare. De aici nu se poate trage concluzia că societatea este un organism, cum a susținut organicismul, ci numai că ea este o organizare conștientă sau, mai exact, o *unitate spirituală organizată*.

Deși societatea e constituită din ființe vii, din indivizi care activează și prin a căror manifestare se produc fenomenele sociale, totuși ea nu se rezolvă în indivizi și nu se reduce la ei. Dacă psihologismul lui Tarde duce la atomism și individualism, interpretarea psihologiei colective cercetează mai mult latura psihologică decât cea socială a fenomenelor sociale.

Deși foarte mulți sociologi afirmă hotărât natura spirituală a societății, sunt totuși unii care, recunoscând că socialul se naște prin acțiunea reciprocă dintre spirite, ajung însă la concluzia că interumanul nu este totuna cu spiritualul. Leopold v. Wiese reprezintă în mod tipic aceasta părere, căci după dânsul socialul este un amestec de fizic cu spiritual sau „un curent continuu de fenomene cu un caracter foarte amestecat”⁸⁶. Desigur că se poate naște ușor această impresie, pentru că adeseori în viața socială lucrurile materiale par a avea un rol de seamă și acestea nu au nimic spiritual în ele. Aceasta este prima impresie, căci dacă cercetăm lucrurile mai îndeaproape, vedem că nu tot ceea ce se numește material este de natură fizică, ci unele din fenomenele zise materiale au și ele o natură spirituală. De altminteri, L. v. Wiese însuși observă că aceste lucruri sunt numai niște auxiliare care servesc pentru a se putea stabili legături între oameni.

Noi am arătat mai înainte modul cum concepem societatea, ca un *tot funcțional* în vederea unor scopuri. Prin urmare, depășind vechea concepție organicistă sau celelalte teorii care au caracter *substanțialist*, am ajuns la concluzia că societatea este o totalitate de relații interindividuale, obiectivate și concretizate în instituții⁸⁷.

După cum se vede, noi punem la baza societății ideea de relație, care prin natura sa credem că este anti-substanțialistă. Recunoaștem că acest mod funcționalist de a

privi și înțelege realitatea socială poate întâmpina dificultăți, pentru că în genere noi avem o deprindere substanțialistă de a gândi lucrurile și fenomenele. Dumnezeu, cauza, societatea, toate aceste noțiuni au fost concepute ca având un substrat durabil de natură substanțială. E adevărat că în secolul al XIX-lea gândirea filosofică a început a se îndrepta în altă direcție, deoarece conceptul de „substanță” ridica prea multe dificultăți în explicarea științifică. Și atunci, pornindu-se de la ceea ce observăm noi în realitate și care se reduce la raporturi sau însușiri, la stări sau acțiuni, s-a părăsit ideea de substanță, de lucru în sine, considerându-se drept obiect al cunoașterii numai aceste *relații*. Aici este meritul pozitivismului în special. Dar cum mentalitatea substanțialistă nu a dispărut așa de repede, sunt și astăzi sociologi care, recunoscând că fenomenele sociale sunt relații interindividuale, întemeiază totuși societatea pe bază substanțialistă. În fond, relațiile depind una de alta, se influențează și se înlănțuie laolaltă, îmbrăcând aspectul cauzal. În ceea ce privește conceptul de societate, în explicarea lui se repetă aceeași situație ca și în evoluția și explicarea ideii de suflet. După cum în secolele trecute sufletul era conceput ca o substanță care produce diferitele fenomene psihice : inteligența, memoria, asociația stărilor de conștiință, afectivitatea, voința etc., pentru a se ajunge mai târziu la o concepție științifică, la *actualism*, pentru care sufletul nu este decât o totalitate de fenomene psihice, de acte, tot așa s-a întâmplat și cu societatea. Ea nu trebuie concepută ca ceva misterios, în sine, care produce diferite forme de manifestări, ci ca o totalitate de funcțiuni actuale, în raporturi de interdependență, având ca purtători activi pe indivizi, considerați ca niște cantități spirituale prin a căror sinteză se naște un *tot cvasisubstanțial*.

În acest sens am afirmat noi mereu că societatea este de natură spirituală și că astfel fiind, ea trebuie privită și explicată prin ajutorul unor metode adecvate. Dar dacă societatea este spirit, se pune problema : care anume funcțiune spirituală este dominantă în procesul de alcătuire a socialului ? Care este elementul fundamental prin care se formează această unitate transpersonală, societatea ? Sau, transpunând problema în termeni metafizici : *care este esența acestei unități spirituale – societatea ?*

Ca în toate problemele de acest fel, ne găsim și aici în fața mai multor răspunsuri, care alcătuiesc tot atâtea teorii și sisteme filosofice și sociale. Astfel, s-a susținut că ceea ce unește pe oameni în societate este *comunitatea de idei*, că solidaritatea umană se întemeiază pe bază rațională și că întreaga structură și evoluție socială coincide cu evoluția intelectuală. Prin urmare, ideea ar fi *dominantă* și de ea depind toate celelalte funcțiuni sociale. Aceasta este o concepție.

Alții au explicat societatea nu prin rațiune, care e ceva rece și care poate izola mai mult pe oameni, lăsându-l pe fiecare deoparte cu concepțiile și ideile sale critice, ci în comunitate indivizii se simt legați prin impulsii cărora nu le pot rezista și a căror putere de atracție întunecă rațiunea, înăbușind orice spirit critic – și acestea ar fi de natură afectivă. Iată o a doua teorie. Și, în sfârșit, alții au văzut în societate o uniune de oameni pe baza interesului sau a unui scop pe care îl urmăresc împreună și pentru realizarea căruia ei luptă laolaltă, suferind sau bucurându-se cu toții. Și astfel s-a formulat o a treia teorie, de altă natură decât primele două. Le vom analiza pe fiecare, arătând argumentele pe care se sprijină, precum și dificultățile pe care le întâmpină. Amintim însă de la început un fapt, anume constatarea, pe care o poate face oricine, că și în acest domeniu al sociologiei se repetă, sub altă formă, discuția care a avut loc atâtea vreme în psihologie în jurul problemei unității psihice, unde s-a încercat reducerea varietății fenomenelor fie la intelect, fie la afect, fie la voință, ajungându-se în cele din urmă la concluzia că în această unitate poate domina într-un

86. Leopold v. Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, II Auflage, 1933, p. 105.

87. P. Andrei, *Probleme de Sociologie*, București, 1927; *Das Problem der Methode in der Soziologie*, Leipzig, 1927.

anumit moment aspectul cognitiv, în altul cel emoțional sau volitiv, fără ca prin aceasta ele să se poată reduce unul la altul. Fenomenele psihice, ca și cele sociale, se întrepătrund și e foarte greu să deosebim limitele lor; să arătăm unde sfârșește unul și începe altul. Același lucru și în viața socială, în care individul e prins cu tot sufletul său, cu întreaga sa conștiință. Dar să analizăm trăsăturile caracteristice generale ale fiecăreia dintre cele trei concepții menționate.

Intellectualismul sociologic pornește de la ideea că acest fapt spiritual care este societatea se bazează pe conștiința asemănării oamenilor care se găsesc legați laolaltă într-un grup social. Astfel, **D. Brinton**⁸⁸, fără a fi un reprezentant al acestei teorii intelectualiste, susține totuși că la baza relațiilor sociale și a grupului social este conștiința similitudinii spirituale, căci dacă societățile se deosebesc prin caractere fiziologice și anatomice, nu mai puțin însă elementul cel mai deosebit e conștiința lor. Și animalele pot avea asemănare în diferite regiuni și împrejurări și mai ales ele sunt asemănătoare prin instincte, întrucât în genere reacționează la fel față de același excitant exterior. Dar aceasta nu e de ajuns pentru a putea trage concluzia că acest conformism al lor este social. Ele pot simți la fel și pot face acțiuni asemănătoare, fără ca prin aceasta să formeze o societate, pentru că nu-și dau seama de asemănarea lor. Numai cei care se aseamănă și-și dau seama rațional de această asemănare alcătuiesc o societate propriu-zisă. De aceea, zice **Giddings**, schimbul de idei la indivizi care se aseamănă produce fenomene sociale⁸⁹. Societatea umană, în opoziție cu cea animală, care este instinctivă, apare ca produs al rațiunii, căci ea este „rezultatul avantajelor percepute” și se realizează din ce în ce mai mult, proporțional cu aceste avantaje, iar facultatea care le percepe este intelectul⁹⁰. Intellectualismul propriu-zis este reprezentat de Aug. Comte, care de altminteri și-a constituit întregul său sistem de gândire sociologică pe baza *ideii* și a *evoluției ei*⁹¹. Din însăși clasificarea științelor se vede ideea sa fundamentală, care este afirmarea unității și continuității intelectuale, bineînțeles în diferite grade. Societatea, în concepția lui Aug. Comte, se bazează pe o dependență reciprocă între cei care o compun, pe o solidaritate a lor. Ceea ce se numește în genere „ordinea socială” nu este altceva decât armonia elementelor componente, iar aceasta se realizează numai prin *armonia ideilor*, căci orice fel de ordine presupune neapărat o concepție rațională. De aceea, în diferitele forme de societăți, începând cu cele mai primitive și sfârșind cu cele mai civilizate, se constată că aceea este cea mai încheagată și mai perfectă, în care consensul de idei al indivizilor este mai puternic și mai constant. Prin urmare, nu este de ajuns să existe o unitate de reacțiuni sau chiar de sentimente, ci trebuie să existe această solidaritate de idei.

Dar rolul intelectului ca factor esențial pentru societate se vede și mai bine dacă privim societatea nu numai în structura sa, ci în schimbarea, în evoluția ei, care pentru Aug. Comte se confundă cu progresul social. După teoreticianul pozitivismului, în afară de mediul biologic, prin care se înțelege rasa, solul, clima, toate alcătuind condițiile externe în care trăiește societatea – și care pot grăbi sau împiedica transformarea societății, în afară de înmulțirea populației și de luptele sociale, factorul cel mai important care dă direcția evoluției sociale este cel spiritual, și anume *intelectul*. Pentru a se putea face o schimbare sau pentru reforma societății, trebuie să se înceapă

88. Daniel Brinton, *The Basis of social Relations*, London, 1902.

89. Franklin Henry Giddings, *Inductive Sociology*, New York, 1901.

90. James Quayle Dealey and Lester Frank Ward, *A Text-Book of Sociology*, New York, 1912, p. 1.

91. A se vedea Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1922, pp. 175-222.

cu schimbarea mentalității ei, cu reorganizarea ideilor, ceea ce atrage după sine în mod firesc modificarea moravurilor și, în urmă, a instituțiilor sociale. Toate revoluțiile sociale mari s-au născut atunci când spiritele au devenit revoluționare. Societatea, zice Aug. Comte, este o organizare de idei, de aceea modul cum evoluează ideile determină și formele de schimbare ale societății. Pornind de la această concepție, Comte aplică teoria pozitivismului, susținând că fazele de evoluție ale societății omenești sunt identice cu acelea ale evoluției inteligenței și că, prin urmare, aceeași lege se aplică pretutindeni, adică *legea celor trei stări*. Nu ne ocupăm aici deloc de formele diferite în care istoria gândirii filosofice constată această lege la **Turgot** și nici la **S. Simon**, predecesorii lui Aug. Comte, ci ne mărginim doar a expune esențialul concepției lui Comte.

Se știe că el a deosebit trei stadii sau trei faze succesive prin care a trecut inteligența omenească în dezvoltarea sa și care au dat o anumită fizionomie științelor, fiecare fază însă reprezentând un progres față de cea anterioară. Astfel, cea dintâi fază, în care spiritul și societatea sunt dominate de credință și magie, are un caracter *religios*.

Fantezia era atunci funcțiunea cea mai activă, prin care omul privea totul. Începând cu *fetișismul*, când avem de-a face cu un cult direct și personal și când singura formă de organizare socială e familia, continuând cu *politeismul*, când apare teocrația o dată cu clasa preoților, precum și *sclavia*, care trebuie considerată ca un semn de civilizație mai avansată, deoarece nu se mai omoară prizonierii de război, ci ei sunt luați numai ca sclavi, devenind muncitori la câmp sau meseriași, și sfârșind cu *monoteismul*, care trece dincolo de forma națională a societății, liberând spiritul de lanțurile sclaviei trupesti, faza teologică a cunoașterii și a societății reprezintă cea mai veche și mai primitivă etapă a evoluției umane. Dar ideea nu este în ea însăși statică, ci se schimbă, spiritul evoluează și atunci explicarea naturii începe să se facă în alt mod, iar viața socială, în consecință, capătă un alt aspect. Din secolul XIII și până la Revoluția franceză urmează o a doua fază, în care spiritul și societatea au o înfățișare nouă. E *faza metafizică*, care reprezintă, față de etapa anterioară, o atitudine critică, dezorganizatoare, căci în locul zeilor atotputernici apare acum credința în entități abstracte și raționale. Vechea disciplină clericală suferă o puternică lovitură prin protestantismul lui Luther, care proclamă dreptul libertății de conștiință, iar dogma însăși e atinsă prin calvinism. În locul teismului se introduce deismul. În sfârșit, reorganizarea spirituală și socială se face în cea de-a treia fază evolutivă, numită *pozitivistă*, când predomină autoritatea spirituală propriu-zisă, când în locul instinctelor și pasiunilor domnește rațiunea, când cunoașterea umană nu se mai îndreaptă spre entități metafizice, ci se mulțumește să prindă relațiile dintre oameni accesibile minții noastre, când apar invenții și societatea trece de la tipul militar la cel industrial, când etica dobândește caracter social și când se proclamă în sfârșit *sociocrația*. Iată în câteva cuvinte modul cum explică Comte evoluția spirituală și cea socială, care coincid și în care societatea urmează transformărilor ideilor.

E drept că Aug. Comte, a cărui doctrină este atât de cuprinzătoare, a confundat procesul de diferențiere dintre religie, metafizică și știință cu procesul de transformare și de evoluție și ca atare a putut susține această netă separație între diferitele etape ale spiritului, afirmând că pozitivismul este ultima – ceea ce nu pare cu nimic justificat în mod teoretic. Diferențierea aceasta s-a produs treptat, în timp, dar din acest fapt nu se poate deduce că ea este în fond și un proces de evoluție necesară. Aceasta cu atât mai mult cu cât și astăzi în unele domenii de cunoaștere nu se poate spune că ne găsim în faza pozitivistă, întrucât se constată că suntem încă în cea teologică. Așa că cele trei etape spirituale nu reprezintă, în totalitatea lor, trei momente succesive. În afară de aceasta, trebuie să menționăm că Aug. Comte nu s-a

preocupat decât de factorul intelectual, ca și cum acesta ar fi concentrat în sine toate forțele sufletești. El a neglijat rolul sentimentului ca factor dinamic. E drept că în a doua perioadă a vieții sale, numită „epoca subiectivă”, în care apare *Sistemul de politică pozitivă* de la 1851, Comte acordă sentimentului o deosebită importanță, făcând din el elementul pe care se bazează *Umanitatea (le grand Être)*.

Desigur că ideile au rolul lor de seamă în viața socială și evoluția lor nu rămâne fără influență asupra tuturor celorlalte fenomene sociale. Prin ele se poate modifica activitatea socială, ele creează acel mediu social prielnic pentru dezvoltarea unei societăți într-un anumit fel și fără îndoială că a fi în relație unul cu altul înseamnă pentru oameni a avea conștiință de această relație, dar ceea ce mână pe oameni să se grupeze laolaltă este altceva mai puternic decât ideea, e acea tendință către comunitate, în care fiecare individ se simte bine și-și poate satisface mai ușor interesele, simțindu-se în același timp mai sigur. În societatea primitivă, mai bine ca oriunde, se poate vedea că deși există o comunitate de idei, aceasta nu e produs al unui consensus conștient, reflectat, ci sunt alte elemente care au creat-o și o mențin. Tot așa, în societatea civilizată, diversitatea de idei și de concepții nu împiedică existența și durată societății – ceea ce înseamnă că esența acestui întreg spiritual e ceva mai mult decât o comunitate intelectuală. De aceea, alți gânditori au încercat să explice societatea printr-o altă forță sufletească decât rațiunea, anume prin *sentiment*.

În literatura sociologică, adeseori găsim afirmată ideea că familia este prima și cea mai originară formă de societate. Aceasta se explică prin faptul că mulți văd într-însa o realitate bazată fie pe trebuința de reproducere, fie pe existența unor sentimente tandre de iubire care leagă pe toți membrii ei. De aici s-a tras concluzia generală că temeiurile ei trebuie să fie identice cu acelea ale întregii societăți – și astfel s-a ajuns la concepția că societatea are o bază moral-afectivă, familia fiind numai o celulă, un element component al întregului social. Simpatia dintre bărbați, zice un gânditor german, produce un fel de identificare psihică, o comunitate a lor. Foamea și iubirea, se spune în general, sunt primele impulsii care au adunat pe oameni laolaltă și numai prin simpatia durabilă care s-a născut între ei se poate explica solidaritatea care-i ține uniți. Cei ce au suferit și s-au bucurat împreună se simt legați între dânsii, formează o comunitate permanentă. Prin urmare, trebuința de iubire, care începe de la anumite persoane și se întinde până la Univers în întregime sa, aceasta ar fi esența societății.

În special însă **Benjamin Kidd** este acela care a afirmat rolul sentimentului ca o forță fundamentală pentru societate. Nu rațiunea a determinat unitatea și evoluția socială, zice dânsul, pentru că inteligența servește numai „să cultive un teren câștigat”, dar „prin ea însăși ea nu are posibilitatea de a cuceri acest teren”⁹². În special sentimentul religios trebuie considerat ca factorul care constituie fundamentul societății și ca motorul evoluției sale. Rațiunea nu poate fi esențială pentru societate, deoarece cu cât se dezvoltă mai mult, cu atât se formează personalități mai individualizate și, mai ales, mai individualiste, care sunt puțin accesibile disciplinei stringente. Or, organismul social cere neapărat subordonarea individului față de realitatea socială. Dintre sentimente, acela care e mai puternic și care poate lega pe oameni mai strâns între ei, făcându-i să fie uniți, să se supună autorității, să se iubească și să respecte mai mult normele moral-sociale este sentimentul religios. Religia, zice Kidd, a ajutat toată evoluția și progresul social. Istoria umană se reduce în fond la istoria sistemelor de religii, bazate pe evoluția credințelor religioase. Sentimentul religios ține pe oameni în frâu, făcându-i să renunțe la egoism și astfel să se apropie

92. B. Kidd, *L'évolution sociale*, 1896, p. 144.

unul de altul. Nici o sancțiune rațională omenească contra acțiunilor antisociale nu ar fi posibilă dacă n-ar exista sancțiunea religioasă suprarățională⁹³.

Toate societățile primitive sunt bazate pe ideea de suprafiresc, iar normele de conduită sunt numai aplicarea tabu-urilor religioase. În societatea civilizată în care trăim, coeziunea socială e produsul altruismului, care s-a dezvoltat din ce în ce mai mult o dată cu răspândirea creștinismului. Superioritatea societății moderne asupra celei antice, spune Kidd, constă tocmai în sensibilitatea mai mare pe care o au acum oamenii față de suferința semenilor și în blândețea acțiunilor lor. Creșterea forței altruismului ar explica astfel toate mișcările sociale și politice. Organizarea și transformarea societății s-ar datora deci nu inteligenței, ci sentimentului, și anume celui religios, care determină „subordonarea intereselor personale și prezente ale individului față de interesele viitoare ale societății”⁹⁴.

Legăturile dintre oameni în cadrul societății adeseori se stabilesc tot pe bază de simpatie. Astfel, ceea ce se numește în genere *prietenie* nu e decât iubirea spirituală dintre persoanele care au o înrudire psihică și care se simt mai aproape una de alta. Simpatia și iubirea se iriază și produc comunitate sufletească, înțelegere, solidaritate. De aceea se atribuie așa de mare importanță sentimentului. Atunci când cercetăm caracterele unei epoci, ale unei familii, ale unui popor sau ale unei națiuni, le vom cunoaște și le vom înțelege mai bine dacă ne vom da seama de preferințele și aprecierile oamenilor, de ceea ce iubesc și disprețuiesc ei, de ceea ce numește M. Scheler *ethos*, care în fond este ordinea iubirii și a urii⁹⁵. Scheler merge chiar mai departe, susținând că iubirea este izvorul spiritului și al rațiunii înseși⁹⁶.

Nu se poate nega, într-adevăr, că societatea primitivă are un caracter religios, căci totemismul este factorul care determină toate legăturile și relațiile dintre membrii clanului nediferențiat, care el însuși apare numai ca un mod de manifestare al acelei forme suprafirești numită *mana*, *orenda*, *dema* etc. Și cu toate acestea, nu este posibil să se explice societatea prin sentiment, chiar dacă el este o impulsie trecătoare în asocierea indivizilor și în procesul de transformare socială, căci unitatea spirituală care este societatea e mai complicată și mai durabilă decât reacțiunile afective ale indivizilor. Sentimentul e o funcție psihică subiectivă, foarte subiectivă și care are un pronunțat caracter individualist. Ca atare, el nu poate armoniza trebuințele și interesele oamenilor. În societate omul participă cu toată ființa sa, suportând puterea de constrângere a ei, care îi formează și-i modifică mentalitatea, îi schimbă ideile sale proprii și îi sugerează altele, îi transformă sentimentele și îi imprimă tendințe noi. După cum nu se poate reduce societatea la un consensus de idei, tot așa nu se poate reduce nici la o solidaritate emoțională. Aceasta cu atât mai mult, cu cât sentimentele sunt foarte variabile și parcurg o scară cu mai multe trepte, trecând de la forme pozitive de afirmare și realizare la cele mai negative și mai destructive înfățișări. Desigur, Kidd are dreptate când vorbește despre marea influență a religiei în societățile primitive, despre puterea prescripțiilor religioase, dar religia acestor popoare nu este ceva subiectiv, iar elementul afectiv – religiozitatea – nu apare ca un moment personal și conștient în viața individului. Teama de sancțiunea suprafirească este într-adevăr foarte puternică, dar ce s-ar întâmpla cu societatea care a ieșit din faza unei astfel de organizări pe bază de religie dacă esența ei ar fi numai un asemenea sentiment subiectiv?

93. *Idem*, p. 198.

94. *Idem*, p. 239.

95. Max Scheler, *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1933, Bd. I, p. 227.

96. *Idem*, p. 238.

A rămas să cercetăm acum și o a treia concepție, care întemeiază societatea pe baza *voinței*, considerând acest fenomen psihic drept elementul determinant și dominant al ei. E teoria numită a *voluntarismului sociologic*, care, trebuie să recunoaștem, realizează o mare majoritate a sociologilor. Dacă societatea este, cum am arătat mai înainte, o totalitate de relații interindividuale, obiectivate și concretizate în instituții, atunci în mod firesc natura relației va indica ce este dominant în unitatea socială. Or, când vorbim despre relație între persoane, ne gândim neapărat la *acțiune*, la ceva care se *manifestă* în anumite forme. Pot fi mai mulți oameni care să aibă aceeași țință, dacă însă nici unul nu activează în această direcție și pentru toți, nu se poate spune că ei formează o societate. Aceasta se constituie numai atunci când un conținut psihic comun mai multor indivizi creează o legătură între ei și când această legătură se manifestă printr-o acțiune care îi privește pe ei în grup. Astfel, de exemplu, la începutul secolului XVIII, numeroși emigranți germani au pornit spre America, fiecare fiind călăuzit de planurile și dorințele sale personale, dar s-au grupat mai apoi laolaltă în statul Iowa și au alcătuit comunitatea *amana*, căreia i-au dat chiar o organizație comunistă. Sau tot așa, naufragiații de pe un vapor, câtă vreme se luptă fiecare cu valurile pentru a scăpa de moarte, reprezintă o simplă unitate fizică ce este preocupată numai de soarta sa, de îndată ce ajung însă la mal, pe o insulă pustie și se gândesc cum să-și procure hrana, cum să se apere contra fiarelor, cum să se adăpostească, ei încep a lucra împreună, având un scop comun și împărțindu-și munca. Atunci formează ei în mod spontan o societate. Ceea ce îi leagă pe toți laolaltă, indiferent de concepțiile lor despre lume și de sentimentele lor, este scopul pe care-l urmăresc toți prin eforturi unite. Rațiunea și sentimentul pot izola pe oameni, voința însă îi adună, îi unește și îi ține grupați laolaltă.

Voința omenească are anumite caractere ale sale, prin care se poate explica întregul ei mecanism. Dacă toate celelalte fenomene din Univers sunt supuse procesului de cauzalitate, unei cauzalități naturale mecanice, voința și acțiunea omenească sunt însă dominate de un alt element, anume de *scop*, având un caracter teleologic. Sau, cum spune atât de expresiv *Ihering*, întrebându-l un exemplu simplu, dar concludent: piatra cade *pentru că*, pe când omul lucrează *pentru ca*. Prin urmare, în viața omului avem totdeauna a face cu reprezentarea anticipată a unui lucru pe care voința trebuie să-l realizeze. Unde nu este un scop de realizat, nu avem acțiune, ci un simplu fenomen fizic. Fenomenele fizice se explică prin ajutorul cauzalității, care dă omului putința de a le cunoaște, pe când acțiunile omenești trebuie cercetate și înțelese în mod teleologic, prin ajutorul ideii de finalitate. Dar dacă voința este un element dominant pentru viața activă a individului, în societate avem de-a face oare cu aceeași formă de voință sau cu alta? Simpla manifestare a voinței individuale este suficientă pentru explicarea fenomenelor sociale sau există un alt fel de voință? S-a vorbit despre o voință socială. Există o astfel de voință? Și ce este ea?

Unii au văzut în așa-zisa voință socială numai generalizarea sau întinderea unei voințe individuale asupra altor voințe. *Gumplowicz*, de pildă, susține că nu poate fi vorba de o voință generală sau comună a unui popor sau a unui grup oarecare, căci nu există decât voințe individuale, egoiste care se luptă între ele și din această opoziție a lor rezultă un fel de echilibru, a cărui formă de exprimare este dreptul⁹⁷. *G. Ratzenhofer*, considerând procesul social ca un raport de forțe între voințele individuale, deosebește *voințe active* sau *agresive* și *voințe pasive* sau *defensive*⁹⁸. O

97. Gumplowicz, *Un programme de Sociologie*, in „Les Annales de l'Institut International de Sociologie”, t. I, Paris, 1895.

98. Gustav Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898, pp. 285-286.

minoritate de oameni cu voință tare supune pe ceilalți, care sunt personalități slabe și cu voință pasivă. În modul acesta conducătorul impune voința sa celorlalți, formulând el interesul colectivității și alcătuiind astfel așa-numita voință socială. În realitate însă, voința socială nu se poate identifica celei individuale, ci cel mult s-ar putea considera uneori ca un compromis al voințelor individuale în raport cu valoarea forței lor. Individul se supune acestei voințe, care rezultă din cele individuale, deoarece chiar propriile sale interese sunt satisfăcute o dată cu ale celorlalți prin această voință.

Ideea de voință socială o găsim precizată destul de bine încă din secolul al XVIII-lea în concepția lui *J.J. Rousseau*, care face deosebire între *voința generală* și *voința tuturor*. Aceasta din urmă este, pentru dânsul, numai o sumă, o adunare de voințe individuale, un fel de consensus care se poate observa adeseori la grupurile mici, în care toți își exprimă aceeași dorință și iau o hotărâre pe care o poate executa fiecare în parte, după cum poate să și renunțe la ea. „Voința generală” însă este ceva mai mult decât o sumă de voințe individuale, având în plus ceva, care se impune tuturor. Această voință stăpânește pe indivizi, fiind baza oricărei societăți organizate și a statului. Ea rămâne constantă și deasupra indivizilor. Prin urmare, în voința socială nu stă pe primul plan concordanța voinței indivizilor, ci ea este voința unui tot colectiv, chiar dacă apar glasuri individuale contrare. Din cele expuse până acum se poate trage concluzia că voința socială nu este o sumă numerică a voințelor individuale, nici un rezumat al relațiilor acestor voințe. Observatorul și cercetătorul social pot vedea în mod practic în ea o medie a voințelor individuale, mai ales că în anumite societăți sau în anumite ocazii de manifestare ale grupelor sociale acțiunile se hotărăsc cu majoritate de glasuri. Poporul își manifestă voința sa prin vot, iar acesta se calculează numeric și rezultatul lui este considerat ca expresia voinței poporului, tocmai pe baza majorității, deci pe o medie a voinței indivizilor. W. Wundt desemnează voința socială cu numele de „voință integrală” sau „totală”, văzând în ea nu o sumă de voințe individuale, nici extinderea puterii unuia asupra altuia, ci o *rezultantă* care cuprinde în sine diferite direcții de voință, motive convergente de acțiune, ca și motive divergente. „Voința individuală, zice dânsul, apare față de cea integrală sau totală ca modul de exprimare emoțional-individual al unei ființe vii, izolate față de limbă”⁹⁹. Această voință socială cuprinde deci în sine unitatea și diversitatea și se exprimă în instituții juridice, în familie, în mitul moștenit de la strămoși, în care ei văd chiar forțe suprafirești etc.

Voința socială, fără a fi deci o substanță de sine stătătoare, ci numai o unitate generală de voințe, e o forță care are putere de cauzalitate. Ea stabilește un conformism în acțiunile și atitudinile indivizilor, dovedindu-se astfel o realitate foarte importantă. Din punct de vedere psihologic, desigur că ea presupune existența unor conținuturi psihice identice sau similare în sufletul oamenilor, cum ar fi scopurile pe care trebuie să le urmărească în comun, dar ea depășește pe fiecare în parte. Dovada cea mai evidentă o constituie modul de funcționare al statului. Într-adevăr, statul este o organizație politică în care un număr mic, restrâns de conducători hotărăște, iar hotărârile lor sunt valabile pentru toți cetățenii cărora li se impun. Ei reprezintă statul, ei voiesc pentru ceilalți indivizi. Și cu toate acestea, voința lor, care prin faptul că ei dețin puterea s-ar putea identifica cu voința socială, trebuie să fie acceptată de cetățeni pentru a fi valabilă, căci dacă aceștia nu-și dau asentimentul, se produc tulburări, se nasc nemulțumiri mari, care ajung chiar la revoluție. Reprezentantii voinței sociale

99. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. IX, Leipzig, 1918, p. 326.

nu-și pot impune propria lor voință individuală numai prin teama de pedeapsă pe care o pot provoca în sufletul indivizilor conduși, căci aceasta nu e durabilă și nu produce decât un conformism exterior, care la prima ocazie se poate distruge. Prin urmare, este nevoie de o conștiință comună, de o colaborare, de consimțirea celor care ascultă de comandă. Astfel, voința socială nu se reduce numai la hotărârea celor care comandă și nu constă numai în generalizarea, prin orice mijloace, a voinței lor personale, ci este nevoie de consimțirea celorlalți, de acea medie generală care nu este numai o sumă de voințe individuale. Ca atare, voința socială există ca o realitate care-și are baza și în voințele individuale, dar care există și mai presus de fiecare în parte, fiind o rezultantă totală.

Ea este un element esențial al conștiinței sociale, prin care se formează și trăiește societatea. Din interesele, tendințele, sentimentele comune se nasc coordonarea și cooperarea socială, se nasc instituții comune, care apar chiar ca forme impersonale de voință. Voința socială este evidentă în diferitele forme de asociație, în societățile comerciale, în asociațiile științifice, în adunările profesionale etc. Indiferent dacă individul vrea sau nu, la vârsta prevăzută de lege el trebuie să facă serviciul militar, indiferent dacă este entuziasmat sau nu, el trebuie să meargă la război când patria cere aceasta, pentru că voința socială, deși e și în noi, este și mai presus de noi, pentru că ea cuprinde și acordul și dezacordul, unitatea ca și diversitatea. Dacă în toate aceste forme de societate ideea de scop comun apare clar, nu sunt oare și alte forme în care legătura dintre indivizi să pară a fi de altă natură și determinată de altceva decât de vreun element voluntar? Iată, de exemplu, *familia*, în care ceea ce unește pe părinți și copii este parcă nu voința și scopul, ci o profundă legătură de afectivitate. Se mai poate spune atunci că esența societății este voința?

Ferdinand Tönnies, care consideră toate unitățile sociale, inclusiv familia, ca produse ale unei voințe – el fiind cel mai important reprezentant al voluntarismului social –, deosebește două feluri bine distincte de voință, și anume: 1) *voința speței* (*Wesenswille*), o voință naturală, în care e cuprinsă toată ființa omului, cu gândirea și afectivitatea sa, și 2) *voința personală* (*Kürwille*), de natură reflexivă, conștientă, produsă de gândire. Cel dintâi fel de voință stabilește o unitate absolută a instinctelor, sentimentelor și dorințelor individului. Ea e o realitate naturală, existentă în noi, cu care ne naștem și de care nu ne dăm chiar seama. Este, cum spune Tönnies, „echivalentul psihologic al trupului omenesc sau principiul unității vieții”¹⁰⁰. Această voință e ceva vegetativ și oarecum animalic, căci deși devine psihică, ea are totuși o existență latentă, care trăiește și activează în om indiferent de conștiința lui. E o voință pe care speța o transmite descendenților și în baza căreia se formează și se dezvoltă comunitatea familială. Între membrii acestei comunități este mai întâi o legătură de sânge, prin care se stabilesc raporturi între părinți și copii, între frați, între părinți. Mai târziu ea se transformă într-o comunitate de conviețuire, de loc, pentru a deveni apoi o comunitate de cooperare. În astfel de unități sociale există un consensus general, o înțelegere tacită, nu contractuală, având ca bază a ei tocmai această voință a speței, care determină un psihism comun tuturor membrilor din astfel de comunități, fără știrea și fără intenția lor.

A doua formă de voință este cea personală, ale cărei caractere sunt cu totul deosebite de cele dintâi; căci aceasta este o voință conștientă de sine, produsă de gândire și variabilă după indivizi, care sunt călăuziți în toate acțiunile lor de scopuri și interese. Printre acestea joacă adeseori un rol important utilitatea proprie,

egoismul, orgoliul etc. Acest fel de voință este instrumentul prin care individul se poate emancipa de grupul originar căruia îi aparține. Primul fel de voință este esențial pentru ceea ce numește Tönnies *comunitate* (*Gemeinschaft*), cel de-al doilea creează *societatea propriu-zisă* (*Gesellschaft*). Comunitatea este o unitate de viață în care legătura oamenilor se exprimă prin plăceri comune, prin obiceiuri și amintiri comune, care însă nu au fost voite și alese de individ, ci speța le-a voit și le-a impus. Societatea propriu-zisă se bazează, din contra, pe hotărâri voite, pe interese conștiente și idei gândite, în ea individul vrea el singur și se găsește împreună cu aceia cu care în mod intenționat urmărește acest scop comun.

În felul acesta, toate formele de societate au ca element esențial, constitutiv, *voința*, fie că ea se prezintă sub aspectul conștient al *interesului*, cum susține A. Small, pentru care societatea este „o interdependență de interese”, fie că apare în forma aceea naturală și constrângătoare de voință a speței, cum îi zice Tönnies. În orice caz, societatea există numai acolo și atunci când există acțiune și scop. Distanța pe care o face Tönnies cuprinde o mare parte de adevăr, deoarece se observă destul de bine deosebirea dintre felul de hotărâre și de participare la acțiune a individului în anumite grupuri sociale, cum sunt comunitățile, față de celelalte feluri de societăți. Voința socială nu este deci o entitate metafizică sau o forță misterioasă, ci ea pornește de la voința individului, pe care însă totdeauna o depășește. Ea este tot așa de reală ca și cea individuală, căci noi o simțim, ne luptăm uneori contra ei, întotdeauna însă îi cedăm.

Societatea este deci o comunitate spirituală, activă, o cooperare în vederea unor scopuri comune și urmărite de toți membrii ei, o organizare a vieții pentru toți și prin toți. De aceea ea exercită constrângere asupra indivizilor care o compun. După ce am analizat natura și esența vieții sociale, ajungând la concluzia că ea e un tot spiritual în care elementul formativ și dominant – dar nu exclusiv și singur – este voința, ne vom opri puțin asupra ideii de fapt social, pentru a completa și accentua mai mult cum trebuie înțeles el.

Ce este faptul social?

Nu tot ceea ce se petrece înăuntrul societății este fapt social, deoarece sunt o sumedenie de fapte făcute de cineva și care-l privesc exclusiv pe dânsul, având un caracter pur personal. De exemplu, nu prezintă nici un interes pentru societate cum își aranjează cineva cărțile în bibliotecă, cum distribuie camerele locuinței sale, ce fel de lămpi electrice are, dacă ele sunt așezate în plafon sau pe pereți etc. Aceasta depinde de gustul fiecăruia, nu face nici rău, nici bine societății – sunt fapte absolut particulare. De asemenea, nu poate fi considerat drept social faptul săvârșit de mai mulți inși deodată, considerat în mod brut. Vom întrebuința, pentru lămurirea acestei idei, un exemplu foarte sugestiv al lui Max Weber; dacă atunci când începe să plouă, mai mulți trecători de pe stradă deschid cotelele, nu putem spune că ne aflăm în fața unui fapt social, căci fiecare a lucrat din propria sa trebuință de a se apăra de ploaie, negândindu-se la ceea ce fac ceilalți. Asemănarea exterioară a acțiunilor individuale nu dă naștere socialului. Este nevoie deci nu numai de un conformism exterior pentru producerea fenomenelor sociale, ci mai ales de unul interior, psihic. Ce este dar un fapt social?

Se cunosc mai multe interpretări și moduri de explicare a faptului social, toate afirmând însă natura sa psihică. **Bouglé** și **Raffault** afirmă că „faptul social este,

100. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, III Aufl., Berlin, 1920, p. 71.

înainte de orice, o comunicare a conștiințelor, o acțiune și reacțiune a unora asupra altora¹⁰¹. După alții, sociale sunt nu acțiunile care se săvârșesc în societate, ci „ideile” care determină aceste acțiuni. Războaiele, fenomenele economice, precum și cele politice sunt rezultate din idei și bazate pe idei. Revoluția franceză, de exemplu, a fost forma de manifestare a unei revoluții a mentalității franceze, provocate de gânditori care au fost nemulțumiți de mersul vieții sociale. De aceea, caracterul unei acțiuni ar depinde de ideea care a determinat-o.

Gabriel Tarde consideră drept fapt social orice acțiune săvârșită de un individ, având drept model pe altcineva. Cu alte cuvinte, faptul social este rezultatul contactului a două sau mai multe conștiințe care sunt între ele în raport de imitație, cum s-a văzut din expunerea teoriei imitației. Orice acțiune individuală devine deci socială de îndată ce este imitată de alții.

Durkheim, din contra, atribuie faptului social alte caractere și-l explică în alt mod. Pentru dânsul, faptul social e caracterizat prin puterea sa de constrângere asupra individului și prin exterioritatea sa. Într-adevăr, sunt unele fapte, acțiuni și obligații care se impun individului de la naștere, existând deci înaintea lui și în afară de conștiința sa. De exemplu: limba, portul, familia, legile juridice etc. El nu li se poate sustrage, dacă vrea să trăiască în societate. Se prea poate ca individul nici să nu simtă constrângerea lor, dacă se supune de bună voie, dar o simte destul de bine în caz de rezistență, căci chiar dacă nu este vorba totdeauna de o constrângere legală, există totuși o presiune a opiniei publice, care aprobă, dezaprobă, laudă sau ridiculizează anumite acțiuni. Sau, în cazul cel mai bun, cine nu se supune acestor fapte este în imposibilitate de a trăi în societate, de a avea relații sociale, căci nimeni nu poate vorbi altă limbă decât aceea pe care o cunosc ceilalți membri în mijlocul cărora trăiește și nici nu poate face alte fapte decât cele permise de obiceiuri și de legi.

Deși faptul social astfel conceput constă din reprezentări și acțiuni, deci din elemente psihice, totuși – zice Durkheim – el nu se confundă cu fenomenele psihice, pentru că acestea există numai în conștiința individuală, pe când faptele sociale au alt substrat decât pe individ, anume societatea¹⁰². Faptul social există, după concepția durkheimistă, și în conștiința individuală, nefiind numai ceva exterior ei, dar există acolo pentru că mai întâi trăiește în conștiința colectivă, de unde se reflectă în fiecare individ.

Avem deci față în față două concepții opuse: prima a lui Tarde, pentru care faptul social este numai generalizarea unui fapt individual, a doua aceea a lui Durkheim, care numește fapt social ceea ce mai întâi e în conștiința grupului și apoi în cea individuală. Durkheim se ridică în special în contra interpretării finaliste a fenomenelor sociale, susținând că faptele sociale nu trebuie considerate ca dezvoltarea logică și teleologică a unor idei determinate, că ele nu sunt realizarea progresivă a unor astfel de idei. În jurul părerilor acestor doi sociologi francezi se învârtesc toate celelalte moduri de interpretare și explicare ale faptului social, căci *teoria sinergiei sociale*¹⁰³, de pildă, nu este altceva decât reluarea concepției lui Durkheim, iar determinarea faptului social prin influența reciprocă a conștiințelor individuale nu e decât o altă formă a teoriei lui Tarde.

Dacă facem abstracție de toate teoriile și ne orientăm numai după ceea ce observăm în realitate, atunci desigur că nu putem neglija câteva elemente pe care

noi le considerăm absolut necesare pentru definirea și caracterizarea faptului social. Nouă ni se pare absolut incontestabil că nu se poate numi social decât acel fenomen care *derivă din viața socială, care este produs de mediul și de instituțiile sociale*. Nu este însă de ajuns atâta pentru definirea faptului social, deoarece pe lângă originea socială, fenomenul trebuie să mai îndeplinească o condiție pentru a deveni social, anume *să intereseze societatea, să urmărească realizarea unui scop social*. Excursia pe care o face cineva în munți pentru admirarea răsăritului soarelui de pe un vârf de munte înalt, chiar dacă sus, în vârful muntelui, se întâlnesc mai mulți oameni care cu toții vor să admire același peisaj, rămâne o simplă călătorie de agrement particular, întocmai ca și o scrisoare de dragoste pe care un tânăr o scrie iubitei sale, câtă vreme nu dă naștere la alte acțiuni care interesează societatea și nu izvorăște din vreun scop social.

Purtătorii faptelor sociale, substratul viu al lor, îl formează indivizii și grupele sociale care sunt în relație între ele, determinate de trebuințe și interese reale. Ca atare, faptul social este de natură spirituală în esența sa. Dar dacă purtătorii săi sunt și indivizii, atunci cum se explică însușirea sa de a fi exterior conștiinței individuale și constrângător față de oameni? Am arătat deja în alte capitole din această lucrare cum primim noi societatea și cum explicăm întregul ei mecanism funcțional, accentuând asupra puterii creatoare a relațiilor interindividuale dintre oameni, sub presiunea trebuințelor sau intereselor lor. Aceste relații, obiectivate și concretizate în instituții, reprezintă oglinda spiritului și a mentalității lor. Ele continuă să trăiască și după dispariția elementului viu care le-a produs, dobândesc chiar o formă mai generală și mai imperativă, pierzând cu vremea orice urmă de origine personală și subiectivă. Transmiterea lor din generație în generație le dă un caracter de obiectivitate și exterioritate față de conștiința generațiilor mai noi, care le găsesc gata existente la venirea lor pe lume. Sub ochii noștri se petrece acest proces de prefacere, de producere a unor instituții noi, care corespund unor trebuințe sau dorințe impuse de relațiile dintre indivizi sau dintre grupe sociale și care dobândesc o existență autonomă, precum și putere de constrângere asupra noastră înșine, cu atât mai mult deci asupra celor care vor veni după noi. Astfel, relațiile dintre muncitori și patroni, fiecare tinzând să-și apere interesele sale, au dus la necesitatea contractului colectiv de muncă, prin care se garantează aceste drepturi pentru fiecare, pe de o parte – în interesul armoniei și unității sociale – și continuitatea procesului muncii, pe de alta. Aceleași trebuințe au impus realizarea instituțiilor speciale de judecată, tribunalele muncii, care reprezintă interesul societății de a evita conflictele.

Și dacă ne gândim la noile forme politice de organizare a statelor din zilele noastre, apare evident că dorințele claselor producătoare de a avea mai multe drepturi, de a-și spune cuvântul autorizat și cunoscător în chestiunile economice care le interesează – pentru că e vorba de munca și viața lor –, dorința aceasta a ocazionat organizarea corporativă a statului în unele țări. Iată cum elemente spirituale, relații dintre grupe sociale produc instituții obiective cu putere constrângătoare față de indivizi și chiar exterioare conștiinței lor. Prin urmare, social este faptul care interesează colectivitatea și care rezultă din însăși viața socială. Caracterele faptului social sunt deci finalitatea, constrângerea față de individ, exterioritatea și interioritatea în același timp față de conștiința lui.

101. C. Bouglé et Raffault, *Éléments de Sociologie*, Paris, 1926, p. 9.

102. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1910, p. 8.

103. Julien Pioger, *La vie sociale*, Paris, 1894.

*
* *

Am arătat în cele ce precedă că societatea este o realitate integrală, în care întotdeauna și pretutindeni individul apare numai ca un element, care, chiar dacă are puțină teoretică de a se desface de ea, rămâne totuși atașat de dânsa și suportă covârșitoarea ei influență. Ipoteza existenței omului izolat, ca o ființă anterioară societății, nu este admisibilă, întrucât cei mai primitivi oameni, cei mai apropiați de animalitate, trăiesc grupați laolaltă. Spēncer consideră pe aborti drept cea mai sălbatică populație, niște adevărați tigri – și cu toate acestea, și ei au locuințele lor grupate câte două-trei împreună.

Prin urmare, ipoteza omului izolat, care ar fi preexistat față de societate, este exclusă. Dar dacă analizăm diferitele forme de societate, mai civilizate sau mai primitive, mai complexe sau mai simple, cea dintâi problemă care ni se impune este cercetarea factorilor fundamentali și necesari care explică alcătuirea societății, precum și a condițiilor în care apare societatea. Noi admitem această deosebire între factori și condiții, deși ea ar putea fi susceptibilă de variate interpretări sau chiar considerată drept eronată, totuși nouă ni se pare reală și importantă, pentru că, de exemplu, mediul geografic în care trăiește o grupare de oameni are desigur importanță nu numai pentru determinarea activității economice a oamenilor prin materiile prime oferite de sol, subsol etc. și care dau astfel anumite posibilități de muncă, ci influențează chiar asupra psihicului și moravurilor oamenilor, dar nu este totuși factorul cel mai de seamă care constituie societatea însăși.

Tot așa putem spune despre comunitatea de sânge, care fixează anumite caractere biologice tipice, precum și unele caractere spirituale, că este un element foarte important, de care trebuie să ne ocupăm. Și cu toate acestea, elementul geografic și cel biologic, deși necesare vieții sociale, nu constituie însă societatea propriu-zisă și nu se identifică cu ea. Trebuie să intervină altceva care să stabilească în mod activ legături între oameni. Utilizând un exemplu cunoscut, ne putem întreba dacă bolnavii dintr-un spital, prin faptul că paturile lor sunt așezate în același salon, formează o societate. Sau tot așa cu vizitatorii unei expoziții. Este de ajuns simpla juxtapunere a oamenilor în spațiu, trăind în aceeași climă și în aceeași condiții geografice, pentru ca să se producă societatea? Împrejurările fizice pot fi prilej sau condiție pentru stabilirea unei comunități între oameni, dar ele singure și numai ele nu sunt suficiente pentru nașterea societății. Mai mulți aventurieri europeni au emigrat în America, îndreptându-se de pildă spre California, mânați de dorința de a găsi aur. Câtă vreme ei, deși locuiau de multe ori în apropiere unii de alții, se pândeau între dânsii, se ciocneau și se dușmăneau, fiecare dorind să găsească el aurul, câtă vreme nu aveau nimic comun, nu formau o societate. Când însă s-au asociat împreună pentru a face explorări comune, născându-se sentimente de camaraderie și tendința de a-și uni eforturile, atunci s-a stabilit o comunitate de simțire și gândire, s-a născut un conformism al acțiunilor lor. Sau să privim lucrurile prin altă prismă. Un partid politic real este o societate de oameni care urmăresc același ideal politic, având unitate de conducere și mijloace comune de luptă. Fiind un scop comun și un conformism de acțiune, avem a face cu o formă de societate. Când însă membrii lui nu se mai înțeleg, nu mai respectă programul, nu mai întrebuițează aceleași mijloace de luptă politică, partidul sau această mică societate se desface. În orice societatea se observă același lucru, încât identitatea sufletească apare ca primul și cel mai fundamental factor pentru formarea și existența unei societăți. Din această identitate

psihică se nasc obiceiuri comune, un mod asemănător de a judeca lucrurile și evenimentele, solidaritatea membrilor care trăiesc laolaltă.

Pentru conservarea societății mai trebuie însă și altceva. Grupele sociale, care se fac și se desfac neconștient, ne dau numai impresia imperfectă a societății omenești, pentru că lor le lipsește *continuitatea și tradiția*, în baza căreia relațiile dintre indivizi se perpetuează și dobândesc caracterul de instituții obiective. În sfârșit, trebuie să mai amintim încă un element necesar pentru existența societății, acela care reprezintă voința socială și în baza căruia individul cu opinie divergentă se supune hotărârii majorității, anume *autoritatea*, care sancționează orice acțiune vătămătoare societății sau amenințarea pentru existența ei. Cel dintâi element și cel mai important, de care ne vom ocupa acum, este conștiința socială.