

ILIE BĂDESCU

Mari sisteme sociologice

Curs de istoria sociologiei

UNIVERSITATEA ORADEA

1998

**I. DE LA TEORIA “DREPTULUI NATURAL” LA TEORIA
“COMUNITĂȚII MORALE. CONTRACTUALIȘTI ȘI “ORGANICIȘTI”.
ORIGINEA EUROPEANĂ A TERORII**

1. “Redescoperirea medievalismului”. Masa politică și colectivitatea religioasă. Marea ruptură europeană. 2. Bazele gnoseologice ale revoluției franceze. Rădăcinile “istorice” ale “drepturilor omului”. 3. Societate și “comunitate morală”. Iluminismul și Revoluția în viziunea lui Comte. 4. Eroarea contractualiștilor. Familie și societate. 5. Legea preponderenței. Teoria “societății industriale”. Sociocrația și religia pozitivă.

1. Rădăcinile marilor teorii ale secolului al XIX-lea trebuie căutate în cadrul curentelor care coboară până în secolul al XIII-lea. Secolul al XIII-lea este secolul în care se desparte autoritatea socială, puterea temporală, de autoritatea bisericii, de puterea spirituală. Acum societatea se desparte de Biserică, ceea ce înseamnă separarea spiritului istoric de spiritul religios transcendent.

Spiritul religios-transcendental postulează unitatea dintre lumea de aici și cea de “dincolo”, dintre “sacru” și “profan”, dintre Dumnezeu și om, dintre societate și Biserică (comunitatea religioasă), afirmă temeiul *proniei*, al grijii lui Dumnezeu pentru lume. Acum, în secolul al XIII-lea, adică în mediul acestei rupturi și din substanța ei, se prefigurează ideea omului politic, adică a acelei sinteze individualizate sau nu, a voințelor individuale într-o “voință generală”, care este masa politică. Omul politic ia locul omului religios. Acum apare societatea politică și tot acum apare distincția dintre individualitatea psihologică și personalitatea politică.

Două linii de separație se inaugurează acum:

- a) între masa politică și colectivitatea religioasă (în una și aceeași populație);
- b) între omul politic și individualitatea psihologică (în una și aceeași persoană). (cf. E. Speranția, op. cit).

Aceasta este, în esența ei, dubla ruptură a epocii moderne și de la ea se leagă întreaga evoluție europeană a următorilor 600 de ani (deci a întregii epoci moderne).

Acum, ceea ce contează este omul politic nu individualitatea psihologică și ceea ce cântărește între factorii ordinii este societatea politică (voința generală, produs al voințelor individuale) și nu colectivitatea religioasă. Această separare este clar expusă la un Marsilio din Padua (Defensor Pacis) - 1278-1343 - și cu ideea aceasta vor lucra Dante în *De Monarhia*, Machiavelli în *II Principe*, Th. Morus în *Utopia* și mai cu seamă “contractualiștii” avându-l în frunte pe Th. Hobbes (1588-1679).

Cultura europeană se va opinti să refacă unitatea. Va reuși parțial și mai cu seamă pentru “regiunea” intelectului. Restul va rămâne în dezunire interioară. Temele mari ale culturii europene depun mărturie despre marea presiune a rupturii.

Ego-ul cogitans cartezian, opoziția pascaliană dintre “*l’esprit de geometrie*” și “*l’esprit de finesse*”, alungarea metafizicii din filosofie în kantianism etc., toate acestea sunt expresii ale încordării spiritului european în fața mării rupturi provocate din Renaștere și accentuată până la culminație în secolul al XVIII-lea.

În mediul acestei rupturi și chiar din substanța ei se va naște “omul politic”. Acesta, ca sinteză abstractă a voințelor individuale într-o “voință generală”, are o dublă expresie: ca formă individualizată, este “omul politic” modern, ca formă colectivă, este “masa politică”.

Secolul al XIX-lea însă “redescoperă comunitatea”. Secolul al XIX-lea a fost, cu adevărat, secolul “redescoperii comunității” (Nisbet). Comunitatea este, cum am arătat, una dintre ideile sociologice elementare cele mai cuprinzătoare și, cu adevărat, fundamentale. Secolul al XVIII-lea se îndepărtase în mod radical de această idee.

“Întreaga teorie seculară a dreptului natural de la 1500 la 1800 a fost angajată aproape fără excepție în elaborarea unei teorii a societății /bazată pe imaginea unei societăți raționale/. Dar în spatele imaginii raționaliste a societății în această perioadă s-a aflat mereu imaginea primordială a indivizilor naturalmente liberi care s-au legat între ei rațional într-o formă de asociere specificată și limitată. Omul a fost întâi; relațiile în al doilea rând. Instituțiile erau simple proiecții ale unor sentimente atomare înăscute. Voința, acordul și contractul - acestea erau termenii cheie în concepția despre societate a dreptului natural.” (p.48, Nisbet).

Această imagine a fost impusă așadar de un curent spiritual de amploare europeană, curentul “teoriei dreptului natural” și al contractualismului.

Aceasta va fi noua gnoseologie europeană. Cu ea vor lupta sociologii secolului al XIX-lea. Aceeași gnoseologie predomină astăzi. Ea va dirija nașterea unei concepții noi: aceea a *drepturilor omului*.

“Dreptul natural”, adică întemeiat pe voința de asociere a indivizilor liberi de la natură, este, în această viziune, temelia societății. Aceasta este “societatea rațională”, care spre deosebire de cea “tradițională” se reazemă pe om nu ca om religios (credincios), ca om al unei bresle (meseriaș), ori ca țăran, ci ca “om natural”, (cf. R. Nisbet, p.49), adică rațional și bun de la natură.

Cu imaginea aceasta se vor lupta marii sociologi ai secolului al XIX-lea, relegând-o ideologiei și noii religii a omului modern. În viziunea “dreptului natural”, omul există ca om, în deplinătatea atributelor sale, înainte și independent de orice relație socială.

Temeiul “societății raționale” este, deci, “voința de asociere” a indivizilor: a) liberi de la natură și b) înzestrați cu raționalitate (capabili de alegeri raționale).

Ca atare, drepturile omului sunt drepturi naturale, garantate adică de natura omului, necondiționate de natura și caracteristicile unei relații sociale date (istoricește și spațial reperabilă). În lumina teoriei dreptului natural, omul intră în relație grație liberei sale voințe de asociere și astfel se naște societatea care este concepută ca o “țesătură specifică de relații voluntare” în care “oamenii intră în mod liber și în chip rațional”. Acest model de societate a predominat mentalul european

între 1500-1800 (cf. și R. Nisbet, p.49). El este baza gnoseologiei europene și a culminat în Revoluția franceză.

2. Teoria dreptului natural pune sub semnul întrebării mai toate comunitățile; gildele, corporația, mănăstirea, comuna, rudenția, satul, erau socotite fără nici o bază în dreptul natural (ibid.).

Aceasta este și concepția care stă la temelia filosofiei actuale a “drepturilor omului”.

Drepturile universale sunt așezate înaintea și în afara dreptului popoarelor și deci a structurilor socio-istorice, generatoare de drepturi istorice reale. Ficțiunea juridică astfel constituită se preschimbă, adeseori, într-o dogmă.

Rousseau, în Contractul social își arată credința în posibilitatea găsirii unei “forme de asociere care va apăra și va proteja cu ajutorul forței publice persoana și bunurile fiecărui asociat și, în care, oricine, unit fiind cu toți ceilalți, acceptă să se supună și să rămână tot atât de liber ca înainte” (p.13). “Răul social” este, într-o atare viziune, “consecința unei “interdependențe artificiale, false”.

“Din momentul în care un om începe a se găsi în postura de ajutor al altuia, din momentul în care începe a fi avantajos fiecăruia să aibă rezerve de hrană pentru doi, egalitatea a dispărut, a fost introdusă proprietatea, și munca a devenit indispensabilă...” (J. J. Rousseau, *Discourse on the Origin of inequality*, p.244, 254, apud R. Nisbet, op. cit, p.49).

Soluția eliberării ar fi deci distrugerea totală a “instituțiilor rele” și întoarcerea la “drepturile naturale”.

Un mare “ideolog” al secolului al XVIII-lea, J. J. Rousseau, cerea ca oamenii să fie emancipați de “prejudecățile părinților lor.” Pentru ca oamenii “să fie liberi și înțelepți” ei ar trebui “să fie eliberați deopotrivă de vechile amintiri” (*old memories*) și de “prejudecățile întreținute de asocierile și simbolurile tradiționale”. Este promovat, iată, un adevărat război contra tradițiilor, religiei, simbolurilor, memoriei colective, instituțiilor, în numele “drepturilor naturale”. Acesta este modelul și imperativul revoluției universale.

“În mintea revoluționarilor secolului al XIX-lea”, “Revoluția devenise un model obsesiv.”

Iată care era concepția Revoluției: “Trebuie să remodelezi (*refashion*) integral un popor dacă dorești să fie liber, să distrugi prejudecățile lui, să-i alterezi obișnuințele, să-i limitezi necesitățile, să-i smulgi viciile, să-i purifici dorințele (...) Tranziția unei națiuni oprimate la democrație este ca un efort prin care natura se trezește la existență din nimic.” (citată de J. Morely în Biografia lui Rousseau, London, 1915, II, 132, apud Nisbet, p.40).

Cel ce urma să elibereze poporul era însă, omul politic. Imperativele: egalitarism, libertate, raționalism, erau socotite valori eliberatoare și purificatoare.

“Statul de drept” urma să fie edificat de revoluție. Acțiunea purificatoare a Revoluției presupunea, însă, imanența fundamentelor statului de drept, încorporate în “omul bun și rațional de la natură”, capabil să edifice o “societate rațională”. Un asemenea concept închide în el mai degrabă o “speranță ideologică” decât o

“reprezentare sociologică asupra mersului istoric real”. Negăsind valorile “societății raționale” și ale “statului de drept” în “societatea istorică reală”, teoriile dreptului natural și ale contractului social le plasează în “ficțiunea” “omului natural”.

În secolul al XVIII-lea ne confruntăm, iată, în numele Tranziției și al Revoluției, cu această gnoseologie agresivă a “remodelării întregului popor”, a distrugerii memoriei sale (operație echivalentă cu o *spălare pe creier*), a luptei contra simbolurilor și a figurilor exemplare ale trecutului său, pentru uitarea evenimentelor-cheie, a ideilor forță ale memoriei colective. Aceasta este esența etosului compulsiv al Revoluției. Este drept că epoca încercau manifestările puterii cu exigențele Legii morale.

Rousseau a precizat (în *Contractul social*) că “puterea fără moralitate este tiranie, moralitatea fără putere este sterilă.”

Cuplul “putere-morală” ghidează gândirea socială (despre stat și societate) și este proclamat garantul ordinii și forța preventivă a terorii. Distrugerea acestei “corelații fundamentale” sau paradigmatică preschimbă democrația în teroare (tiranie) și ordinea în anarhie.

Robespierre se exprima în același spirit: “Dacă baza guvernului popular, în timp de pace, este virtutea, baza guvernului popular în timpul revoluției este teroarea și virtutea; virtutea fără de care teroare este ucigașă, teroarea fără de care virtutea este neputincioasă”. (citad de Robert Palmer, *Twelve who Ruled*, Princeton, 1941, p. 311, apud Nisbet, p. 41).

Această “virtute”, va spune Rousseau, își are sursa în identificarea “voinței individuale” cu “voința generală”. Separarea (opозиția) celor două conduce la declinul “virtuții” și deci la anarhie. Acest aspect legic e uitat de teoreticienii actuali ai “societății civile”.

“Conotațiile moderne ale trădării și subversiunii își au originea tocmai în contextul Terorii: fiecare trăsătură este tot atât de inseparabilă de caracterul democrației de masă moderne pe cât era erezia de caracterul bisericii medievale. Pentru un Saint-Just, inspirat de ferocitatea disciplinată, spiritualizată a inchișitorului medieval, teroarea putea prelua proprietățile agentului de cauterizare: indispensabilă, oricât de dureroasă, pentru exterminarea infecției politice. Tocmai în acești termeni își puteau justifica revoluționarii secolului al XIX-lea, precum Bakunin, folosirea terorii. Este o justificare continuă în secolul al XX-lea - în operele lui Lenin, Trotsky, Stalin, Hitler și Mao. Există, desigur, o mare diferență între realitatea Revoluției franceze și realitatea totalitarismului secolului al XX-lea, dar există, așa cum subliniază savanții contemporani precum L. Tulman și Hannah Arendt, urmând intuițiile lui Tocqueville, Burkhardt și Taine, o continuitate vitală totuși.” (Nisbet, p.42).

Aceleași considerații asupra revoluției franceze le întâlnim la un sociolog radical precum Ralf Dahrendorf: “Când Revoluția franceză a luat ultima cotitură spre rău, iar oamenii se revoltau pentru că nu aveau ce mânca, un Robespierre mândros s-a adresat Convenției: «Ce înseamnă asta?, a spus el, au Republică și

plâng după pâine? Numai tiranii dau pâine supușilor. Ceea ce datorează Constituția poporului francez este libertatea cimentată pe legi umane. »

Îl poți auzi pe Gorbaciov lamentându-se la fel. Ce înseamnă asta, au libertatea cuvântului și alegeri libere și se plâng de rafturile goale din magazine?” (cf. R. Dahrendorf, *Reflecții asupra...*, p.72, București, 1993)

Raționalismul acesta trebuia să măture orice formă de “comunitarism”. Cele două forțe asociate în această direcție au fost forțele economice și cele legislative. În ideologia revoluționarilor, însă, un rol esențial în realizarea “noii ordini” revenea “ferocității disciplinate și spiritualizate” a revoluționarului (virtutea și teroarea). Acestea au lucrat în direcția distrugerii tuturor legăturilor care nu se bazau pe raționalitatea instrumentală și pe ideea dreptului natural. În acest curent au apărut teoriile utilitariste, teoriile individualiste, și cele contractualiste, între care se cuvin menționate cele ale lui Jeremy Bentham, H. Spencer, economiștii liberali, etc. Economismul (utilitarismul, liber-schimbismul etc.), dimpreună cu “aritmetica politică” și deci cu raționalismul instrumental au fost forțele pe care fusese așezată sarcina uriașă de a demola “acoperișul” Evului Mediu (Nisbet, p.51). În această operație s-a creat o “ruptură” ale cărei consecințe marchează încă și astăzi destinul Europei. Structurile mentalului european reproduc încă, întru totul, această ruptură. Este vorba despre ruptura “comunității” de “societate”. Cele două idei își vor căuta împăcarea în toate teoriile secolului al XIX-lea și în prelungirile lor fără a o găsi efectiv. Această ruptură servește de temelie predicțiilor ciclului 1830-1920. Dezunirea aceasta dintre “masa (societatea) politică și “comunitatea morală” și religioasă, ca formă specifică a rupturii dintre “comunitate” și “societate istorică” este expresia mării rupturi europene, de care se leagă mai toate manifestările omului european modern. Secolul al XIX-lea este în întregime secolul reacției la curentul raționalismului individualist și al contractualismului. El este deci un secol reacționar tot pe atât pe cât este revoluționar.

Revoluțiile pașoptiste sunt expresia primei încercări europene majore de a reunifica într-o formulă, istoria cu religia, omul istoric cu omul religios. Revoluțiile acestea au fost mediul unor experiențe religioase aparte în care popoarele sunt proiectate pe mari “ecrane religioase”: ideea *Poporului-Iisus* în care, deci, s-a încorporat Iisus, Iubirea, Bunavestire. Mai toate curentele intelectuale se opintesc să recupereze ruptura provocată de cei 300 de ani de înaintare spre modernism. Secolul al XIX-lea este cu adevărat secolul “redescoperirii comunității” și deci al recuperării “medievalismului”. A. Comte este unul dintre exponenții acestui curent. Să fotografiem însă profilul mai general al acestui curent în marginea analizelor pe care i le-a consacrat R. Nisbet.

3. Acest curent al redescoperirii comunității își are rădăcinile în curentul conservator al “dreptului istoric”. Întreaga operă a lui Burke (1729-1792), bunăoară, este bazată pe ideea “priorității etice a comunității istorice”. Aceasta este axioma pe care el o opune “legilor individualistice” ale liderilor Revoluției franceze. În Franța, Bonald cerea “restabilirea securității comunitare a bisericii, familiei și a altor forme ale solidarității pre-revoluționare, incluzând corporațiile și comunele. Contrastul între

securitatea patriarhală a acestor corpuri și insecuritatea noii ordini este o temă recurentă la Bonald” (cf. Nisbet, p.51).

Carlyle (1795-1881), găsește răul istoric în dizlocarea “modurilor de gândire și simțire” ale “contextelor comunitar-istorice.” (ibidem, p.52).

Iată ce scrie, în această chestiune Disraeli (1804-1881): “Nu există comunitate în Anglia; există agregări, dar agregări de un tip care face din ele mai degrabă un principiu dizolvant decât unificator... Societatea este constituită dintr-o comunitate de scop... Fără aceasta, oamenii pot fi atrași în contact, dar continuă să rămână virtualmente izolați” (apud Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, 1960, p.106, citat de Nisbet în op.cit., p.52).

Fenomenul este încă mai acut în orașe unde “oamenii sunt ținuți împreună de dorința câștigului. Ei se află nu în stare de cooperare, ci de izolare... și, sub toate aspectele, sunt înconjurați de indiferența aproapelui. Creștinismul ne învață să ne iubim aproapele (neighbors), să ne iubim pe noi înșine; societatea modernă nu recunoaște aproapele” (ibidem).

În atacurile sale asupra “individualismului modern”, W. Morris (poet și gânditor socialist, 1834-1896) scrie: “Prietenia (fellowship) este cerul, lipsa de prietenie este infernul; prietenia este viață; lipsa de prietenie este moarte...” (apud, Nisbet, p.52).

La socialiștii utopici, prietenia, vecinătatea, comunitatea, compun “noul pattern al utopiei” (ibidem, p.52). Temele: familie, localism, regionalism, răzbat la mai toți gânditorii. Comunitarismul, ca idee etică, este o forță a “religiei secolului al XIX-lea”.

Formele comunitare răzbat uneori în viața literară ca în cazul celebrelor saloane ale Matildei, verișoara lui Napoleon al III-lea, fără de care n-ar fi existat literatura franceză. Ne aflăm în anii 1830. Literatura, filosofia, gândirea socială, sunt reorientate prin acest curent de “redescoperire a comunității”.

“Ideea statului abstract, impersonal și pur legal, este grav clătinată de teoriile întemeiate pe ideea priorității comunității, tradiției și statusului” (Nisbet, p.53).

În filosofie se afirmă curentul contrar perspectivelor senzualiste și atomiste. Hegel, Bergson, Coleridge, sunt exemple concludente în acest sens. În *Filosofia dreptului*, Hegel respinge individualismul drepturilor naturale și egalitarismul Revoluției franceze. Pentru Hegel, “societatea are un model concentric”, este compusă din “cercuri de asociere intersectate precum: familia, profesiunea, comunitatea locală, clasa socială, biserica”. Acestea au “autonomie în limitele semnificației lor funcționale” (Nisbet, p.55). Acestea sunt sursele de întărire a individualității. Încununarea tuturor este statul, care este înfățișat nu ca un “agregat de indivizi” ci ca o “comunitate” la puterea a doua. În istoria socială și a instituțiilor, interesul pentru comunitățile și instituțiile medievale va genera un adevărat curent european în care se încadrează personalități precum Savigny, Maitland, Fustel de Coulanges, von Gierke, etc. Aceștia răstoarnă vectorul antimedievalist și

anticomunitar al unor Voltaire, Gibbon, Condorcet. În sociologie, unul dintre liderii noului curent este chiar A. Comte.

Vom zăbovi, deci, asupra ideii de “comunitate” la Comte.

Vom preciza mai întâi că ideea de comunitate nu este numai una teoretică și metodologică, în sensul că aceasta permite deschiderea unei perspective adecvate pentru studiul unor fenomene, grupuri, etc., precum rudenția, localitatea, corporația, religia, autoritatea, personalitatea, etc.

4. Toate acestea nu pot fi corect înțelese în afara ideii de comunitate.

Cuvântul *comunitate* desemnează, “toate formele de relaționare care sunt caracterizate de un înalt grad de intimitate personală, profunzime emoțională, angajare morală, coeziune socială, și continuitate în timp. Comunitatea este fondată pe om conceput în integritatea și integralitatea sa, mai degrabă decât în raport cu unul sau altul dintre rolurile sale, luate separat, pe care el le poate deține într-o ordine socială dată” (Nisbet, p.47).

Așa cum arată Nisbet, comunitatea:

a) “își extrage forța din motivația mai mult decât din voință și interes”;

b) “este o fuziune între sentiment și gândire, tradiție și angajare, apartenență și voință”;

c) “poate fi identificată în expresia simbolică a locului, religiei, națiunii, rasei, ocupației, cruciadei”;

d) “arhetipul” său este familia și “în orice tip de comunitate genuină nomenclatura familiei este preeminentă” (Nisbet, p.48).

Comunitatea este cadrul de referință al studierii omului ca întreg, ireductibil la oricare dintre status-urile sale.

II. DE LA CONDORCET LA A. COMTE. INTELIGENȚĂ ȘI SENSIBILITATE. COMUNITATE MORALĂ ȘI SOCIETATE ISTORICĂ.

1. Dualismul sociologic comte-ian. “Vârstele spirituale” ale omenirii. Statica și Dinamica socială. 2. Condorcet și Comte. 3. Comunitate și societate istorică. Antievoluționismul lui Comte. 4. Familia ca unitate elementară a societății. 5. Sociocrația. 6. Rolul sociologiei și al sociologului. Marea ființă.

1. Auguste Comte este sociologul încredințat că știința, respectiv gândirea pozitivă, merg în sensul unei accentuări a funcției predictive. Cucerirea ideii de predicție, considera el, aparține epocii moderne, în speță “vârstei pozitive” a omenirii. În starea sau vârsta “teologică” miracolul și rugăciunea reprezentau echivalentul ideii de legitate și de predicție. (cf. E. Speranția, Istoria concepțiilor sociologice. București, 1943.)

Până aici A. Comte pare a fi într-adevăr omul epocii pozitive. Însă, prin modul în care concepe rolul sociologului, savant, reformator și preot al societăților

moderne, chemat să exercite un fel de “magistratură spirituală”, Comte se întoarce la ideea funcției profetice a sociologiei. De la înălțimea magistraturii sale el va rosti legea celor trei stări ale omenirii susținând că este chemat să “predice pozitivismul la Notre-Dame ca singura religie reală și completă” (cf. scrisoarea către Thoulouse din 22 aprilie 1851).

Există, spune Comte, trei forme istorice ale aceleiași unități generice a speciei. Acestea corespund celor trei stări spirituale, care sunt totodată “vârste spirituale” ale omenirii: starea teologică, starea metafizică, starea pozitivă.

Fiecare stare compune și recompune unitatea. Nu e lipsit de interes să observăm că fiecare unitate este subîntinsă de o polaritate între forțele ordinii (solidarității) și forțele schimbării (inovatoare). Sociologia va cuprinde, așadar, două mari domenii, corespunzătoare celor doi poli ai socialului: statica și dinamica socială.

Statica este sociologia ordinii, dinamica este sociologia schimbării evoluționare.

În oricare dintre cele trei expresii istorice ale unității speciei umane, coexistă deci agenți ai ordinii și agenți ai schimbării. În starea teologică, aceștia sunt preoții și războinicii, în starea metafizică aceștia sunt metafizicienii și legiștii, iar, în starea pozitivă, sunt savanții și industriașii.

În orice “societate” există așadar o dualitate a puterilor.

Putere teologică și militară în societățile teologice, putere metafizică și legistă în societățile metafizice, putere științifică și industrială în societățile pozitive sau industriale.

Funcția ideii sociale, ca idee sociologică este de a ordona faptele intelectuale ale societății, punând astfel ordine în stările ei mentale. Această ordine intelectuală devine apoi fundamentul ordinii sociale. Ordonarea intelectuală a lumii, a înțelesurilor ei, este condiția și temeiul ordinii (solidarității) sociale.

2. Sociologia examinează regimul istoric, empiric al ideii. A. Comte crede - și aici se vede cartezianismul său - că regimul intelectual al ideii, în speță al spiritului, cunoaște trei forme de manifestare istorică, fiecare instituind astfel un “mod de existență socială”. Acest mod de existență socială la rândul său se exprimă ca “societate exemplară” unică, în care își găsește expresie unitatea istorică a speciei umane. Comte recuperează aici ideea lui Condorcet care, pentru a studia “succesiunea înfățișată în ansamblul umanității”, recurge la “*ipoteza unui popor unic, la care vor fi raportate toate modificările sociale.*” (R. Aron, p.91). Această “ficțiune”, cum o numește Comte, nu este departe de realitate, precizează tot el. Comte, recuperează ideea lui Condorcet din *Tablou asupra progresului spiritului uman*, conform căreia există o înlănțuire a stărilor sociale pe care Condorcet o numește “progres social”. De la ficțiunea “poporului unic” a lui Condorcet, prin care se afirmă scara progresului istoric al omenirii, la ideea metafizică religioasă a pașoptiștilor, care proiectau în popoare o intenție divină, funcționează o deplină unitate de viziune.

Pentru Comte, sociabilitatea este intrinsecă omului ca individ, prin aceea polaritate a forțelor sale psihice: “forțe intelectuale” și “forțe afective”.

Comte vorbește despre “preponderența forțelor afective” în compoziția organismului social.

“Preponderența facultăților afective este indispensabilă, precizează el, nu numai pentru a determina ieșirea inteligenței din letargia sa, ci și pentru a da activității sale o direcție și un scop...” (p.133).

Al doilea aspect al “preponderenței” se referă la faptul că “instinctele cele mai puțin elevate și cele mai egoiste au o preponderență asupra celor mai nobile înclinații sub aspectul sociabilității” (p.134).

În fine, al treilea aspect al preponderenței se referă la faptul că “afectele sociale sunt inferioare în perseverență și energie afectelor personale; și totuși, remarcă el, fericirea comună depinde de satisfacerea celor dintâi, care, singurele, după ce au produs starea socială, o mențin, în ciuda divergenței instinctelor individuale cele mai puternice” (p.134).

Acesta preponderență a “instinctului personal” asupra “instinctului social” este necesară dinamicii sociale.

“Dacă am suprima în noi, arată Comte, preponderența instinctelor personale, am distruge natura noastră morală, în loc de a o ameliora; afectele sociale, private prin aceasta de direcție, ar tinde să degenereze într-o vagă și sterilă caritate” (pp. 134-135).

Dezvoltarea intelectuală sporește capacitatea omului de a-și stăpâni pasiunile și intensifică sentimentele determinate de diversele “contacte sociale”. Acele două “condiții”, să le spunem antropologice, determină “caracterul existenței sociale”: pe de o parte, *inteligența* (al cărui exercițiu îi este antipatic omului, provoacă o oboseală, semnificativă uneori istoric) care permite desfășurarea unei munci susținute, pe de alta parte, “facultățile afective”, care, grație preponderenței lor, fixează “direcția și scopul acțiunii sociale”.

3. Sub un alt aspect, vom constata că, în termeni comte-eni, relația socială îmbracă forma paradoxului, în sensul că putem spune “superioritatea lui A față de B implică superioritatea lui B față de A.” și am văzut că, în teoria lui Comte, inteligența este puternică și activă, înzestrată cu o direcție, întrucât facultățile afective sunt preponderente.

Transferată în plan sociologic propriu-zis, vom putea spune că: societatea se dezvoltă grație facultăților intelectuale, care însă capătă putere grație dezvoltării comunității.

În sensul acesta, descoperim în evoluționismul lui Comte un antievoluționism mai profund.

Fiindcă, deși societatea înaintează spre supremația absolută a spiritului pozitiv și deci a forțelor intelectuale, analiza comunității ne dovedește că singura condiție a conservării ordinii mai adânci este dezvoltarea inversă a acelor forțe care asigură nu numai supraviețuirea dar și accentuarea diverselor forme comunitare. Cu aceasta am ajuns la distincția pe care Comte o deschide între relația comunitară și

relația socială, sau, cu termenii lui Tönnies, relația societală. În vreme ce relația comunitară se bazează pe puterea spirituală și se supune legii preponderenței afectelor sociale asupra forțelor pur intelectuale, relația socială se bazează pe puterea temporală, care presupune ordine bazată pe consensul ideilor, deci pe ideologie, pe puterea intelectului. Comunitatea este guvernată de lege preponderenței afectului. Societatea, dimpotrivă, este guvernată de legea sau principiul consensului intelectual. Aceasta este o altă față a dualismului sociologic comteian.

Comte crede că savanții, științele, deci spiritul pozitiv, vor avea puterea să refacă consensul pe o cale intelectuală și deci să refacă “comunitatea morală” sub forma unei “umanități exemplare” al cărei prototip spiritual este “religia pozitivă”.

Oricum el a recunoscut că: procesul istoriei antrenează despărțirea “comunității morale” (bazată pe “puterea spirituală” și pe coeziune) de “societatea istorică”, bazată pe puterea temporală și pe consens (intelectual), astfel încât acest proces devine problema constitutivă a sociologiei sale.

Suntem cu aceasta parte a sociologiei comte-iene în hotarul unei alte probleme sociologice, aceea care s-a ivit în mediul preocupărilor referitoare la distincția dintre ordinea socială și ordinea legitimă. Aceasta este chestiunea centrală a sociologiei weberiene. Ceea ce ține încă de analiza lui Comte se referă la cele două aspecte evidențiate deja și anume:

a) distincția între “comunitatea morală” și “societatea istorică”, așa cum este abordată ea în sociologia lui Comte;

b) distanțarea celor două ca sursă a dezordinii și soluția comte-iană pentru recuperarea ordinii.

A. Comte a recuperat ideea comunității prin mijlocirea acelei distincții operate de el între “puterea spirituală” și “puterea temporală”. El a observat că societatea, în evoluția sa (dinamica socială), își pierde coerența, ordinea, astfel că puterea spirituală se rupe de cea temporală. Consecința este prăbușirea comunității. Progresul spiritului pozitiv aduce reunificarea celor două “puteri” și deci recuperarea ordinii în cadrul unei coerențe noi, care este produsul spiritului pozitiv. În viziunea sociologiei statice a lui Comte există “trei grade de existență”. “Fiecare dintre aceste trei grade de existență este destinat a-l prepara pe cel următor” (*La Philosophie positive*, III, p152). Cele trei grade corespund: primul, vieții individuale, al doilea, vieții domestice, al treilea, vieții sociale. În raport cu sociologia statică, viața individuală a fost caracterizată prin preponderența instinctelor personale.

“Viața domestică, prin expansiunea instinctelor simpatice; viața socială, prin dezvoltarea influențelor intelectuale. Fiecare dintre aceste trei grade de existență e destinat a-l prepara pe următorul. Rezultă astfel coordonarea moralei, în raport cu nivelurile: personal, domestic și, în fine, social.” (p152).

Coordonarea morală, așadar, se operează în raport cu “gradul (nivelul) de existență”.

La primul nivel (“grad de existență”), aceasta reclamă “conservarea individului” în cadrul unei “discipline înțelepte”.

La al doilea nivel (grad de existență), aceeași coordonare se manifestă ca fapt de “predominare a simpatiei asupra egoismului”, iar la al treilea nivel, se manifestă ca “dirijare a înclinațiilor noastre conform indicațiilor unei rațiuni convenabil dezvoltate” încât să fie posibilă “concurarea tuturor facultăților naturii noastre la atingerea scopului comun” în conformitate cu “legile proprii acestor facultăți”.

4. Cum prima formă naturală de comunitate este *familia*, aceasta deci este și comunitatea morală de bază sau elementară. Fără familie nu există societate. Societatea e compusă deci din familii, nu din indivizi. Comte precizează că “orice sistem, trebuind să fie format din elemente omogene /adică elemente care, la rândul lor, să aibă calitățile sistemului; spiritul științific nu îngăduie să concepem societatea ca fiind compusă din indivizi”.

Și aceasta pentru că societatea este un *sistem*, iar indivizii sunt elemente, părți, în care nu apar caracteristicile sistemului social (între care, cea mai însemnată este chiar calitatea de sistem, adică de unitate socială alcătuită din elemente și relații între ele). El găsește că prima formă de manifestare a “unității sociale” este familia. Aceasta este o “unitate socială” în care găsim “germenii organismului social” (p. 137). De aceea, familia trebuie privită ca reprezentând “intermediarul între individ și specie. Prin /familie/ individul începe a ieși din personalitatea sa și învață a trăi în altul” (p. 137).

Familia este, așadar, tipul cel mai reprezentativ pentru aproximarea caracteristicilor sociologice ale “comunității morale”.

Privită din perspectiva morală, familia este unitatea în care individul iese din sine și “învață să trăiască în altul”. Familia este cadrul socializării. De aceea, cele trei relații constitutive ale familiei - filială, fraternală și conjugală - sunt baza de zidire a personalității, a omului ca ființă socială. Aceste relații sunt, într-adevăr, germenii oricărui organism social (și ele reproduc la nivelul unității sociale – familia – din care e compusă societatea, proprietățile societății ca întreg: coeziune, ierarhie, respect).

Din *relația filială* izvorăște “respectul pentru autoritate”. Autoritatea este deci, imposibilă dacă-i lipsește rădăcina aceasta care, cum vedem, este una dintre cele trei tipuri de relații familiale.

Relația fraternală este matricea și rădăcina relației de solidaritate socială. Sensul solidarității și al simpatiei se formează în cadrul acestei relații. În “era metafizică” acest simț a fost situat în mod eronat în “natura individului” în clasa “instinctelor”.

Dintre toate, cea cu adevărat fundamentală, este *relația conjugală*. Aceasta este atât de crucială pentru ființa socială încât Comte asimilează divorțul “spiritului anarhic” ale cărui manifestări se difuzează în societatea modernă atingând deci chiar baza antropologică a comunității morale: relația conjugală.

Familia are drept caracteristici structurale natura monogamă și autoritatea naturală care provine din rolul tatălui. Aceasta conferă familiei o ierarhie internă și deci o inegalitate “necesară” a membrilor. Comte respinge doctrinele egalitariene ale

reformatorilor Revoluției și ale socialiștilor care doresc, arată el, “să introducă în chiar nucleul familiei doctrinele lor anarhice ale nivelării”.

Integrarea celor trei niveluri ale existenței este opera “spiritului de ansamblu” în cadrul unui proces de reconstrucție a ordinii noi. Acest proces reproduce, de fiecare dată, logica sistemului și deci spiritul predominant al epocii. așa se face că refacerea ordinii conduce la tipuri societale noi. Pe de altă parte, agentul care predomină în societatea respectivă este și cel care garantează refacerea ordinii și predominant era războinicul, astfel încât ordinea socială este una de tip militar. Societatea deci va fi o “societate militară”. În “era pozitivă”, agentul care predomină este industriașul. Ca atare societatea va purta denumirea de societate industrială. Persistă o anume ambiguitate, cum observăm, în ceea ce privește sensul comunității.

Dacă la nivelul familiei, comunitatea se bazează pe o preponderență a afectului social, a forțelor simpatetice, în schimb, refacerea comunității în plan global se bazează pe o predominare a facultăților intelectuale, astfel încât ordinea se bazează pe consensul intelectual al societății. *Aceasta este una dintre ambiguitățile conceptului de comunitate la Comte.*

A. Comte, spre deosebire de socialiști (adeptii luptei de clasă), crede (oarecum ca liberalii) în eficacitatea organizării și în posibilitatea acordului intereselor (R. Aron, op. cit). Pentru a înțelege cum anume dezvoltarea bogăției conduce la acordul intereselor, trebuie să analizăm teoria lui Comte despre structura societății. Aceasta ne pune față în față cu chestiunea proprietății și cu legea preponderenței sociale a forței materiale. Comte admite și proprietatea și concentrarea capitalurilor. Civilizația progresează în măsura în care fiecare generație produce mai mult decât consumă și astfel transmite generației următoare un stoc de bogăție mai mare decât cel primit. “Capitalizarea mijloacelor de producție... antrenează deci concentrarea” (Aron, pp. 90-91).

Iată dar că, în chiar modul de funcționare al societăților, în dinamica lor, se constituie condițiile manifestării unei legi, legea preponderenței sociale a forței materiale.

Fiindcă, după cum se observă, în devenirea societăților toate se compun și se descompun, dar în toate acestea forța materială crește progresiv, deci rămâne constant preponderentă.

Preponderența forței materiale este un efect social (al întregului și deci al societății ca întreg) întrucât presupune cooperarea familiilor și continuitatea generațiilor pentru realizarea unui stoc de bogăție, a unui surplus.

Nu se poate deci vorbi despre o preponderență nemijlocită a forței materiale, ci despre o preponderență socială a acestora.

5. Odată cu dezvoltarea forțelor materiale se produce și o “intelectualizare” crescândă a activității. Forțele materiale se intelectualizează și cer o bază solidaristă, adică un “asentiment sporit al opiniilor” și deci o organizație tot mai largă bazată pe un consens moral și intelectual. Acest aspect coincide cu apariția societății industriale. Apariția acesteia ascultă de legea compoziției și decompoziției forțelor intelectuale și morale ale societății, concomitent cu reproducerea unui efect de

“condensare” progresivă a “proprietății” (deci o “socializare” a ei) și de intelectualizare progresivă a forței materiale. Aceste două efecte se imprimă operațiilor de compunere și descompunere a forțelor astfel încât, la un moment dat, apar structuri puternic diferențiate în raport cu preponderența “spiritului tehnic” (expresia preponderenței forțelor intelectuale în activitatea umană), pe de o parte, și structuri puternic diferențiate grație preponderenței “forțelor sufletești, expresive, simpatetice și deci morale” (cf. I. Ungureanu *Paradigmele cunoașterii societății* p.76-77). Această diferențiere reprezintă una dintre caracteristicile de bază ale societății industriale. Aceste două structuri se asociază cu cele două status-roluri: industrialii și savanții, astfel că unii contribuie la concretizarea proceselor în structuri industriale, iar ceilalți în structurile organizaționale. Având în vedere însă, că preponderența socială a forței materiale antrenează preponderența “bogaților” în structurile de comandă ale societății, înseamnă că singura cale spre armonizare este ca *bogăția* să se unifice cu *forța morală* astfel încât *ordinea politică* să fie relativ suprapusă cu *ordinea morală* a meritelor. În al doilea rând, întrucât bogăția este tot mai condensată este bine ca muncitorii să participe la “gestiunea beneficiilor întreprinderii”. Această interacțiune a bogăției cu puterea spirituală face din “șefii temporali”, ai “puterii temporale”, adică din “industriali și bancheri”, funcții sociale. Când proprietatea devine o funcție socială exercitată de către cei pe care “soarta sau meritul i-au desemnat” s-o facă, este semn că acesta este necesară și indispensabilă.

Proprietatea are valoare doar ca funcție socială, iar ceea ce garantează această caracteristică, unificând puterea cu meritul, este structura organizațională.

Aceasta unifică *ordinea temporală* pe care-o guvernează *legea puterii* cu *ordinea spirituală* guvernată de *meritele morale*.

Această unitate se numește sociocrație, căci ea permite muncitorului care, ca bogăție, se află la baza ierarhiei temporale, să se situeze, în ceea ce privește ordinea meritelor morale și a devotamentului pentru viața colectivă, la vârful ierarhiei spirituale, deasupra șefilor săi ierarhici în ordinea temporală (cf. Aron, p.92). Această sociocrație nu este o ordine transcendentală, ci una imanentă, bazată pe posibilitatea de a substitui “ierarhiei temporale a bogăției și puterii, ordinea spirituală a meritelor morale” (cf. Aron, p.92).

Așadar ordinea societății industriale atârână în mod decisiv de forța reglatoare, moderatoare și transformatoare a puterii spirituale.

6. În sensul acesta *reformatorul economic* trebuie să fie dublat de un reformator moral, de un savant capabil să instaureze o magistratură spirituală în societate și astfel să realizeze “ordinea sintetică” a societății. Aceasta este opera “religiei pozitive” și rolul sociologului ca reformator social. Fiindcă o “magistratură spirituală” în societate nu poate fi asigurată decât prin sinteza și armonizarea tuturor ideilor și cunoștințelor societății. Or lucrul acesta este posibil numai prin mijlocirea științei celei mai generale care în conformitate cu ierarhia științelor în tabloul cunoașterii are poziția cea mai înaltă și puterea de a sintetiza cunoștințele tuturor celorlalte științe. Aceasta este sociologia și sociologului îi revine rolul grav de a împlini o magistratură spirituală în societatea industrială. El este preocupat de a

“răspândi în societate un mod de a gândi” care va susține și “organizarea justă a societății și a statului”. Sarcina sa este de a-i face pe oameni să înțeleagă că organizarea pozitivistă este rațională pentru ordinea temporală, de a-i învăța dezinteresul iubirii în ordinea spirituală sau morală” (R. Aron, p.117). El trebuie să facă din toți oamenii unul și același tip generic: “omul pozitivist”. În această operație el se reazemă pe nevoia de religie a omului. “Societățile au nevoie de religie întrucât au nevoie de o putere spirituală” care “amintește oamenilor că ierarhia capacităților nu este nimic pe lângă ierarhia meritelor. Religia singură poate reșeza la locul ei ierarhia tehnică a capacităților și de a-i suprapune o ierarhie, eventual contrară meritelor” (Aron, p.122). Or această ierarhie a meritelor morale își are sursa nu în ierarhia temporală, deci nu în logica structurilor și a raționalității instrumentale, ci în Marea Ființă”. Aceasta nu este compusă din suma tuturor oamenilor, pur și simplu, ci din cei care supraviețuiesc în descendenții lor, prin puterea spirituală a operei și a exemplului lor (Aron, ibidem). Deci, instrumentul sociologului ca reformator și preot al spiritului pozitiv are la dispoziție religia oamenilor mari, a marilor personalități. În ei se realizează “umanitatea esențială”, “Marea Ființă” pe care “omul pozitivist” trebuie s-o iubească. “Marea Ființă, scrie Comte, este ansamblul ființelor, trecute, viitoare și prezente care concură în mod liber la perfecționarea ordinii universale”, (*Systeme de politique positive*, IV, p.30).

În locul lui Dumnezeu transcendent, Comte propune o umanitate esențială întruchipată în “marii oameni”.

Cultul marilor oameni este, deci, răspunsul lui Comte la ideologiile care fac din ordinele economice și sociale doctrine ale salvării, reprimându-i pe toți cei care nu cred în ele.

Comte ne propune, deci, un cult nu al societății pure, occidentale, etc., ci al excelenței ilustrate de oamenii exemplari și la care ar trebui să se ridice toți ceilalți.

“Cultul oamenilor cu adevărat superiori formează o parte esențială a cultului umanității. Chiar în timpul vieții lor obiective, fiecare dintre aceștia constituie o anumită personificare a Marii Ființe. Totodată, această reprezentare cere să înlăturăm pe cale ideală gravele imperfecțiuni care pot altera naturile cele mai bune” (ibidem, t II, p.63).

Iată-ne așadar, față în față cu noua ambiguitate a sociologiei comte-iene.

Susținând ideea caracterului exemplar al societății industriale occidentale, el se vede nevoit să părăsească această idee pe măsură ce înțelege că aceasta singură nu poate aduce nici ordinea socială și nici pacea omenească.

Abandonând astfel nemărturisit ideea “societății exemplare” în structurile sale istorice concrete, el se refugiază în ideea religioasă a unei Umanități exemplare întruchipată în marile Figuri ale omenirii.

III. A. COMTE. SOCIOLOGIA STATICĂ. DESPRE PUTERI. STRUCTURA SOCIETĂȚII. LEGEA PREPONDERENȚEI.

1. Teoria organismului social. Puterile sociale. 2. Legea preponderenței sociale a forței materiale. 3. Structura societății. Statica socială. 4. Tipuri de societăți umane.

1. Teoria organismului social inaugurează *sociologia puterilor sociale*. Organismul social are propria lui forță socială, care provine din combinarea unor puteri sociale. așa cum societatea este compusă din unități asemănătoare, deci din elemente sociale - familiile - tot astfel forța socială este compusă tot din elemente asemănătoare ei: *puterile sociale*. Acestea sunt de natură triplă: *materiale, morale, intelectuale* și corespund celor trei elemente ale naturii umane: *activitatea, afectul, inteligența*. Nici una dintre puterile acestea nu se manifestă nemijlocit, ci sub forme sociale corespunzătoare. Legea constituirii lor este legea compoziției. Fiecare putere socială este compusă din câte două elemente de tendințe contrare. Pentru a genera forța socială sau energia organismului social, cele trei elemente - materiale, intelectuale, morale - trebuie să fie combinate ("... este evident că influența morală și influența intelectuală vor rămâne incapabile de a constitui o forță reală, dacă nu se vor putea completa printr-o influență materială suficientă", *Système de politique positive*, tII, p.268).

Înainte de a examina cum se combină aceste trei elemente ale oricărei puteri sociale, trebuie să examinăm din ce se compun ele însele.

Principiul analizei este acela al descompunerii lor în părțile constitutive asemănătoare lor. Acestea sunt sursele celor trei puteri sociale elementare. Vom observa că adevărata putere socială este compusă din toate cele trei "influențe" sau "forțe" (sociale și ele) și că neglijarea uneia aduce grave dereglări organismului social căci îi blochează puterea și deci manifestarea.

Conform teoriei comte-iene, puterea socială devine reală numai când câte două forțe din cele trei se combină cu a treia.

Elementele din care se compune forța materială sunt "numărul" și "bogăția".

Cele două elemente se combină, în mod normal, fie în sensul că numărul procură bogăția, fie în sensul că el consimte a se supune bogăției. Ele însă pot fi separate ușor datorită tendințelor lor opuse: către expansiune, unul, către concentrare, celălalt. Influența morală și intelectuală readuce armonia celor două.

"Contrastul lor se agravează în perioadele de anarhie spirituală și compromite ordinea materială, în chiar momentul în care aceasta devine cea mai indispensabilă spre a menține o sociabilitate insuficientă" (ibid, p.269).

Este de observat că "numărul este mai accesibil influenței morale și bogăția primește mai bine influența intelectuală" (ibid).

La rândul ei, influența sau forța intelectuală, este compusă din alte două elemente: concepție și expresie.

Expresia presupune concepția, iar aceasta rămâne, fără eficacitate dacă prima lipsește. Starea normală reclamă armonia lor intimă, tot la fel ca aceea dintre bogăție și număr. Dar separarea lor este și ea facilă. Concepția deci presupune existența actului intelectual productiv (gândirea activ-creatoare). Expresia, însă, se poate lipsi de acest act, exercitându-se prin formele ideatice ale vechilor doctrine, idei, produse spirituale. Este necesară deci “prevalența gânditorilor asupra vorbitorilor și scriitorilor” (p.270). Această subordonare este alterată în perioadele de tranziție, când “adevărații renovatori sunt oprimați de facila popularitate a celor care se mărginesc a reinnoi formele vechilor doctrine” (p.270).

Comte apreciază că epoca modernă cunoaște o asemenea dereglare și el o ridică la rangul unei cauze a dezordinii și anarhiei epocii. Apariția unei clase degradate de “intelectuali”, care se mărginesc la folosința de forme goale – negustori de cuvinte, mânuitori ai frazei – ori “reinnoirea” vechilor forme și doctrine, este fenomenul cel mai grav și adânc răspunzător de anarhia epocii moderne. Comte îi denumeste “*literatori*”.

Trebuie făcută distincția între “influența directă a numărului și a expresiei și influența, indirectă, a bogăției și a concepției” (ibid).

În ambele cazuri, aceasta (influența indirectă) reprezintă principala sursă a puterii reale atâta vreme cât ordinea socială nu este prea mult tulburată.

“În raport cu conformitatea lor spontană la tendința de expansiune sau de concentrare, expresia se asociază de regulă cu numărul, așa cum concepția se asociază cu bogăția.” (ibid).

Cât privește influența sau forța morală, cele două surse ale ei sunt “inima și caracterul”.

În ceea ce privește relația lor, caracterul trebuie să prevaleze în raport cu inima.

“Într-adevăr, în raport cu existența obiectivă, caracterul determină ascendentul moral mai mult decât inima”. “Însă, existența subiectivă rectifică acest ordin provizoriu... Pe măsură ce starea socială se regularizează, inima prevalează asupra caracterului, ea fiind sursa impulsurilor, cu toate ca acesta domină singur asupra lor” (p.271).

Și în cazul influenței morale, funcționează preponderența influenței indirecte asupra celei directe. Totuși, în acest al treilea caz apare o distincție prin aceea că influența morală cea mai directă contribuie la formarea forței sociale, ale cărei menținere și reglare depind de influența indirectă.

“Caracterul, într-adevăr, este predispus la a comanda și inima la a se supune. În regimul final însă, preponderența revine inimii.”

Afectul reprezintă “centrul veritabil al unității cerebrale” (p.26). Întâlnim deci, în volumele care compun seria Sistemului de politică pozitivă, deci spre sfârșitul vieții sociologului, o tendință de a considera afectul, nu intelectul, “centrul unității cerebrale”. Unii comentatori cred ca aceasta ar fi una din consecințele

“deregărilor” pe care le-a suferit A. Comte spre sfârșitul vieții. Există o anume incongruență în logica sistemului, fiindcă, în baza legii preponderenței, Comte atribuie preponderență elementelor primare, deci: numărului, expresiei, inimii. Or, în cazul influenței morale, el răstoarnă legea și inversează raportul dintre inimă și caracter.

Chestiunea însă este mult mai importantă și trece de hotarul unui simplu scandal logic fiindcă răzbate aici o luptă mai profundă între cele două paradigme: cea clasică (centrată pe intelect) și cea romantică (centrată pe inimă). Balansarea aceasta comte-iană nu este deci consecința accidentului sufletesc ci, mai mult, este semnul unei “crize culturale” izvorâtă din neputința culturii europene de a rezolva problema unui atare raport, ca acela dintre intelect și inimă.

Un psiholog precum Jung, crede că acest raport nici nu poate fi rezolvat și că absența soluției definitive este suportabilă grație dinamicii latent/manifest a structurilor conștient/inconștiente ale omului.

Pe de altă parte, este de observat că fiecare dintre cele câte trei elemente poate fi caracterizat prin celelalte, ca atribute. Astfel, numărul poate fi expresiv sau creator, tolerant (inima) sau radical (preponderența caracterului). Se ivește deci puțină unei sociologii a populațiilor, așa cum există o sociologie a mulțimii (populațiile în stare manifestă), ori a grupurilor (populații structurate social), ori chiar una a personalității (caracterizată, de asemenea, prin combinarea celor șase elemente morfologice ale puterii sociale).

Tot astfel bogăția poate fi expresivă (cazul Renașterii italiene, care a antrenat o adevărată sărbătoare a “adjectivelor” în mediul orașului italian, etc.), sau intelectuală (orașul informațional, tehnologic, cablat), activă (preponderența caracterului) sau tolerantă, pasivă (preponderența afectului).

Puterea socială poate îmbrăca deci un număr de expresii în raport cu variația alternantă a fiecăruia dintre cele șase elemente. Combinațiile lor se schimbă cu fiecare element după o anume relație. Se poate vorbi despre N tipuri sau expresii ale puterii sociale într-un organism social dat în raport cu variația simplă sau combinată a elementelor sale. Combinațiile au o singură restricție și anume că, în interiorul fiecărei influențe, elementele variază invers proporțional.

2. Legea care guvernează combinarea elementelor forței sociale este “legea preponderenței sociale a forței materiale”.

Sociologia distinge trei feluri de forțe, fiecare purtând numele care participă precumpănitor în compunerea sa. În ordinea domestică (familială) cele trei forțe se diferențiază deja în trei roluri sociale distincte. Acestea corespund “șefului activ”, “bătrânului” și “femeii”. Ei sunt “centrii puterii materiale, ai preeminenței intelectuale și ai influenței morale. Dar preponderența primului dezvăluie inegalitatea naturală a celor trei forțe sociale, a căror energie este într-o relație inversă cu noblețea lor” (p.273).

Deși această disproporție se reduce în timp, ea nu încetează cu totul niciodată. Or aceasta este tocmai legea preponderenței sociale a forței materiale, pe care Comte o formulează în volumul al II-lea din *Système de politique positive* (ou *Traité de*

sociologie, instituant la Religion de l'Humanite), consacrat staticii sociale (Statique Sociale ou Traité abstrait de l'ordre humaine). Aceasta este legea fundamentală a "organismului social", concept prin care Comte denumeste "structura fundamentală" a societății sau anatomia societății. Formularea și analiza statutului acestei legi face obiectul capitolului V din *Théorie positive de l'organisme sociale*. Având în vedere importanța legii și modelul comte-ian de utilizare sociologică a paradigmei pe care-o presupune legea, vom stăruia aici, în mod special asupra ei. Iată formularea ei, la pagina 275:

"Pentru orice veritabil pozitivist, preponderența socială a forței materiale, departe de a constitui o deplorabilă anomalie, este deci tot atât de normală ca și dependența ordinii sociale de ordinea vitală și a acesteia de ordinea anorganică. Când mentalitatea modernă se va fi apropiat îndeajuns de ideile noastre, vom binecuvânta cu toții o asemenea fatalitate, ca pe o sursă incomparabilă pentru devenirea intelectuală și perfecționarea morală" (p.275).

Sensurile legii pot fi lămurite dacă ne reamintim "elementele" care compun forța sau puterea socială: forța materială, cea intelectuală și cea morală. Legea preponderenței arată primejdiile dezordinii practice, atât private cât și publice.

Deci o simplă schimbare în opiniile oamenilor aduce modificări în "existența practică".

Mai apoi religia intervine, ca mod de sistematizare a existenței sociale, în favoarea unor familii bogate cărora le conferă o "consacrare supranaturală" ca și cum sursa averii ar fi fost darurile speciale ale acestora. Însă legea preponderenței are și un sens ierarhic: "forța materială prevalează asupra forței intelectuale, aceasta asupra forței morale". Dacă forța materială este forța preponderentă, celelalte două reprezintă "influențele modificatoare".

Cele trei forțe compun, prima, un țesut fundamental ("în care rezidă existența nutritivă") și două țesuturi mai puțin energice dar mai nobile - unul pasiv și altul activ (corespund, evident, forței morale, și intelectuale).

Forța, dispersată și concentrată (număr și bogăție) constituie "fundamentul natural al organismului social".

Spiritul - "estetic și științific" - îl modifică în conformitate cu mediul, iar "Inima" - masculină și feminină - îl animă interior.

3. Există o legătură directă a organismului social cu mediul său și aceasta se obiectivează în "instituția patriei", un fel de "organizare teritorială" a organismului social.

Această coabitare a ființei colective și a teritoriului reprezintă relația de bază a structurii fundamentale a societății.

Familia este ratașată, prin limbaj, ființei umane și prin teritoriu, de "planeta umană".

"Instituția Patriei completează așadar, existența fundamentală a oricărei societăți, domestice sau politice, specificând subordonarea organismului social față de mediu" (p.285).

Comte apreciază că legătura omului cu pământul este o sursă de securitate extrem de importantă.

Cele trei forțe sociale - forța materială, morală și intelectuală - reprezintă temelia celor trei "elemente" ale structurii fundamentale a societății: proprietatea, familia, limbajul.

Acestea compun ordinea elementară a societății umane și ea se integrează într-o ordine universală care-o domină.

Aceste "elemente" reprezintă baza structurii statice a organismului social.

Familiiile formează țesuturi sociale numite clase sau caste. Dar organismul social sau Marea Ființă își are și propriile ei "organe". Acestea sunt orașele și statele. Asocierea omului cu lumea se realizează, așadar, în diverse grade până la pragul formării Marii Ființe. Pe această scară, între orașe și Marea Ființă, există o mulțime de intermediari care sunt statele. Orașele și statele sunt și ele "ființe" în sensul ca cel mai mic oraș, de pildă, conține deja elementele și țesuturile pe care le cere existența Marii Ființe, după familii și clase.

"De îndată ce proprietatea, familia și limbajul, dezvoltându-se pe un teritoriu convenabil, conduc o populație la o aceeași guvernare, cel puțin spirituală, există deja un nucleu posibil al Marii Ființe. Această comună sau oraș, indiferent de extensiunea sa ulterioară, va forma, întotdeauna un veritabil organ al Umanității. Când Ființa - supremă va fi convenabil dezvoltată, se va putea aprecia cum anume se vor asambla organele sale fundamentale pentru a compune aparate propriu-zise" (p.291).

Dincolo de nivelul "organelor" așadar, sociologia statică distinge un grad mai complex de structurare vitală, sub numele de aparate.

Există deci cinci grade succesive ale analizei statice. Acestea ar fi:

- elemente (familie, populație, limbaj)
- țesuturi (clase, caste)
- sisteme (mod de organizare intermediar între țesut și organe)
- organe (orașe, state)
- aparate (organe asamblate spre a crea combinații speciale).

Acestea sunt nivelurile de structurare ale organismului social și deci niveluri de analiză statică a societății.

Anatomia societății este însă marcată de principiul separării puterii spirituale de puterea temporală. Aceasta s-a petrecut începând cu Evul Mediu.

"Ruptura legăturii catolice fiind apoi compensată de stimularea relațiilor industriale, estetice și științifice, gândirea occidentală n-a încetat să vizeze asimilarea integrală a speciei noastre... Trebuie deci să luăm în considerare diversele nuclee ale formării Marii-Ființe sub un aspect care să îngăduie a ne reprezenta dinainte convergența lor finală. Atunci organele sociale care sunt deja constituite vor putea fi asamblate, grație gândirii, în aparate propriu-zise..." (p.292).

Aceeași concepție abstractă ne permite să "comparăm și să combinăm țesuturile însele, adică clasele, ajungând să caracterizăm un alt grad de organizare

echivalent celui al sistemelor anatomice. Nu putem să fixăm altfel noțiunea atributelor comune pe care le comportă aceste țesuturi în diversele organe” (p.292).

4. Cele trei facultăți ale noastre - sentimentul, activitatea, inteligența - ne fac susceptibili de trei moduri de asociere în raport cu tendința preponderentă a celor trei. **Legea preponderenței** are deci și acest înțeles, cum vedem. Rezulta, astfel, trei societăți umane, din ce în ce mai puțin intime și tot mai întinse.

Legea preponderenței uneia dintre cele trei facultăți - și forțe asociate - în compoziția socială explică apariția a trei tipuri de societăți umane (cărora deci le corespund trei moduri de asociere): societatea domestică (familia), fondată pe simpatie și dirijată de dragoste, societatea politică, mai vastă, dar mai puțin intimă, având ca principiu activitatea colectivă și ca regulă proprie, preponderența materială; și, în fine, societatea religioasă, cea mai întinsă dintre toate, rezemată pe comunitatea religioasă și guvernată de credință”.

Societatea domestică furnizează “elementul natural al societății politice” care, prin oraș și stat, furnizează elementul natural al societății religioase. Religia (Biserica) reprezintă deci “legătura cea mai generală a marelui organism”, în cadrul căruia ea poate singură îmbrățișa universalitatea. Biserica oferă ghid intelectual, consacrare morală și regulator social. Sub aspect domestic și politic, religia pozitivă e singura capabilă să instituie un adevărat regulator social.

Analiza de până aici ne-a permis să distingem cele trei puteri sociale în raport cu cele trei elemente necesare forței colective.

“Puterea materială este concentrată la cei mari și bogați; puterea intelectuală aparține înțelepților și preoților; puterea morală aparține femeilor: aceste puteri se reazemă, deci, pe forță, rațiune și afecțiune. Cele două se combină (în familie și în stat) spre a compune o putere unică numită putere spirituală”.

Societatea religioasă este mai împlinită și mai vastă decât societatea civilă și cea domestică. Puterea spirituală este exercitată de instanța sacerdoțiului. Puterea acestuia este esențialmente intelectuală și se bazează pe cunoașterea ordinii universale, chiar când acesta este conceput după modelul “ființelor himerice”. Dar pentru a-și îndeplini rolul de instanță de consacrare, de reglare și de conciliere, sacerdoțiul are nevoie de un “merit moral” (de inimă) și puterea intelectuală nu va fi cu totul separată de puterea morală. Între puterile spirituale și cele temporale există diferențe. Calificând una din marile puteri sociale cu numele de spirituală indicăm, implicit, că cealaltă e materială. În al doilea rând, numind-o pe una temporală, indicăm eternitatea celeilalte.

Puterea civilă este un organ al solidarității, dar n-are nici o autoritate în raport cu trecutul sau cu viitorul pe care nu le poate înțelege.

Puterea religioasă, principal organ al continuității umane, reprezintă singura dintre cele două durate între care flotează zona efemeră a puterii politice. Sacerdoțiul devine unicul consacrat al tuturor autorităților empirice, civile sau domestice. Pe

linia opoziției celor două puteri operează distincția între teoretician și practician și este evocat contrastul între generalitate și specialitate.

Rostul sacerdoțiului și al puterii spirituale este de a “sistematiza existența socială”.

Existența se referă la “activitatea fundamentală a marelui organism.” (p.340). Aceasta poate fi orientată spre “conservarea structurii” (studiul său aparține staticii) sau spre dezvoltarea ei (domeniul dinamic).

IV. A. COMTE. SOCIOLOGIA DINAMICĂ. LEGEA CELOR TREI STĂRI EVOLUȚIONARE. EVOLUȚIONISMUL SOCIOLOGIC. GENEZA SOCIALĂ A MEDIOCRITĂȚII.

1. Idealismul sociologic. 2. Regimuri istorice ale sociabilității. 3. Societățile militare. Sistemele de cucerire: aparate de sistematizare a existenței. 4. De la perioada fetișistă la starea pozitivă. Formele sociabilității umane. 5. Problemele tranziției la stadiul “pozitiv”. Clasa literatorilor sau despre puterea mediocrității.

1. Remarcabilul profesor de istoria sociologiei care a fost Ion Ungureanu (el poate sta alături de celelalte două spirite universitare care au ilustrat disciplina în perioada interbelică: E. Speranția și T. Herseni, ca să nu-l pomenim pe N. Bagdasar), a trasat cadrul cel mai potrivit al lecturii teoriei dinamice comte-iste. **El a asimilat-o unei teorii care trece de la cercetarea “schimbărilor în sistemul social” la cercetarea “schimbării sistemului social” însuși.** Dacă “schimbarea în sistemul social poate fi examinată în cazul sociologiei statice sau al “fiziologiei” sociale, “schimbarea societală” (a sistemului social însuși) reclamă un cadru de analiză complementar, care este sociologia dinamică. Această schimbare este guvernată de “legea celor trei stări” corelată cu celelalte două legi sociologice recuperate în analiza dinamică. (În esență, este vorba despre legea preponderenței și legea ierarhiei).

LEGEA CELOR TREI STĂRI este, observa Ion Ungureanu, legea evoluției societății în întregul ei. Această lege așează la baza explicării evoluției “«revoluțiile» în structurile sociale ale gândirii și cunoașterii umane” (I. Ungureanu, *Paradigmele cunoașterii societății*, p.201).

În concepția sa, Comte apreciază că există trei asemenea “revoluții”. Prima care constă în trecerea de la starea protosocială la cea socială propriu-zisă și care se suprapune cu faza fetișistă. Aceasta inaugurează “starea teologică” a omenirii. A doua care consacră trecerea la faza metafizică și a treia în care principiile spirituale și legile științifice coincid: este faza pozitivă. Acestea sunt cele trei stări ale umanității.

Fiecare dintre ele antrenează dezvoltarea forțelor umane într-o anumită direcție.

În viziunea lui Comte, sociologia dinamică este sociologia dezvoltării forțelor umane, adică sociologia expansiunii sociabilității.

Cum între acestea - forța materială, intelectuală, moral-afectivă - rolul preponderent revine forței materiale, trebuie căutat factorul care conferă acesteia dinamism și direcție în același timp. Acest factor nu putea fi decât ori forța morală (afectul), ori cea intelectuală. Forța morală poate explica dinamismul și chiar coeziunea, dar nu și direcția proceselor, așa încât **singura forță capabilă să întrunească toate cele trei funcții - dinamică, ordonatoare și direcțională - este cea intelectuală.**

Prin diferența celor trei forțe umane - materială, morală și intelectuală - existența este marcată, în fundamentele ei, de diversitate. Incorporarea celor trei forțe în forme distincte de sociabilitate conferă existenței un caracter incongruent, astfel încât ordinea socială este afectată ori de câte ori se modifică proporția celor trei forțe umane (puteri) în compoziția puterilor sociale.

Ideile așadar, "domină lumea" în sensul că pun în mișcare orientată forța materială, care, mai departe, devine socială grație factorului moral. Legile care guvernează acest proces sunt legea celor trei stări în complementaritate cu legea intelectualizării progresive a lumii și cu legea expansiunii sociabilității umane până la deplina întrupare în istorie a Umanității devenite societate istorică exemplară.

Aceasta este societatea religioasă creată de obiectivarea religiei pozitive.

Iată dar că, în viziunea lui Comte, sistematizările existenței în și prin experiența colectivă a omenirii, sunt dirijate de principii spirituale. Comunitățile umane sunt, deci, forme de existență inter-spirituală în și prin care se afirmă și se dezvoltă "forțele umane" (forța materială, forța morală și forța intelectuală). Între "principiile spirituale" ale ordinii sociale într-o anumită fază a devenirii umane și "legile obiective" ale existenței există o "tensiune" care se reduce progresiv, precizează Comte, pe măsură ce omenirea se apropie de "starea pozitivă".

Ordinea socială deci e legată de un sistem de idei predominant care contribuie la dezvoltarea sociabilității umane și, totodată, fixează marca epocii istorice, căreia îi conferă caracter de stadiu al evoluției (observăm confuzia dintre procesul istoric și procesul evolutiv, tipică pentru tot evoluționismul clasic, prima fază a teoriei evoluționiste). Aici este și ambiguitatea evoluționismului idealist comte-ian: a) pe de o parte, el admite că existența umană, în primele stadii, aflată sub guvernarea principiilor teologice și metafizice antrenează o dezvoltare a sociabilității umane, ceea ce înseamnă că acele principii sunt valide din punct de vedere ontologic; b) pe de altă parte, el susține că acele stadii corespund unor sinteze "neștiințifice", unor sistematizări "neștiințifice" ale existenței și ca atare sunt supuse invalidării istorice a experienței umane. Acesta este paradoxul oricărui evoluționism.

În esență însă, temeiul devenirii este tocmai tensiunea între organismul social și sistemul de idei pe care se bazează ordinea socială.

Când corpul social a crescut, baza lui socială a devenit mai largă decât cea care poate fi controlată de respectivul sistem de idei, astfel că acesta intră în

descompunere și după o perioadă anarhică se recompune ordinea socială în cadrul și prin biruința unui alt sistem de idei. Iată de ce “grupul” care mănuieste ideile și sistemele are un rol dominant. El este întâi “grup religios”, apoi “metafizic” și în fine “pozitiv” sau științific. Aceste grupuri sunt întotdeauna secondate de grupurile prin care se afirmă preponderent forța materială. Acestea sunt: războinicii, în prima fază, “legiștii”, în faza a doua, de tranziție, și “industrialii”, în faza a treia, împlinită. Aceste “grupuri” și relația lor, imprimă caracterul sociabilității umane în diferitele stadii ale evoluției sale.

La acestea s-ar putea adăuga “grupurile” în și prin care se afirmă forța morală: acestea sunt familiile și într-un cadru mai general “femeile” (ca grupare sau componentă a existenței sociale).

Vom observa, deci, ambivalența teoriei evoluționiste comte-iene. Ca teorie unievoluționară, citită *ad literam*, ea deține un slab coeficient valoric. Citită însă printr-o lectură nouă, care deplasează accentele și recuperează distincția între proces istoric și proces evoluționar, teoria redevine interesantă. CONFUZIA CEA MAI GRAVĂ este aceea dintre procesul istoric și cel evoluționar, astfel încât A. Comte asimilează secvențele istorice analizate de el unei scheme evoluționiste, astfel încât modelul logic al analizei este transferat asupra istoriei, iar principiul succesiunii unor stări (din multitudinea de stări și fațete) ale istoriei este înălțat la rangul de lege a evoluției unice. În esență, legea celor trei stări și cinci faze evoluționare, se întemeiază pe un postulat de esență filosofică, și anume postulatul unității active a Umanității în istorie. Umanitatea sau “Marea Ființă” se realizează pe sine progresiv după o lege care presupune trei stări universale: teologică, metafizică și pozitivă. Vom observa că, ideea postulatată de Comte se bazează pe interpretarea evoluționistă a unor “valori polare”: religioase și științifice. Aceste două valori au o “sferă latitudinară, fiind alcătuite din doi termeni polari și reprezentând întotdeauna un “anumit dozaj al acestor doi termeni.” (Blaga, vol 10, p.581).

Valoarea polară deci se întemeiază pe o tensiune existentă între două structuri de caracter opuse.

Termenii polari ai teoriei lui Comte sunt sistemul teologic și cel pozitiv, iar tensiunea dintre aceștia este asimilată de Comte unei tranziții ce poartă denumirea de “stare metafizică”. Comte atribuie acestei polarități un sens evoluționar, astfel că organizarea latitudinară a termenilor în interpretare istoricistă. În viziunea comte-ista, Umanitatea se împlinește într-un regim de dublă mișcare: de disoluție a teologismului și de pregătire și biruință a pozitivismului.

“Între cele doua sisteme incompatibile, spiritul metafizic instituie în mod spontan o tranziție graduală, propria sa destinație fiind circumscrișă acestei operații” (t III, p.36).

Destinația spiritului metafizic este deci una foarte importantă din punct de vedere sociologic: el va garanta că tranziția, în loc de a fi o perioadă a haosului și deci o sincopă a omenirii, se menține totuși, grație spiritului metafizic într-un proces de trecere graduală de la starea teologică la cea pozitivă, ferind omenirea de plonjări în dezordini periculoase.

Trecerea aceasta de la o fază la alta descrie, în viziunea comte-istă, lungul proces al “inițierii umane” în sistemul ordinii universale care se suprapune celei de-a treia stări, starea pozitivă. Criteriul celor trei stări este unitatea psihologică bazată pe unitatea intelectuală a omului și a societăților. Fiecare dintre cele trei stări atinge o asemenea unitate în felul ei propriu: starea teologică prin mijlocirea credinței în ființe supranaturale, cea metafizică prin intermediul unor entități abstracte și cea pozitivă prin legile pozitive, științifice, ale ordinii universale. Starea teologică se înfățișează sub două moduri distincte: fetișismul și teologismul propriu-zis.

3. Așa cum aspectul pur uman antrenează o diviziune între latura intelectuală și cea morală, tot astfel, aspectul practic implică o diviziune între existența militară și cea industrială. *“Viața războinică trebuie privită multă vreme ca fiind cea mai bună școală a supunerii și principală sursă a autorității.”* (p.58). Prin urmare, sistemele militare dezvoltă propriul lor aparat de sistematizare a existenței, și acesta este “sistemul de cucerire”. Acesta s-a constituit pe deplin în antichitate. Cucerirea are, în raport cu popoarele cucerite, funcția pe care-o îndeplinise sclavajul: a face să “prevalaze existența industrială” în mediul acestor popoare.

Să reținem această idee de însemnătate excepțională, conform căreia o anumită stare și, deci, un anumit regim de existență dezvoltă, în cele din urmă, un “aparat propriu de sistematizare a existenței” (cum este “sistemul de cucerire” în cadrul societăților militare). Dacă acest “aparat” s-ar dezagrega existența s-ar dezintegra ea însăși ceea ce ar fi echivalent cu un proces devoluționar, de regresivitate istorică. În al doilea rând, un atare aparat are funcția de a fixa o uniune spirituală în cadrele practice ale vieții.

Comunitatea teologică poate și ea să suscite vaste asociații, dar această uniune spirituală nu poate căpăta plenitudine decât la populațiile strânse laolaltă prin “marile încorporări militare”. Abia acestea mențin asemenea populații în cadrul unei “uniuni spirituale” și garantează “prevalarea vieții industriale” în cadrul lor.

“Cucerirea asigură la scară colectivă ceea ce sclavajul produce la scară individuală, imposibilitatea de-a ameliora situația decât prin muncă.” (t III, p. 60).

Încorporarea militară, în viziunea lui Comte, recanalizează tendințele războinice extrem de pronunțate - care altfel ar duce la neîncetate lupte sterile - transfigurându-le în energiile colective ale muncii.

“Chiar la populațiile moderne, unde imensa majoritate s-a obișnuit de multă vreme să trăiască din muncă, nu este încă dificil să împingi spre spiritul de cucerire excitând orgoliul și vanitatea, care, de altfel, acoperă adesea cupiditatea. Războaiele persistente care survin, în evul mediu, între orașele italiene de-abia dezlegate grație industriei, /de spiritul războinic/, arată clar cât de indispensabilă a rămas presiunea din exterior pentru pacificarea interioară” (ibid., p.60-61).

Această a treia lege, deci, ne previne că trebuie să cercetăm procesele prin care viața industrială devine preponderentă în raport cu cea militară și astfel reorientează axul societății, dinspre direcția și tipul militar, spre direcția și către tipul industrial.

Iată dar că, precum primul a sesizat Ion Ungureanu, legea celor trei stări nu are înțeles deplin decât împreună cu legea preponderenței.

În viziunea lui A. Comte, războaiele nu trebuie interpretate în raport cu ele însele, ci cu destinația lor socială.

De altminteri, în general, acesta este un criteriu universal de judecată în jurul tuturor marilor sisteme, civilizații, aparate, procese de sistematizare, etc. Destinația socială a războaielor este “sistemul de cucerire” care contribuie la “pacificarea” externă și deci la orientarea omenirii pe drumul de evoluție către sistemele industriale. Prin urmare, sistemul cuceririlor încetează de îndată ce și-a atins limita de extensie pe care-o comportă. Atunci, crede Comte, survine direct existența industrială, care a fost pregătită de către regimul militar. Or sistemul de cuceriri care a jucat în Europa un asemenea rol a fost sistemul încorporării romane. Sociologia omului modern trece, deci, prin sociologia încorporării romane. Cât privește teoria acestui fenomen de încorporare (de naștere și expansiune a sistemelor militare și deci în genere a unui sistem mondial), este de observat că, pentru Comte, aceste sisteme se supun legii imanenței și a limitei interne de creștere, dincolo de care asemenea sisteme se pot preschimba în opusul lor.

Starea metafizică reprezintă “termenul mediu” între starea pozitivă și cea teologică. Tot astfel în cadrul evoluției de la societățile militare la cele industriale. Trebuie căutat un termen mediu. A. Comte își adjudecă meritul unic de a fi descoperit acest termen mediu.

“Ansamblul meditațiilor mele sociologice fiind mai curând dirijate către aprecierea evului mediu, ca mod esențial al unei adevărate filosofii a istoriei, n-am întârziat să umplu această profundă lacună /a termenului mediu/, determinând această stare intermediară. Ghidat de legea mea a evoluției spirituale am sesizat că activitatea defensivă a trebuit să îndeplinească atunci /în cursul evului mediu/, în ordine practică, un oficiu tranzitoriu esențialmente analog destinației teoretice a spiritului metafizic. Într-adevăr, dezvoltarea totală a sistemului de cucerire proprie antichității n-ar fi putut determina biruința directă a civilizației industriale decât dacă ar fi îmbrățișat ansamblul speciei. O atare plenitudine fiind imposibilă, activitatea militară a continuat să predomină la populațiile scăpate de încorporarea graduală. Dar, din acel moment, ea s-a dirijat contra populației dominante, care a fost împinsă, în consecință, mai întâi spontan, apoi sistematic, să-și schimbe atacul în apărare. În acest fel, civilizația feudală a trebuit să succedă sociabilității cuceritoare, devenind astfel un cadru mai favorizant pentru pregătirea regimului industrial” (t III, pp.62-63).

Teoria încorporării, așadar, explică o latură importantă a inițierii umane în spiritualitatea pozitivă. Legea evoluției implică o triplă corelație: a) “*cele trei moduri consecutive ale activității, cucerirea, apărarea și munca, corespund celor trei stări succesive ale inteligenței, ficțiunea, abstracția, demonstrația.*” (p.63); b) “această corelație fundamentală “este principiul explicativ al celor “trei vârste naturale ale omenirii”.

“Lunga sa copilărie, care acoperă întreaga antichitate, a trebuit să fie esențialmente militară și metafizică; adolescența sa, corespunzând evului mediu, fiind metafizică și feudală; în fine, maturitatea sa, de-abia sesizabilă de câteva secole, este necesarmente pozitivă și industrială” (63).

Aceasta este, deci, a treia corelație, între epocile istorice și vârstele de creștere ale “organismului social”. Cu aceasta însă, ne aflăm față-n față cu o teorie istorică a sociabilității. Propoziția fundamentală a acestei teorii este aceea că omul european (Comte face eroarea să asimileze tipul uman la omul european) are o vârstă de 2000 de ani, în sensul că după ce fetișismul a contribuit la dezvoltarea sociabilității sedentare și a societății domestice, a început lungul proces european de dezvoltare a sociabilității, iar acest proces, care cuprinde “regimul sistematic” al umanității, s-a desfășurat integral în Europa.

4. Comte pornește de la teoria celor trei forțe umane: activitatea, inteligența și sentimentul. Acestea capătă dezvoltări în timp prin trecerea de la stadiul fetișist la cel pozitiv. Fiecare stare evoluționară contribuie în felul ei la dezvoltarea forțelor umane și deci la realizarea Umanității ca scop al devenirii.

PERIOADA FETIȘISTĂ a circumscris acțiunea socială la ceea ce Comte numește ordinea exterioară, subordonând gândirea și afectele acestei ordini ea însăși. Sinteza fetișistă deci implică *subordonarea omului în raport cu lumea concepută* în ordinea și în rețeaua ei de “puteri” exterioare (lucruri concepute ca avându-și propriile lor “voințe”).

Față de fetișism, “POLITEISMUL conservator”, prima fază a stării teocratice, “fu destinat mai ales să completeze fetișismul, extinzând sinteza provizorie, limitată o lungă vreme la ordinea externă, până la a cuprinde ordinea umană” (t III, p.159).

Cu “regimul politeist” este consacrată “instituția marelui dualism teoretic”, cum o denuște Comte. Politeismul deci contribuie la reconstrucția sintezei prin cuprinderea în ea a ordinii umane și prin schimbarea concepției despre ordinea exterioară, care începe a fi considerată modificabilă. *Cu politeismul, “mișcarea” prevalează asupra “existenței”*.

Fetișismul este în esență sa prima “școală” universală de educare a sociabilității umane. Cu fetișismul, se dezvoltă la om o tendință, inexistentă în perioada prefetișistă, și anume tendința sedentară. și aceasta grație adorării acelor patențe care mijloceau legătura omului cu lucrurile și locurile. Vârsta fetișistă este vârsta geniilor teriomorfe, a “voințelor” din lucruri, a “potențelor” cosmice înzestrate cu propria lor “voință”. Aceste genii ale lucrurilor și ale locurilor se cer respectate și astfel începe adorarea și respectul lucrurilor și al locurilor ceea ce împiedică “devastarea” naturii prescriind acțiunii omului tendința către “conservare și îngrijire”. Apare astfel, “domesticirea”. Toate lucrurile naturii: vegetalele, animalele, locurile și deci pământurile sunt tot atâtea “obiecte” de adorare și cruțare, “sedii” ale sacralului, iar mai târziu locuri ale hierofaniilor.

Marile “cuceriri” ale **FETIȘISMULUI**, așadar, au fost: **sedentarismul, agricultura** (cultul pământului și al vegetalelor), **domesticirea**. Sistematizarea existenței

în vârsta fetișistă se realizează deci prin “consacrarea fetișistă a anumitor animale, vegetale și minerale” în cadrul familiei (fiecare familie își are propriile sale direcții și câmpuri de consacrare, crede Comte). În felul acesta instinctul distructiv este recanalizat și puternic circumscris în raport cu aceste câmpuri de utilizare constructivă a instinctului (preponderența instinctului distructiv cedează, zice Comte, în fața celui constructiv). Această primă sistematizare a existenței îmbracă deci forma cultului fetișist. Forma ei de obiectivare este domesticirea animalelor și cultul plantelor și al pământului sau agricultura. Cum acestea sunt delimitate de cercul familial, înseamnă că instinctul distructiv se manifestă între familii și astfel apare cel mai însemnat imperativ al acestei vârste: apărarea patrimoniului de asemenea distrugerii. Este inaugurat deci primul cerc de sistematizare a existenței interfamiliale, pe care-l circumscrie instituția războaielor.

(“Nici un alt scop îndeajuns de energetic n-ar fi putut să stabilească o asociație durabilă și ceva mai întinsă a familiilor omenești decât nevoia imperioasă de a se reuni sub o subordonare oarecare inevitabilă, în vederea unei expediții sau a simplei apărări comune” (cf. t.V, din *Curs*, citat și de Speranția, vol I, p.162).

Astfel apare spiritul militar, iar cu acesta este inaugurată o fază nouă a vârstei teologice, faza politeistă.

Cu FAZA POLITEISTĂ începe practic, **marea vârstă a societăților militare.**

Este cât se poate de nefiresc ca sociologul francez să nu fi observat că prima lungă inițiere, decisivă pentru omul universal, a fost una petrecută în afara societăților militare, în cadrul societăților cultivate, sedentarizate. Marele miracol al acestei faze este acela al “saltului ontologic” (L. Blaga) de la “omul paradisiac” orientat spre stricta conservare biologică și deci dominat de instinctele primare, la “omul luciferic”, omul înzestrat cu o facultate care-l separă ireductibil de animalitate, facultatea venerației și a contemplării misterului. Magia potențelor este prima fereastră deschisă spre misterul cosmic, dar care mână a știut s-o deschidă? Iată marele miracol uman.

Cert este, însă, că odată cu FAZA POLITEISTĂ începe era războiului și a societăților militare. Faza politeistă continuă procesul istoric al dezvoltării sociabilității umane prin cel puțin patru mari invenții sau descoperiri, fiecare dintre acestea consacrand alte noi dimensiuni ale sociabilității umane și noi direcții ale proceselor de sistematizare a existenței. Aceste patru noi “instituții” sunt: **războiul, sclavajul, clasa preoților și marele dualism teoretic.** Ele reprezintă noi cadre ale sociabilității și deci consemnează, prin trăsături de suprafață, noi dimensiuni ale sociabilității umane. În plus, acestea inaugurează noi procese de sistematizare ale existenței, în speță: sistematizarea politeistă, sistemele de cucerire, încorporarea, integrarea familiilor în unități superioare (formarea unor noi “țesuturi sociale”).

Instituția războiului a permis constituirea unei clase războinice care a imprimat sociabilității umane un caracter militar. Acesta este un element cheie în lămurirea teoriei comte-iste despre societatea militară.

Pentru a înțelege chestiunea va trebui să invocăm legea preponderenței și, totodată, să ne întoarcem operațional la faza fetișistă. Pentru ca omul să biruie impulsurile sale interioare dezordonate, guvernate de egoism, a fost necesară slăbirea acestor impulsuri și subordonarea lor în raport cu “imaginile exterioare” și deci, cu mediul. Numai astfel s-au putut împăca cele două forțe rivale - interioare și externe. Or sistemul care a făcut posibilă această împăcare a forței intelectuale, ruptă de ea însăși grație preponderenței mediului asupra omului (ruptura tradusă în scindarea “imaginilor interioare” de cele “externe”), a fost tocmai fetișismul. Acesta, atribuind lucrurilor “voințe” proprii a dezvoltat în om “venerația” față de lumea externă și deci împăcarea cu ea. Consecința a fost deci subordonarea omului la mediu, iar magia este, probabil, expresia acestei subordonări a forței intelectuale față de forța materială, exterioară.

Problema societăților fetișiste deci este una de ordin intelectual. Forța rebelă, ce trebuia socializată era intelectul.

Societățile militare se confruntă cu o altă rebeliune a forțelor umane, aceea care vizează, de data aceasta, activitatea.

Dacă fetișismul a reușit să controleze “anarhia din interior” prin preponderența exteriorului, regimul militar va trebui să controleze anarhia activismului (adică să facă fiecare ce vrea și mai ales să muncească numai cât vrea), aducând oamenii să muncească și pentru alte nevoi decât cele egoiste (hrana proprie).

Însă, singură, activitatea războinică n-ar fi putut aduce ordinea, ci doar un regim de silnicie. Alături de clasa militară, a trebuit să apară o clasa nouă, intelectuală, preocupată într-adevăr, cu sistematizarea forței intelectuale și deci, cu instaurarea ordinii. Aceasta este clasa preoților (sacerdoțiul) și activitatea prin care acesta a recuperat ordinea compromisă în epoca declinului stării fetișiste, a fost politeismul în prima formă: “politeismul conservator”. Acesta a consacrat instituția “dualismului teoretic”. Grație acestuia este inaugurat modelul ordinii umane alături de ordinea fatală a naturii, prinsă în rețeaua cauzelor sale directe și necontrolabile de către om. Or politeismul preluând ideea “cauzalității directe” inaugurează procesul înlocuirii ei cu o “cauzalitate indirectă” provenind nu din interiorul lucrurilor, ci din afara lor, de la o voință divină. Începe lupta “voinței” contra “necesității” după ce fetișismul “instituise subordonarea omului față de lume” (t III, p.165).

“Voințele fetișiste, în ciuda naturii lor fictive, erau independente de noi, în raport cu încorporarea lor în substanțe reale” (ibid).

Ideea unei “voințe divine”, cu care debutează politeismul, consacră ideea “intervenției” exterioare. Or tocmai prin aceasta este, pentru prima dată indirect exprimată, în forme religioase, ideea unei “umanități” capabile să acționeze asupra materialității - zeii politeiști, “ființe himerice”, cum zice Comte, “au servit de organ aspirațiilor noastre celor mai nobile.” (ibid).

“Izolând divinitatea din lucrurile materiale, politeismul neutralizează toate piedicile care se ridicau în calea întreprinderilor industriei omenești” (E Speranția, I, p.163).

Apare astfel o nouă mentalitate productivă, diferită de cea cultivatoare a agricultorului, mentalitate artificial-industrială, a celui care se crede îndreptăţit să modifice lucrurile nu doar să le cultive.

Şi poate că unul dintre cadrele expansiunii sociabilităţii a fost sărbătoarea colectivă, o “instituţie” puternic dezvoltată în cadrul cultului politeist. Acesta a prilejuit reuniunile de masă şi deci a lărgit enorm cercul contactelor sociale. E. Durkheim va atribui sărbătorilor un rol fundamental în geneza valorilor. Războaiele epocii politeiste sunt implicit războaie religioase. Se constituie, în fine, un alt aparat de sistematizare a existenţei colective: sistemul de cucerire. Acesta lărgeste grupul social, politic şi religios, sporind astfel dimensiunea corpului social supus aceluiaşi proces de diviziune a funcţiilor intelectuale, morale şi materiale. Cu grupul lărgit, tot mai multe populaţii sunt atrase în cercul muncii perseverente şi astfel cercul societăţii militare se lărgeste pe seama populaţiilor care se vor fi aflând în stadii prepoliteiste.

Procesul prin care deci se impune logica sistemului de cucerire este încorporarea şi asupra acesteia vom stărui mai încolo dată fiind actualitatea teoriei încorporării mai ales în urma dezvoltării paradigmei mondialiste.

După faza monoteistă urmează cea metafizică.

5. Cele două puteri rivale - speculativă şi activă - reprezentate de “filosofi” sau ideologi şi “legişti” - se înfruntă într-un cadru nou: Universităţile. Universităţile care vor încadra treptat ramurile intelectuale vor da lovituri decisive monoteismului. Apar “organizaţiile de legişti” (precum cele italiene) cărora li se adaugă treptat corpul “avocaţilor”, care după Revoluţia franceză vor cuceri locurile cele mai însemnate în viaţa politică. Pe de altă parte, expansiunea învăţământului universitar ne confruntă cu cea mai gravă plagă a epocii “marii anarhii”, apariţia unei “clase echivoce”, o “clasă a mediocrităţilor intelectuale” produse de aceste universităţi. Comte îi asimilează acelei “clase echivoce în care nici o chemare intelectuală nu e puternic pronunţată şi pe care-i desemnăm cu termenii de «literatori» sau «scriitori»” (cit. din E. Speranţia, p.166).

Aceştia dimpreună cu avocaţii sunt “lipsiţi de convingeri solide” şi incapabili de a “elabora ei înşişi o gândire filosofică şi politică” (E. Speranţia, p.166). Clasă falsă, ei îşi vor asuma rolul unei inexistente clase speculative şi vor deveni astfel cauza “anarhiei intelectuale” împotriva căreia se îndreaptă războiul lui Comte, care-şi pune speranţe în sociologie şi sociologi pentru înlăturarea acestei clase intelectuale sterile.

Există deci o caracteristică ce ţine de morfologia modernismului european: geneza mediocrităţii. Mediocritatea este un fenomen socio-intelectual de scară europeană. Ea defineşte criza de vocaţie a “intelectualităţii europene.” Când această criză atinge mecanismul spiritual al Europei avem de-a face cu o nouă formă a falsului şi anarhiei: puterea mediocrităţii, care trebuie examinată de sine stătător (eventual prin analiza ideilor lui Tocqueville).

Analiza comte-iană re apare la Tocqueville, de la care o va prelua Eminescu, unul dintre cei mai înverşunaţi luptători cu “proletariatul condeiului”, acea *plebea*

scribax, care nefiind pricepută la nimic alcătuiește o clasă echivocă ce-și face meserie lucrativă din demagogie. La Tocqueville chestiunea reapare sub teza distincției între ideolog (creat de revoluția franceză) și specialist (creat de revoluția engleză). Alături și în contra acestui curent anarhic, însă, se desfășoară procesele constructive, viața industrială.

Dacă experiența greacă este cadrul primului curent de manifestare anarhică a forței intelectuale, experiența romană este cadrul largirii sociabilității până la hotarele care delimitează astăzi lumea romană de restul lumii. Acest proces este numit de Comte “încorporarea romană” și capitolul al V-lea din Sistemul de politică pozitivă este consacrat “Teoriei pozitive a încorporării romane”. Fără încorporarea romană, nu s-ar fi constituit cadrul acelei societăți exemplare care a realizat și sinteza monoteistă și a declanșat și marea revoluție occidentală inaugurând astfel epoca “marii anarhii” europene din care vor ieși biruitoare, crede Comte, forțele noii societăți, forțele “spiritului pozitiv”.

Cu teoria încorporării romane este inaugurată o nouă paradigmă de analiză dinamică a societății, aceea care pune pe primul loc expansiunea spațială, creșterea în spațiu. Această nouă paradigmă este primul semn de manifestare a unei orientări care-și va atinge gloria și maturitatea teoretică cu așa-numitele teorii centru/periferie sau mondialiste, preocupate de cercetarea legilor expansiunii mondiale a unei noi civilizații istorice, civilizația capitalistă. Este, de altminteri și prima ocazie de criză a viziunii globalist-universale a lui Comte fiindcă, în noua paradigmă, încorporarea lumilor în cercul noii civilizații se desfășoară după un model cu “centru”, “periferii” și “semiperiferii”. Însă ceea ce are teoria încorporării la Comte și nu întrunește la noii teoreticieni ai încorporării capitaliste este o antropologie și o teorie a sociabilității. Procesul încorporării este, în viziunea lui Comte, un proces care atinge nu doar structurile economice, sociale, ocupațiile, regimul muncii și al prelevărilor, etc., ci și natura sociabilității, în așa fel încât putem examina sistemele mondiale după criteriul statutului pe care ele îl conferă omului nu numai după criteriul strict al raționalității economice (legile economice).

Primul tip de sistem mondial european este sistemul roman și de aceea modelul pe care Comte îl inaugurează pentru cercetarea unui sistem mondial intră în seria teoriilor mondialiste. De aceea credem că el reclamă o examinare separată, dimpreună cu teoria dezorganizării societăților, pe care Comte ne-o propune în capitolul VII din Sistemul sau, capitol intitulat: “Teoria pozitivă a revoluției occidentale” sau, “Aprecierea generală a dublei mișcări moderne”. Cu aceste două teorii, alături de care s-ar putea așeza și schița sa de teorie a tranziției s-ar putea, în fine, completa întreaga contribuție comte-istă la sociologia dinamică. Aceasta nu cuprinde, cum au spus toți istoricii sociologiei doar o teorie evoluționistă ci încă trei corpuri teoretice, fiecare inaugurând o paradigmă ce va face epoca în secolul al XX-lea:

a) O TEORIE A ÎNCORPORĂRII, prin care este inaugurată paradigma mondialistă sau sociologia sistemelor mondiale;

b) O TEORIE A TRANZIȚIEI, prin care este inaugurată seria teoriilor modernizării și ale “decolării” (W. E. Moore, W. Rostow, N. J. Smelser);

c) O TEORIE A DEZORDINII SOCIALE, a dezorganizării și a curentelor anarhice, care va fi imediat reluată de către Durkheim cu teoria formelor patologice ale sociabilității, de unde, mai apoi, se vor desprinde teoriile “problemelor sociale”, ale “terapii sociale”, teoria “social-work”-ului american și o întreagă direcție de preocupare preluată în școlile de asistență socială, etc.

Dacă pe linia sociologiei evoluției putem încadra sociologi precum Julian Steward, El. Service (întemeietor al neoevoluționismului), pe linia teoriilor mondialiste putem încadra școli celebre precum cea de la Annales, ori teoreticieni ca I. Wallerstein, S. Amin, G. Frank.

La teoria dezorganizării și a curentului anarhic vom găsi o serie lungă în care se înșiruie mari spirite, de la marii sociologi romantici, la Tocqueville și Eminescu ori, în linia sociologiei britanice, la un Th. Veblen sau, în linia sociologilor ruși, la teoreticienii *ochlos*-ului proletarian și lumpenburghez. Seria aceasta se diversifică în cadrul teoriilor “parazitismului social” pe care un St. Zeletin le examinează într-o lucrare celebră, deschizătoare de drumuri, și anume: Originile burgheziei române... Dar despre celelalte trei paradigme decupate din opera lui Comte, paradigma anarhismului social, a mondialismului și a tranziției, cu altă ocazie.

V. F. TÖNNIES. COMUNITATE ȘI SOCIETATE. VOINȚA ORGANICĂ ȘI VOINȚA REFLECTATĂ. PSIHOLOGIA COMUNITĂȚII ȘI PSIHOLOGIA SOCIETĂȚII

A. TIPOLOGIE ȘI VOINȚĂ. VOINȚA ORGANICĂ

1. Tipologie și polaritate. Stilul de gândire al secolului al XIX-lea. 2. Formele psihologice ale voinței organice.

1. Secolul al XIX-lea este secolul evoluționismului, s-a spus. Același secol care în gândire a impus stilul evoluționist a fost, în raport cu structurile vieții, un secol al revoluțiilor. Secolul revoluțiilor a fost unul în care lumea intelectuală a Europei a gândit evoluționist. Cercetările mai noi arată însă că, în același secol, s-a impus un stil de gândire tipologică și încă o gândire prin tipuri polare, prin polarități. Acesta a fost stilul gândirii romantice încât putem spune că secolul acesta nu este doar unul al “redescoperirii medievalismului” ci și unul al resuscitării paradigmei romantice. Ideea de comunitate și utilizarea ei tipologică sunt așadar trăsături deopotrivă ale spiritului medieval și ale stilului de gândire romantică.

Putem spune că sociologia, ca știință, datorează acestora - medievalismului și romantismului - tot atât de mult ca și revoluțiilor franceză și engleză.

Sociologia s-a născut așadar ca o știință de paradigmă romantic-medievală.

Întrucât tipologia este o caracteristică a stilului de gândire sociologică, se cuvine să insistăm asupra momentelor care au impus acest stil. Punctul culminant al utilizării tipologiei este lucrarea lui Tönnies *Comunitate și Societate* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), publicată în 1887.

Această carte a apărut înaintea apariției marilor lucrări ale lui Weber, Durkheim și Simmel și este bazată pe un studiu amplu în diverse arii ale filosofiei, istoriei, economiei, psihologiei, etnologiei și dreptului.

Trăsătura distinctivă a gândirii lui Tönnies constă în îmbinarea tipologiei cu polaritatea.

Am atras atenția într-o prelegere anterioară asupra valorilor polare. Chestiunea a fost lămurită, cum probabil știți, de către L. Blaga. Este necesar să revin pe scurt aici asupra chestiunii.

Am precizat atunci, invocându-l pe Blaga, că valorile polare sunt valori în și prin care se exprimă “dozaje variabile de termeni latitudinari opuși”. Valoarea polară presupune deci doi termeni latitudinari, opuși unul altuia, care se pot combina în doza (gradații) variabile.

În cazul lui Tönnies cei doi termeni care descriu două forme de socialitate sunt: “comunitate” și “societate”. Aceștia sunt polii unui continuum de variație căruia Tönnies îi atribuie un sens și o direcție istorică, adică o mișcare a societății umane de la comunitate spre societate.

Această tipologie bipolară a devenit baza tuturor încercărilor de explicare a “tranziției istorice a societății secolului al XIX-lea de la caracterul său precumpănitor comunal și medieval la forma sa modernă industrializată și politicizată” (Nisbet, p.71).

Acesta a fost cazul istoriei europene și acest caz a fost ridicat la rang de “cadru de analiză aplicabilă la tranziții analoage în alte epoci și alte arii ale planetei” (ibid.). Un asemenea stil de gândire este însă unul general în secolul al XIX-lea, cum bine arată Nisbet, ilustrându-și afirmația prin exemple celebre, de la Burke, Hegel, Bonald, Caleridge, Carlyle și până la Tönnies, Durkheim, M. Weber, etc.

În *Reflections on the Revolution in France*, Burke distinge între “societatea legitimă” compusă din rudenie, clasă, religie, loc și cimentată de tradiție, pe de o parte, și tipul de societate pe cale de a se naște în Anglia și în restul Europei, grație “nivelării democratice, comercialismului necontrolat și raționalismului fără rădăcini” (Nisbet, p.71).

Polaritatea hegeliană între “societatea familială” și “societatea civilă” cea utilizată de Bonald (*The Agricultural and Industrial Family*) pentru a reda contrastul între societatea urbană și rurală, polaritatea propusă de școala lui Le Play între familia particularistă occidentală și cea patriarhală orientală, a lui Otto von Gierke, între “structura socială medievală”, (bazată pe status moștenit, pe unitatea organică a grupurilor comunitare și corporatiste, pe apartenență și descentralizare etc.) și “statul național modern” (întemeiat pe centralizarea puterii, pe individualism etc.) sunt tot atâtea exemple referitoare la generalitatea acestui stil de gândire și analiză.

Înainte de a examina concepția lui Tönnies despre comunitatea tipologică, Nisbet insistă asupra lucrării lui Maine, *Ancient Law* (publicată în 1861) și Fustel de Coulanges (*La Cité Antique*).

Tipologia lui Maine se reazemă pe polaritatea “status” / “contract”.

“Contrastul între societăți sau epoci rezemate în principal pe status moștenit și tradiție și cele bazate pe contract și status dobândit clarifică nu doar ceea ce Maine a adoptat drept principiu al dezvoltării (toate societățile, scrie el, tind să treacă de la status la contract), dar lămurește procedeul clasificării tipurilor” (Nisbet, p.72).

Această “teorie” - cadru a fost aplicată de Maine la diverse tipuri de societăți actuale și istorice (de exemplu, la istoria trecerii, în vechea Romă, de la societatea de “status” a Republicii, la cea de “contract” a ultimului Imperiu).

2. Tipologia lui Tönnies nu este doar una sociologică ținând, dimpotrivă, construcția unei imagini generale asupra energiilor, fiziologice și mentale, asupra formelor umane și asupra formelor de sociabilitate și de cultură. Într-un cuvânt, Tönnies remarcă faptul că separarea “comunității” de “societate”, prezentă în germene în cadrul structurilor antropologice, provoacă o transformare a naturii voinței, care din organică se preschimbă treptat în voință reflectată.

Voința organică este aceea pe care se reazemă toate manifestările comunitare. “Voința organică este echivalentul psihologic al corpului uman sau principiul unității vieții... Această realitate include și gândirea” (p.82).

“Voința reflectată, dimpotrivă, este un produs al gândirii însăși, căreia nu-i revine o realitate proprie decât în raport cu cauza sa - subiectul gânditor” (ibid).

Suportul voinței organice este însăși natura umană. Suportul voinței reflectate este numai acel mod de a fi uman propriu omului ca “subiect gânditor”. Prima deci este “naturală”, a doua își compune un “mediu artificial” de existență.

Cele două voințe au comun faptul că sunt considerate “cauze ale activității”; conținutul lor este libertatea.

Voința organică trebuie explicată prin trecut, pe care se reazemă, ea însăși explicând devenirea. *Voința reflectată* însă nu poate fi înțeleasă decât în și prin viitor la care se raportează ca la propria ei realitate, purtată spre îndeplinire.

“În raport cu voința organică, viitorul este un germene, pentru voința reflectată este o imagine.”(p.82).

Cele două voințe deci au forme diferite de a profetiza: una folosește trecutul pentru a-și face predicțiile (pilde, parabole, etc.), cealaltă, viitorul (profeții mesianice, utopii etc.).

Voința organică este generativă, și immanentă mișcării și deci activității. Voința reflectată precedă activitatea în raport cu care se exercită din exterior, ea însăși având doar o existență conceptuală. Voința organică antrenează o dezvoltare generativă a ceea ce se află, integral, în germene, cea reflectată impune din exterior lucrul de atins, susținându-i realizarea.

Formele psihologice ale voinței organice - plăcerea, obiceiul și memoria - penetrează integral viața și activitatea, eforturile și gândirea omului. Ele sunt așadar câmpuri ale naturii umane. **Speciile de plăceri reprezintă prima natură umană;**

aceasta depinde hotărâtor de “condițiile interioare” numite “dispoziții” și mai puțin de cele exterioare.

În dezvoltarea obișnuințelor cele două seturi de condiții - externe și interioare - sunt egale ca importanță; obișnuința ca atare este a doua natură a omului.

În fine, **dezvoltarea memoriei** atârână hotărâtor de circumstanțe, adică de consecințele unei experiențe particulare, o experiență care permite conservarea ideilor bune, de exemplu. Aceasta este deci a treia natură a omului.

Putem considera “plăcerea ca fiind tot una cu caracterele primitive ale naturii individuale, capabile să se dezvolte prin simpla creștere a organismului - în circumstanțe favorabile, obișnuința (dezvoltată prin exerciții) este natura secundă, iar memoria (dezvoltată prin imitație și învățare) este a treia natură” (p.96).

Putem vorbi deci despre naturi umane nu pur și simplu despre o natură umană. Experiența are valoarea unei site care cerne sorții unei configurații antropologice sau a alteia, astfel încât cutare ins rămâne preponderent un om *hedonist*, altul devine un tip *ritualist* și deci *estet*, altul, un tip *perfecționist*, într-un sens sau altul.

La rândul lor, acestea se manifestă în forme psihologice specifice. Formele psihologice ale voinței organice sunt, cum am menționat, plăcerea, obișnuința, memoria, iar ale voinței reflectate: reflecția, calculul, conceptul, decizia etc.

Tönnies vorbește așadar despre două forme de expansiune psihologică a omului, legate de cele două tipuri de voințe. Pe de altă parte, cele două tipuri întrețin două direcții polarizate de expansiune socială și istorică a omului și dezvoltă două forme de sociabilitate umană, pe care Tönnies le denumește: *comunitate* și *societate*.

B. VOINȚA REFLECTATĂ

Așa cum voința organică își are formele și cadrele ei psihologice de manifestare (plăcerea, obișnuința, memoria), tot astfel, voința reflectată își are propriile ei forme și cadre de manifestare. Acestea sunt: **reflecția, decizia, conceptul**.

Forma cea mai generală de manifestare a voinței reflectate este reprezentată de “sistemele de gândire”.

La rândul lor, acestea sunt de două tipuri: calcul (sau speculație, adică acțiuni speculative) și **sisteme de cunoaștere**. Calculul va genera tipul speculator sau calculator, omul calculului, al speculației. Căutarea fericirii, ca țință supremă a omului, va modela tipare psihologice adecvate unui asemenea scop. Asemenea tipare sunt: egoismul, vanitatea și dominația.

Toate aceste forme de manifestare ale voinței reflectate se obiectivează în categorii sau forme abstracte (forme care stau în afara relației vii, organice). Aceste forme abstracte ale voinței reflectate sunt: convenția, contractul, creanța și banii. Conținutul voinței reflectate, în speță al relației societare, nu este, deci, nici relația

de rudenie, nici cea spirituală ori de vecinătate, ci o relație reflectată (calcul, profit, speculație, cunoaștere, dominație etc.).

Există deci forme comunitare și forme societale de manifestare și expansiune umană în timp și în spațiu. *Cartea a II-a* a sistemului de sociologie a lui Tönnies este consacrată celor două forme ale voinței umane, adică expansiunii psihologice a omului comunitar și a celui societal. Partea tulburătoare a psihosociologiei lui Tönnies este caracterul ei dihotomic. A gândi dihotomic cele două tipuri ca fiind polare, opuse și exterioare unul altuia este un stil de gândire care s-a generalizat în Europa și-i desparte astăzi pe cei care gândesc și se manifestă în stil comunitar de cei care gândesc și acționează în stil societal. Cele două tipuri întemeiază sociologii și psihologii ireductibile, polare. Extrapolarea unui tip la explicarea celuilalt constituie baza unui fenomen special pe care-l putem denumi *etnocentrism lateral*.

Astfel “tot ce aparține direct și în mod propriu voinței organice poate fi prezentat ca integral bun și amical, prin aceea că exprimă coeziunea și unitatea omului... Dimpotrivă, gândirea «egoistă», prin care principiul individuației atinge gradul său cel mai înalt, apare ca integral ostilă și rea. Urmând această considerație care nu e justă, dar profund fondată, sentimentul sau inima, caracterul și conștiința, sunt asociate bunei calități... ca și cum aceasta le-ar fi atributul necesar. La polul opus, tipul calculului și omul cunoașterii (l’homme savant) sunt reprezentați ca răi pentru că sunt «fără inimă» și «fără conștiință», iar egoismul este atunci sinonim caracterului dușmănos și ostil. De fapt, cu cât egoistul este mai accentuat, cu atât este mai indiferent la binele și răul altora; salvarea acelora este tot atât de puțin importantă pentru el ca și nenorocirea lor... În realitate, o răutate pură și generală este tot atât de rară, aproape tot atât de imposibilă, ca și o bunătate a inimii pură și generală” (p.112).

Tönnies ne previne să nu facem confuzie între sociologia și psihologia tipurilor pe de o parte, și morala tipurilor sau judecata de valoare tipologică pe de alta (evaluare morală).

Tipurile sociologice și sociologiile adiacente fiecăruia nu sunt nici bune, nici rele.

“Prin natură orice om este amabil și bun față de amicii săi și de cei pe care el îi consideră astfel (în măsura în care ei sunt buni față de el); dar are o dispoziție rea și ostilă față de dușmanii săi (care-l maltratează, atacă sau amenință).” (p.112).

Dacă, deci, *omul comunitar* este bun, prin natură, și rău, prin reacție, *omul abstract* /s.n., sau artificial / al societății / n-are amici, nici dușmani, el însuși nu este nici una nici alta, întrucât nu cunoaște decât aliați sau adversari în raport cu scopurile urmărite; și unii și alții sunt pentru el doar forțe și puteri, iar sentimentele de ură și mânie sunt tot atât de improprii față de unii ca și sentimentele de iubire sau milă față de ceilalți. Când atari sentimente există ori se nasc în el, gândirea sa le resimte ca străine, destructurante, nerezonabile, ca trebuind să fie refutate, extirpate mai curând decât conținute și întreținute, întrucât ele implică o afirmare

și o negare care nu mai este condiționată nici limitată de interesele și planurile veritabile și antrenează acte negândite (ireflexive)” (p.113).

Iată dar că, în viziunea lui Tönnies, “omul abstract sau artificial”, omul voinței reflectate, trebuie să reprime în el omul comunitar, adică să reprime tot ceea ce este act negândit, nereflectat și deci nederivat din judecata obiectivă, respectiv, din “plăcerea abstractă”. Teoria lui Tönnies despre “plăcerea abstractă” arată cât de rupt este omul artificial de ordinea naturală:

“Rațiunea, spune Tönnies citându-l pe Hobbes, nu stă în faptul că cineva speră să obțină o plăcere mai intensă decât cea care a fost deja atinsă..., ci în aceea că el nu poate să-și asigure posesiunea și mijloacele bunăstării de care dispune fără a acumula încă mai mult” (Leviathan, apud p.109).

Această dorință este de aceeași natură cu căutarea banilor și obținerea lor; ea reprezintă “binele general, plăcerea abstractă”, adică aceea care nu are legătură cu clasele naturale de plăceri, proprii omului comunitar.

VI. F. TÖNNIES. DE LA TEORIA COMUNITĂȚII LA TEORIA SOCIETĂȚII. “PARADOXUL SOCIETĂȚII”. SOCIETATEA CIVILĂ.

1. Războiul, schimbul, convenția. 2. Geneza capitalistului. Sociologia banilor. 3. Paradoxul societății. 4. Societatea civilă. Omul convențional.

1. Tönnies decupează două moduri de existență socială: comunitară (a munci și a te bucura împreună cu ceilalți, prin ființa comunitară care te leagă de ei) și societală, care este abstractă, reflectată și care capătă forma convenției, contractului, a creanței și a banilor. Această formă de existență este expresia unui tip social general. Acest tip se manifestă acolo unde se constituie un domeniu comun, în care se exprimă o “unanimitate de voințe” și deci un “acord al tuturor”. Acesta este tocmai domeniul “obligației durabile” care îmbracă forma convenției, a contractului, a creanței și a banilor. În cadrul și prin intermediul acestui domeniu comun se manifestă o formă nouă de sociabilitate prin care se exprimă toți, dar care este dincolo și exterioară fiecăruia în parte. La acest domeniu ai acces doar ca “parte” care-și mijlocește participarea la contract, la creanță, la bani, adică tocmai la expresiile obiectivate ale acestei voințe comune, ale acestui acord al tuturor. Or, acordul acesta este chiar substanța libertății /societale/, care este și artificială și fictivă.

Forma cea mai simplă a acestei voințe sociale comune se numește convenție. Aceasta este baza contractului.

O seamă de reguli și norme îmbracă deci forma convențională. Acestea sunt, în forma și în natura lor, diferite de cutume și de uzanțe.

“Dar tot ceea ce este conform cutumei și uzanței nu este convențional decât în măsura în care este voit și primit ca fiind de utilitate generală, și în măsura în care utilitatea generală este voită și primită de fiecare ca utilitate proprie. Aceasta

nu mai este acceptată nici voită din cauza tradiției, ca moștenire sacră a strămoșilor. Prin urmare, denumirile: cutume și uzanțe /pentru această nouă «realitate»/ nu mai sunt adecvate” (p.50).

Din momentul în care a apărut această nouă formă de sociabilitate s-a manifestat o nouă voință socială, voința reflectată. Caracteristica noii sociabilități este natura sa paradoxală, ea se poate realiza numai ca adică numai în afara societății, adică sub forma unei “ficțiuni”.

Iată cum este definită societate de către Tönnies:

“În conformitate cu teoria societății, aceasta este un grup de oameni care, trăind și păstrându-se, ca și în comunitate, într-o manieră pacifică unii față de alții, nu sunt uniți organic ci sunt organic separați; în vreme ce în comunitate ei rămân uniți în ciuda oricărei forme de separare, în societate ei sunt separați în ciuda oricărei legături” /s.n./ (p.39).

În societate deci nu există nici o activitate derivată din vreo unitate a priori, care să reproducă în actele individului “voința și spiritul acestei unități”. În comunitate, însă, acțiunea unifică pentru că ea este purtătoarea nemijlocită a unui spirit de unitate.

Din această particularitate a comunității se poate desprinde concluzia că formale comunitare sunt singurele cadre care pot conserva “memoria”, “tradiția”, “cutumele”, în genere “spiritul de unitate” sau de “corp” al unei colectivități. Formele “societale” sunt “indiferente” la “tradiții”, la “memoria colectivă”, la cutume etc. Omul “societal” este indiferent, simțindu-se chiar încurcat de formele comunitare. El nu are nevoie de ele.

În orice acțiune comunitară cei asociați, deci comunitatea, se realizează în și prin realizarea fiecăruia în parte. Dimpotrivă, în societate, “fiecare este pentru sine, într-o stare de tensiune față de toți ceilalți. Celălalt este non-eul, adică cel ce și se opune și - și rămâne străin. Raportul cu el capătă forma “conduitei negative”, adică te realizezi pe tine în și prin desființarea celuilalt, prin negarea lui. La fel va proceda și el, astfel că societatea îmbracă, la acest nivel, forma “războiului tuturor contra tuturor”. Aceasta este ceea ce Parsons denumea “starea hobbse-iană a ordinii sociale”.

Această stare poate fi depășită prin constituirea unui “domeniu comun” al unei “voințe comune” și al unui bun de interes comun. Acesta este “schimbul”. “Schimbul” preschimbă “războiul” social în “pace socială”.

Trebuie să se constituie un cadru în care indivizii au un “domeniu comun”, “un interes comun”, o “voință comună”: schimbul. (*Do ut des* -lat.)

“Nimeni nu va face ceva pentru un altul, nimeni nu va acorda sau da ceva altuia, dacă aceasta nu este în schimbul unui serviciu ori al unui dar estimat ca fiind cel puțin echivalent cu ceea ce i-ai dat tu” (s.n., p.39).

În societate și bunurile sunt separate, deci nu doar persoanele și ca atare nu există un “bun comun”;

“Un asemenea bun poate exista printr-o ficțiune a subiecților; această ficțiune nu este totuși posibilă altfel decât prin construcția unui subiect comun având o voință imaginată, la care se va raporta această valoare comună” (p.40).

Asemenea ficțiuni nu sunt produsul unei voințe arbitrare. Ele își au rădăcinile în “actul simplu de donare și primire a unui obiect”. Contactul este ocazia constituirii unui domeniu comun voit de cei doi, persistând atât cât durează “tranzacția”. În tot acest timp ceva, o parte anume, iese din domeniul lui A, adică de sub voința și posesiunea lui, fără a fi intrat încă nici sub voința (puterea și posesiunea) lui B. Fiind sub controlul parțial al celor doi, acea parte e dependentă de cei doi în măsura în care voințele lor sunt dirijate în aceeași direcție (actul de a da și a primi). În acest interval, acea parte care nu este încă a nici unuia, este a amândurora, este deci un “bun comun”, o valoare socială. Voința celor doi având aceeași direcție este și ea un întreg care cere celor doi același lucru: îndeplinirea actului de schimb. Ea poate fi considerată deci ca o unitate și ca un “subiect” înzestrat cu o voință proprie, care este tocmai voința socială.

Aceasta însă este o voință reflectată, nu una organică, ea se realizează în afara și dincolo de voințele individuale.

În și prin exercițiul ei a încetat voința organică și a început a funcționa o nouă formă a voinței sociale, voința reflectată. Ea îi situează pe indivizi în afara lor, într-un cadru nou de interacțiune: societatea.

Trebuie să fim atenți, ne previne Tönnies, și să distingem dacă acest *ens-fictivum* nu există decât

“pentru teorie și pentru cât timp, ori dacă există și în gândirea propriilor ei subiecți pentru un scop determinat” (p.40).

Or este clar că fiecare act de donare și primire “trebuie să conțină implicit o voință socială”.

2. Prin urmare, “schimbul este conținutul voinței sociale fictive” (p.41), care însă ca “ficțiune” nu este lipsită de eficacitate.

Observăm deci că, în viziunea lui Tönnies, toți oamenii devin într-o măsură mai mare ori mai scăzută “capitaliști”, în aceeași măsură în care sunt atrași în fluxul istoric al tranziției de la “comunitate” la “societate”.

“Societatea” este o formă de sociabilitate care apare și se dezvoltă în cadrul schimbului.

Omul care face operațiile de schimb nu mai este omul comunitar, el este deja un tipar antropologic distinct, devine om societal, omul schimbului, “comerciant” sau “capitalist”. În fiecare dintre noi există, deci, “capitalistul”, iar “societatea” (schimbul generalizat) îl generalizează. și deci, în clipa în care regimul schimbului s-a generalizat și s-a obiectivat într-un aparat de forme, instituții, reguli, norme, orientări, mentalități etc, al căror nucleu este compus din tripletul contract, credit, bani, s-a constituit o nouă civilizație, aflată la polul opus comunității. Din punct de vedere sociologic, aceasta este societatea.

Obiectivarea voinței comune, a judecății obiective și a generalității schimbului generează contractul, creditul și banii. Toate acestea sunt deci expresia

unei sociabilități noi, adică a unei voințe sociale reflectate, a unei judecăți obiective (valabile pentru toți), a unei generalități umane. Toate se realizează în și printr-o ficțiune care cere oamenilor să se asocieze.

“Voința comună în fiecare schimb, în măsura în care acesta este considerat ca un act social, se numește contract” (p.45).

Banii, la rândul lor, sunt expresia acelei “mărfi comune”, care nu se confundă cu nici o “marfă concretă”, dar care este “recunoscută de toți”, întrupează adică “voința societății” și poate fi folosită în toate schimburile.

Iată dar cele două expresii pure ale noii sociabilități - tipurile în care aceasta se întrupează: omul schimbului și omul de știință. Unul lucrează cu “banii”, celălalt cu conceptele; amândoi se fac purtătorii individualizați ai acestei raționalități abstracte, numită societate.

Așa cum banii sunt expresia generalității valorii, a generalității voinței și a generalității judecății sociale, tot astfel conceptele sunt expresia generalității lucrurilor.

Voința particulară intrând în contract se transubstanțiază în “voință pură”, “reflectată”. Aceasta este posibil întrucât fiecare act de schimb particular este “conform voinței tuturor, adică este considerat ca legal, deci ca obligator”.

Această raționalitate ar garanta definitiv ordinea socială, dacă n-ar căpăta un caracter “paradoxal”. Ea se realizează pe sine în măsura în care scoate omul “din societate”. Acesta e paradoxul capitalismului. Prin urmare societatea este, în esența ei, o stare de război transfigurată într-o generalitate nouă, numită schimb social. În măsura în care această stare a sociabilității se realizează, ea capătă o formă fictivă, adică se realizează pe sine - ca societate - în afara ei însăși, sub forma unei “voințe reflectate”, obiectivându-se adică în contract, credit și bani. În forma sa supremă, societatea se exercită ca “voință reflectată” de care ascultă toți și îmbracă forma de “monedă absolută, public reprezentată”, distinctă de “moneda empirică”.

3. Pentru moneda absolută nimeni nu se simte responsabil, dar toți o doresc pentru fiecare în parte. Ea este deci o rațiune abstractă supremă, o voință reflectată, absolut liberă (întrucât iese de sub orice control), judecată obiectivă ultimă; se află deci în afară și dincolo de orice relație concretă, reală, este o “realitate transcendentă”. Ca obiectivare supremă a societății, ea se realizează pe sine în afara societății.

Forma pe care o îmbracă uneori, este aceea a asociației, în și prin care indivizii se unesc în afara lor, se leagă într-o unitate exterioară lor, realizându-se deci ca o ființă care există în mod independent”, ca o “persoană fictivă” înzestrată cu o “voință proprie” și cu o “capacitate de a încheia contracte și de a fixa obligații” (p.49). Aceasta este una dintre formele prin care se realizează societatea ca realitate transcendentă ei însăși.

Condiția existenței reale a acestei “persoane fictive” este ca societatea să fie în ea, să se realizeze prin ea, să participe la ea, ca act de voință, de judecată și de generalitate.

Creditul este forma cea mai reprezentativă a acestei “realități transcendente”.

Societatea deci se realizează pe sine în afara societății, ca un “raport nelimitat în timp”; același raport care ține indivizii separați unii de alții pentru a-i asocia totuși în afara lor, sub forma contractului ori al creditului sau chiar al unor asociații cu funcții comerciale, cu capacitatea de a deschide contracte și obligații (creanțe) în contul indivizilor care există independenți unii față de alții. Independența lor este condiția obligatorie a asocierii lor, iar asocierea lor este ocazia, cadrul și condiția care fac posibilă independența lor.

Paradoxul deci, este acesta: asocierea indivizilor reclamă separarea lor completă și un mod de existență reciproc independentă. Independența indivizilor este cadrul și câmpul de manifestare a asocierii lor. Asocierea separă indivizii.

Înainte de a prezenta regimul sociologiei empirice în concepția lui Tönnies, respectiv formele “voinței asociate”, vom stăruie încă asupra “paradoxului societății” fiindcă de acesta se leagă buna înțelegere a caracteristicilor societăților moderne.

Am reținut că apariția societății civile înseamnă apariția persoanelor pure (definite toate prin capacitatea de a produce și de a promite, astfel încât fiecare este un “comerciant”), a determinațiilor pure (rezultate exclusiv din condițiile raportului de schimb) și a activităților pure (munca abstractă și schimbul generalizat). Progresul societății înseamnă deci trecerea de la economia domestică generală la economia comercială în general și deci în apariția pieții mondiale.

Raportul social se realizează în afara sa, întrucât capătă forma relației de schimb. Aceasta implică:

- a) cumpărarea forței de muncă;
- b) folosirea acesteia;
- c) vânzarea ei sub formă părții nou create din valoarea produselor.

“Clasa muncitoare participă, într-un mod substanțial la primul act”.

“În clasa muncitoare se regăsește cauzalitatea materială, în clasa capitalistă cauzalitatea formală a celui de-al doilea act”.

Deja în acest act, voințele încep a se deosebi: muncitorii sunt cauzalitate materială a relației, pe când cauzalitatea formală este întrunită de capitalist.

“În al treilea act clasa capitalistă acționează singură, clasa muncitoare nu există aici decât sub forma valorii sale extrase” (p.78).

Apare, în cadrul acestei relații deja o situație paradoxală: un excedent și un deficit totodată în sensul că:

- a) clasa capitaliștilor este liberă să dea forma relației;
- b) această formă este expresia libertății unui actor și a non-libertății celuilalt.

Sub aspectul voinței reflectate forma relației este desăvârșită, sub aspectul voinței organice aceeași formă implică un grav “deficit ontologic”: anihilarea ființei comunitare.

Voinței formale, prin care se realizează libertatea capitalistă, i se opune clasa masificată a muncii, care este o “semi-voință”.

În “societate” deci, libertatea reală a voinței este suplinită de o “libertate formală” și deci de o voință formală: “societatea este o formă de asociere umană ai cărei membrii se află în afara societății. Acesta este paradoxul societății.

“Societatea” este transcendentă societății, voința formală vine din afara relației și astfel pulverizează unitatea clasei muncitoare (întrucât îi anihilează voința organică și deci unitatea de clasă) transformând comunitatea organică a clasei într-o “juxtapunere de indivizi”, adică într-o masă.

Ea poate reveni la “comunitate” numai în cadru deplasat, adică într-o “comunitate paralelă” care este aceea a raporturilor cu statul și în stat. “Societatea este, în sensul pe care l-am putea numi moral, condiționată complet de raporturile sale cu statul”. Când statul însă se întemeiază pe minciună, el devine demagogic și deci cadru al desocializării umane.

4. “Societatea, deci, este înțeleasă ca o sumă de indivizi naturali și artificiali ale căror voințe și domenii se află /și se afirmă/ în asociații numeroase și rămân totuși independente unele față de altele și fără acțiune interioară reciprocă” (p.50).

Această definiție aduce precizări suplimentare pentru conceptul de societate față de prima care sesiza doar distincția dintre comunitate și societate. În societate există *indivizi naturali* (înzestrați deci cu caracteristici bio-sociale și deci comunitare) și *indivizi artificiali* (înzestrați cu voință reflectată, cu o generalitate numită predispoziția spre “schimb social” și cu o raționalitate calculatoare). În al doilea rând, asociațiile lor nu anulează independența lor, iar, în interiorul acestor asociații, în al treilea rând, nici voințele și nici domeniile indivizilor nu desfășoară acțiuni reciproce tocmai fiindcă aceste asociații se realizează dincolo și deasupra acestor acțiuni reciproce ca expresie a ceea ce este comun și general în actele lor, adică a voinței reflectate, a schimbului, a raționalității abstracte (valoarea de schimb și judecata echivalării valorilor).

Aceasta este descripția generală, ne spune Tönnies, a “societății civile” sau “societatea schimbului”. Natura și acțiunile acesteia sunt obiectul de studiu al economiei politice.

“Societatea civilă” este o “stare” în care “oricine este un comerciant” (A. Smith).

Societatea civilă, așadar, este un concept care descrie ceea ce Tönnies denumeste “societate” și este produsul generalizării schimbului ca tip de raport social. Forma raportului social este contractul, iar a regulii sociale este convenția. Tipul uman propriu acestei stări este acela descris de teoria “dreptului natural”, adică omul înzestrat de la natură cu capacitatea de acțiune, cu raționalitate (trăsătura de a fi rezonabili) și cu egalitate.

Fiecare posedă putere și libertate și are propria lui sferă de voință. El este deci liber în fața contractului și capabil să adopte o conduită rațională reflectată în relația contractuală.

“Acolo unde indivizi comercianți, unde afaceri sau societăți și companii se opun unii altora în traficul comercial și financiar internațional sau național, natura societății se prezintă ca într-un extras, se reflectă ca într-o oglindă concavă.

Întrucât generalitatea unei asemenea stări... este un scop îndepărtat în raport cu care trebuie înțeleasă dezvoltarea societății; și, în viziunea noastră, existența unei societăți, la un moment dat, este reală în măsura în care acest scop este atins. Această existență trebuie considerată deci ca subiect al voinței sau rațiunii generale; și, în același timp, ca un subiect fictiv și nominal, flotând în aer așa cum a ieșit din capetele susținătorilor săi conștienți care-și întind mâinile peste distanțe, frontiere și idei, doritori de schimb și considerând această perfecțiune speculativă ca singura țară, singurul oraș în care toți cavalerii industriei și aventurierii comerțului au un interes real” (p.50-51).

Ne dăm seama deci că “societatea civilă” este produsul unui tipar uman - omul comercial sau al schimbului, ori dacă se preferă termenul, omul contractual - este o realitate paradoxală care se realizează pe măsură ce iese din sine și se împlinește pe măsură ce se anihilează în concretețea ei, apropiindu-se tot mai mult de postulatele raționalității calculului, de direcția fixată de “voința reflectată”, altminteri spus pe măsură ce devine tot mai rațională și mai contractuală, tot mai bănească și mai calculată, tot mai comercială și mai convențională, tot mai intelectuală și mai reflexivă etc.

În viziunea lui Tönnies, “societatea” se identifică cu acel tip de civilizație istorică pe care o numim capitalism și determinismul ei este unul de sus în jos, de la voința reflectată spre actele concrete și de afară înăuntru, adică de la raportul calculat și fictiv (credit, bani), situat în afara societății, spre raportul concret și real.

Deci, societatea se realizează pe măsură ce indivizii se separă, astfel încât ea apare ca socialitate care separă, nu precum una care unifică.

Sociabilitate societală, deci înseamnă separare progresivă, generalizată și integrală.

Acesta este înțelesul general a ceea ce Tönnies consideră a fi “paradoxul societății” (societatea se realizează pe sine în afara și deasupra ei, ca realitate abstractă, pură).

Generalitatea socială este, în realul concret, separația cât mai completă a indivizilor, și, în realul ei fictiv, unitate care-și are forma perfectă într-o ficțiune supremă: banii. Comprehensiunea societății cere să facem abstracție deci de toate “raporturile primitive și naturale între oameni unii față de alții. Posibilitatea unui raport social nu presupune deci nimic altceva decât o pluralitate de persoane pure, capabile să producă și, în consecință, să promită. Societatea ca și colectivitate /deci ca schimb social n. n. /, în care trebuie să se instituie un sistem convențional de reguli, este prin aceasta, nelimitată; ea sparge continuu frontierele sale reale sau fortuite” (p.51). Legea sa este concurența și cadrul ei este comerțul. “și prin analogie cu aceste relații sprijinite pe schimb de valori materiale, se poate înțelege orice sociabilitate convențională a cărei regulă superioară este politețea: un schimb de cuvinte și servicii în care fiecare se află în locul tuturor și în care toți par a-l socoti pe oricine semenul său /semblable/ dar unde, în realitate, fiecare se gândește la sine și are grijă să triumfe asupra altora punctul său de vedere și avantajele sale” (p.52).

Acesta este deci “omul convențional”, punctul suprem și criza omului contractual, pragul peste care acesta se întoarce împotriva socialității însăși.

Omul contractual sau “civil” deci nu poate fi, ca sociabilitate, mai mult decât un om convențional, astfel că el poartă pe o față a sa politețea și respectul, pe alta, viclenia și războiul.

Acesta este “stâlpul societății” lui Ibsen și “gentleman-ul pirat” care a creat măreția Angliei reginei Elisabeta.

Omul societal, deci, nu este omul întreg deși este omul universal.

Acest paradox a fost semnalat de către Tönnies și el fixează punctul de sus al performanței sale. Această performanță e ignorată de către adepții filosofilor cosmopolite, individualiste, universaliste, urbaniste, occidentaliste: “omul universal nu este omul întreg”. Lui îi lipsește o parte numită “om comunitar”.

Problema ridicată de sistemul sociologic al lui Tönnies cere așadar să clarificăm încă:

a) tema libertății, a capitalului și a muncii (p.58-59), adică problema masificării;

b) problema cadrelor de realizare a sociabilității umane: statut și contract.

VII. F. TÖNNIES ȘI S. H. MAINE. DE LA STATUT LA CONTRACT. SISTEMUL “SOCIOLOGIEI PURE”. POLARITATE ȘI SCHIMBARE

1. Legea alternării erelor istorice. 2. Omul societal și comunitar

1. Există deci o lege a schimbării și aceasta aduce pe urmele ei clasele, lupta lor, amenințând să distrugă statul, și determină transformarea culturii în “civilizație socială și politică”. Se poate vorbi deci, arată Tönnies, despre **două ere ale marilor dezvoltări culturale: era societății și cea a comunității**. Una este caracterizată printr-o voință socială care îmbracă forma convenției, a politicii și a opiniei publice, cealaltă, printr-o voință socială care îmbracă forma concordiei, a cutumei și a religiei.

Iată formele exterioare ale modului de viață în cele două ere:

A. “COMUNITATEA

1. Viața familială

= concordie. Omul se găsește în cadrul ei cu întregul său caracter. Subiectul concordiei este poporul.

2. Viața satului

= cutuma. Omul este cuprins în aceasta cu toate sentimentele sale; subiectul

cutumei este ființa socială.

3. Viața burgului

= religia. Omul se află în interiorul ei cu întreaga sa conștiință. Subiectul ei real este Biserica.

Prin urmare omul comunitar are caracter pașnic, familial, sentimente modelate de cutume și conștiință religioasă. Viața lui se desfășoară în familie, în sat sau în burg. Subiectul social al acestor cadre de viață colectivă este: poporul, ființa socială și Biserica.

B. SOCIETATEA

1. Viața marelui oraș

= convenția. Aceasta cuprinde omul cu toate aspirațiile sale. Subiectul ei real este societatea.

2. Viața națională

= politica. Ea presupune omul cu toate speculațiile sale. Subiectul real este statul.

3. Viața cosmopolită

= opinia publică. Ea presupune omul cu toate cunoștințele sale. Subiectul său real este Republica savantă” (Tönnies, p.237).

2. Deci, omul societal este, caracterial, un om convențional, sentimentele sale sunt modelate de politică, este, afectiv, un om politic, starea lui mentală este dominată de cunoștințe. Viața lui se desfășoară în marele oraș, în cadrul națiunii sale și în mediul cosmopolit al circulației informațiilor și opiniilor.

Omul comunitar, dimpotrivă, caracterial este un om “de suflet”, sentimentele sale sunt modelate de cutumă (fel tradițional de a fi și a acționa) afectul lui e predominant religios, starea mentală e impregnată de “trăiri de conștiință”, nu de stări reflexive (intelectualizate) etc. Viața lui se desfășoară în familie, în sat și în mediul burgului și al spiritului corporatist.

VIII. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTA. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTĂ

1. Școala sociologismului. Autoritatea regulii și multiplicarea contactelor. 2. Ideea corporatistă. Corpurile profesionale. 3. Familie, corporații, stat. 4. Marea industrie și statul corporatist. 5. Stat corporatist și stat totalitar. 6. Diviziunea muncii sociale și creșterea civilizației. 7. Legea diviziunii muncii sociale. Specii de solidaritate socială.

1. Școala sociologistă nu este nici pe departe unitară astfel încât cu greu putem vorbi despre o școală sociologistă. Mai potrivită ar fi denumirea propusă de Sorokin, care vorbește despre “școala sociologismului”. În realitate, în această grupare vom regăsi mari teoreticieni precum E. de Roberty, A. Espinas, I. Izoulet, D. Drăghicescu, Ch. H Cooley, școala lui Durkheim, L. Gumplovicz și H. C. Carey (“școala formelor sociale”) etc.

Ideea centrală a școlii este aceea care stabilește o legătură între ideile și formele spiritului, pe de o parte, și interacțiunea socială, de alta.

În Republica lui Platon, avem un exemplu de concepție sociologistă. Ceea ce-l face pe om ființă socială este rațiunea, adică aceeași forță pe care se întemeiază și statul.

“Când puterea care raționează, educă și guvernează, adoarme, nu este nebunie sau crimă, oricât de rușinoase și cât de potrivnice naturii umane ar fi, pe care bestia care este în noi să nu le poată comite” (apud Sorokin, p.303).

“Pasiunile umane nu se opresc decât în fața unei puteri morale pe care o respectă. Dacă o autoritate de acest gen lipsește, atunci domnește legea celui mai tare” (E. Durkheim, De la division... III).

Această anarhie care se manifestă sub forma conflictelor, a tensiunilor, a dezordinilor de tot felul, în spatele căreia se citește o diminuare a “autorității regulii”, este denumită de către Durkheim anomie (de la grecescul *anomos*, *a* = fără, *nomos* = normă, lege).

Anomia, deci, într-o accepțiune foarte generală, măsoară gradul dezintegrării sociale a grupurilor.

Pentru sociolog, deci, este absolut necesară distincția dintre libertate și anomie, (starea de) manifestare socială dezordonată, ne-legiuită.

“Nimic nu este mai fals decât acest antagonism... între autoritatea regulii și libertatea individului. Cu totul dimpotrivă, libertatea este ea însăși produsul unei reglementări. Eu nu pot fi liber decât în măsura în care altul este împiedicat să profite de superioritatea sa fizică, economică sau de alt ordin de care dispune, și

singurul obstacol în calea acestui abuz de putere este regula socială(s.n.)” (ib. p.IV).

Durkheim urmărește deci și el aceeași relație între “eul” individual și “interacțiunea socială”. În viziunea sa indivizii, ba chiar grupurile se pot prăbuși în dezordine, în anarhie. Societatea însă “nu este o ființă illogică sau a-logică, incoerentă și fantastă cum a fost considerată adesea. Din contră, conștiința colectivă este forma cea mai înaltă a vieții psihice, pentru că ea este conștiința conștiinței. Fiind plasată în afară și deasupra contingentelor individuale și locale, ea nu vede lucrurile decât sub aspectele lor care le cristalizează în idei comunicabile... Societatea vede mai departe și mai bine ca indivizii” (Les formes..., p.444).

Societatea deci este exterioară, are putere morală, vede mai departe ca indivizii, este coercitivă, etc. Acestea sunt trăsăturile generale ale faptului social.

Sociologismul și preocuparea pentru tema solidarității sociale sunt expresia necesităților unei epoci istorice copleșită de anarhie și dezechilibre, confruntată deci, cu nevoia reconstrucției ordinii. Epoca este dominată de interesul pentru tema solidarității sociale. W. Petty, A. Smith, Saint-Simon, A. Comte, H. Spencer, J. S. Mill, Carey, au năzuit fiecare la o teorie a solidarității sociale. Cu șase ani înaintea lui Durkheim problema a stat în centrul preocupării lui Tönnies care a elaborat, cum știți, o teorie a tranziției de la comunitate la societate. Cu deosebirea că, în viziunea lui Durkheim această trecere este săvârșită grație unui proces de dezvoltare continuă a funcțiilor economice, de circa 200 de ani, la un nivel pe care nu l-au mai atins vreodată în istorie. În vreme ce în alte perioade istorice, aceste funcții nu “jucau decât un rol secundar, acum ele dețin rangul I... În raport cu dezvoltarea lor progresivă, funcțiile militare, religioase, administrative, se află într-un recul progresiv. Numai funcțiile științifice sunt în stare a le disputa poziția” (ib. pIV).

Societățile devin esențial industriale, observă Durkheim în cea mai bună continuitate a teoriei lui A. Comte. Separarea de Comte se produce de îndată ce Durkheim face constatarea că această mutație, afirmarea funcțiilor economice (industriale), reprezintă “o sursă de demoralizare generală”. Cum funcțiile economice absorb un număr foarte mare de indivizi a căror viață se derulează “aproape integral în mediul industrial și comercial” și cum acest mediu are o scăzută amprentă morală, înseamnă “că cea mai mare parte a existenței lor se scurge în afara oricărei acțiuni morale” (ibid).

În fapt, procesul acestei creșteri și diversificări funcționale a societății creează, în cadrul societății, noi zone (spații), de contact între indivizi și între grupuri fără a genera și regulile după care se vor desfășura asemenea contacte.

Afirmarea funcțiilor economice provoacă un dezechilibru funcțional în societate fiindcă scoate mase mari de indivizi de sub acțiunea funcțiilor religioase, familiale, militare etc. Pe de altă parte, dezvoltarea funcțiilor economice provoacă o anumită incoerență în mediul comercial și industrial, întrucât modifică odată cu ocupațiile și regulile, anulând vechile structuri fără a genera altele, în mod spontan.

Întrucât absența coerenței economice își extinde efectele dincolo de hotarele lumii economice, nașterea noii ordini antrenează o “scădere a moralității publice” (V). Să insistăm, deci, asupra sursei acestei dezordini.

De vreme ce toate celelalte funcții se află în recul, iar cele economice nu aduc nemijlocit ordinea, unde trebuie căutată sursa reintegrării morale și a reconstrucției coeziunii sociale?

Teoriile diviziunii muncii sociale susțin că după o perioadă îndestulătoare de contact reciproc funcțiile tind a se echilibra și a se regla. și totuși, această explicație nu este completă pentru că acest “mod de adaptare” funcțională nu devine o “regulă de conduită” decât dacă un grup o consacră prin autoritatea sa”, adică îi conferă, pe lângă semnificația unui mod obișnuit de a acționa și pe aceea a unui “mod de a acționa obligatoriu”. Or numai “societatea constituită” se bucură de “supremația morală și materială necesară pentru a face și a consacra legea în raport cu indivizii” (p V). Numai societatea cu supremația ei morală “are continuitatea și perenitatea necesare pentru a menține regula dincolo de relațiile efemere care-o încarnează zilnic” (p V).

Așadar, realitatea contactelor, oricât de frecvente ar fi acestea și oricât de repetitive, nu poate genera prin ea însăși o regulă socială și nici n-o poate garanta. Între contact social și regulă socială există o “diferență ontologică”, pe care frecvența și repetabilitatea contactelor n-o pot explica și nici controla. Regula socială nu derivă, așadar, pur și simplu din contactul social. Aceasta se poate desfășura în forme dezordonate. Un nivel mai înalt de realitate poate genera și garanta regula și observația ei.

În aceste condiții, pentru a depăși dezordinile, anarhia, stările de anomie, etc, este necesară dezvoltarea unei noi forme de grupare umană și de organizare socială.

Care sunt acestea?

În fața acestei probleme ridicate deci de procesul dezvoltării funcțiilor economice în epoca modernă, Durkheim se delimitează de sociologii de până la el (de Comte, în primul rând) propunând o idee sociologică nouă, prin care va inaugura o nouă paradigmă sociologică. Aceasta este ideea corporatistă

2. El este convins că nici grupul politic, nici statul, nici grupul de rudenie, nici cel religios, nici grupul militar, nu mai pot garanta autoritatea regulii sociale.

“Singurul care răspunde acestor nevoi este cel format din toți agenții unei aceleiași industrii reuniți și organizați într-un același corp. Este ceea ce s-ar putea denumi corporație sau grup profesional.” (p VI, s.n.)

Acesta singur este sursa unei noi forme de solidaritate socială în cadrul anarhiei provocate de noua diviziune a muncii sociale. Un asemenea grup singur este înzestrat cu “putere morală” și numai el poate servi drept sursă pentru noua legitimitate a ordinii industriale.

“În cadrul noii ordini economice nu există nici grupul profesional, nici morala profesională. Din momentul în care, nu fără îndreptățire, secolul anterior a suprimat vechile corporații, n-au fost făcute de loc tentative de a le reconstitui pe niște baze noi. Fără îndoială, indivizii care se dedică aceleiași meserii sunt în

relație unii cu alții prin faptul ocupațiilor lor similare. Concurența lor, ea însăși, îi pune în relație. Dar aceste raporturi n-au nimic regulat; ele depind de hazardul întâlnirilor și au, cel mai adesea, un caracter cu totul individual. Cutare industriaș se află în contact cu un altul; nu corpul industrial însuși de cutare ori cutare specialitate este acela care reunește pentru a acționa în comun. În mod excepțional, se întâmplă că toți membrii unei aceleiași profesii să se adune în reuniuni pentru a trata o oarecare chestiune de interes general; însă atari reuniuni nu durează decât o vreme; ele nu supraviețuiesc circumstanțelor particulare care le-au suscitât și, ca urmare, viața colectivă căreia i-au fost ocazie se stinge mai mult sau mai puțin complet odată cu ele.” (p VI - VII).

Singura realitate care dă permanență vieții colective, adică o face activă și eficientă chiar și atunci când lipsesc manifestările ei plene, este regula socială.

Profesionalitatea, ca energie economică, nu reprezintă și un factor moral. Ca profesiune organizată ea devine factor și autoritate morală. Or echivalentul profesiei organizate este corpul profesional sau corporația.

Pentru a juca deci o funcție morală profesionalitatea trebuie să se organizeze.

Aceasta este esența ideii corporatiste.

Nu doar societatea e interesată în constituirea acestor puteri morale colective ci și indivizii pentru că, spune Durkheim, “anarhia este dureroasă.” “Viața comună este totodată atractivă și coercitivă” (XVII). A te asocia înseamnă a te bucura împreună de aceeași viață morală. Din profesiunea organizată se degajă o viață morală, ne spune ideea corporatistă, din profesiunea dezorganizată se degajă anomie, anarhie, criză, nefericire.

3. Cauzele apropierei umane, ale comunității de idei, sentimente, interese, trebuie căutate deci în familie și, sub alte forme, în corporație. Aceștia sunt cei doi factori care au jucat un rol considerabil în “istoria morală a comunității”. Există o diferență între cele două “instituții”. În vreme ce “membrii familiei își duc în comun totalitatea existenței lor, membrii corporației au în comun doar preocupările lor profesionale. Familia este un fel de societate completă a cărei acțiune se întinde și asupra activității noastre economice și asupra celei religioase, științifice, etc.” (p XIX).

Aceasta însăși limitează întrucâtva puterea familiei, care fiind atât de generală înseamnă că ceva îi scapă: detaliul. În plus, pierzând “unitatea și indivizibilitatea de altădată” și-a pierdut “o parte din eficacitate.” Cum familia se rupe astăzi pe generații, individul petrece o parte a vieții în afara oricărei existențe domestice. Prin compensație, “*corporația n-are aceste intermitențe; ea e continuă ca viața însăși.*” (p XIX). Corporația are putere și asupra detaliului.

Istoriceste, corporațiile s-au format din imigranți, adică din indivizi veniți în oraș, care deci “și-au părăsit mediul natal”. Această activitate nouă care “debordează vechiul cadrul familial” a condus la formarea unui cadru nou, astfel c-a apărut un gen nou, pe care Durkheim îl numește “grup secundar”.

“Așa cum familia a fost mediul în sânul căruia s-au elaborat morala și dreptul domestic, corporația este mediul natural în sânul căruia trebuie să se elaboreze morala și dreptul profesional” (p XX-XXI).

Familia și corporația sunt deci cele două rădăcini ale socialității, cele două surse ale puterii morale și deci cele două direcții ale solidarității sociale.

Problema sociologic relevantă este însă legată de rolul pe care-l dețin clasele de funcții în raport cu structura politică și cu solidaritatea socială.

La Roma, de exemplu, societate agricolă și războinică, divizată în *gentes și curii*, funcțiile militare aveau rolul preponderent, cele industriale nu afectau structura politică a societății. Statul s-a folosit de corporații, nu corporațiile de stat.

În evul mediu, deja corporațiile devin cadrul de manifestare a burgheziei și a stării a treia.

“Organizarea meseriilor și a comerțului par a fi fost deci organizarea primitivă a burgheziei europene” (p XXIV).

Corpurile profesionale sunt forțele care decid asupra funcțiilor eligibile ale comunei medievale. Ele formează comuna. “Instituția comunală” este deci creația lor. Corporația a fost baza oricărui sistem politic “ieșit din mișcarea comunală” (XXV).

4. Apariția marii industrii sparge unitatea comunală sau în orice caz intră în conflict cu instituția comunală, ca mișcare care se afla în afara regimului corporativ. Statul va juca acum “același rol pentru marea industrie precum cel jucat de corporații pentru micul comerț și pentru meseriile urbane.” (XXVI).

Aceasta explică poziția economiștilor clasici de adversitate contra corporațiilor.

Doctrina anticorporativă este deci de inducție istorică nu științifică.

Este deci o simplă ideologie, nu o teorie. Dar faptul că vechea corporație nu se putea adapta la noua industrie și că statul nu putea “înlocui vechea disciplină corporativă” arată că vechea corporație trebuie să se transforme nu să fie suprimată în chiar principiul ei. Viața industrială se retrăsese din ea, preschimbând-o într-un fel de “corp ciudat care nu se mai menținea în organismul social decât printr-o forță de inerție” (p XXVII).

Ea a fost deci violent expulzată.

“Cadrele grupului profesional trebuie să fie întotdeauna într-un raport direct cu cadrele vieții economice... Întrucât piața, din municipală /comunală/ cum era a devenit națională și internațională, corporația trebuie să capete și ea aceeași extensie” (p XXVII).

Această extensie trebuie să permită cuprinderea tuturor membrilor profesiei, dispersați pe toată întinderea teritoriului. Întrucât, organizarea națională este instituția juridică de bază, organizarea internațională a corpurilor nu poate fi constituită decât prin “acorduri libere între corporațiile naționale” (XXVIII).

“Deși rolul de a elabora principiile generale ale legislației industriale revine adunărilor guvernamentale, totuși ele sunt incapabile a le diversifica în

conformitate cu diferitele tipuri de industrii. Această diversificare constituie sarcina corporației” (p XXVIII).

O atare operă de specializare se înfăptuiește cu ajutorul *“adunărilor alese, însărcinate a reprezenta corporația”*. Aceste adunări trebuie să cuprindă *“reprezentanții angajaților și ai patronilor”*, adică cei doi *“factori ai producției”*. La baza organizării corporative cele două grupări au adesea interese rivale și antagoniste, dar în aceste adunări ele se pot întâlni. Aceste consilii comune, deci, sunt cadrul în care opoziția se preschimbă în contact creator, în complementaritate (cf. XXVIII-XXIX).

Teoria despre corporații este teoria grupurilor extinsă la activitățile industriale. Un grup, arată Durkheim, nu este doar o *“autoritate morală”*, dar, prin căldura care-l animă, prin simpatia pe care-o dezvoltă, el este și o *“sursă de viață.”* (XXX). Există o logică a transformării grupurilor care se regăsește în procesul prin care comuna se dizolvă în stat, piața municipală se dizolvă în piața națională, astfel încât și corporația va trebui să urmeze aceeași linie de transformări. *“Societatea în juxtaponere, va deveni un vast sistem de corporații naționale”* (XXI).

Aceasta înseamnă că *“profesiunea organizată sau corporația va trebui să devină organul esențial al vieții publice”* (p XXXII).

Aceasta este legea sociologică a corporației ca fenomen moral și politic.

Iată dar că Durkheim optează pentru organizarea statală bazată pe corporații, adică pentru STATUL CORPORATIST. Această organizare va *“umple lacunele”* de care suferă *“structura societăților europene”*. Organizarea pe bază de grupuri teritoriale (sate, districte, provincii) trece pe locul doi. Spiritul provincial dispare. Pe primul loc trece organizarea pe bază corporativă și spiritul corporativ, al apartenenței la un grup profesional. Iată dar că predicția lui Tönnies nu se împlinește. Apartenența la grupul profesional și spiritul corporativ arată că statusul nu dispare în favoarea contractului și că forța capitalului nu e incompatibilă cu spiritul comunitar. Activitatea colectivă este prea complexă pentru a fi exprimată doar prin și de către organul statului. Statul e *“prea îndepărtat de indivizi”* și acolo unde statul este *“singurul mediu în care oamenii se pot forma pentru viața comună, este inevitabil ca ei să se desprindă unii de alții, să se detașeze reciproc și, în aceeași măsură, societatea să se dezagrege. O națiune nu se poate menține, decât dacă, între stat și particulari, se intercalează o serie de grupuri secundare care să fie destul de apropiate de indivizi pentru a-i atrage puternic în sfera lor de acțiune și a-i antrena astfel în torentul general al vieții sociale. Vom arăta și faptul că și modul în care grupurile profesionale sunt apte să îndeplinească acest rol... se va înțelege cât de important este; mai ales în ordine economică, ca ele să iasă din această stare de neorganizare în care au rămas de un secol, dat fiind că profesiunile absorb astăzi majoritatea forțelor colective”* (p XXXII-XXXIII).

Putem deci vorbi despre două axe posibile ale morfologiei sociale:

A) stat <---> organizare corporativă <---> indivizi integrați (individualism creator).

B) stat <---> vid social (absența grupului profesional) <---> anarhism (anomie).

5. Deci statusul și spiritul comunitar nu dispar, nu sunt incompatibile cu spiritul industrial capitalist de vreme ce grupul profesional este un fenomen de apartenență (de status). Durkheim a intuit deci, iată, diferența între statul care pentru a menține agregarea socială procedează prin masificarea (și deci înregimentarea indivizilor folosind forța și frica și cel care, în același scop, folosește, ca mijloc de integrare socială, nu forța și frica, ci puterea morală a grupurilor profesionale, adică organizarea corporativă. Aceasta este diferența dintre statul totalitar și cel corporativ sau comunitar. Primul face abstracție de diferențieri și ține indivizii laolaltă ca și cum ar fi asemănători până la omogenitate. Al doilea folosește sistemul diferențierii socio-profesionale ca instrument de integrare socială.

Prima concluzie deci care se poate desprinde este că grupul profesional este, din punct de vedere sociologic, principalul instrument de integrare socială și deci principala putere morală în societățile moderne.

În mod subsecvent, se poate înțelege că ori de câte ori acest instrument lipsește ori este refuzat, se manifestă un fenomen de anomie, o dezordine, o deviere, un fenomen aberant, de patologie socială. Multe dintre fenomenele patologice de la noi - corupție, parazitismul social, organizația crimei, a furtului, a speculei, etc - sunt consecință și expresia fie a carenței fie a refuzului "profesiunii organizate" ca instrument de integrare socială (și morală în societate și deci ca sursă de solidaritate socială. Problema țiganilor, de pildă, vine în atingere directă cu acest fenomen, așa cum, tendința unor grupuri etnice spre enclavă teritoriale izvorăște din același anacronism al "spiritului provincial" ca fiind o forță antiprofesională și deci "reacționară" în sistemul modernității).

"Nu voim a spune, precizează Durkheim, că circumscripțiile teritoriale sunt destinate să dispară complet, ci doar că ele vor trece pe planul al doilea. Instituțiile vechi nu se vor stinge niciodată în fața instituțiilor noi, până la a nu mai lăsa urme. Ele persistă nu numai ca supraviețuiri, dar și pentru că persistă nevoia căreia-i răspundeau. Vecinătatea materială va constitui întotdeauna o legătură între oameni; ca atare, organizarea politică și socială pe bază teritorială va subzista și ea... În rest, chiar la baza corporației vom regăsi diviziuni geografice. Între diversele corporații ale aceleiași localități sau regiuni vor fi în mod necesar relații speciale de solidaritate, ceea ce reclamă o organizare adecvată" (XXXIII).

"Absența oricărei instituții corporative creează deci în organizarea unui popor... un vid" pe care nu-l poate umple decât constrângerea totalitară și masificarea. Acesta este un alt înțeles pentru termenul durkheimist de anomie. Anomia este tocmai acest vid moral, vid de autoritate morală, un gol normativ, un deficit socio-moral, de integrare socială și profesională. Un atare vid deci este o maladie generală, nu doar a unei părți a organizării sociale, întrucât el afectează întregul organism social. "Sănătatea corpului social" este afectată. Orice grup profesional este cadrul de împăcare a unei tensiuni între tendința spre diferențiere - de sarcini, de funcții, de activități - și tendința spre integrare socială și profesională.

Această nouă tensiune nucleară este produsul diviziunii muncii sociale, care contribuie la diferențierea profesiunilor și cere totodată cooperarea sarcinilor.

Dacă putem demonstra, cu Durkheim, că diviziunea muncii sociale generează noua putere morală a societății moderne, trebuie să ne întrebăm ce alte forțe provoacă dezordinea (anomia) sau blochează manifestarea normală a diviziunii muncii și deci procesul de afirmare a grupului profesional. Putem spune că forțele ostile grupului profesional sunt forțe ostile societății și noii puteri morale în societatea modernă.

6. Deși diviziunea muncii este o lege universală, totuși conștientizarea ei este un fapt recent. Fenomenul diviziunii muncii este unul generalizat. Ocupațiile sunt separate și specializate continuu, ba chiar fabricile devin ele însele o specialitate. Diviziunea muncii este prezentă în toate domeniile, inclusiv în științe. Ea se aplică organismelor și societăților deopotrivă. Dacă despre diviziunea muncii putem spune că este o lege a naturii și deci naturală, suntem îndreptățiți a spune, în același timp, că ea este și o “regulă morală a conduitei umane”?

Suntem nevoiți, așadar, să determinăm funcția diviziunii muncii sociale, adică nevoia căreia-i corespunde. Odată determinată va trebui să examinăm dacă această nevoie este de aceeași natură cu acelea căroră le răspund alte reguli de conduită al căror caracter moral este necontestat.

Diviziunea muncii sporește puterea materială și intelectuală a societăților, “ea este o sursă a civilizației”.

Pentru a conferi diviziunii muncii o funcție morală, trebuie să dovedim că civilizația are un caracter moral, lucru care, până la Durkheim, n-a fost de loc dovedit. Pentru a determina “caracterul” moral al civilizației avem nevoie de un fapt de care să ne putem servi spre a “măsura nivelul moralității medii și să observăm și apoi, cum anume variază acesta pe măsură ce progresează civilizația.” (p.12-13).

Or, arată sociologul francez, această “unitate de măsură ne lipsește, dar, în schimb, posedăm una pentru a măsura imoralitatea colectivă. Numărul mediu de sinucideri, crimele de toate felurile, pot servi spre a măsura înălțimea imoralității într-o societate dată. Ori, studiul ei, nu este spre onoarea civilizației, întrucât numărul de fenomene morbide pare a crește pe măsură ce artele, științele și industria progresează.” (p.13).

Se conchide de aici că civilizația este imorală. Dacă însă cercetăm acest “complex, rău definit, pe care-l numim civilizație”, vom descoperi că “elementele din care el se compune sunt lipsite de orice caracter moral”. Nici drumul de fier, care-a înlocuit diligența, nici transatlanticul etc, n-au nimic de natură morală. Activitatea industrială deci (ca și arta și știința) răspunde unor nevoi, dar aceste nevoi nu sunt morale.

“Întrucât nu este nimic în civilizație care să aibă caracter moral ea este moral indiferentă /sau neutră/. Dacă deci diviziunea muncii n-ar avea alt rol decât pe acela de a face civilizația posibilă, ar însemna că ea participă la aceeași neutralitate morală” (p.160).

Civilizația n-are, într-adevăr, prin ea însăși valoare intrinsecă și absolută. Pe această linie, deci, nu putem găsi răspunsul la întrebarea pusă. Este necesar, observă Durkheim, să identificăm o altă funcție a diviziunii muncii, pe lângă aceea de a genera civilizația. Aceasta ne va oferi cu adevărat calea către răspuns. Procedând astfel, vom descoperi că diviziunea socială a muncii permite o distribuire a funcțiilor și deci predispune la o completare reciprocă. Căutăm la ceilalți calitățile care ne lipsesc, astfel că “participând la natura lor ne simțim mai puțin incompleți”.

7. Legea diviziunii muncii sociale, așadar, explică geneza oricărei forme de viață socială. Ea este deci o lege universală a sociologiei și astfel cu teoria sociologică a diviziunii muncii este inaugurată în sociologie noua cauzalitate, aceea care operează cu diferențele ieșind din regimul tautologiei, mijlocind, practic, nașterea sociologiei însăși ca știință a societății.

Mecanismul pe care-l implică legea diviziunii muncii nu este identic celui care determină sentimentele de simpatie care-și au sursa în asemănarea indivizilor. Într-un caz, “imaginea celui alt ajunge să fie inseparabilă de a noastră, nu doar pentru că îi este frecvent asociată, dar mai ales pentru că este complementul ei natural: ea devine deci parte integrantă a conștiinței noastre” (p.25).

În cel de-al doilea caz, când “reuniunea rezultă din asemănarea celor două imagini, ea se manifestă ca o aglutinare. Cele două reprezentări devin solidare pentru că, fiind indistincte, total sau parțial, ele se confundă și fac împreună doar una, nefiind solidare decât în măsura în care se confundă. Din contră, în cazul diviziunii muncii ele sunt separate una de alta, exterioare una alteia, și nu sunt legate decât întrucât sunt distincte. Sentimentele nu pot fi deci aceleași în cele două cazuri și nici relațiile sociale care derivă din ele” (p.26).

Iată dar că omogenul și diferențiatul joacă roluri psihologice, sociologice și culturale. Ele vor întemeia logici sociale și simbolice diferite. Cât privește diviziunea muncii, vom observa că ea este, “dacă nu unica, cel puțin principala sursă a solidarității sociale în societățile bazate pe specializarea sarcinilor.”

Cum se poate însă, verifica ipoteza conform căreia solidaritatea socială derivă, în cadrul societăților contemporane, în principal din diviziunea muncii? Trebuie să dovedim nu că diviziunea muncii generează solidaritate ci să determinăm “în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la integrarea generală a societății: întrucât doar astfel vom ști până la ce punct este ea necesară, dacă este un factor esențial al coeziunii sociale, sau, dimpotrivă, doar o condiție accesorie și secundară” (p.27-28).

Astfel privesc lucrurile, diviziunea muncii are înțelesul unei legi sociologice generale și al unui nou principiu sociologic, adică, al unei cauzalități sociologice în stare a produce un nou tip de socialitate. Dacă vechea cauzalitate sociologică se referă la solidaritatea socială prin asemănare, (datorată asemănării) noua cauzalitate sociologică vrea să spună că diferențele generează solidaritatea, or aceasta-i tot una cu a spune că ceea ce-i separă pe oameni îi unește. “Diferențele (i) de sarcină, de rol, dintr-o comunitate (A), unifică (non i) indivizii din aceeași comunitate (A)”. Metoda pe care-o propune Durkheim este aceea care ne cere să “comparăm” legătura socială

produsă de diviziunea muncii, cu alte tipuri de legături sociale, “pentru a măsura partea care-i revine în efectul total (adică în integrarea socială, n. n.) și pentru aceasta este absolut necesar să începem prin a clasa diferitele specii de solidaritate socială.” (p.28).

Lucrul acesta nu este la îndemână pentru că, de fapt, solidaritatea socială este un “fenomen cu totul moral” care nu se pretează la “observare exactă, nici la măsurare”. Pentru a realiza deci clasificarea și compararea necesară trebuie să “substituim faptului intern care ne scapă un fapt exterior care-l simbolizează și să-l studiem pe cel dintâi prin intermediul celui de-al doilea” (p.28).

Durkheim apreciază că acest “simbol vizibil este DREPTUL”.

Aceasta este marea invenție a lui Durkheim și ea este o descoperire universală a sociologiei care ne previne că faptul social nu este nemijlocit vizibil, are deci caracter de “fapt ascuns” sau, în orice caz, de fapt care se manifestă prin fenomene de suprafață pe care trebuie să știi să le decupezi și prin care ești îndrituit să măsoari volumul și intensitatea faptului social propriu-zis (cuantificare). Orice fapt social, deci, are propria lui morfologie, se compune adică din “suprafață” și “substrat”. Ipoteza pe care-o face Durkheim este aceea că “numărul relațiilor sociale /între indivizi ori între grupuri/ este în mod necesar proporțional cu cel al regulilor juridice care le determină” (p.29).

În drept deci putem căuta și vom găsi “toate varietățile esențiale ale solidarității sociale” (29). Pentru obiecțiile că există specii de solidaritate care nu se exprimă în drept ci în cutume, Durkheim arată că de fapt acesta este o excepție pentru cazul în care “dreptul nu corespunde stării actuale a societății” și că deci el se menține prin “forța obișnuinței” și a obiceiului. În acest caz, “noile relații” intră în conflict cu “dreptul vechi” și din această cauză ele se manifestă doar ca moravuri, ca reguli, care n-au intrat încă în drept. Dar aceasta este excepția, zice Durkheim, fiindcă în mod normal, *“moravurile nu se opun dreptului, ci dimpotrivă, reprezintă baza acestuia”* (p.30).

Se cuvine făcută însă observația că există nenumărate cazuri în care dreptul nu se reazemă pe obiceiuri. Școala Le Play, consemnează, cum vă aduceți aminte, cazul unei ordini juridice superpuse (de proveniență străină) peste o ordine cutumiară. În aceste cazuri, dreptul și obiceiul se află într-o opoziție structurală și ca atare se sustrag statutului de excepție. Dacă însă luăm în considerare societatea ca tip generic, atunci diferențele de la legea lui Durkheim trebuie încadrate în clasa excepțiilor și a “cazurilor patologice”. În realitate, crede Durkheim, societățile omenești, dincolo de variațiunile locale, cunosc numai două tipuri de solidarități: mecanică și organică. Ca atare nu putem regăsi decât două specii de drept: represiv și restitutiv. Ceea ce-i conferă solidarității sociale caractere specifice este “natura grupului cărui îi asigură unitatea; de aceea ea variază în raport cu tipurile sociale. Ea nu este aceeași în sânul familiei și în societățile politice; nu suntem atașați patriei noastre în același mod în care romanul este atașat cetății sau germanicul, tribului său. Dar întrucât aceste diferențe țin de cauze sociale nu le putem sesiza

decât pornind de la diferențele care se manifestă în planul efectelor sociale ale solidarității.” (p.30-31).

Sociabilitatea, deci, poate fi cunoscută numai prin “efectele” sale întrucât “sociabilitatea în sine nu se întâlnește nicăieri. Ceea ce există efectiv, sunt formele particulare ale solidarității, solidaritatea domestică, solidaritatea profesională, solidaritatea națională, cea de ieri, de azi, etc.” (p.31).

Obiectul sociologiei este, așadar, studiul solidarității. Aceasta este un “fapt social pe care nu-l putem cunoaște decât prin efectele lui sociale”(p.31).

Pentru a determina partea care revine acelei solidarități sociale ce-și are cauza în diviziunea muncii, trebuie să “comparăm numărul de reguli juridice care-o exprimă cu volumul total al dreptului” (p.32).

Orice percept de drept este o “regulă de conduită sancționată”. Sancțiunile variază după gravitatea atribuită perceptelor și după locul lor în conștiința publică. Tipul sancțiunii reprezintă criteriul clasificării regulilor juridice. În sensul acesta distingem între reguli represive (cele care constau “într-o durere sau, cel puțin, într-o diminuare, aplicate agentului”: averii sale, onoarei sale, vieții, libertății, bunurilor) și reguli restitutive (cele care nu implică o suferință provocată agentului ci constau în “repunerea lucrurilor în starea lor normală, în restabilirea raporturilor afectate față de forma lor normală, fie că actul incriminat este readus cu forța la tipul de la care a deviat, fie că este anulat, adică privat de orice valoare socială”).

Există deci “sancțiuni represive organizate” (sfera dreptului penal) sau “sancțiuni pur restitutive” (dreptul civil, comercial, de procedură, administrativ și constituțional).

Fiecărei specii de drept îi corespunde un tip de solidaritate socială. Cunoașterea societății înseamnă, așadar, într-o primă accepțiune, cunoașterea tipurilor de solidaritate socială.

IX. DE LA TEORIA PEDEPSEI LA TEORIA CONȘTIINȚEI COLECTIVE. CONȘTIINȚA SOCIALĂ ȘI CONȘTIINȚA COMUNĂ

1. Integrare și solidaritate. 2. Crimă și pedeapsă. 3. Comunitatea de ofensă. 4. Scara pedepselor. 5. Comunitatea poporului. 6. Conștiința colectivă. 7. Comunitatea justițiară. 8. Antropologia pedepsei. 9. Eclezia, comunitatea religioasă. 10. Comunitatea transcendentă.

1. “În societățile în care trăim, solidaritatea socială derivă din diviziunea muncii. Aceasta este un adevăr evident, pentru că diviziunea muncii în societățile contemporane este foarte dezvoltată și ea produce solidaritatea. Dar trebuie să determinăm în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la integrarea generală a societății: întrucât numai atunci vom ști până la ce punct ea este

necesară, dacă este un factor esențial al coeziunii sociale sau dimpotrivă, nu este decât o condiție accesorie și secundară. Pentru a răspunde acestei chestiuni, este necesar să comparăm această legătură socială cu altele, spre a măsura partea care-i revine în efectul total și în acest scop este indispensabil să începem prin a clasa diferitele specii de solidaritate socială” (s.n.) (p.27-28).

Totalitatea legăturilor sociale dintre membrii unei societăți reprezintă “măsura” integrării lor sociale.

Tipurile legăturilor, volumul și intensitatea lor conferă, în viziunea lui Durkheim, caracteristicile definitorii ale acestei “unități” numită “societate”. Studiul societății începe, așadar, cu studiul “legăturilor sociale”, deci cu studiul solidarității.

Aceste legături mențin indivizii împreună, într-o unitate *sui-generis* pe care o denumim societate.

Prin urmare societatea este compusă din două elemente: a) populația (număr de membri); b) legături sociale între membrii acelei populații (volumul și intensitatea legăturilor sunt variabile).

Extinderea legăturilor sociale asupra membrilor unei populații reprezintă procesul de integrare a unei societăți.

Comprimarea, respectiv reducerea numărului și intensității legăturilor sociale în cadrul unei populații reprezintă procesul invers pe care Durkheim îl denumește *dezintegrare socială* și care întreține “forme patologice” de solidaritate socială pentru a căror desemnare Durkheim a inventat conceptul de *anomie* (a=fără, nomos=normă, regulă).

Nici o societate nu este complet integrată. Există deci grade de integrare a societăților și acestea dau expresie volumului (numărul) și intensității legăturilor sociale. Sociologul este interesat de cauzele care determină aceste legături, respectiv, care influențează volumul și intensitatea lor. Pe de altă parte, legăturile sociale nu sunt toate de același tip. Tipul legăturilor sociale indică tipul de solidaritate socială. Diviziunea muncii sociale produce un anumit tip de solidaritate (deci de legături sociale). Acest tip de solidaritate contribuie la integrarea societății. Este însă acesta singurul tip de solidaritate socială în cadrul societății moderne? Ce alte tipuri de solidaritate socială există pe lângă cea determinată de diviziunea muncii sociale? În ce raporturi se află aceste tipuri de solidaritate socială în cuprinsul unei societăți? Care dintre ele este determinant (esențial, hotărâtor) pentru integrarea societății? Calea către răspunsul la aceste întrebări constă, arată Durkheim, în a “măsura partea care-i revine fiecărui tip de legătură socială în efectul total”, adică în integrarea generală a societății. În prelegerea trecută, ne-am referit la rolul diviziunii muncii sociale în determinarea solidarității sociale. Diviziunea muncii nu produce întreaga solidaritate socială, deși are un rol hotărâtor în integrarea generală a societăților moderne. Aceasta înseamnă că ea produce doar un tip de legături sociale și că, pe măsura înaintării în timp spre societățile moderne, ponderea (volum) acestor legături sociale în “efectul total”, adică în cadrul coeziunii sociale, crește progresiv. Există, deci, specii diferite de legături sociale, adică specii de solidaritate socială. Metoda

care ne deschide accesul la tipurile de legături sociale este aceea care pornește de la studiul “faptelor externe pentru a obține cunoștințe despre faptul social intern.”

Faptul extern în care se exteriorizează - prin efecte - solidaritatea socială este dreptul.

Dreptul cuprinde două specii de sancțiuni: represive și restitutive. Studiul solidarității sociale începe, deci prin studiul sancțiunilor aplicate pentru a pedepsi sau a corecta încălcarea regulilor.

Teoria coeziunii sociale se bazează deci pe studiul pedepsei.

2. Putem spune că sociologia începe cu și de la studiul pedepsei. Studiul societății debutează cu antropologia pedepsei. Pedepsa urmează greșelii. Esența greșelii sau conținutul ei sociologic este ruptura legăturii sociale. A rupe o legătură socială este un fapt social. Conținutul sociologic al greșelii ca fapt social este, deci, ruperea legăturii sociale. Care este conținutul sociologic al pedepsei? Altminteri spus, în ce constă pedeapsa, ca fapt social? Pentru a răspunde întrebării trebuie să urmărim regulile metodei durkheimiste, adică să cercetăm faptele externe care simbolizează faptul social intern. Aceste fapte externe fac parte din dreptul represiv, sunt deci fapte juridice. O legătură socială poate fi ruptă și actul acesta este denumit, în dreptul represiv, crimă.

Pedeapsa este forma de manifestare socială reactivă a legăturii sociale rupte.

Surpriza teoriei durkheimiste constă a demonstra că o legătură socială nu încetează - prin actul rupturii - să se manifeste. Ea se manifestă într-o altă formă socială - decât aceea a coeziunii sau solidarității implicite - și anume sub forma pedepsei. Actul rupturii este crima, forma de manifestare socială reactivă a legăturii rupte este pedeapsa. Puterea societății, deci nu încetează în cazul și în cadrul legăturii rupte. Ea doar își schimbă în acest caz forma de manifestare; nu se mai manifestă ca solidaritate sau coeziune socială nemijlocită între membrii, ci ca pedeapsă și mânia colectivă, ca răzbunare. Într-un anume sens, în aceste cazuri puterea societății se întetește, sporește, nu scade. Declinul acestei puteri sociale apare numai în cazurile în care crimele rămân nepedepsite. Când o societate, de exemplu, nu poate declanșa un act de pedepsire a criminalului și a ceea ce percepe drept crimă, putem spune că are o putere socială scăzută, că forțele care o opresc de la pedeapsă sunt mai puternice decât ea. În asemenea cazuri se prăbușește legitimitatea autorității (juridice, politice, statale) și apar decepția și anarhia. Societățile aflate sub puterea cuceritorului nu pot pedepsi, de exemplu, crimele săvârșite de acesta în numele celui mai tare. Societatea românească bunăoară a fost confruntată cu asemenea epoci de gravă jignire a demnității sale fiind în câteva rânduri împiedicată de forțe potrivnice să-l pedepsească pe cel ce-a comis crime grave. Astfel, răpirea lui Brâncoveanu și a celor patru fii ai acestuia și asasinarea lor prin tăierea capetelor peste puterea și voința românilor, ori asasinarea, de către agentul imperial, a lui Mihai Viteazul, sunt astfel de acte în care puterea pedepsitoare a societății a fost blocată de forțe mai mari. În asemenea cazuri societatea respectivă se ridică deasupra istoriei prin martirizare și sanctificare. Este o formă diferită de pedepsire transistorică a criminalului, în și printr-un tribunal al conștiinței colective care-și pronunță propria ei sentință.

Cel ucis este martirizat. Aceasta este esența sociologică a martirajului. Iar vinovatul este stigmatizat, așezat sub stigmatul satanismului.

Orice act de martirizare este un cadru al tribunalelor colective, transitorice, care așează definitiv în memoria socială numele criminalului sub stigmatul călăului. așa au apărut în conștiința europeană martirii și sfinții creștini.

Martirajul și “martirizarea” (recunoașterea martirilor) este o formă sublimată de “pedepsire” și restaurare a funcției justițiare într-o societate. (Așa se explică faptul că, imediat după 1989 s-a intensificat procesul de recuperare a unor mari figuri nedreptățite, între care, cel mai reprezentativ este Mareșalul Antonescu). Sanctificarea lui Brâncoveanu, Ștefan cel Mare etc, sunt reacții sublimite de compensare a unei funcții și nevoi colective de justiție atâta vreme suspendate.

Studiul solidarității începe cu studiul crimei și al pedepsei.

“Denumim cu termenul de crimă, precizează Durkheim, orice act care, într-un grad oarecare, determină contra autorului său această reacție caracteristică pe care o denumim pedeapsă. A cerceta tipul legăturii înseamnă a te întreba care este cauza pedepsei, sau și mai clar, a te întreba în ce anume constă, în mod esențial crima.” (p. 35).

3. În toate speciile de crime există ceva comun.

“Reacția pe care /crimele/ o determină din partea societății, anume pedeapsa, este, dincolo de diferențele de grad, pretutindeni și întotdeauna aceeași “ (p.35).

Trebuie deci să degajăm trăsăturile care se regăsesc în “toate varietățile criminologice ale diverselor tipuri sociale”. Lucrul acesta nu este simplu fiindcă există acte “criminale” care, totuși, prin ele însele nu provoacă daune societății. Atingerea unui obiect tabu, pronunțarea inexactă a unor formule rituale, necelebrarea unor sărbători etc, sunt considerate în anumite societăți, crime. Altminteri spus, “locul pe care reglementarea ritualului, a etichetei, ceremoniilor, practicilor religioase, îl ocupă în dreptul represiv al unor popoare”, este extrem de important (p.37).

Greșeala comiterii omuciderii este cea mai sever pedepsită în dreptul penal al popoarelor civilizate.

“Și totuși o lovitură de bursă, o criză economică, un faliment pot dezorganiza mult mai grav corpul social decât o omucidere izolată” (p.38).

Cine fixează deci aceste proporții în scara pedepsei? Putem spune că “regulile penale exprimă, nu condițiile esențiale ale vieții sociale, ci pe cele care par astfel grupului care le respectă?” (p.38).

O asemenea ipoteză nu explică, ea este un truism întrucât se reduce la a spune că pentru o societate regulile sunt necesare pentru că ea le consideră necesare.

“Singura trăsătură comună tuturor crimelor este că ele constau din acte universal reprobate de membrii fiecărei societăți.”

Altfel spus, “crima ofensează sentimentele care, pentru un același tip social, se regăsesc în toate conștiințele sănătoase” (p.39).

Aceste sentimente comune sunt conținutul legăturii sociale a cărei ruptură e socotită o crimă și este pedepsită drastic.

Crima, deci, “trezește” sau activează ceea ce există în toți indivizii, în forme latente: sentimentul ofensei. Numim aceste sentimente latente care atunci când sunt ofensate într-un individ sunt ofensate în toți indivizii “normali”, “comunitate de ofensă”.

Astfel, “chiar în timp de pace, noi avem pentru cel ce-și trădează patria cel puțin tot atâta aversiune ca pentru hoț sau excroc” (p. 39).

Iată-ne, dar, conduși la o teorie a sentimentului comun ca fundament al socialului, mai precis ca fundament al solidarității sociale sau al coeziunii sociale și conținut al legăturii sociale generale. Starea opusă acesteia este “dezintegrarea societății” care generează “anomia”.

“Nu vom putea alcătui o listă a sentimentelor a căror violare constituie actul criminal; ele nu se disting de celelalte decât prin această trăsătură că sunt comune marii medii a indivizilor aceleiași societăți” (p.40).

Comunitatea de ofensă este o comunitate a indignării în fața crimei. Dacă reușești să culpabilizezi “omul mediu” (normal) reprimi în el latența indignării și deci anihilezi, blochezi în el reacția comunității de ofensă.

Cei culpabilizați sunt “făcuți” fără voia lor copărtași la crimă. Ei nu mai pot distinge ofensa și deci nu pot reacționa contra ei. Regulile care interzic actele ofensatoare la adresa acestor sentimente sunt “gravate în toate conștiințele” astfel că “toată lumea le cunoaște și simte că sunt fondate.” Această particularitate se regăsește în modul în care este construit dreptul penal. Orice “drept scris are un dublu obiect: a prescrie unele obligații și a defini sancțiunile atașate.”

Dreptul restitativ enunță drepturile și obligațiile într-o “manieră pozitivă”, dar nu spune întotdeauna ce se întâmplă când ele sunt violate. Sancțiunea trebuie căutată în altă parte. “Uneori este chiar subînțeleasă” ca în acel articol din codul civil francez care ordonă femeii să locuiască numai împreună cu soțul; “s-ar putea deduce de aici, că soțul o poate forța să se reintegreze domiciliului conjugal, dar această sancțiune nu este, nicăieri, formal indicată. Dreptul penal, dimpotrivă, nu edictează decât sancțiuni, dar nu spune nimic despre obligațiile la care acesta se raportează. El nu comandă respectarea vieții altuia, ci să fie pedepsit cu moartea asasinului... Fără îndoială, dacă acțiunea e pedepsită, decurge din faptul că aceasta e contrară unei reguli obligatorii, dar această regulă nu este expres formulată. Nu putem avea altă explicație la aceasta decât că regula e cunoscută și acceptată de toată lumea” (p.40-41).

4. Distincția dintre cele două specii ale dreptului este așadar, în primul rând, aceasta: dreptul represiv formulează pedeapsa socotind regula implicit cunoscută, pe când dreptul restitativ formulează în primul rând, și în mod pozitiv, regula.

Există, iată, două moduri de a legifera: una definește modul pedepsirii (expune speciile de pedepse), cealaltă definește modul acțiunii (ce trebuie și ce nu trebuie făcut). Acest al doilea mod are un caracter strict pozitiv și radical specializat, motiv pentru care a fost numit “drept funcțional”.

Aceasta trimite sociologul la o constatare extrem de importantă și Durkheim o formulează, el însuși.

Regula este echivalentul unui sentiment comun și identic cu sine, pentru toți membrii societății. Ea este deci corespondentul unui fapt de conștiință, comun și invariabil pentru toți membrii unei societăți. Pedepsa însă este variabilă ca intensitate, în cadrul unei societăți, de la un caz la altul, de la o situație la alta.

În orice societate există deci un fapt social invariabil - regula - și un fapt social variabil: "scara graduală a pedepselor".

Acestea - regula și scara pedepsei - se află în unul și același sentiment comun. Pedepsa deci este o "proporție socială", regula este o ecuație socială. Altminteri spus, regula socială este una și aceeași pentru toți, încălcarea ei este variabilă în timp și în spațiu, deci în volum și în intensitate. De aceea, dreptul penal nu se preocupă de ceea ce este comun acceptat și cunoscut ci de ceea ce, fiind variabil, trebuie fixat sub forma unui standard numit scara pedepselor. Acest standard propune societăților o proporție socio-afectivă pentru modelul de variație a pedepsei în spațiu și în timp, adică pentru variația volumului și intensității solidarității sociale.

Experiența socială (colectivă) cu privire la aceste proporții este simbolizată de către dreptul penal. În expresia sa difuză acesta se manifestă în și prin tradițiile unei comunități. Uneori comunitățile reușesc să-și sistematizeze tradițiile într-o Carte, cartea sacră a comunității, de valoare universală. Aceste popoare dau expresie sintetică sentimentelor lor comune, înalță la rang de expresie sacră "comunitatea de ofensă". Această carte sfântă este organonul comunității răzbunătoare, animatorul și memoratorul ei. așa s-a întâmplat în cazul evreilor cu Pentateucul. Alteori acestea rămân sub forma difuză a unui corp al tradițiilor, în care sunt cuprinse reguli, maxime, mituri, un întreg povestariu, instituții, teme, ceremonii, etc., pe care-l denumim cu un termen propus de știința romantică, folclor. Pentateucul este, "înainte de toate, un rezumat al tradițiilor de toate felurile, prin care evreii își explicau lor înșiși, și în modul lor, geneza lumii, a societății lor, și a principalelor lor practici sociale... Întrucât cartea nu este decât o țesătură de legende naționale, putem fi asigurați că tot ceea ce ea cuprinde era înscris în toate conștiințele" (p.41-42).

5. Iată-ne dar în postura de a înțelege, pornind de la sociologia durkheimistă, un concept atât de controversat, pe care l-am întâlnit deja la Tönnies, și anume cel de popor. Ne reamintim că, în viziunea sociologului german, acest concept reprezintă nivelul maxim de expansiune a unei comunități. Fenomenul acesta constă din faptul că anumite tradiții, viziuni despre lume, sentimente despre spațiu și timp, despre justiție, dreptate și nedreptate, etc., se află "în toate conștiințele".

Am putea denumi această comunitate de viziuni, tradiții, sentimente, reprezentări (despre spațiu și timp etc), sentimente de dreptate, justiție etc, popor sau etnie. În conformitate cu teoria sociologică durkheimistă, așadar, noțiunea de popor (de care el nu interesează în mod special) ar acoperi comunitatea ai cărei membrii împărtășesc aceleași tradiții și aceleași viziuni despre "geneza lumii, a societății și a principalelor practici sociale."

Aceste tradiții pot funcționa sub formă difuză, într-un corp de cultură orală, conservat prin memoria colectivă nescrisă, sau sub forma sistematizată a unor texte care alcătuiesc împreună cartea sacră a unui popor. Acesta este Pentateucul ebraic. La celelalte popoare, corpul memoriei colective se menține sub forma culturii orale denumite folclor, adică ceea ce termenul însuși spune: cultura poporului (*folk* = popor, *lore* = cântece).

Prin urmare, tradițiile pot îmbrăca formă scrisă și formează cartea sfântă a unui popor ori formă orală difuză și formează memoria sfântă a unui popor. Atacul la ele reprezintă și într-un caz și în altul crima supremă contra sufletului unui popor. Ea ar trebui pedepsită prin legi speciale.

Poporul deci înseamnă comunitate de reguli, comunitate a sentimentelor, comunitate a ofenselor, comunitate a reprezentărilor, comunitate a experiențelor sociale, ba chiar a unor dintre experiențele profesionale (exprimate bunăoară, prin comunitatea uneltelor și a practicilor specifice aceluia popor, cum arată S. Mehedinți).

Ciudățenia reacțiilor moderne este aceea că prin despărțirea practicilor culturale de practicile producției s-a ivit posibilitatea scindării comunității denumită popor. Apar două circuite ale culturii, astfel că o "elită" se poate separa de comunitatea tradițiilor. Există, din acest punct de vedere, două tipuri de elite în lume: una care-și desfășoară activitatea în cadrul comunității culturale a propriului popor (elitele "organice") și elitele care se îndepărtează de acest corp comunitar ba chiar contestă comunitatea tradițiilor până la disprețuirea poporului însuși ca ființă etnică. Este interesant să observăm că nici un intelectual evreu nu se întoarce contra **Pentateucului**, adică împotriva comunității spirituale a poporului evreu. Nici un intelectual rus nu se ridică împotriva folclorului rusesc, adică împotriva poporului rus. În schimb, un corp variabil de intelectuali, în cultura română, se ridică aproape sistematic împotriva comunității spirituale a poporului român. Este primul fenomen european de scindare gravă a "societății" urbane, intelectuale de comunitatea sufletească a poporului. Avem de-a face cu un fenomen de super-punere a unei forțe negatoare, a unei voințe de ruptură, peste comunitatea organică a tradițiilor. Rezultatul este că viziunea despre lume a poporului român, miturile sale, regulile sale, atitudinile sale, deci maximele sale, sentimentele sale, sunt refuzate sistematic de către acest corp al intelectualilor neorganici, cu efecte extrem de dăunătoare asupra întregii existențe colective. Fenomenul n-are o asemenea amploare în nici una dintre societățile europene. Ne aflăm, iată, în fața unei *deviații* semnificative de la legea comunității, deviație care trebuie explicată întrucât generează implicații notabile asupra legii ecuației sociale a normelor și asupra concepției despre scara pedepselor. Altminteri spus, într-o atare societate nu poate funcționa un sentiment comun - oricât de restrâns, de comprimat - cu privire la scara pedepsei și la regula socială. Este ca și cum ar funcționa două reguli sociale, două tipuri de ofensă, două proporții pentru ierarhia pedepselor, adică două comunități. Un foarte ciudat război s-a declanșat astfel în chiar nucleul ființei sociale care este astfel măcinată, în interior, de o forță dizolvantă, distructivă, la capătul căreia este dezintegrarea

socială, substituirea unei identități (a regulii) cu alta. Lupta aceasta, desigur, a fost transpusă în cadrul circuitului istoric al culturii, adică la nivelul “creației culte” (scrise).

Există, deci, un fundament al socialității, al cărui simbol, la suprafața faptului social, este dreptul represiv, sau codificarea pedepsei. Întrucât, regulile sale (prin care se exprimă legăturile sociale profunde) sunt comun împărtășite, fiind deci “înscrise” în toate conștiințele, “funcționarea justiției represive tinde să rămână mai mult ori mai puțin difuză” (p.42).

“În tipurile sociale cele mai diferite ea nu se exercită prin organismul unui magistrat special, ci societatea întreagă participă la acest exercițiu într-o măsură mai largă ori mai restrânsă” (p.42).

Ideea lui Durkheim este că, în “societățile primitive” dreptul este “în întregime penal” și pe măsură ce ne apropiem de vremurile moderne acest drept cedează, se comprimă în favoarea dreptului restitutiv. La Roma, crimele erau judecate de către popor și numai afacerile civile erau judecate de pretor. Puterea judiciară era deci difuză, lucru care n-ar putea fi explicat dacă n-am admite că “*sentimentele cărora le corespund aceste reguli n-ar fi imanente în toate conștiințele.*” (p.43). Totuși crima ca fenomen social nu este definită, când spunem că ea “constă într-o ofensă adusă sentimentelor colective, întrucât printre acestea se găsesc multe care pot fi ofensate fără ca ofensa să fie o crimă.”

Suntem deci încă în fața sarcinii de a defini crima. O definiție trebuie să pună în relație “unitatea efectului” cu “unitatea cauzei”.

“Proprietățile esențiale ale unui lucru sunt cele pe care le observăm peste tot unde acel lucru există și care nu-i aparțin decât lui” (p.35).

Deocamdată s-a reținut că faptul criminologic se raportează la sentimente colective.

“Sentimentele colective cărora le corespunde crima trebuie să se singularizeze de altele printr-o proprietate distinctivă oarecare: ele trebuie să aibă o anumită intensitate medie. Nu numai că ele sunt grave în toate conștiințele, dar ele sunt resimțite în toate conștiințele, ca foarte grave” (p.43).

A doua trăsătură a acestor sentimente este caracterul lor refractar la schimbare.

Ele se schimbă foarte greu și lucrul acesta reiese din marea diferență a ritmului de schimbare a dreptului civil comparativ cu ritmul de schimbare a dreptului penal în același interval. Astfel la Roma, timp de 10 generații după epoca codificării dreptului penal prin *Legea celor 12 table* n-au fost adăugate decât câteva legi penale. Aceasta mărturisește despre “rezistența sentimentelor colective” la schimbare.

Rapiditatea schimbării regulilor este expresia energiei sărace a sentimentelor care stau la baza lor, fie întrucât “ele sunt recent dobândite și n-au avut vreme să penetreze conștiințele, fie întrucât sunt pe cale de a-și pierde rădăcinile și de a urca din străfunduri la suprafață” (p.44).

Acesta este un adevăr sociologic cu valoare de lege valabilă atât în cazul regulilor juridice și morale cât și în cazul celor estetice.

Prin urmare, rapiditatea unei schimbări este și dovada superficialității ei; lucrurile importante sociale se schimbă foarte greu. Ele sunt fenomene conservatoare.

6. "Ansamblul credințelor și sentimentelor comune mediei membrilor aceleiași societăți formează un sistem determinat care-și are viața sa proprie /pe care/ putem să-l denumim conștiința colectivă sau comună. Fără îndoială, ea n-are, ca substrat, un organ unic; ea este, prin definiție, difuză în toată societatea; dar nu este, prin aceasta, lipsită de caractere specifice care fac din ea o realitate distinctă. Într-adevăr, ea este independentă de condițiile particulare în care se află plasați indivizii; aceștia trec, ea rămâne. Este aceeași la Nord și la Miazăzi, în marile orașe și în cele mici, în diversele profesii. De asemeni, ea nu se schimbă cu fiecare generație, ci leagă unele cu altele generațiile succesive. Ea este deci cu totul altceva decât conștiințele particulare, deși nu se realizează decât prin indivizi. Ea este tipul psihic al societății, tip care are proprietățile sale, condițiile sale de existență, modul său de dezvoltare, precum tipurile individuale îl au pe al lor, deși într-un fel diferit." (p.46).

Durkheim ne previne să nu confundăm termenii de "conștiință colectivă" și de "viață psihică a societății".

Conștiința colectivă nu se întinde asupra întregului cerc al "vieții psihice a societății". În societățile superioare mai ales, conștiința colectivă nu este decât o parte foarte restrânsă a "vieții psihice a societății".

"Funcțiile judiciare, guvernamentale, științifice, industriale, într-un cuvânt toate funcțiile speciale sunt de ordin psihic, pentru că ele constau din sisteme de reprezentări și acțiuni; totuși ele sunt evident în afara conștiinței comune."

Dacă, deci, conștiința comună este altceva decât viața psihică a societății și nu trebuie confundată cu conștiința socială, atunci ce este ea de fapt? Spre deosebire de toate celelalte fapte psihice și de conștiință, care fac parte din viața psihică a societății, fără a fi părți ale conștiinței comune, aceasta cuprinde sentimentele și reprezentările împărtășite de toți membrii unei societăți, alcătuind așadar, un fel de comunitate sufletească ideală. Prin intensitatea ei în noi, această conștiință comună, se manifestă ca "factor al vitalității" noastre generale astfel încât tot ceea ce "tinde a o slăbi ne deprimă". Aceste stări comune din conștiințele individuale alcătuiesc un întreg de natură totodată ideală și psihorganică, compun adică o putere, o forță de mare intensitate în noi. **Acest întreg reprezintă tipul social**, tipul psihic de societate. El este comunitatea noastră și acționând din afara noastră. Aceste stări sunt cele prin care se manifestă societatea în noi. Dar nu societatea în general, ci aceea care se compune din membrii care se aseamănă între ei în ceea ce privește sentimentele, credințele și reprezentările lor. Ei au aceleași sentimente, aceleași reprezentări, aceleași credințe și în baza acestei asemănări se adună între ei.

Conștiința comună reprezintă deci ansamblul similitudinilor noastre spirituale. Este colectiv tot ceea ce este comun și asemănător în conștiințele individuale, astfel că ceea ce e colectiv sau comun poate fi și general, nu însă

invers. Conștiința colectivă este deci un produs al similitudinilor sociale, este chiar ansamblul acestor similitudini sociale esențiale dintr-o societate.

Societatea, în accepție restrânsă înseamnă totalitatea stărilor comune din conștiințele individuale, a stărilor care se aseamănă și, prin asemănare formează un întreg, o grupare prin asemănare. Societatea în acest sens, este reuniunea celor care se aseamănă.

Dar societatea este și totalitatea deosebiriilor, a reuniunilor determinate de deosebiri.

Deci societatea este compusă din două forme de solidaritate: prin asemănare (mecanică) și prin deosebire (organică).

Variația conștiinței individuale se produce în raport direct proporțional cu viața psihică a societății și invers proporțional cu conștiința comună (ibid).

Ținând seama de noul concept introdus, vom spune, deci, că “un act este criminal când ofensează stările puternice și definite ale conștiinței colective” (p.47).

Ne putem desigur întreba dacă există un suport al acestei conștiințe comune. El este, mai întâi, individul însuși, deși, cum vedem, sursa conștiinței comune este societatea semenilor. Cine sunt aceștia? Au ei o existență reală ori sunt doar produsul abstractizării noastre. Durkheim ne lasă a înțelege că, în fiecare individ se află două personalități: una personală, individuală, alta reprezentând tipul colectiv, adică suma sau unitatea acestor similitudini sociale esențiale din care se compune conștiința comună. Istoricește, subiectul acestei conștiințe este chiar poporul în anumite momente ale manifestării sale. Crimele, de exemplu, la Roma erau pedepsite în numele cetății și de către întreg poporul, care simțea ca unul, era adică stăpânit de același sentiment comun. În schimb alte lezări de interese erau pedepsite cu o amendă în profitul părții lezate, ca delict private. În vreme ce afacerile civile erau judecate de pretor, afacerile criminale erau judecate de popor.

“La Atena sub legislația lui Solon, jurisdicția criminală aparținea în parte... unui vast colegiu care, nominal, cuprindea toți cetățenii peste 30 de ani. La națiunile germano-latine, societatea intervenea în exercițiul acelorași funcții, reprezentată de juriu.” (p.42-43).

Puterea judiciară deci era difuză, semn că ne aflăm în fața unei forme de manifestare ciclică a unei unități latente, de natură psiho-morală, psiho-religioasă, psiho-metafizică, adânc scufundată în conștiințele individuale.

Prin această conștiință comună, omul ia act de sine ca putere morală, ca instanță prin care se desăvârșește opera divină în lume și ca formă de îndreptățire a tuturor lucrurilor și ființelor în numele vieții ca principiu cosmic. Prin urmare, subiectul acestei conștiințe comune este unul colectiv, el reprezintă o altă formă de comunitate, pe care o putem denumi, împreună cu Tönnies “popor”. Ea se manifestă în conștiința individuală ca fenomen de conștiință comună și deci ca o comunitate ideală, suprapersonală, de natură cvasireligioasă. Dar, în realitate, ea chiar are un caracter activ și permanent, chiar dacă latent. Ea este reală în măsura în care indivizii

toți participă la aceleași mituri, aceleași viziuni, aceleași sentimente, aceleași reprezentări, etc.

Decuparea celor care participă la un asemenea cerc de sentimente, reprezentări și credințe comune delimitează ceea ce se numește **popor**.

7. Poporul este deci partea noastră comună, suma similitudinilor sociale, acele stări prin care se exprimă comunitatea noastră ideală, comunitatea de sentimente, reprezentări, viziuni și de credințe. Durkheim descoperă acest fenomen în analizele istorice ale subiectului dreptului penal, constatând că la cei vechi subiectul acestui drept și deci al conștiinței comune (justițiare) este poporul. El asimilează acest “subiect” unui tip social generic pe care, din perspectiva teoriei solidarității sociale, îl putem atribui solidarității mecanice sau prin asemănare. Oricum, aceste analize istorico-sociologice ale lui Durkheim ne arată că sursa dreptului penal și totodată subiectul lui, sursa și subiectul sancțiunilor represive sunt întrunite de comunitatea ideală, de popor, respectiv de etnie, adică tocmai de “subiectul” conștiinței comune. Prin urmare, nimeni altcineva nu este îndreptățit, *ab initio*, să aplice pedepse decât conștiința comună, adică “subiectul” etnic sau, cu termenul lui Durkheim, “subiectul” prin care se afirmă și se exprimă comunitatea tradițiilor. Durkheim nu se arată preocupat de examinarea comparativă a conștiinței colective și a celei individuale. Prin termenul de “conștiință comună” el vrea să desemneze, cum am arătat, pur și simplu “ansamblul similitudinilor sociale, fără a prejudeca asupra categoriei prin care acest sistem de fenomene trebuie definit” (p.47).

Așadar, nu trebuie să spunem că “un act ofensează conștiința comună pentru că este criminal, ci că este criminal pentru că ofensează conștiința comună... Cât despre natura intrinsecă a acestor sentimente, este imposibil s-o specificăm; ele au obiecte dintre cele mai diverse și nu vom putea să le dăm o formulă unică. Nu putem spune că ele se raportează nici la interesele vitale, nici la un minimum de justiție; toate aceste definiții sunt inadecvate. Dar, prin simplul fapt că un sentiment... se regăsește în toate conștiințele cu un anumit grad de forță și de precizie, orice act care-l ofensează este o crimă”. (p.48).

Prin urmare originea pedepsei și deci a puterii de a discrimina binele de rău este această conștiință comună, adică poporul însuși. Iată dar o chestiune tulburătoare pentru filosofia individualistă care atribuie o importanță atât de mare individului abstract și drepturilor sale universale.

Sociologia lui Durkheim ne demonstrează că pedeapsa nu e posibilă fără suportul acelei ființe colective pe care el o denumesc “conștiință comună”, adică fără suportul comunității ideale a membrilor unei societăți. Iar dacă această pedeapsă nu e posibilă, virtuală, nici societatea nu e posibilă, fiindcă posibilitatea pedepsei derivă din *com-unitatea* și deci din *comunicarea* sentimentelor.

“Un act este socialmente rău pentru că este respins de societate... Pentru a găsi farmec cutărui ori cutărui obiect, trebuie ca sensibilitatea colectivă să fie deja constituită pentru a-l putea gusta. Dacă sentimentele corespunzătoare sunt abolite,

actul cel mai funest pentru societate va putea fi nu numai tolerat, dar chiar onorat și propus de exemplu” (p.48). /s.n./.

Chestiunea este de o extremă gravitate mai ales pentru societățile supuse agresiunilor îndreptate spre “abolirea sentimentelor colective”. Cum ancora noastră în real nu poate fi ridicată cu totul niciodată, nu putem să nu sesizăm că dominația comunistă și acțiunile grupurilor cosmopolite au vizat și vizează tocmai “abolirea acestor sentimente colective” spre a *injecta* în populație acea toleranță față de actele cele mai funeste cu putință pentru societate și, în extremis, pentru a ridica asemenea acte la rang de fapte demne de onoare și de recunoștință. așa au apărut clase politice nedemne care au cerut societății nu numai acceptare ci și acordare de onoruri și recunoștință. Durkheim arată că societățile moderne permit o mare libertate a conștiinței individuale față de cea colectivă, dar nu spune nicăieri că cea dintâi se întoarce împotriva celei de-a doua spre a o desființa. El spune doar că diviziunea muncii sociale creează un spațiu social complementar în care conștiința individuală se mișcă liber față de conștiința colectivă, creează independent de aceasta, dar complementar ei.

Acest spațiu este acela al solidarității organice, al organizării corporative a societății și el permite expansiunea funcțiilor judiciare, industriale, profesionale, morale și chiar estetice într-o direcție nouă, dar nu spune că această nouă direcție merge împotriva vechii direcții.

În noul spațiu se îngustează, se comprimă foarte mult, cercul “conștiinței comune” în acțiunile individuale și chiar sociale, dar aceasta nu înseamnă că acea conștiință este abolită, ci numai că are un cerc restrâns de manifestare. Că ea este latentă ori nu, este o altă chestiune asupra căreia sociologul francez nu se pronunță în mod univoc.

Prin urmare, creația societății industriale, corporative sau individualiste nu înseamnă abolirea comunității ideale, ci doar comprimarea cercului ei de manifestare în actele individuale și colective. Importanța acestei “comunități ideale” derivă și din aceea că “peste tot unde o putere directoare se stabilește, prima și principala sa sarcină este de a face respectate credințele, tradițiile, practicile colective, adică de a apăra conștiința comună contra dușmanilor din interior ca și din exterior... Ea nu mai este o funcție socială mai mult sau mai puțin importantă, ci chiar tipul colectiv încarnat. Ea participă deci la autoritatea pe care acesta o exercită asupra conștiințelor și tocmai de la el și vine forța... Nu este decât o derivație a forței imanente a conștiinței comune... și respinge orice forță antagonistă cum o făcea și sufletul difuz al societății” (p.51).

Marea problemă este deci dacă această putere ajunge să încarneze tipul colectiv sau “sufletul difuz al societății” ori, dimpotrivă, vine represivă și desființatoare asupra acestui suflet difuz, dar nu lipsit de putere, cum o să vedem, dezlănțuind o luptă definitivă între voința acelei clase politice și sufletul difuz al societății. Această luptă se reproduce apoi în toate actele și manifestările individuale și colective, cotidiene, profesionale, simbolice, etc., de la actul neînsemnat al gătitului sau al servitului mesei și până la viziunea metafizică asupra lumii ori la

sentimentul religios. Iată de ce pedeapsa capătă, în orice societate, un caracter pasional. Iată de ce, pe de altă parte, popoarele Răsăritului sunt atât de indifferente față de soarta adeseori tragică a puterii.

Când “organul guvernamental” nu reproduce comunitatea ideală a societății, nu este expresia acesteia și deci nu se află în slujba ei, popoarele asistă pasive la dezastrul puterii ori de câte ori aceasta se petrece.

Pedeapsa “constă într-o reacție pasională” pentru că forța ei este comunitatea sentimentelor, este sentimentul multiplicat cu numărul celor care-l împărtășesc.

Sociologia se reazemă, iată, pe antropologia pedepsei.

8. “Întrucât pasiunea este sufletul pedepsei ea nu se oprește decât odată ce este epuizată. Dacă, după ce l-a distrus pe cel care, în gradul cel mai direct, a suscit-o, îi mai rămân forțe, pedeapsa se extinde într-o manieră cu totul mecanică”. (p.53).

“Societatea pedepsește spre a se răzbuna” și pentru “a se apăra”. În general trebuie spus că “răzbunarea” n-a avut în istoria omenirii “rolul negativ care i s-a atribuit”.

“Instinctul de răzbunare nu este altceva decât instinctul de conservare exasperat de pericol” (p.54).

Prin urmare, între pedeapsa modernă și cea veche nu este un abis. Structura lor internă rămâne aceeași.

“Presupunând că pedeapsa poate servi pentru a ne proteja în viitor, estimăm că ea trebuie să fie, înainte de toate, o expiație în raport cu trecutul. Lucrul acesta e dovedit de precauțiile pe care le luăm pentru a o proporționa cât se poate de exact cu gravitatea crimei; aceste precauții ar fi inexplicabile dacă n-am fi convingși că vinovatul trebuie să sufere pentru că a comis răul și în aceeași măsură. Într-adevăr această gradație n-ar fi necesară dacă pe deasupra n-ar fi decât un mijloc de apărare.” (p.55).

“Scara penală” trebuie să funcționeze. Trebuie să existe o “ecuație între cei doi termeni” ai scării: greșeala și pedeapsa.

“Pedeapsa este și pentru noi ceea ce era și pentru strămoșii noștri. Ea încă este un act de răzbunare, pentru că este o expiație. Ceea ce noi răzbunăm, ceea ce criminalul ispășește, este ultragiul adus moralei” (p.56).

Putem spune că “pedeapsa este o reacție pasională de intensitate gradată” (p.57).

Dreptul criminal este la societățile vechi un drept religios pentru că “ofensele contra zeilor sunt ofense contra societății”. Atât ofensa cât și pedeapsa au deci natură și caracter de sentimente religioase.

Durkheim face distincția dintre “represiunea difuză” și cea “organizată”, proprie acelor situații în care “reacția colectivă are ca intermediar un organ diferit”. În acest caz represiunea încetează a fi difuză și devine organizată.

“Pedeapsa constă, deci, dintr-o reacție pasională, de intensitate graduală, pe care societatea o exercită prin intermediul corpurilor constituite asupra acelor membrii ai săi care au violat anumite reguli de conduită” (p.61)

Conștiința colectivă așadar nu este pur și simplu doar o “comunitate ideală” ci și o formă de energie; întrucât se manifestă cum vedem, ca reacție pasională, ca sentiment. Conștiința colectivă este “o sursă a vieții, “este un factor general al vitalității noastre generale.” Ea este deci o putere socială. În acest sens, într-adevăr, *“tot ceea ce tinde să o slăbească ne diminuează pe noi înșine și ne deprimă”* (p.64).

Putem înțelege, în fine, acel fenomen de amplă tristețe publică de după perioadele de intensă trăire colectivă, de la revoluții la sărbători. Această tristețe, ba chiar decepție, este, de regulă, asimilată fenomenului de oboseală. În realitate ea este efectul unei acțiuni de slăbire a “conștiinței colective” ca “factor de vitalitate generală”. O asemenea tristețe sau decepție, după caz, este semnul cel dintâi că această “vitalitate” și deci conștiința colectivă au ajuns a se manifesta într-o formă diminuată. În atari situații “rezultă o impresie de disconfort și nefericire analoagă celei pe care o resimțim când o funcție importantă este suspendată sau încetinită. Este deci inevitabil să reacționăm energic contra cauzei care ne amenință cu o atare diminuare, pe care ne forțăm să o îndreptăm pentru a menține și prezerva integralitatea conștiinței noastre” (p.64).

Când în conștiința noastră se cristalizează, prin emergență sau prin inducție, reprezentarea unei “stări contrare” stării conștiinței noastre colective, se produce și un asemenea efect de diminuare și depresie. O reprezentare este o formă psihorganică”; ea “nu este o simplă imagine a realității, o umbră inertă proiectată în noi de către lucruri; ci este o forță care dezlănțuie în jurul ei un vârtej de fenomene organice și psihice” (p.64).

O asemenea reprezentare antrenează o întreagă mișcare în jurul punctului în care a luat naștere, inițiază un curent nervos în centrul motor și în cei senzoriali putând afecta chiar funcțiile vegetative.

Așadar, “reprezentarea unui sentiment contrar celui al nostru acționează... de parcă o forță străină ar fi fost introdusă în noi, capabilă să deconcentreze libera funcționare a vieții noastre psihice. Iată de ce o convingere opusă convingerii noastre nu se poate manifesta în prezența noastră fără a ne tulbura; ea pătrunde în noi și aflându-se în antagonism cu tot ceea ce întâlnește aici, determină veritabile dezordini” (p.65).

Înțelegem astfel o față neașteptată a mâniei, ca și a violenței în genere. A vedea în reacția de mânie doar o “pasiune distructivă” înseamnă a nu-i zări decât una dintre fețe.

“În fapt ea constă dintr-o surescitare de forțe latente și disponibile care ajută sentimentul nostru personal să facă față pericolelor ranforsându-le, făcându-le să se retragă.” (p.66).

“Rezervele pasionale” deci au o funcție structurantă nu doar distructivă, cum s-ar putea crede, ceea ce este un alt argument cu privire la rolul sentimentului în raport cu solidaritatea socială, cu creșterea coeziunii sociale.

Prin urmare, sentimentul, reacția, pasională, nu sunt simple iraționale ale societății ci forțele ei structurante. Înțelegem, în fine, că întrucât “sentimentele pe care le ofensează crima sunt, în cadrul aceleiași societăți, sentimentele colective

cele mai universale dintre toate, întrucât ele sunt chiar stările cele mai puternice ale conștiinței comune, este imposibil ca ele să tolereze contradicția... O simplă repunere în stare de ordine nu ne va fi deci suficientă; vom avea nevoie de o satisfacție mai violentă. Forța de care crima tocmai s-a izbit este prea intensă pentru a reacționa cu atâta moderație.” (p.67)

9. În actul pedepsei nu noi personal suntem aceia care se răzbună ci altcineva, “cineva sacru, pe care-l simțim mai mult sau mai puțin confuz în afară și deasupra noastră. Acest ceva este conceput în moduri diferite în raport cu timpul și cu spațiul (diversele medii); uneori este o simplă idee, precum datoria; cel mai adesea, ni-l reprezentăm sub forma unei, sau unor, ființe concrete: strămoșii, divinitatea. Iată de ce, dreptul penal nu numai că a fost religios la origine, dar chiar păstrează mereu o anumită marcă de religiozitate; de aceea actele pe care le pedepsește par a fi atentate contra a ceva transcendent, ființă sau concept... Desigur, această reprezentare este iluzorie; noi suntem aceia care ne răzbunăm și într-un anume sens pe noi ne satisfacem, pentru că noi și numai în noi se află sentimentele ofensate. Dar această iluzie este necesară. Întrucât, grație originii lor colective, universalității lor, permanenței lor, intensității lor intrinseci, aceste sentimente au o forță excepțională, ele se deosebesc radical de restul conștiinței noastre ale cărei stări sunt mult mai slabe... Ele ne domină..., ne apar deci ca un ecou în noi a unei forțe care ne este străină și care, în plus, este superioară aceluia care suntem noi înșine.” (p.68).

Conștiința comună este expresia și sediul unei forțe psihice neobișnuit de puternică, capabilă să pedepsească și să provoace ispășirea greșelii.

Ea este deci o forță a binelui cu acțiune universală în lume și cu eficiență neîntreruptă. Ea este, prin aceasta, de tip religios.

Dacă în noi ar fi “*sentimente colective de o intensitate mediocră, n-ar mai exista om moral*” (p.69).

Iată deci distincția dintre omul moral sau social și omul mediu.

Omul social este om moral, adică în el se manifestă acele sentimente colective puternice, care alcătuiesc forța morală din om. Omul mediu este media sentimentelor și deci este expresia sentimentelor mediocre din care nu poate izvorî reacția morală, adică forța necesară pentru a impune o regulă și pentru a genera o pedeapsă (sanctiune).

“Întrucât aceste sentimente sunt colective, nu noi suntem cei pe care ele ne reprezintă, ci societatea. Deci, răzbunându-le, ea este aceea care se răzbună, nu noi și, pe de altă parte, ea este ceva superior individului” (p.69).

“Aceeși forță care face gradația crimelor, face și gradația pedepselor; cele două scări nu pot, deci, să nu corespundă” (p.70).

Sentimentele contrare se resping, cele similare se atrag.

“Niciodată coreligionarii nu se simt atât de puternic atrași unii spre alții ca în epocile de persecuție” (p.70).

Iată de ce “crima apropiere conștiințele oneste și le concentrează” (p.70). Ne indignăm în comun.

A fi colectiv deci, nu e același lucru cu a fi general, în sensul că o reacție izvorâtă dintr-un sentiment comun (colectiv) poate avea grade variabile de generalitate. De regulă una o atrage pe cealaltă, încât putem spune că un fapt social este general, nu invers, adică nu e social întrucât e general. Din toate reacțiile de mânie care se pot exprima într-o colectivitate, spre pildă, “se degajă o mânie unică, mai mult ori mai puțin generală, care este aceea a tuturor fără a fi a persoanei în particular. Este mânie publică.” (p.71).

În general, când starea negată nu este decât slab negată nu determină decât “o slabă concentrare a conștiințelor ultragiutate; dacă e gravă, întregul grup se contractă în fața lui însuși” (p.71).

Iată dar că pedeapsa produce societatea, îi adună pe cei ultragiați în același sentiment comun.

Sentimentele acestea sunt și definite și uniforme, dar ele nu se pot constitui dacă reacțiile emoționale nu se pot unifica și deci dacă membrii nu se pot aduna. Această fuziune, această “pierdere a unora în alții” generează o “rezultantă unică ce le va servi de substitut și va fi exercitată nu de fiecare izolat, ci de corpul social astfel constituit” (p.72).

Aceasta a fost geneza istorică a pedepsei. La început adunarea poporului avea funcție de tribunal. Apoi adunarea “s-a încarnat în persoana șefului” astfel că acesta a devenit “organul reacției penale”. Reacția difuză s-a organizat.

Geneza istorică a pedepsei este, într-un sens, un proces care simbolizează ba chiar se confundă cu structurarea și generalizarea comunității denumite popor.

Vedem, iată, ce “specie de solidaritate este simbolizată de dreptul penal. Toată lumea știe, într-adevăr, că există o coeziune socială a cărei cauză este într-o anumită conformitate a tuturor conștiințelor particulare la un tip comun, care nu este altceva decât tipul psihic de societate” (p.73).

Membrii colectivității, deci, sunt atrași unii față de alții și, totodată, sunt “atașați față de ceea ce este condiția de existență a acestui tip colectiv, adică de societatea pe care ei o formează prin reuniunea lor” (p.73).

Cetățenii se caută și se preferă străinilor și totodată își iubesc patria pentru că fără ea “funcționarea unei părți a vieții lor psihice va fi împiedicată” (p.74).

“În noi există două conștiințe: una conține doar stările personale, caracteristice fiecăruia pe când stările din care se compune cealaltă conștiință sunt comune întregii societăți”.

Prima este personalitatea individuală, a “doua reprezintă tipul colectiv și deci societatea” (p.74). Amândouă au același substrat organic; ele sunt deci solidare, legate între ele. Din aceasta “rezultă o solidaritate care, născută din asemănări, ratașează individul la societate” (p.74).

Această solidaritate nu este una generală ci face din fiecare detaliu al mișcărilor un dat armonizat. Această solidaritate este cea exprimată de dreptul represiv.

“Într-adevăr actele pe care acesta le interzice și le califică drept crime, sunt de două feluri: sau ele manifestă o disimilaritate prea violentă între agentul care le-

a săvârșit și tipul colectiv, ori ele ofensează organul conștiinței comune. În ambele cazuri, forța care este șocată de crimă... este aceeași ; ea este un produs al similitudinilor sociale cele mai esențiale și are, ca efect, menținerea coeziunii sociale rezultate din aceste similitudini” (p.75).

Aceeași forță ne cere fiecăruia “un minimum de asemănare fără de care individul ar fi o amenințare pentru unitatea corpului social și ne impune respectul simbolului care exprimă și rezumă aceste asemănări, garantându-le totodată” (p.75).

Oricare ar fi originea sentimentelor comune, ele sunt suportul și sursa unor legături sociale, care durează atât cât durează aceste sentimente ele însele. Tot ceea ce conduce la destrămarea lor conduce totodată la disoluția coeziunii sociale și deci la compromiterea societății. Odată născute ele persistă în ciuda iraționalității lor. Se poate demonstra, de pildă, că o societate n-are nici un temei să interzică consumul unui aliment, prin el însuși inofensiv.

“Dar de îndată ce oroarea față de acest aliment a devenit parte integrantă a conștiinței comune, ea nu mai poate dispărea fără ca legătura socială să nu se relaxeze, și acest lucru este resimțit obscur de către conștiințele sănătoase” (p.76).

O regulă juridică în genere n-are nici o rațiune de a exista dacă sentimentul colectiv aflat la baza ei nu este încă viu și puternic.

“Dacă acesta a dispărut nimic nu e mai van și mai nefericit decât să încerci a-l menține în mod artificial și prin forță.” (p.76)

10. Iată dar că, în viziunea lui Durkheim, criteriul actualității unei reguli, indiferent de natura ei, nu este unul de natură reflexivă, și nici o elită nu poate decreta nici oportunitatea și nici momentul abrogării (anulării) unei reguli, a unui principiu, a unui obicei, a unei tradiții, etc. “Subiectul” care stabilește această oportunitate este “societatea” însăși, adică purtătorul acestei “conștiințe colective”. Iar criteriul actualității sale este sentimentul colectiv care reprezintă conținutul și temelia acestei reguli.

Prin urmare, o regulă dispărea când sentimentul colectiv de la baza ei slăbește, când, altminteri spus, societatea o părăsește.

Anularea unei reguli, a unei reprezentări, a unei credințe, a unei forme de simțire, nu se poate obține prin decrete și nici nu este o operație de voință. Părăsirea acestora este rezultatul unui proces lent, care se desfășoară organic, fără nimic forțat, ca orice dispariție naturală. Există desigur și acumulări bruște, dar acestea nu se pot atinge decât fie prin anihilarea agentului (a societății) fie prin extirparea conștiinței comune din conștiințele individuale - lucru dificil și care cere, el însuși, un anume interval.

Prin urmare, ordinea socială, nu poate fi schimbată pe cale rațională, prin acte de voință individuală sau de grup, tocmai pentru că baza oricărei ordini este conștiința comună și sentimentele colective.

Sentimentele, așadar, nu pot fi modificate rațional, pe cale reflexivă, prin rațiune. Ele își au propria lor logică de manifestare în spațiu și în timp.

Iată dar că adevărata funcție a pedepsei nu este de a corija vinovatul și de a-i intimida pe imitatorii săi. Funcția acesteia este de a “menține intactă coeziunea socială prezervând întreaga vitalitate a conștiinței comune. Negată în mod categoric, aceasta își va pierde în mod necesar din energie dacă o reacție emoțională a comunității n-ar interveni să compenseze aceasta pierdere și dacă prin aceasta ar rezulta o relaxare a solidarității sociale.” (p.76)

Înțelegem că socialitatea este un raport de scară între energia conștiinței comune și energia reacțiilor emoționale la toate acțiunile care aduc vătămări integrității acestei conștiințe. Există deci, în orice societate, o conștiință emoțională. Variațiile emoționale sunt provocate de regimul solidarității sociale. Toate cauzele care aduc atingeri solidarității sociale și deci conștiinței comune sunt tot atâtea cauze ale intensificării reacțiilor emoționale ale societății.

Îndărătul fiecărei greșeli, a fiecărei crime, sinucideri, a fiecărui furt, etc., ne vom aștepta să găsim o reacție emoțională pe măsură a societății. Raportul acesta, între intensitatea ultragiului adus, prin acele acte, sentimentelor colective și intensitatea reacțiilor emoționale colective la ultragiu este o constantă antropologică a omului și a societății.

Aceasta constantă reprezintă suportul etniilor.

Obiectivarea colectivă a unei asemenea constante este o comunitate pe care o denumim popor. Popoarele, deci, sunt exteriorizarea unui raport de mărime constantă între energii cosmice de natură emoțională. Popoarele sunt garantul unei legi cosmice în istorie, suportul și cadrul care face posibilă unitatea dintre cosmos și istorie. Această lege se manifestă sub forma unei proporții dinamice în și prin care se manifestă o constantă energetică antroposocială și cosmoistorică și de esență transcendentală. Această constantă este ecuația dintre grozăvia crimei și tăria pedepsei, dintre scara greșelii și scara pedepsei. Dacă o asemenea ecuație ar fi încălcată, societățile s-ar prăbuși în haos și popoarele ar dispărea. Popoarele sunt deci silite prin imperativ transcendental (categoric) să-și pedepsească dușmanii, altminteri locul prezenței lor în univers ar deveni loc al dezastrului cosmic, un fel de gaură neagră a universului, adică un pulsar cosmoistoric. Popoarele încorporează un imperativ cosmic de esență transcendentală, întrucât prin intermediul lor este introdusă ordinea și starea proporțiilor în lume și în istorie, deci în existență. De aceea socotim popoarele existențe transitorice și istorice totodată, pârgii metafizice în univers. Popoarele sunt pârgii ale transcendentului în lume. Prin ele istoria este cosmicizată și este redusă mereu în orizontul binelui.

Fără popoare, binele, ca funcție transcendentală în univers, ar fi blocat.

Popoarele sunt deci sediul și sursa sănătății cosmice a individului. Aceasta nu vine din altă parte. În ființa popoarelor sălășluiește Dumnezeu și ultragiul adus popoarelor este ultragiu contra lui Dumnezeu.

X. DE LA STRUCTURI SEGMENTARE LA SOCIETĂȚI ORGANIZATE.

1. Structura segmentară. 2. Popoare naturale. Organizarea segmentară și solidaritatea mecanică în societățile moderne. 3. De la structura segmentară la structura organizată

1. Cum se organizează societățile și de ce? Care sunt factorii care determină schimbarea tipurilor organizaționale ale societăților omenești. Sociologia se preocupă nu numai de ordinea socială (legături, coeziunea membrilor etc.), ci și de organizarea societății. Teoria ordinii nu epuizează problematica teoriei organizării. Ordinea este un concept structural. Organizarea este un concept acțional. Una vizează acțiunea (activitatea individuală și colectivă). Prezentarea unui sistem sociologic, așadar, trebuie să cuprindă și prezentarea concepției despre organizare. De aceea teoria solidarității sociale nu epuizează sociologia durkheimistă. În genere sociologii explică organizarea socială pe temeiul structurii (ordinii). E. Durkheim derivă și el organizațiile, tipul organizațional al societății din tipul de solidaritate (tip structural). Cele două, însă, nu au o acoperire perfectă, cum o să vedem. Alți sociologi, precum Max Weber, de pildă, derivă cele trei tipuri de organizații (tradiționale, carismatice sau legale) din cele trei tipuri de acțiuni sociale: tradiționale, carismatice și legale sau raționale în finalitate. Marx deduce tipul organizațional din tipul de “orânduire socială” (formațiune social economică” sau “istorică”). Pareto deduce tipul organizațional din cele patru “cicluri ale dependenței mutuale”, dar și din tipul de elite. “Elitele-lei” impun organizații bazate pe “regula forței”. “Elitele-vulpi”, însă, impun organizații bazate pe jocul legitimărilor (“derivațiilor”), astfel încât tind să înlocuiască “forța” cu “persuasiunea”. (din acest punct de vedere, orice democrație, în viziunea lui, sfârșește în oligarhie.).

În viziunea lui Durkheim, tipul organizațional este produs de tipul de solidaritate socială. În sensul acesta, solidaritatea mecanică generează “structuri segmentare”, iar solidaritatea organică, generează “structuri organizate”.

Examinând cauzele care determină apariția “structurii organizate”, Durkheim observă că aceasta, dimpreună cu diviziunea muncii, se dezvoltă regulat, “pe măsură ce structura segmentară intră în eclipsă” (p.235).

“Progresul diviziunii muncii e datorat faptului că segmentele sociale își pierd individualitatea, că pereții care le separă devin mai permeabili.”

Dispariția tipului segmentar “lasă materia socială liberă să intre în combinații noi” (p.237).

Dar ce este tipul segmentar și care sunt caracteristicile sale?

Una dintre metodele prin care Durkheim procedează la clarificarea tipurilor sociale este metoda comparativ-progresiv constând din analiza contrastivă a tipurilor în arii geografice, lărgite progresiv în spații istorice de variație progresivă.

Criteriul acestei variații este determinarea dimensiunilor fenomenului nou.

Or noul tip social pe care-l examinează Durkheim este *solidaritatea organică*, în speță “structura organizată”. Acestea sunt opuse solidarității mecanice, respectiv structurii segmentare.

“Când maniera în care oamenii sunt solidari se modifică, arată Durkheim, structura societăților nu poate să nu se modifice... În consecință... trebuie să existe două tipuri sociale care corespund celor două feluri de solidarități” (p.149).

Față de tipurile sociale există o stare prestructurată, a cărei “coeziune rezultă exclusiv din asemănări” (p.149). Această stare poate fi concepută ca o “masă absolut omogenă ale cărei părți nu se disting una de alta... într-un cuvânt /este/ lipsită de orice formă definită și de orice organizare. Aceasta va fi adevărata protoplasmă socială, germele din care vor ieși toate tipurile sociale. Propunem să denumim hoardă agregatul astfel caracterizat” (ibidem).

Față de acest stadiu primitiv, se formează “societățile inferioare” caracterizate printr-o “simplă repetiție a unor agregate de acest gen” (ibid). Durkheim recurge la antropologie și găsește un asemenea tip la indienii Americii de Nord. La triburile irocheze “toți indivizii de aceeași vârstă erau părinții unii altora în același grad”.

“Dăm numele de clan hoardei care a încetat de a fi independentă pentru a deveni elementul unui grup mai întins și numele de societăți segmentare pe bază de clanuri, popoarelor care sunt constituite printr-o asociație de clanuri. Spunem despre aceste societăți că sunt segmentare, pentru a indica faptul că sunt formate din repetarea de agregate asemănătoare între ele, analoage inelelor unei plase și despre acest agregat spunem că e un clan pentru că acest cuvânt exprimă natura mixtă a acestuia, deopotrivă familială și politică” (p.150).

Membrii săi se consideră și sunt - în majoritate - consangvini. Ei susțin relații domestice; răzbunare colectivă, responsabilitate colectivă” (p.151). “Șefii clanului sunt singurele autorități sociale”. “Putem califica deci această organizație drept politico-socială”. În sânul clanului, care rămâne o unitate politică, se pot forma segmente familiale omogene și similare, adică familii asemănătoare. Adesea diversele clanuri se consideră drept părinți unii altora. La irochezi, ei se tratează de frați sau veri (ibidem).

“La evrei, strămoșul fiecărui clan dintre cele care compun tribul, este socotit a descinde din fondatorul tribului, care este el însuși privit ca unul dintre fiii părintelui rasei.” (p.152).

Prin urmare, o societate segmentară e compusă din segmente absolut similare care la rândul-le cuprind elemente omogene.

Condiția tipului segmentar: segmentele să fie destul de asemănătoare spre a sta unite și îndeajuns de diferite spre a nu se pierde unul în altul.

Waitz, în *Anthropologie*, t I, p 359, numește aceste popoare *Naturvolker* - “popoare naturale”.

Disponerea clanurilor și deci a segmentelor variază. Uneori sunt simplu juxtapuse formând “serii lineare”. Alteori - și aceasta e o trăsătură de organizare mai evoluată - “fiecare dintre ele este încapsulată într-un grup mai vast care, format prin reuniunea mai multor clanuri, are o viață proprie și un nume special;

fiecare dintre aceste grupe, la rândul-le, pot fi încapsulate cu mai multe altele într-un alt agregat încă mai întins, și tocmai din această serie de încapsulări succesive rezultă unitatea societății totale.” (p.153). “Astfel la kabyli, unitatea politică e clanul, fixat sub forma satului (djemma); mai multe djemma formează un trib (arch') și mai multe triburi formează confederația (thak'ebilt), cea mai înaltă societate politică pe care o cunosc kabylii. La fel la evrei, clanul... este ceea ce traducătorii numesc impropriu familie, o vastă societate care închide în ea mii de persoane, descendenți după tradiție, din același strămoș. Un anume număr de familii compun tribul și reuniunea acelor 12 triburi formează ansamblul poporului evreu” (pp.153-154).

Aceste tipuri de societăți își extrag caracteristicile de la solidaritatea mecanică.

Reamintim că solidaritatea mecanică este solidaritatea care rezultă din asemănări și întrucât ea rezultă direct, nemijlocit, din asemănarea membrilor a fost denumită de către Durkheim mecanică.

2. “Popoarele naturale” supraviețuiesc până în epocile moderne sub forma tradițiilor descendenței (comunități de descendență spirituală). Acele societăți care și-au conservat puternic aceste tradiții și sentimentele apartenenței de neam în ciuda variației organizațiilor lor moderne, spunem că ilustrează conservarea “poporului natural” în cadrul “societății istorice” efective. Societățile care-și pierd memoria apartenenței sunt societăți istorice. Societatea istorică s-a rupt în aceste cazuri de “poporul natural” din care a ieșit. Vom observa însă, în finalul cursului consacrat lui Durkheim, că nu există societate cu o solidaritate pur mecanică și că această solidaritate reapare și în cadrul societăților în care predomină solidaritatea organică, tipul organizat și deci diviziunea muncii.

În realitate, solidaritatea bazată pe asemănarea membrilor corespunde ființei colective din individ. Ea are o natura dinamică, adică se poate diminua sau se poate accentua (crește) în individ.

În realitate, potențarea acestei ființe colective minimale din individ, chiar prin accentuarea trăsăturilor similare, presupune o intensificare a trăirii colective și abia astfel ia naștere omul moral și, deasupra lui, cel religios.

Desigur că Durkheim el însuși a precizat, delimitându-se de Fustel de Coulange - profesorul său - că atât conștiința morală cât și cea religioasă sunt forme ale conștiinței colective, în speță forme intense. El însă n-a tras toate consecințele de aici. Să reținem, oricum, că dinamica societății în istorie nu exclude posibilitatea accentuării trăsăturilor “poporului natural” în manifestările societății istorice. Încât este posibil (în orice caz

Durkheim nu exclude lucrul acesta, deși nici nu-l afirmă) ca în plină modernitate (solidaritate organică) să asistăm deopotrivă la resurecția omului religios, comunitar etc., a “memoriei apartenenței”, nu numai la diminuarea acestora. Putem vorbi, iată, despre o pulsație a “poporului natural” în manifestările speciale (culturale, în special, ale societății istorice). Or o asemenea resurecție înseamnă renașterea “poporului natural” în plină “societate istorică” (în epoca modernă) și,

deci, o puternică “întoarcere” a tradițiilor, a religiei, a memoriei strămoșești în viața noastră, modernă.

Trăsăturile sau proprietățile caracteristice asociate cu tipul segmentar (“poporului natural”) sunt:

- a) adeziunea unanimă la credințele și practicile colective;
- b) absorbirea individului de către și în societate și a părții în întreg;
- c) proprietate colectivă;
- d) omogenitate.

“Acolo deci unde personalitatea colectivă este singura care există, proprietatea ea însăși nu poate fi decât colectivă. Ea nu poate deveni individuală decât atunci când individul, degajându-se din masă, va fi devenit și el, o ființă personală și distinctă, nu doar ca organism ci și ca factor al vieții sociale.” (p.155).

Ne dăm seama că Durkheim a venit în atingere cu teoria evoluționistă a lui Spencer.

Aici este însă prima surpriză a teoriei durkheimiste și ruptura lui cu liberalismul contractualist și individualist.

Într-adevăr, Spencer a arătat că evoluția socială, în cadrul evoluției universale, debutează printr-un stadiu de perfectă omogenitate și merge spre stări tot mai eterogene. Dar, cum remarcă Durkheim însuși, “o societate perfect omogenă nu va fi cu adevărat o societate; întrucât omogenul este instabil prin natură și societatea este esențialmente un tot coerent”. Rolul social al omogenității este cu totul neesențial fiind numai nivelul și starea de la care începe cooperarea ulterioară (cf. Sociologie, III, p.368).

Omogenitatea, observă Durkheim nu joacă la Spencer un rol de sursă a vieții sociale, fiindcă în această stare societatea n-ar fi decât o simplă “*juxtapunere efemeră de indivizi independenți, adică punctul zero al vieții sociale*” (cf. Spencer, p.390, comentariul lui Durkheim la p.155.). Or Durkheim arată că aceste “societăți omogene” au o viață colectivă foarte intensă, “deși sui generis, care se manifestă nu prin schimburi și contracte, ci printr-o mare abundență de credințe și practici comune” (p.155).

Aceste agregate sunt coerente nu ca o notă contrastivă la caracterul lor omogen ci întrucât sunt omogene. În plus, aceste societăți au “un tip care derivă din omogenitatea lor” și acesta este tipul segmentar.

Aici întâlnim marea surpriză și răsturnare durkheimistă. Operând cu ideea spenceriană și cu paradigma liberalistă, Durkheim ajunge la concluzii contrare acestora, adică la opusul lor. El descoperă sub nivelul zero al societății, adică sub gradul de vedere (viziune) al liberalismului, un plan de realitate extrem de bogată și pe care o anexează integral sentimentelor sociale.

Este ca și cum ar spune - și o va spune expres de altfel - că sub societatea intereselor există societatea sentimentelor (afectelor), respectiv sub societatea libertăților trăiește societatea pedepselor.

Această viziune este una de tip romantic și ne trimite la un anume dualism lumină-întuneric, zi-noapte, manifest-latent, etc. al socialului.

Analiza interesului ne conduce la descoperirea societății civile a relațiilor contractuale și a intereselor raționalizabile. Analiza pedepsei însă îl va fi condus pe Durkheim să descopere, pe tărâmul obscur al socialului, o lume ghidată nu de interese ci de sentimente sociale. Acestea îi corespunde tipul segmentar, respectiv societatea omogenă.

“Există deci o structură socială de natură determinată căreia îi corespunde solidaritatea mecanică. Ceea ce o caracterizează este că ea reprezintă un sistem de segmente omogene și asemănătoare între ele” (p.157).

Durkheim nu va sacrifica însă teoria intereselor și nici teoria individualistă. Doar că va propune o nouă viziune asupra raportului dintre interese și sentimente sociale, respectiv dintre conștiința individuală și conștiința colectivă. Această nouă viziune reprezintă contribuția sa la ceea ce am putea considera “neoliberalismul sociologic” (prin analogie cu neoliberalismul economic). Așa cum neoliberalismul economic își pune problema protecționismului economic, astfel neoliberalismul sociologic își pune problema protecției “ființei colective”, în era individualismului (pe care, evident, nu-l neaga). Putem spune, pe scurt, deci, că problematica neoliberalismului sociologic, în viziune durkheimistă, implică un program de reconstrucție (renaștere) morala a societății moderne. O atare reconstrucție se întemeiază, în viziunea sa, pe revitalizarea corpurilor profesionale și deci pe un solidarism profesional (neocorporatism).

Neoliberalismul sociologic însemna, așadar, protecția ființei colective din individ în era individualismului. Aceasta implica un program de reconstrucție morala a societății moderne bazată pe revitalizarea corpurilor profesionale, adică pe un solidarism profesional.

Vechiul liberalism opera cu o viziune atomară a societății (compusă din indivizi liberi) și nutrea speranța că piața este capabilă să determine o redistribuție *smithiană* a capitalului (profiturilor), de la cei care-l utilizează mai puțin productiv spre cei care-l utilizează mai productiv.

Noul liberalism constată că redistribuția smithiană la scara pieței mondiale nu generează mai multă justiție socială ci mai mult decalaj între societățile bogate și cele sărace, ființa colectivă din indivizi aflându-se sub amenințare. Societatea civilă și piața liberă nu produc, prin ele însele, nici mai multă dreptate economică și nici mai multă justiție socială. În acest caz, trebuie să intervină un factor corector, generator de solidaritate. Acesta este corpul profesional. Vechiul liberalism, așadar, este individualist, liber-schimbist, raționalist. Noul liberalism adaugă acestor trăsături programul unui nou solidarism, de esență corporatistă.

Să examinăm problemele sociologice actuale ale tipului segmentar.

Să observăm întâi că, așa cum precizează Durkheim, “cu totul alta este structura societăților în care solidaritatea organică este preponderentă. Ele sunt constituite nu printr-o repetiție de segmente similare și omogene, ci printr-un sistem de organe diferite, fiecare având rolul său special și care, ele însele, sunt formate din părți distincte. Elementele sociale nu sunt nici de aceeași natură și nici nu sunt dispuse în aceeași manieră. Ele nu sunt juxtapuse liniar ca inelele într-un

lanț, nici încapsulate unele în altele, ci coordonate și subordonate unele altora în jurul aceluia și organ central care exercită asupra restului organismului o acțiune moderatoare... dacă elementele depind de el și el depinde de ele la rândul său.” (157).

Acesta este “tipul organizat”, organic sau funcțional, și el se dezvoltă numai în măsura în care celălalt se stinge. În cazul tipului organizat, indivizii sunt grupați după tipul activității sociale.

“Mediul lor natural și necesar nu mai este mediul natal, ci mediul profesional. Ceea ce marchează locul fiecăruia nu mai este consangvinitatea, reală sau fictivă, ci funcția pe care-o îndeplinește” (p.158).

Istoriceste e posibil ca “segmente sau grupuri de segmente unite prin afinități speciale să devină organe” (p.158).

Așa s-au format castele și s-au format clasele (“ele provin dintr-un melanj al organizării profesionale născându-se cu organizarea familială preexistentă”).

Durkheim crede că aceste organizații mixte nu pot dura și că în cele din urmă acest antagonism izbucnește. Pe măsură ce diviziunea muncii iese din aceste cadre rigide, “materia socială intră în combinații noi spre a se organiza pe cu totul alte baze. Or, vechea structură atât cât persistă se opune acestora; iată de ce e necesar să dispară.” (p.159).

Durkheim crede că se poate vorbi despre o lege sociologică generală conform căreia, “noua structură progresează numai în măsura în care cealaltă regresează” (p.159). Aceasta este LEGEA UNIVERSALĂ A CIVILIZAȚIEI, crede Durkheim. Vom observa că nu e vorba despre o lege universală a istoriei ci despre o lege sociologică și deci regională.

Se cuvine făcută observația că marile cărți ale omenirii și, evident, marile corpuri ale culturii orale, întrețin legături secrete cu logica tipului segmentar.

Pentateucul permite dezvoltarea organizației segmentare a societății ebraice vechi. Un efort de sociologia culturii ar aduce rezultate interesante. De altminteri, Durkheim el însuși a derivat modelul societății ebraice din Pentateuc, iar unul din elevii săi, Halbwachs, va dezvolta o lectură de morfologie socială a Pentateucului. Pe baza analizei sale, Durkheim conchide că tipul organizat există doar în germene la vechii evrei, unde predomină tipul segmentar.

Analiza legii salice a francilor, îl conduce pe Durkheim la degajarea unui “tip organizat”. El găsește la ei nu numai o autoritate centrală stabilă, dar și “un aparat de funcții administrative, judiciare “ și de asemenea, un “drept contractual” care mărturisește despre un proces înaintat de diviziune și organizare a funcțiilor economice. Satul încă are urmele clanului transformat întrucât între săteni persistă încă legături domestice, proprii clanului. (Ex: în caz de omor, vecinii vor fi solidari). Aceasta arată că satul nu este un simplu ruaj teritorial. Însă alte trăsături ale clanului (conștiința unei descendențe, a unei origini comune, de exemplu) au dispărut.

Aceeași mișcare dublă, de regresie (a tipului segmentar) și de progresie (a tipului organizat) o descoperă Durkheim la Roma. De la stadiul *gens*-ului (clanul roman) se ajunge, odată cu fondarea Republicii la ștergerea oricărui caracter de

instituție al clanului. El nu mai supraviețuiește nici ca unitate teritorială ca în cazul “satului” francilor. Deja în perioada legii celor 12 table, diviziunea muncii era avansată la Roma întrucât apăruseră corporațiile de funcționari (senatori, colegiul pontifilor, etc), corpurile de meseriași și se degajă deja noțiunea de stat laic. (cf. 161).

Deci avem trei cazuri aflate în trei stadii de evoluție a organizării segmentare: evreii Pentateucului, francii legii salice și romanii epocii republicane.

3. Regula generală: “cu cât la un popor organizarea segmentară pe bază de clan este mai vizibilă și mai puternică, cu atât acesta este de o specie mai inferioară; el nu poate într-adevăr, să se ridice mai sus decât după ce a depășit acest prim stadiu.” (p.161).

Observăm deci că Durkheim interpretează evoluționist cele două tipuri sociale, unul bazat pe “organizarea politico-familială” (esența tipului segmentar: clanuri = relații domestice + unitate + funcții politice) iar celălalt pe organizații profesionale (corpuri profesionale). Durkheim face o precizare extrem de importantă:

“Greșim când credem că tipul organizat subzistă singur, în stare de puritate, odată ce clanul a dispărut. Organizarea pe bază de clan nu este, într-adevăr, decât o specie de un gen mai întins, organizarea segmentară. Distribuția societății în compartimente similare corespunde unor necesități care persistă chiar în societățile noi... Masa populației nu se mai divizează după raporturile de consangvinitate, reale sau fictive, ci după diviziunea teritoriului. Segmentele nu mai sunt agregate familiale ci binecunoscutele circumscripții teritoriale”. (p.161).

Iată dar prima abatere de la legea universală a regresiei și progresiei tipurilor opuse.

Aceasta arată că o societate nu renunță la logica unui tip social, pe care o poate folosi ori de câte ori necesități speciale o reclamă. În acest caz, împărțirea teritorială a populației face recurs la logica tipului segmentar.

Dar dincolo de interpretarea aceasta dualistă a celor două tipuri, Durkheim pare a fi înclinat să reintegreze fenomenul segmentelor teritoriale procesului mai general de trecere (evoluție) lentă a tipului segmentar spre tipul organizat. Oricum însă transformarea organizării familial-politice în structură teritorială este un caz de diversificare a aceluiași tip - cel segmentar.

Clanul ca grup care ocupă un teritoriu devine, în acest proces de evoluție lentă, sat. Astfel, “toate popoarele care au depășit faza clanului sunt formate din districte teritoriale... încapsulate în alte districte de aceeași natură, dar mai vaste, numite... cercuri sau arondismente, și care la rândul-le sunt adesea învăluite de altele încă mai întinse (comitate, provincii, departamente etc.), a căror reuniune formează o societate...; legăturile care leagă districtele pot fi puternice ca în țările centralizate ale Europei actuale, ori mai relaxate, ca în confederații. Însă principiul structurii este același și de aceea solidaritatea mecanică persistă până în societățile cele mai înalte. Numai că, întrucât ea nu mai este preponderentă, organizarea pe

segmente nu mai este, cum era în epocile vechi, nici osatura unică, nici cea esențială a societății.” (p.162).

Durkheim crede că trecerea de la principiul familial al acestei structuri la cel teritorial pur este determinat de cauze noi care au tulburat vechiul tip bazat pe aranjamente familial-politice. Principala cauză este formarea orașelor care devin centre de concentrare a populației. Însă această amenajare, indiferent de cauze, rămâne una de tip segmentar (ibidem).

Este sigur că această “distribuție geografică coincide, în genere, cu o distribuție morală a populației. Fiecare provincie, de exemplu, fiecare diviziune teritorială are moravuri și obiceiuri speciale, o viață proprie” (p.163).

Ele exercită o atracție care tinde a-i menține pe loc, pe membrii regiunii și a-i respinge pe străini. Însă această separație nu e netă astfel că, în timp, organizarea segmentară își pierde relieful (vezi circulația artizanilor și a mărfurilor în evul mediu). Dispar religiile locale și organizarea familială și subzistă doar unele cutume locale. Apare limba națională, iar administrația regională își pierde autonomia.

Tarde a văzut în acest proces expresia legii imitației. Durkheim însă crede că este vorba despre o nivelare similară lichidelor din vasele comunicante. Pereții devin permeabili, mediile se confundă, diviziunile teritoriale își pierd relieful

(“Se poate spune că un popor este cu atât mai avansat cu cât aceste diviziuni au un caracter mai superficial”, p.164).

Pe măsură ce se stinge organizarea segmentară, se dezvoltă cea profesională. Apare o diviziune inter-regională a muncii, guvernul central, apar capitalele cu o concentrare a artelor, a literaturii, a marilor operații de credit etc. Diviziunea muncii face ca un oraș să nu închidă în el decât părți de organe diferite. La fel un district. Mediul profesional nu mai coincide cu cel teritorial sau cu cel familial (ca în cazul breslelor medievale, de exemplu). Treptat apare și solidaritatea organică. Organizarea segmentară corespunde “diviziunii reale sau morale a populației; ea își pierde treptat acest caracter pentru a nu mai fi decât o combinaire arbitrară și de convenție. Pe măsură ce aceste bariere dispar, ele sunt reacoperite de sisteme de organe mai mult ori mai puțin dezvoltate” (p.166).

Acesta este tipul organizat. Analiza tipului segmentar de societate nu este nici pe departe vetustă, iar sensul istoric al acestui tip nu este univoc.

XI. CONTRACTUALISM ȘI SOCIOLOGISM. H. SPENCER ȘI E. DURKHEIM.

I. CRITICA DURKHEIMISTĂ A TEORIEI SPENCERIENE A “SOCIETĂȚILOR MILITARE”

1. Prima criză majoră a “spiritului modern”. 2. Spencer și Durkheim. Liberalism, despotism, comunism. 3. Spencer și Durkheim. Egoism și altruism.

1. În tot secolul al XVII-lea și începutul secolului al XIX-lea Franța continuă să rămână o “periferie” economică în raport cu “metropola”. Venitul național în Franța către 1800 (la 1790) era de 4. 655 milioane franci la 25 milioane de locuitori, adică de 186 franci pe locuitor. Acesta, adică 200 franci pe locuitor, fusese venitul Angliei la 1700. Decalajul economic între cele două era deci, la începutul secolului al XIX-lea, de 100 de ani în defavoarea Franței. Anglia era, în mod hotărât, “centrul” noului “sistem european”. Anglia intra în “epoca victoriană”, o perioadă de prosperitate. Franța, dimpotrivă, se scufundă, și mai adânc, în mizerie, anarhie, haos.

Sociologia lui A. Comte va fi răspunsul” francez la problema unei epoci de anarhie. Problema Angliei nu atârna atât de explicarea mizeriei și haosului ci de justificarea prosperi de identificarea mecanismelor menținerii acesteia, și, nu în ultimul rând, de necesitatea demonstrării superiorității modului de viață englez. Apare acum sociologia lui Spencer, rezemată pe axioma darwinistă conform căreia în viață supraviețuiește cel mai înzestrat.

A ieși din criză era, în viziunea engleză, tot una cu a lăsa lucrurile să meargă de la sine, a face loc selecției naturale a celui mai bun și deci luptei pentru supraviețuire.

Filosofia britanică asupra lumii și asupra omului avea drept punct arhimedic cele trei idei: **ideea darwinistă a selecției naturale, ideea liber-schimbistă și ideea evoluționistă.**

A fi omul epocii, spirit modern, în această viziune, însemna a fi evoluționist, darwinist și liberschimbist, adică liberalist.

Cele trei idei vor oferi cadrul lor pentru rezolvarea “problemei sociale” în Anglia, dar vor intra în “criză” în cazul Franței. Ceea ce reușea în Anglia eșua în Franța. Criza “spiritului englez” îmbracă forma teoretică a crizei sociologiei spenceriene. Locul crizei este Franța, personalitatea care parcurge această criză până la capăt căutându-i o altă “soluție” (decât cea spenceriană) este E. Durkheim.

Este necesar, de aceea, să examinăm comparativ, teoria spenceriană a “solidarității contractuale” și teoria durkheimistă a “solidarității organice”. Vom avea astfel prilejul să determinăm sensul și dimensiunile crizei epistemologice a ideii contractualiste și a filosofiei individualismului liberalist al secolului al XIX-lea.

Se cuvine subliniat, deci, că prima criză majoră a “spiritului modern” se petrece în Franța secolului al XIX-lea și ea îmbracă forma unui colosal impas al “spiritului teoretic” în varianta sa britanică, dar nu mai puțin “universală”. Socotit “podoaba” de preț a “modului de a fi și a gândi britanic (propriu “omului englez”), acest “spirit teoretic” întruchipat în cele trei idei amintite cunoaște prima sa criză profundă și cel dintâi impas major în Franța lui E. Durkheim.

Regândirea odată cu intrarea în modernitate, a poziției individului în raport cu principalele componente ale vieții - societate, Dumnezeu, stat, civilizație, etc - a declanșat imense fronturi de val pe care istoria culturii europene le-a memorat sub denumirea de mișcări culturale, de curente ideologice etc. Între acestea, cele care au “îndrăznit” cel mai mult au fost iluminismul și liberalismul. Acestea sunt cele două atitudini noi ale omului european în fața problemelor istoriei și ale societății. Tocmai acestea vor intra în “criză” începând chiar cu secolul al XIX-lea. Supralicând rolul rațiunii, iluminismul a rupt legătura omului de Dumnezeu și miturile sale, iar liberalismul, postulând libertatea și deci primatul individualității, a rupt legătura dintre individ și grupul său de apartenență (comunitate, biserica, clasă, castă) ori de referință (stat, civilizație etc). Aceste mari idei colective stârnite de răscolirile profunde ale psihei colective nu puteau rămâne în afara sociologiei lui Durkheim. Însă chestiunea ajunge la Durkheim din raza ei glorioasă, adică din zona în care a primit confirmările unor teorii celebre.

2. Rațiunea ultimă și sursa ordinii și a schimbării este reprezentată, în concepția liberală, de individ și piață.

Individualismul este însăși expresia libertății, în viziunea liberală, așa cum piața este raționalitatea intereselor și deci suprema biruință a calculului (a raționalității calculatoare). Pentru a ne da seama de adâncă criză a ideii liberale este suficient să evaluăm distanța pe care și-o ia Durkheim față de Spencer, cel mai ilustru caz de îmbinare a liberalismului cu evoluționismul. Durkheimismul apare, astfel, și ca prima criză a liberalismului și totodată ca tentativă de “salvare” a postulatului liberalist: individualismul. Să urmărim poziția lui Durkheim față de Spencer.

1. Spencer ca și Durkheim susține că “locul individului în societate, din unul neînsemnat, cât era la origine, sporește (progresiv) cu civilizația”, numai că spre deosebire de filosoful englez, Durkheim ajunge la concluzii opuse în final.

2. În viziunea lui Spencer, “absorbția individului în grup va fi rezultatul unei constrângeri și a unei organizații artificiale reclamate de starea de război în care trăiau cronic societățile inferioare”.

Un grup nu se poate apăra contra altui grup decât cu condiția de a acționa împreună. Or, singurul mijloc de a produce concentrarea forțelor individuale într-un fascicol insolubil este de a institui o autoritate foarte puternică. E necesar ca, “așa cum voința unui soldat se află suspendată până la a deveni cu totul executorul voinței ofițerului său, tot astfel voința cetățenilor să fie diminuată de cea a guvernului” (Sociologie, II, p.153, apud p.170).

Vorbim, în acest caz, despre despotism organizat și cum organizația este militară, militarismul va fi trăsătura prin care Spencer definește acest tip de societăți.

3. Durkheim consideră că, dimpotrivă, estomparea individului are drept origine un tip social caracterizat prin absența totală a oricărui centralism (-lizări). Individul nu e distinct de grup întrucât conștiința individuală nu este distinctă de conștiința colectivă. Spencer interpretează fapte atât de îndepărtate, adânc scufundate în trecut, cu idei foarte moderne conform cărora drepturile personale se comprimă doar grație unei organizații coercitive. Durkheim arată însă că locul redus pe care-l capătă, în societate, personalitatea individuală, într-o epocă dată, este datorată faptului că, în acel moment al istoriei, personalitatea individuală nu exista.

4. Spencer el însuși recunoaște că între societățile vechi, unele nu au o constituție militară și le numește democratice. El vrea să arate că acele societăți sunt un preluu al societăților viitorului, numite *industriale*.

Este simplu de înțeles că indivizii nu pot fi supuși decât unui despotism colectiv, întrucât membrii unei societăți nu pot fi dominați decât de o forță care le este superioară. Prin urmare, acolo unde Spencer identifică despotism și guvernare centralizată, Durkheim descoperă forța tradițiilor, a uzanțelor colective de tot felul, a sentimentelor colective etc, care apasă asupra individului cu o greutate nu mai mare decât aceea a unei autorități constituite (p.171).

“O personalitate oarecare, oricât de puternică ar fi, nu ar putea face nimic prin ea însăși contra unei întregi societăți... De aceea, forța guvernelor autoritare nu vine de la ele însele, ci derivă din constituirea societății” (p.172).

Prin urmare, nu putem localiza cauza diminuării individului în instituția puterii despotice (aceasta însăși trebuie datată); din contră, această instituție trebuie văzută ca “primul pas care va fi fost făcut pe calea individualismului. Șefii sunt într-adevăr, primele personalități individuale care s-au degajat deși din masa socială. Situația lor excepțională, făcându-i fără pereche, le-a creat o fizionomie distinctă și le-a conferit deci o individualitate... Fără îndoială, tocmai grupul este acela din care șefii își trag forța; dar odată ce acesta s-a organizat el devine autonom și-i face capabili de o activitate personală. O sursă de inițiativă li se deschide astfel... care nu existase până atunci” (p.172)

Îndepărtarea de liberalismul contractualist al lui Spencer este măsurabilă printr-o schimbare de atitudine și de concepție.

I. Ori de câte ori ne aflăm în fața unui aparat guvernamental înzestrat cu o anume autoritate, “trebuie să-i căutăm rațiunea, **nu în situația particulară a guvernanților** /cum procedează liberalismul contractualist/, **ci în natura societăților** pe care le guvernează. Trebuie observat care sunt credințele comune, sentimentele comune, care încarnându-se într-o persoană, ori într-o familie, i-au comunicat o atare putere. Cât despre superioritatea personală a șefului, ea nu joacă în acest proces decât un rol secundar; ea explică de ce forța colectivă s-a concentrat în aceste mâini mai curând decât în altele, nu însă intensitatea sa. Din moment ce această forță, în loc de a rămâne difuză, este obligată a se delega, aceasta nu poate fi decât în profitul indivizilor” care au preluat-o (p.173, s.n.).

“Dacă tatăl de familie, la Roma, se bucură de putere absolută, aceasta nu era întrucât el era cel mai vechi, sau cel mai înțelept ori mai experimentat, ci întrucât, grație circumstanțelor în care se găsea familia romană, el încarna vechiul comunism familial. **Despotismul, cel puțin când nu este un fenomen patologic și de decadență, nu este altceva decât un comunism transformat.**” (p.173, s.n.).

Răspunsul durkheimist implică deci o reinterpretare a “teoriei concurenței vitale” și deci a “contactelor agresive” în direcția unei teorii noi: teoria contactelor creatoare.

Vom reveni pe larg la această idee când vom examina paradigma vitalistă în cadrul teoriei solidarității organice.

Înainte de a prezenta diferența dintre teoria durkheimistă a solidarității organice și teoria spenceriană a solidarității contractuale, să zăbovim încă asupra polemicii lui Durkheim cu Spencer în chestiunea caracteristicilor societăților primitive ori bazate pe solidaritate mecanică.

3. II. A doua schimbare de atitudine se referă la raportul egoism-altruism. Se poate înțelege cât de falsă este o teorie precum cea a lui Spencer, care plasează egoismul în punctul de pornire al umanității și altruismul în postura unei cuceriri recente. Autoritatea unei atari ipoteze se reazemă pe darwinism (dogma concurenței vitale și a selecției naturale așează sub “triste culori această umanitate primitivă în care foamea și setea ar fi fost singurele pasiuni”) (p.174). Or, observă Durkheim, ipotezele darwiniste fac abstracție de “intervenția moderatoare a societății” asupra membrilor temperând și neutralizând acțiunea brutală a luptei pentru viață. și cea mai teribilă descoperire a lui Durkheim se referă la una din formele pe care le îmbracă această intervenție moderatoare. Este vorba despre “teoria contactelor creatoare” pe care Durkheim o opune teoriei luptei vitale pentru supraviețuire.

Un alt punct în care, deci, se deosebește Durkheim de Spencer este chestiunea omului egoist.

“Dacă ne amintim până la ce punct, în societățile inferioare, conștiința individului este invadată de conștiința colectivă, vom fi chiar tentați să credem că ea este integral altceva decât sinele însuși, că ea este integral altruism, cum zicea Condillac”, (p.175).

“Această concluzie va fi totuși exagerată, întrucât există o sferă a vieții psihice care, oricât ar fi dezvoltat tipul colectiv, variază de la un om la altul și aparține fiecăruia: este aceea care este formată din reprezentări, sentimente și tendințe care se raportează la organism și la stările organismului; este lumea de senzații interne și externe și de mișcări care sunt direct legate de ea.” (p.175).

Întrucât această bază nu depinde de starea socială, nu putem deriva altruismul din egoism. Dar cele două raporturi se regăsesc în toate conștiințele umane deși tipul primitiv este caracterizat printr-o parte mai mare a fracțiunii corespunzând organismului în ființa totală. Pe de altă parte, conștiința primitivă (pentru tot ceea ce depășește necesitățile fizice) se află “în afară de sine”. La civilizat, în schimb, “egoismul se introduce până în miezul reprezentărilor superioare: fiecare are opiniile sale, credințele sale, aspirațiile sale” (p.175).

Deși individualismul s-a dezvoltat în valoare absolută nu putem totuși conchide că *“partea egoismului ar fi devenit mai mare în ansamblul vieții”*. Ne aflăm deci, în fața unei chestiuni asupra căreia vom reveni și în altă parte; chestiunea sociologiei personalității în raport cu cele două forme de solidaritate.

Cele două viziuni, a lui Spencer și a lui Durkheim, se deosebesc așadar în chestiunea raportului individ-societate. Spencer așează la baza evoluției umane indivizii izolați. Stare a unei constrângeri datorate stării de război. Aceasta a impus necesitatea subordonării. În viziunea sa, așadar, la baza socialității se află constrângerea și subordonarea. Cum militarismul este trăsătura dominantă, evident că societățile de acest tip vor fi denumite societăți militare.

În viziunea lui Durkheim, dimpotrivă, societățile primitive sunt caracterizate prin omogenizarea determinată de practicile și credințele comune. Acestea determină adeziunea unanimă astfel că starea de societate are la bază nu o coerciție ci o adeziune. Faptul se explică prin aceea că, la început, tipul colectiv și deci conștiința colectivă este conștiința individului. Indivizii deci se aseamănă până la identitate socială, iar din asemănarea lor rezultă mecanic solidaritatea lor. Societățile de acest tip sunt bazate pe solidaritate mecanică.

II SOLIDARITATE ORGANICĂ ȘI CONTRACTUALĂ

1. Contract, stat, *juste milieu*.
2. Acțiune socială individuală. Contractul social.
3. Problema justiției sociale.

1. Observăm deja că în concepția lui Durkheim “individualismul este fructul dezvoltării istorice” astfel că o concepție precum cea spenceriană pare a fi puternic clătinată prin distincția dintre solidaritatea organică și cea contractuală, Durkheim se delimitează de teoria spenceriană a “societăților industriale”, așa cum, în chestiunea solidarității mecanice s-a delimitat de teoria spenceriană a “societăților militare”.

Vom avea ocazia să constatăm că solidaritatea pe care-o produce diviziunea muncii este bazată tot pe intervenția “societății” astfel că ultimul pilon al teoriei “societății civile” și deci al contractualismului liberalist cade.

Teoria societății industriale pleacă de la cele două idei despre diviziunea muncii și despre contract. Diviziunea muncii determină armonia socială iar elementul prin care se exprimă această armonie este contractul. Aceleași sunt elementele de la care pornește și Durkheim în teoria “societăților organizate” și a solidarității organice.

Semnificația acestor elemente ca și a esenței și naturii societății este însă radical schimbată. Pentru a înțelege acest lucru, Durkheim ne previne asupra distincției dintre solidaritatea organică și cea contractuală ca expresii definitorii ale naturii societății în cele două concepții: cea spenceriană și cea durkheimistă.

Pentru Spencer, solidaritatea industrială, cum o numește, este spontană, decurge din munca fiecăruia și deci din nevoia de schimb de produse proprii. Într-o

atare viziune, pe măsură ce diviziunea muncii progresează, sfera acțiunii sociale se va comprima întrucât nu va mai avea alt obiect decât de a împiedica indivizii să-și facă rău, adică ea este negativ regulativă. Între oameni, schimbul deci, rămâne absolut liber ("Toate afacerile industriale se fac prin schimb liber. Acest raport devine predominant pe măsură ce activitatea individuală devine predominantă", *Sociologie*, II, p.160, apud p.178).

Forma normală a schimbului este contractul și deci "«pe măsura declinului militarismului și ascensiunii industrialismului, puterea ca sferă a autorității diminuează și acțiunea liberă sporește, relația contractuală devine mai generală; în fine, în tipul industrial total dezvoltat această relație devine universală»" (ibid, III, p.813, apud p.178).

Însă Durkheim arată că ideea diviziunii muncii presupune specializarea indivizilor, iar ideea contractului presupune ca, la un moment dat, toate voințele individuale să se înțeleagă asupra bazelor comune ale organizării sociale și deci "fiecare conștiință particulară să-și pună problema politică în toată generalitatea sa". Adică, "fiecare individ să iasă din sfera sa specială, și toți să joace același rol, cel al omului de stat". Dar dacă "adeziunea e unanimă, atunci conținutul tuturor cunoștințelor este identic." (p.178).

Or în acest caz, solidaritatea socială n-are nici o legătură cu diviziunea muncii. Iar societatea astfel constituită nu e de tip industrial.

Un contract, în sensul teoriei spenceriene, presupune ca "toți indivizii să-și poată reprezenta condițiile generale ale vieții colective pentru a face o alegere în cunoștință de cauză" (p.179).

Or acest lucru e imposibil.

În plus, concepția contractului social este greu de susținut: "nu numai că nu există societăți care să aibă o atare origine, dar, în plus, în structura prezentă nu este nici cea mai mică urmă de organizare contractuală."

Ne confruntăm iată, cu paradoxul spencerian (al liberalismului). Spencer pornește de la realitatea "diviziunii muncii sociale" și constată că aceasta generează specializarea activităților și deci schimbul liber al rezultatelor acestor activități. Pentru a fi posibil acest schimb este nevoie ca indivizii să fie liberi de orice alte constrângeri spre a-și putea valorifica în condiții de concurență și libertate deplină a schimbului, rezultatul muncii lor. Astfel se naște individualismul și ordinea unei societăți individualizate la maximum este posibilă grație contractului liber consimțit și aplicat între părți. Aceasta este solidaritatea contractuală.

Un asemenea contract între părți presupune un contract fundamental, respectat de toți, care fixează regulile și principiile generale ale vieții politice. Aceasta însemnează deci că în fiecare individ trebuie să existe o conștiință politică comună și sfera acesteia este temelia oricărui contract particular și deci baza solidarității sociale.

Esența paradoxului spencerian este, deci, aceasta: a) schimbul liber implică indivizi liberi de orice constrângeri (pentru a participa în mod liber la contract); b) afirmarea libertății individuale propune însă ca fiecare individ să "jocă rolul omului

de stat”, adică să aibă o “conștiință identică cu a celorlalți”, ceea ce este expresia ființei colective din individ, deci non-individualism.

Dar o asemenea situație presupune absorbirea conștiinței individuale în conștiința colectivă și o societate omogenă, nediferențiată, ceea ce ar fi tot una cu a spune că diviziunea muncii generează, nu specializare ci omogenizare.

Cum diviziunea muncii înseamnă diferențiere socială, ar urma să putem spune că aceeași cauză, diviziunea muncii, generează și diferențiere și omogenizare. Acesta este paradoxul spencerian.

Pentru a depăși acest impas, Spencer arată că societățile superioare n-au ca bază “contractul fundamental” (care implică principiile generale ale vieții politice) ci “vastul sistem de contracte particulare care leagă între ei indivizii” /p.180/).

“Solidaritatea socială nu va fi în acest caz altceva decât acordul spontan al intereselor individuale, acord a cărui expresie naturală sunt contractele. Tipul relațiilor sociale va fi deci relația economică, debarasată de orice reglementare, așa cum rezultă din inițiativa complet liberă a părților. Într-un cuvânt, societatea nu va fi decât punerea în raport a indivizilor schimbându-și produsele muncii lor, și fără nici o acțiune propriu-zis socială care să intervină spre a regla acest schimb” (p.180).

Însă, observă Durkheim, dacă acesta ar fi caracterul societăților a căror unitate e produsă de diviziunea socială ne-am putea îndoi de stabilitatea lor întrucât “interesele apropiate oamenii doar pentru câteva momente.” (p.180). În schimb agenții rămân exteriori, deci relația lor este exterioară și operația terminată, fiecare se regăsește pe sine. În plus, acolo unde domină interesul, “cum nimeni nu înfrână egoismele, fiecare se află față de altul pe picior de război.”

Interesul nu poate da naștere decât la apropiere necesare.

2. Diviziunea muncii “*face interesele solidare, dar ea le lasă distincte și rivale*”. În plus, fiecare caută avantaj maxim cu eforturi mici.

E nevoie deci ca participarea să fie predeterminată și lucrul acesta nu se face printr-un plan dinainte stabilit ci presupune un “*juste milieu* între rivalitatea intereselor și solidaritatea lor” (p.191). Acest punct de echilibru se găsește greu prin experiențe colective. Or dreptul contractual este acela care fixează această “poziție” (consecințele juridice ale actelor noastre, pe care nu le-am determinat noi).

“Rezumat din experiențe numeroase și variate, el nu este opera noastră ci a societății și a tradiției. El ne constrânge la obligații pe care nu le-am contractat pentru că nu le-am deliberat, nici chiar cunoscut dinainte.” (p.192).

În contract noi cooperăm întrucât am vrut, dar “cooperarea voluntară ne creează datorii pe care nu le-am vrut” (p.192).

Anticii credeau că acest *juste milieu* este produsul virtuților (la membrii societății). Smith crede că acest *juste milieu* este fixat de “mâna invizibilă” a pieții (legea cererii și ofertei). Ea intervine în distribuție și deplasează capitalurile spre cei vrednici. Durkheim constată că acest *juste milieu* e fixat chiar de “dreptul contractual”, de acea parte necontractuală din contract care reflectă intervenția societății în orice contract. Liberalismul e posibil deci numai acolo unde există un

mare respect al societății și deci o supunere generală la bazele solidarității sociale care fac posibil contractul însuși. Pentru a face proba că “sfera acțiunii sociale diminuează în profitul acțiunii individuale” “nu e suficient de a cita câteva fapte la întâmplare, ci de a urmări în istoria sa, de la origini până la zi, aparatul prin care se exercită acțiunea socială și de a vedea dacă, în timp, el și-a sporit ori și-a diminuat volumul” (p.182).

Cum acest aparat ia formă juridică, “dimensiunile sale, în această calitate a lui, permit a măsura cu exactitate întinderea relativă a acțiunii sociale”.

Or în loc de a diminua el sporește și se complică. Dar din aceasta nu rezultă nici că sfera activității individuale devine mai mică. Un lucru e cert, dreptul represiv pierde teren, dar cel restitutiv, care la origine nici nu exista, sporește.

În acest punct Durkheim se întâlnește cu teoria spenceriană a controlului.

Spencer afirmă că nu e vorba despre o diminuare a oricărei specii de control, ci numai a celui pozitiv. Cu aceasta ne aflăm în fața distincției spenceriene între “controlul pozitiv” (cel care constrânge la acțiune) și “controlul negativ” (care constrânge la abținere). Dar, arată Durkheim, este îndoielnic ca acest control pozitiv să dispară. El dovedește că dreptul restitutiv crește.

Este adevărat că relațiile contractuale se multiplică în timp pe măsură ce diviziunea muncii sociale avansează și ea. Dar Spencer n-a sesizat că “relațiile necontractuale se dezvoltă și ele în același timp”.

“Dar nu doar în afara relațiilor contractuale ci în jocul acestor relații ele însele se face simțită acțiunea socială... Peste tot unde contractul există, este supus unei reglementări care este opera societății și nu aceleia a particularilor și ea devine tot mai voluminoasă și mai complicată” (p.189).

“De exemplu, convenția părților nu poate face ca un contract să fie valid dacă el nu va satisface condițiile de validitate cerute de lege” (p.189).

Această parte nevizibilă a contractului care nu derivă din contract, dar îl face posibil, și-l garantează, este măsura intervenției reglatoare a acțiunii sociale.

“Tot ceea ce se referă la probă, la natura acțiunilor la care dă drept contractul, intervalele în care pot fi integrate, este absolut sustras tranzacțiilor individuale.” (p.190).

Iată dar că în orice contract există o parte necontractuală și aceasta este măsura acțiunii sociale, iar aceasta se manifestă nu doar prin “refuzul de a recunoaște un contract format prin violarea legii, ci și printr-o intervenție pozitivă. Astfel, judecătorul poate acorda - indiferent de termenii convenției o amânare debitorului” (ibidem).

Contractul, așadar, dă naștere, activează niște “obligații care n-au fost contractuale” și aceasta este proba acelei părți necontractuale care garantează solidaritatea. Avem totodată cel mai convingător argument al diferenței dintre solidaritatea contractuală și solidaritatea organică. Desigur că, atunci când “oamenii se unesc prin contract este întrucât, ca urmare a diviziunii muncii, simplă sau complexă, ei au nevoie unii de alții. Dar spre a coopera armonios, nu e suficient ca ei să intre în raport, nici chiar să se simtă în stare de mutuală dependență. E

necesar ca, în plus, condițiile acestei cooperări să fie fixate pentru toată durata relațiilor. E necesar ca datoriile și drepturile să fie definite nu doar în raport cu situația, așa cum se prezintă, la momentul încheierii contractului, ci și în previziunea circumstanțelor care se pot produce și-l pot modifica” (190-191).

Partea necontractuală din contract este tocmai acțiunea socială, expresia și măsura intervenției sale, a bazelor care fac posibile contractul și solidaritatea contractuală. (și care trebuie respectate de toți în afară și independent de orice contract particular și deci de orice libertate individuală. E ca și cum, spre a fi posibilă libertatea individuală este necesară o bază de solidaritate și deci de normativitate socială foarte puternică.). Acea parte (NC) este “egală” cu acele instituții și coduri care compun fundamentele acțiunii. De aceea orice structuri tradiționale (instituția, coduri etc) desființate sunt echivalente cu o acțiune de “spălare a creierului social” și deci cu o amplă acțiune deculturativă, de suspendare a socialității noastre proprii, de reducere a libertăților individuale (și de sporire a anomiei și haosului).

3. În viziunea lui Spencer, contractul ar garanta lucrătorului echivalentul muncii lui. Or, arată Durkheim, realizarea acestei echivalențe este mai degrabă un miracol.

“În fapt, câștigul depășește cheltuielile, astfel că disproporția este adeseori izbitoare”.

Răspunsul “întregii școli” este că dacă câștigurile sunt joase, ocupația (funcția) va fi părăsită, dacă vor fi ridicate, ocupațiile vor fi căutate și astfel concurența va diminua profiturile. Aici se recunoaște teza liberalismului clasic al lui A. Smith cu privire la “acea mână invizibilă” care, prin intermediul pieței va regla raporturile (legea cererii și ofertei). Valoarea sociologiei durkheimiste este de a dovedi nu doar insuficiența acestei legi pentru asigurarea ordinii și solidarității sociale, ci de a arăta și adevăratul mecanism care intervine în realitate.

“Se uită, remarcă Durkheim, că în mod constant, o parte a populației nu-și poate părăsi astfel ocupația, pentru că nu-i este accesibilă nici o alta” (p.194).

Revoluțiile care aduc o asemenea libertate sunt la mari intervale.

“În așteptarea lor, contracte injuste, nonsociale prin definiție, au fost executate cu concursul societății și, când echilibrul a fost stabilit la un punct, nu există nici o garanție că nu se va rupe în altul.” (p.194-195).

Prin urmare, intervenția “acțiunii sociale”, acea parte non-contractuală a contractului, este și absolut necesară și joacă funcția unui armonizator al intereselor. Durkheim observa că acordul voințelor, în forma contractului, este numai cadrul în care se poate manifesta - prin actualizare - armonia funcțiilor sociale fixată în acea parte NC a contractului.

Contractul însuși nici nu le creează și nici nu le poate armoniza prin sine. El doar le actualizează cu tot cu armonia lor prestabilită (sub formă de reguli generale de drept și de morală).

Desigur că Durkheim nu merge mai departe și deci nu-și pune problema confiscării prin cucerire sau acaparare a aparatului în care se “materializează” NC.

“Înțelegerea părților nu poate da justețe unei cauze, care, prin ea însăși nu este justă și există reguli de justiție a căror violare trebuie prevenită de către justiția socială, chiar dacă această violare ar fi fost consimțită de către cei implicați/interesați.” (p.194).

NC este deci sursa justiției sociale, nu contractul (C).

Prim urmare: (a) valabilitatea contractelor, (b) armonizarea funcțiilor sociale; (c) redistribuțiile socializante; (d) justiția socială, sunt aspecte care nu pot decurge spontan din jocul contractual al indivizilor liberi (deci, din solidaritatea contractuală). Acestea sunt toate produsul acțiunii sociale, al unei intervenții a societății și a statului. Abia acestea fac posibil liberalismul real.

Iată dar că un contract fixează și deci naște un acord, dar nu generează și justețea acelui acord. Toate acestea sunt expresia intervenției “acțiunii sociale” întrupate în aparatul regulilor generale juridice și morale (dreptul contractual și moravurile privind contractul).

O asemenea intervenție este pozitivă nu pur negativă, întrucât determină maniera în care trebuie să cooperăm. Contractul inițiază actul de cooperare și din chiar acel moment intervine acțiunea regulatoare a societății.

Așadar, în orice schimb între părți intervine o parte contractuală - contractul propriu-zis (C) - și o parte non-contractuală (NC)- adică acea “bună armonie a funcțiilor.”

Aceasta concură la schimb în cadrul fixat sau inițiat de contract ca acord al voințelor.

Înainte de a merge mai departe, este necesar să insistăm asupra ideii durkheimiste după care “codurile” (dar evident și “paradigmele” și chiar “ideile”) au un “volum” și putem vorbi despre “indicatori” ai ponderii acestora. Pe de altă parte, se cuvine să observăm efortul lui Durkheim de a sustrage teoria de sub controlul unei idei spre a păstra teoria (cu privire la raportul între diviziunea muncii și solidaritatea socială).

“Ideea” sau “paradigma” liberal-contractualistă pune limite serioase “teoriei” solidarității sociale. Durkheim depășește limita deplasând teoria despre relația dintre diviziunea muncii și solidaritatea socială din orizontul unei “idei” (paradigma) în orizontul alteia (un caz de părăsire a paradigmei spre a slava teoria).

Deci, dacă teoria rămâne, ce se schimbă? Evident, paradigma liberalismului clasic.

Durkheim, deci, este un inovator în ordinea paradigmei. Evident că schimbarea conținutului “teoriei” nu putea veni decât din schimbarea “ideii” (paradigmei).

III SOLIDARITATEA MORALĂ ȘI STATUL

1. Bazele durkheimiste ale liberalismului real. 2. Credință și vocație. Sursele vieții morale.

1. Spencer, face analogie între aparatul care intervine în schimb și marele simpatic și pneumogastric care intervin în funcționarea viscerelor. La nivelul schimbului, funcțiile economice nu sunt plasate sub acțiunea “creierului social” ci a unui asemenea aparat analog “marelui simpatic”. Acest aparat este schimbul de informație. Însă, arată Durkheim, a transmite o informație nu înseamnă a comanda o mișcare. Mișcarea se produce grație unei prealabile aderări tacite și unanime la acea informație, deci unui alt nivel de realitate care garantează validitatea acelei informații. Durkheim aseamănă acest aparat eficient cu ganglionii nervoși, al căror rol este de a asigura concursul armonios al funcțiilor pe care le controlează.

“Marele simpatic social trebuie deci să includă, în afara unui sistem de căi de transmisie, organe cu adevărat reglatoare, care însărcinate a combina actele intestinale, adoma ganglionului cerebral combină actele externe, are puterea fie de a opri excitațiile, fie de a le amplifica ori de a le modera după nevoi” (p.196)

“Acțiunea reglatoare la care este supusă viața economică nu este cea care ar trebui să fie... Însă ea ar trebui ori să fie difuză, ori să emane direct de la stat. Se vor găsi dificil în societățile noastre centrii reglatori analogi ganglionilor în marele simpatic... Nu trebuie însă uitat că până în vremurile foarte recente aceste organe intermediare erau corpurile de meserii... Cum o instituție s-a arătat necesară secole în șir, este puțin probabil că societățile se află brusc în starea de a se lipsi de ea.”(ibid.).

Așadar chiar schimbată, această organizație este necesară. Se reclamă nu o distrugere a ei ci o transformare. Ne dăm seama deci de importanța “corpurilor profesionale” (fostele bresle) și a fundațiilor de protecție.

Corpurile profesionale însă nu sunt sindicatele.

Acestea au preluat astăzi și funcția corpurilor (asociațiilor) profesionale datorită slăbiciunii lor. Statul va trebui să le ajute să se constituie pentru a scoate societatea din anomie.

În fine, alături de aceste organe, Durkheim menționează dreptul administrativ (determină funcțiile organului central și raporturile lor, apoi funcțiile organelor subordonate și relațiile între cele două clase de funcții. Acest sistem analog sistemului cerebro-spinal din biologie, este statul.

În expresia statului, așadar, acțiunea socială se manifestă sub formă pozitivă (fixează maniera de cooperare a acestor funcții).

Aici apare iarăși o mare diferență între Spencer și Durkheim. În vreme ce Spencer crede că acest aparat reglator va regresa, pe măsură ce tipul industrial se degajă de cel militar (astfel că în final statul se va reduce la administrarea justiției), Durkheim ne previne că demonstrațiile lui Spencer nu sunt derivate dintr-o lege generală a dezvoltării istorice întrucât se bazează doar pe o scurtă comparație între

Anglia și Franța. Or sunt necesare nu câteva fapte, ci experiențe metodice, adică a verifica fenomenele între care se stabilește o relație: sau concordă în mod universal, ori nu pot exista unul fără altul, ori variază în același sens. Or, prin demonstrațiile sale, Durkheim dovedește că “nu există nici o contradicție în aceea că sfera acțiunii individuale crește în același timp cu aceea a statului”. (199)

Această relație pozitivă între două sfere este baza liberalismului real, adică a adevăratului individualism. Problema este nu de a ști dacă puterea coercitivă a acestui aparat este mai intensă ori ba, ci dacă acest aparat “*a devenit mai mult ori mai puțin voluminos*”. Or istoricește se poate proba că dreptul administrativ este cu atât mai dezvoltat cu cât societățile aparțin unui tip mai evoluat. Statul spencerian care are cele două funcții - de justiție și de război - este doar modelul primitiv al statului. Or nu numai că apar funcții noi (diferențiere), dar crește volumul său prin concentrare de funcții altădată difuze: a veghea asupra educației tinerilor, a proteja sănătatea generală, a administra căile de transport și comunicație etc. (Statisticile țin la curent cu ce se petrece în profunzimile organismului). Chiar aparatul militar în loc ce a regresa se dezvoltă.

Sub toate aspectele, Durkheim dovedește că aparatul statului își sporește volumul. Aparatul statului nu ține de faptul dacă popoarele sunt mai mult ori mai puțin pacifice. El crește pe măsură ce, ca urmare a diviziunii muncii, societățile cuprind mai multe organe diferite mai intim solidare unele cu altele.

2. Propozițiile din care Durkheim își derivă teoria despre stat și solidaritate sunt:

1. “Viața socială derivă dintr-o dublă sursă, similitudinea cunoștințelor și diviziunea muncii sociale.”

2. “Individul este socializat, în primul caz, pentru că neavând individualitate proprie, el se scufundă, ca și semenii săi, în același tip colectiv.” În al doilea caz, “pentru că... el depinde de ceilalți în măsura în care se distinge de ei...” (p.205).

3. “Similitudinile conștiințelor dau naștere unor reguli juridice, care sub amenințarea unor măsuri represive impun la toată lumea credințe și practici uniforme. Cu cât similitudinea este mai pronunțată, cu atât viața socială se confundă mai complet cu viața religioasă, cu atât instituțiile economice sunt mai învecinate comunismului”.

4. “Diviziunea muncii dă naștere unor reguli juridice care determină natura și raporturile funcțiilor divizate, dar a căror violare nu antrenează decât măsuri reparatorii fără caracter expiatoriu.”

Fiecare dintre aceste “corpuri de reguli juridice” sunt însoțite de “corpuri de reguli primordiale”.

În primul caz, dreptul penal este voluminos și morala comună foarte întinsă, adică se manifestă prin practici comune aflate sub controlul opiniei publice.

În al doilea caz, dreptul restitutiv este foarte dezvoltat și există pentru fiecare profesie o “morală profesională” (cf p.205-206). “Este deci o eroare să opunem societatea care derivă din comunitatea credințelor celei care are ca bază

cooperarea, acordând celei dintâi caracter moral și nevăzând în a doua decât o grupare economică. În realitate, cooperarea are și ea moralitatea sa intrinsecă” (p.208), doar că nu îndeajuns de dezvoltată.

“Orice societate, conchide Durkheim, este o societate morală. În anumite privințe, acest caracter este chiar mai pronunțat la societățile organizate.” (p.207).

Așadar eroarea teoriilor liberaliste, contractualiste etc este de a elabora un concept de “societate civilă” care ignoră tocmai esența morală a societății.

De aici și până la a susține că societățile sunt în esența lor bune (altruismul e nucleul lor) nu e decât un pas și Durkheim l-a făcut. În aceste condiții trebuie să ne întrebăm asupra răului în istorie și Durkheim o face în felul său când cercetează formele anormale sau patologice ale diviziunii muncii. El crede că răul nu ține de esența socialului fiind un dat istoric, adică un produs temporar al mișcării istorice a societăților, mișcare în care pot apare și formele patologice. De aici se degajă optimismul sociologic al lui Durkheim.

Există deci, ne spune Durkheim, două surse și forme de morală: a)morala derivată din tipul colectiv și care este, în esența ei, religioasă și b)morala derivată din grupul economic și care este în esența ei “morala profesională”. Credința și vocația profesională sunt așadar cele două sisteme și elemente din care se clădesc indivizii și societățile deopotrivă.

În altă ordine de idei, se cuvine făcută observația că Durkheim se delimitează clar de “contractualiști” fără a sacrifica ideea individualismului. El este un anticontractualist și se opune ideii liberale căreia însă îi va găsi o întemeiere mai înaltă circumscrind-i totuși validitatea. Societatea modernă deci nu e fondată pe contract. Diviziunea muncii nu derivă din deciziile rațional-calculatoare ale indivizilor care-și împart sarcinile pe linia sporirii eficienței.

Sociologia contractuală explică societatea pornind de la conduitele indivizilor. Durkheim explică, invers, conduitele prin diferențierea socială.

O ultimă observație pe care dorim s-o facem se referă la raportul dintre volumul aparatului juridic și starea societății.

Durkheim face următoarele observații prin care deduce tipul de solidaritate din volumul aparatului juridic:

1. Corpurile de reguli juridice suntacompaniate de corpuri de reguli morale;
2. Dreptul penal voluminos implică o morală comună întinsă și deci o multitudine de practici colective (“sub supravegherea opiniei publice”, a “conștiinței comune”);
3. Drept restitutiv voluminos înseamnă că fiecare profesiune are morala ei profesională ==> adică în grupul de lucrători există o opinie difuză, care deși nesanționată legal, determina supunere ==> obiceiuri (moeurs) și cutume comune aceluiași ordin de funcționari pe care nu le pot încălca fără a declanșa blamul corporației (tradus în acte exterioare: pedepse disciplinare, pierderea relațiilor, etc).

NOTA Dar dacă între “corporație” și “morala” funcționarilor nu este nici o congruență? Există corporații industriale și corpuri birocratice feudale (fanariotism; acesta e cazul în “periferia” sistemului mondial). Mai toate

regimurile periferiale se bazează pe o sporire a volumului aparatului juridic, al corpurilor birocratice fără a decurge nici un progres social, dimpotrivă. Acest aspect transcende sociologia durkheimistă. Trecem deja într-un teritoriu nou, acela al societăților din “periferia” sistemului mondial modern în care abaterea de la legea sociologică durkheimistă este regula. Timp de 100 de ani, spre pildă, a crescut vertiginos volumul aparatului juridic fanariot (între 1714-1821) și rezultatul a fost dezastrul unui popor. Mai mult decât atât, legiuirile fanariote au fost cu totul părăsite în secolul al XIX-lea ca și cum secolul al XVIII-lea ar fi fost o pată albă a istoriei.

XII. UTILITARISM, DARWINISM, DURKHEIMISM. LEGEA CREȘTERII DENSITĂȚII DINAMICE.

I TEORIILE UTILITARIST-HEDONISTE ȘI LEGEA DIVIZIUNII MUNCII SOCIALE. VARIAȚIA FERICIRII ȘI PROGRESUL DIVIZIUNII MUNCII

1. Utilitarism și durkheimism. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner). 2. Schimbarea de existență și variația fericirii. 3. Societate și fericire. Sociologia fericirii. 4. Variația fericirii și schimbarea socială.

1. Pe aceeași linie a îndepărtării de explicația individualistă a economiștilor și sociologilor liberali, E. Durkheim va respinge acel tip de explicația care identifică factorul esențial al dezvoltării sociale cu căutarea fericirii sau cu grija (materială, bănească, etc).

Prima propoziție a noii sociologii este: “nimeni nu poate dovedi că oamenii societăților moderne sunt mai fericiți decât oamenii societăților tradiționale”.

Altfel spus nu se poate vorbi despre un progres al fericirii odată cu dezvoltarea civilizației. Diferențierea socială, apariția unui nou tip de societate nu se explică prin căutarea fericirii, respectiv a plăcerii. Cine-ar îndrăzni să spună azi că sentimentul griji (insecuritatea salariului de exemplu, ori cea legată de siguranța locului de muncă etc) n-ar fi decisiv în ceea ce privește conduita generală a societății. așadar analiza spațiului plăcerii și examinarea axului fericirii reprezintă o sarcină esențială pentru orice sociolog dispus să înțeleagă ce se întâmplă cu societatea aflată în schimbare. și chestiunea este cu atât mai acută cu cât prima realitate cu care se confruntă sociologul este tocmai aceea a oamenilor preocupați să-și satisfacă trebuințele zilnice, căutând plăcerile și străduindu-se să evite neplăcerile, grija, nesiguranța etc.

În fața acestei realități cotidiene cu greu te poți sustrage teoriilor utilitarist-hedoniste ale societății.

Sunt, aşadar, fericirea ori grija cauze ale schimbării?

Au altminteri spus, aceste teorii utilitariste (şi preocupările omului pentru calitatea vieţii lui) valoare de teorii explicative ale schimbării sociale?

Trecem, aşadar, la examinarea unei alte paradigme, după cea contractualistă,

PARADIGMA UTILITAR-HEDONISTĂ.

Epoca era dominată de teoriile contractualiste, de cele utilitarist hedoniste, de filosofii individualismului şi de concepţiile raţionaliste şi liber-schimbiste. şi totuşi aceste teorii şi paradigme intraseră într-un impas şi acesta era impasul cu care se confrunta un gânditor din “periferia” metropolei (care era franceză atunci). Acesta a fost Durkheim, iar “periferia” era Franţa. Problema pe care-o avea de soluţionat Durkheim era deci aceea a teoriei diviziunii muncii sociale. Putea fi explicată diviziunea muncii sociale, adică principalul proces de schimbare socială europeană, pe baza paradigmei utilitarist hedoniste? Sau trebuia schimbată paradigma pentru a salva “teoria” şi deci pentru a soluţiona o “problemă generatoare de criză ştiinţifică”?

Chestiunea pe care-o avea Durkheim de rezolvat se referea la cauza care a determinat schimbarea tipului de solidaritate socială: trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Însă apariţia solidarităţii organice se arată legată de progresul diviziunii muncii sociale.

Întrucât diviziunea muncii este un fapt care se afirmă regulat în istorie, cauzele de care depinde sunt şi ele tot atât de constante. Teoria cea mai răspândită susţine că ea “n-are altă origine (cauza) decât dorinţa pe care-o are omul de a-şi spori fără încetare fericirea” (p.212).

Variază acest proces de căutare a fericirii după un model de evoluţie (dinamică) constantă şi progresivă?

Durkheim va ajunge la concluzia incompatibilităţii legii manifestării progresive a diviziunii muncii cu modelul de variaţie a fericirii. În felul acesta el va infirma teoriile utilitarist-hedoniste în această chestiune şi va da astfel o teribilă lovitură unei alte mari paradigme pe lângă cea contractualistă şi anume, paradigma utilitarist-hedonistă.

Dar să urmărim demonstraţia lui Durkheim.

Fericirea şi plăcerea, observă Durkheim, se supun legii Weber-Fechner, adică variază între anumite limite, dincolo de pragul cărora încetează cu totul. În genere, variaţia unei senzaţii e cuprinsă între două limite dincolo de care ea încetează. În plus, se poate accepta că “fericirea coincide cu starea de sănătate... Or sănătatea constă într-o activitate medie. Ea implică, într-adevăr, o dezvoltare armonică a tuturor funcţiilor, şi funcţiile nu se pot dezvolta armonic decât cu condiţia de a se modera unele pe altele, adică de a se conţine reciproc dincoace de anumite limite peste care începe maladia şi încetează plăcerea” (p.216).

Boala începe dincolo de anumite limite la care încetează sănătatea (şi în genere stările plăcute).

Legea stării de sănătate e confirmată de legea Weber-Fechner care arată că “variaţiile de intensitate ale unei senzaţii sunt cuprinse între anumite limite, dincolo de care, senzaţia respectivă se preschimbă în opusul ei. Bernoulli aplică aceeaşi lege

la sentimente mai complexe, iar Laplace îi dă forma unei relații între averea (la fortune) fizică - bogăție și "averea" morală (cf. *Théorie analogique des probabilités*, Paris, 1847, p.187, 432, apud, p.214).

"Intensitatea unui excitant agreabil nu poate deci spori util decât între anumite limite... întrucât el nu produce întregul său efect decât în intervalul care corespunde părții medii a activității agreabile. Dincoace și dincolo, plăcerea încă există, dar nu este în raport cu cauza care-o produce, pe când în zona temperată, cele mai mici oscilații sunt gustate și apreciate. Nimic nu este pierdut aici din energia excitației care se convertește integral în plăcere." (p.214-215).

"Dacă deci diviziunea muncii n-ar fi progresat decât pentru a spori fericirea noastră, ea ar fi ajuns la limita ei extremă, cu multă vreme în urmă, astfel că civilizația produsă s-ar fi oprit și ea..." (p.215).

Întrucât ceea ce s-a spus despre intensitatea unui excitant e valabil și pentru numărul acestora (ceea ce-i prea mult și prea puțin încetează a fi agreabil).

"O dezvoltare moderată ar fi fost suficientă deci pentru a asigura indivizilor întreaga sumă de bucurii și plăceri de care sunt capabili. Umanitatea ar fi ajuns rapid la o stare staționară, din care n-ar mai fi ieșit" (p.215-216).

Ca la unele animale care nu s-au schimbat de secole.

Ceea ce nu s-a spus însă, este că progresul se obține independent de aceste limite, astfel că progresul nu este o lege proporțională cu legea sănătății și a stărilor agreabile.

Așadar, ori cantitatea de progres crește proporțional cu cantitatea de boală și de rău istoric, ori între ele nu este nici o legătură.

2. Există și alte exemple de absență a relației dintre legea progresului și legea sănătății.

"S-a spus că, dacă există un grad de claritate pe care ochii nu-l pot suporta, în schimb, pentru rațiune nu există niciodată prea multă claritate, o limită a clarității. Totuși prea multă știință nu poate fi dobândită decât printr-o dezvoltare exagerată a centrilor nervoși superiori, care ea însăși nu se poate atinge fără a fi acompaniată de tulburări dureroase. Există deci o limită maximă care nu poate fi depășită nepedepsit și cum ea variază cu creierul mediu, ea era scăzută la începutul umanității; dar, în consecință, ea va fi fost repede atinsă. În plus, înțelegerea nu este decât una dintre facultăți. Ea nu se poate dezvolta dincolo de un anume punct decât în detrimentul facultăților practice, dezintegrând sentimentele, credințele, obiceiurile în care trăim, și o atare ruptură de echilibru nu poate trece fără o stare de nenorocire." (p.217).

Există deci o succesiune de situații antropologice, fiecare având propriile lor limite maxime încât putem bănuși că evoluția presupune tot atâtea restructurări ale situației umane și deci reînnoiri de lume, lumi succesive, caracterizate fiecare de limitele între care se înscriu variațiile funcțiilor.

Este drept că, în viziunea lui Durkheim, omenirea cunoaște o singură restructurare majoră, în trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Această trecere modifică "formula antropologică". Dacă admitem că totuși omenirea a

cunoscut mai multe restructurări antropologice și deci mai multe reîntemeieri de lume, putem accepta că fiecare asemenea restructurare a situației umane inaugurează un regim nou de variație funcțională, care va miza mai cu seamă pe una dintre funcțiile și energiile umane (spirituale).

Dar trecerea de la o lume la alta este ea tot una cu progresul funcțiilor umane?

Ori pur și simplu “evoluția” este o simplă transgresare de limite dincolo de care omenirea își caută o nouă formulă antropologică, confruntându-se cu starea de boală în care a intrat?

Ceea ce putem spune este doar că s-a produs trecerea de la o lume la alta, dar nu că s-a obținut o diferență calitativă în dezvoltarea funcțiilor, deși unele lumi par a se asocia cu un regim de neobișnuită intensitate a câte unei funcții. Niciodată, de pildă, epoca postcreștină n-a mai atins aceeași intensitate a sensibilității (iubirii) ca în epoca creștină.

Este ca și cum lumile pun în miză câte o funcție, câte un sentiment, câte o energie, astfel că de la o lume la alta nu este progres deși omul ca întreg cunoaște o evoluție.

Dacă “facultățile” umane ascultă de legea sănătății, în schimb civilizațiile istorice, nu, și deci ele pot scoate o facultate anumită (intelectul sau sensibilitate, de exemplu), de sub legea limitelor (sănătății) oferindu-i un regim de “liberă” și progresivă dezvoltare, cu mult dincolo de limita sănătății. așa se face că civilizația modernă, de pildă, este supraintelectualistă și deci, nevrotică. Freud are și el partea lui de adevăr în legătură cu legea creșterii nefericirii în civilizație. Aceasta tensiune dintre legea sănătății funcțiilor și legea progresului este trasată de Durkheim prin teza echilibrului uman refăcut cu fiecare nouă fază a progresului. Pentru Durkheim echilibrul moral și funcțional al omului și al societăților este o constantă a istoriei, care se reproduce în cadrul proceselor cu dezvoltare progresivă, cum este și diviziunea muncii sociale. Este ca și cum istoria ar lucra cu energii care ascultă de legea limitelor de variație, nu de legea progresului.

Aceasta este tensiunea între energiile cosmice ale omului (energiile facultăților sale bio-psiho-spirituale) și dinamica istoriei, care este continuu-progresivă.

Fără a ne permite orgoliul de a tranșa o asemenea “criză” teoretică, ne îngăduim totuși s-o semnalăm aici, revenind totuși la examinarea teoriei durkheimiste.

Oricare ar fi situația, să fim de acord cu Durkheim în privința legii netranspozabilității moralei.

“Fiecare popor are morala sa care este determinată de condițiile în care trăiește. Nu i se poate deci inculca o altă morală, oricât de înaltă ar fi aceasta, fără a-l dezorganiza, și atari tulburări nu pot să nu fie resimțite dureros de către -membrii săi” (pp.217-218).

În plus, “morală fiecărei societăți nu comportă o dezvoltare indefinită a virtuților pe care le recomandă... A acționa moral înseamnă a-și face datoria și

orice datorie e finită. Ea e limitată de alte datorii; nu te poți dărui prea complet altuia fără a te abandona pe tine însuși ; nu-și poți dezvolta la exces personalitatea fără a cădea în egoism” (p.218).

Orice exces al moralei dăunează moralei însăși. Același lucru e valabil în cazul esteticii și a tuturor nevoilor noastre.

“Există deci o intensitate normală a tuturor nevoilor noastre, intelectuale, morale, fizice, care nu poate fi depășită /outrépassée/. În fiecare moment al istoriei, setea noastră de știință, de artă, de bunăstare, este definită ca și apetiturile noastre, și tot ceea ce trece dincolo de această măsură ne lasă indiferenți sau ne face să suferim” (p.219). “Iată ce uităm când comparăm fericirea părinților noștri cu fericirea noastră” (ibidem).

Predecesorii au acționat sporind puterea productivă nu pentru a cuceri bunuri care erau pentru ei fără valoare.

“Pentru a le aprecia, le-a fost necesară mai întâi contractarea gusturilor și habitudinilor pe care nu le aveau, adică au trebuit să-și schimbe natura.” (p.219). “Oamenii deci au trebuit să se schimbe pentru a fi mai fericiți” (p.220).

Dar o atare transformare s-a produs nu dintr-un atare scop ci dintr-o altă cauză.

“O schimbare de existență, fie că e bruscă ori pregătită, constituie întotdeauna o criză dureroasă, întrucât ea violentează instinctele dobândite care rezistă... Este o operație laborioasă menită să dezrădăcinezi habitudinile pe care timpul le-a fixat și organizat în noi... Nu este îndestulătoare o generație pentru a desface opera unor generații, pentru a pune un om nou în locul celui vechi.” (p.220).

Durkheim admite, deci, ideea că oamenii își schimbă natura și că orice asemenea “schimbare de existență” antrenează o “criză” dureroasă a omului, adică o criză antropologică. El nu aderă însă la acele teorii (cum este cea freud-iană) care împărtășesc ideea că “civilizațiile istorice” (noile situații umane) scot chiar și numai o funcție de sub legea naturală a stării de sănătate, astfel încât legea istoriei (progresul continuu) nu poate răsturna legile cosmice ale naturii umane. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu se schimbă. De la o situație antrop-istorică la alta ei trebuie să se schimbe pentru a fi “fericiți”. Schimbarea aceasta își are cauza în schimbarea societății.

Deci, schimbarea de existență este produsă nu de variația nevoilor umane (adică de creșterea în intensitate a vreunei nevoi) ci de cu totul alte cauze, care se localizează în societate (în alte fenomene sociale). Aceasta cu atât mai mult cu cât o asemenea schimbare e dureroasă. “Metamorfozele muncii”, remarcă Durkheim, costă mai mult decât aduc și totuși progresul diviziunii muncii nu poate fi stopat.

“Munca este încă concepută ca o sursă de servitute și durere, omul caută încă atracția vremurilor primitive. Metamorfozele muncii costă mai mult decât aduc, iar generațiile care le inaugurează nu culeg roadele. În consecință, ceea ce-i întreține pe oameni într-o atare întreprindere nu este așteptarea unei fericiri mai

mari. Sporește oare, fericirea individului pe măsură ce omul progresează? Nimic nu este mai îndoielnic.

Există, desigur, plăceri care nu erau accesibile naturilor mai simple. Dar, în schimb, noi suntem expuși unor suferințe care pe aceia îi ocoleau și deci nu e sigur că balanța e în profitul nostru.” (p.221).

3. Maniera de a fi fericit se află sub influența societății.

Condițiile de existență similare aceluiași mediu fizic și social, determină, în mod necesar, aceeași manieră de a fi și, în consecință, “aceeași manieră de a fi fericit comună tuturor. Dacă din fericirea indivizilor se scade tot ceea ce este datorat cauzelor individuale sau locale pentru a reține produsul cauzelor generale și comune, reziduul astfel obținut constituie ceea ce numim fericirea medie... Aceasta are aceeași unitate și aceeași realitate, ca tipul mediu al societății, omul mediu al lui Quêtelet, întrucât ea reprezintă fericirea de care este îndrituită a se bucura această ființă ideală.” (p.238)

“Ființa aceasta ideală” este tot una cu omul social, adică cu acea parte din individ datorată influenței “cauzelor generale și comune” din mediul social.

Din acest punct de vedere, omul social al lui Durkheim este general pentru că e social.

Un fel de a fi comun tuturor nu este, prin aceasta, o mediocritate, ca în cazul “omului mediu” al lui Quêtelet, ci un mod exemplar de a fi care are deci putere morală. Omul mediu al lui Quêtelet este DOAR MEDIOCRU, OMUL SOCIAL al lui Durkheim este moral.

Fericirea a cărei regresivitate e atestată de dezvoltarea sinuciderii este fericirea medie.

“Ceea ce dovedește marea ascendență a morților voluntari, nu se leagă de faptul că există un număr mai mare de indivizi prea nefericiți spre a suporta viața - ceea ce n-ar cântări nimic asupra celorlalți care sunt totuși majoritatea - ci de faptul că fericirea generală a societății scade... Cu alți termeni, deficitul crescător, revelat astfel, nu e compensat de nimic” (p.229).

Se poate vorbi deci despre o fericire generală sau medie și aceasta este un indicator al stării de normalitate socială, adică al socialității însăși. Dar fericirea generală nu este decât o formă de exprimare a unui fenomen de adâncime, ascuns, nevizibil, care este tocmai starea de sociabilitate. Când această stare, când socialitatea însăși scade (se produc deci diminuări ale ei în raport cu membrii unei societăți) acest fenomen se manifestă sub forma unui deficit de fericire medie și prin statistica sinuciderilor (scăderea prețurii vieții).

Aceasta înseamnă că nimic nu poate compensa în om deficitul de socialitate și deci regresul omului social sau moral din individ conduce la o creștere a “nefericirii”, la o scădere a “fericirii medii”.

Acest regres conduce la nefericire și la sinucidere. Aceasta înseamnă că s-a produs o desocializare (deficit de socialitate) fie în sensul comprimării conștiinței colective, fie în sensul blocării efectelor morale (de solidaritate) ale diviziunii muncii

sociale. Acest fenomen se petrece deci în cadrul procesului de trecere de la solidaritatea mecanică la cea organică.

E de reținut, deci, că sursa nefericirii și a suferinței nu este diminuarea plăcerii ci diminuarea omului social sau moral din individ.

“Cauzele de care /morțile voluntare/ depind nu-și epuizează decât o parte a energiei sub formă de sinucideri... Acolo unde ele nu-l determină pe om să se omoare suprimând total fericirea, reduc în proporții variabile excedentul normal al plăcerilor asupra durerilor. E posibilă o sporire a fericirii prin combinarea unor circumstanțe particulare, dar aceste variații accidentale nu au nici un efect asupra fericirii sociale” (p.229-230).

Vedem, așadar, care este sursa iluziei hedoniste. Cel ce crede că acumulând bunuri și bani va avea mai multă fericire se înșală. Această acumulare hedonistă (și de obiecte ale plăcerii) nu poate anula “diminuarea omului” (Tocqueville). Sursa nefericirii este diminuarea sau regresul omului social sau moral din individ (adică prăbușirea conștiinței comune și /sau a vocației și moralei profesionale). Fericirea grupului, deci, nu este fericirea socială și n-o influențează.

4. Deși progresul și diviziunea muncii, de o parte, și diminuarea fericirii sunt două ordini de fapte concomitente, nu există nici un raport între ele. Fiindcă, plăcerea ca și durerea sunt relative. Nu există o fericire absolută. Fericirea societăților inferioare nu e mai mare decât a societăților noastre.

“Căci nu putem măsura intensitatea relativă a fericirii decât prin forța cu care ne atașează de viață în general, de genul nostru de viață în particular. Ori popoarele cele mai primitive țin tot atât la existență, în particular, la propria lor existență ca și noi la a noastră.

Nu există deci nici un raport între variația fericirii și progresul diviziunii muncii.” (p.230)

Fericirea socială înseamnă, deci, pe lângă media fericirilor, și forța cu care suntem legați (atașați) de genul nostru de viață în particular. Această forță scade sau crește (între anumite limite). Prin urmare, transformările pe care le-au suferit societățile nu pot fi explicate prin influența pe care o exercită asupra fericirii oamenilor pentru că nu această influență le-a determinat.

Cum diviziunea progresează nelimitat, iar fericirea socială se menține între anumite limite (“praguri critice”) înseamnă că acest proces nu poate fi explicat prin variația fericirii și deci teoriile hedoniste utilitariste nu ne pot da un răspuns mulțumitor la problema în discuție.

Cum progresul diviziunii muncii e continuu, iar variația fericirii e discontinuă sau corpusculară (menținându-se între anumite praguri critice), înseamnă că una n-o explică pe cealaltă.

Mai mult decât atât, teoria lui Durkheim ne previne asupra unei caracteristici mai generale a socialului.

Există, în social, procese care se manifestă sub formă continuistă și procese care se desfășoară după un model corpuscular sau pulsator.

După o pulsație de tip *ab* urmează una de tip *ba* (cu schimbarea semnelor celor două elemente și deci a vectorilor). Acesta este modelul de mișcare prin înaintare-întoarcere, printr-un ciclic “du-te vino”. Fericirea, plăcerea, reziduurile parietene (cum o să vedem) se mișcă după acest model.

Dimpotrivă, procese precum industrializarea, diviziunea muncii, construcția statului etc, se desfășoară continuu, adică până își încheie ciclul evoluționar (își epuizează potențialul de evoluție). În vreme ce acestea se desfășoară continuu și uniliniar, celelalte se desfășoară discontinuu, prin cicluri, prin alternări și caracter bidimensional.

Tönnies ne previne că și relația dintre comunitate/societate se desfășoară tot după un model alternativ.

De ce n-am crede, spre pildă, că și relația solidaritate mecanică/solidaritate organică se manifestă tot după un model alternativ (bidimensional) și nu după unul unievoluționar?!

Orice societate așadar, este constituită concomitent din procese unievoluționare și procese ciclice (bidimensionale) sau din evoluții lineare și alternări bilaterale.

Socialul este deci concomitent “ondulator” și “corpuscular”, continuu și discontinuu, evoluționar și recesiv, se compune din mișcări înainte și din întoarceri, din stări (sau procese) unidimensionale și bidimensionale (pentru ca în “punctele” de intersecție să se manifeste și posibilitatea creației adică).

Analizând cele două procese - diviziunea muncii și căutarea fericirii - Durkheim descoperă că ele au modele de variație diferite. Neavând legi comune, este clar că unul nu-l poate explica pe celălalt, adică ceea ce era de demonstrat.

Concluzia cea mai tulburătoare a teoriei durkheimiste este aceea că preocuparea pentru calitatea vieții nu este o variabilă sociologic relevantă ci una psihologică (individuală sau de grup).

Prin urmare teoriile despre calitatea vieții nu pot explica schimbările din societate și deci nici direcția de mișcare (evoluție) a unei societăți (de ce într-acolo și nu cu altă direcție?) etc. Aceasta înseamnă, dacă ar fi să ne raportăm, de exemplu, la concepția reformatorului social actual de la noi, că el încearcă să răspundă la probleme de schimbare socială (tranziție) folosind un aparat teoretic total neadecvat pentru această sarcină.

În plus, ne dăm seama că schimbarea societăților n-are nici o legătură cu fericirea oamenilor, ceea ce este într-adevăr tulburător. (este și motivul pentru care teoriile utilitarist-hedoniste nu pot explica schimbarea și nu pot fi utilizate ca infrastructură teoretico-idelogică a reformelor).

Cum se explică un atare paradox?

Făcând abstracție de o situație dată (oricare ar fi ea) este de reținut că, în viziunea lui Durkheim, o societate dominată de o mentalitate utilitaristă (hedonistă) și de o filosofie socială economistă, nu va putea rezolva problemele pe care le ridică schimbarea, tranziția, teoriile schimbării în genere. Societatea guvernată de aceste elite va fi condamnată la un eșec epistemologic și deci programatic garantat.

Aceasta arată încă o latură prin care ne putem convinge de calitatea de “învățător” actual pe care-o are secolul al XIX-lea european și deci ciclul sociologiei clasice europene. Atunci s-au “predat” lecții la care mulți contemporani - mai ales cei care cred că ceea ce e mai recent e mai valoros - nu le-au învățat.

Știința socială trebuie să renunțe deci la comparațiile utilitariste în care s-a complăcut prea mult. și totuși.

“Pentru care rațiune va suscita individul prin el însuși schimbări care-l costă întotdeauna o oarecare povară dacă nu obține din ele mai multă fericire?”

Cauzele acestor schimbări trebuie căutate în mediul social. Variațiile care se produc în acest mediu provoacă pe acelea prin care trec indivizii și societățile. Aceasta este o regulă de metodă aplicabilă în continuare.

Durkheim polemizează cu teoriile:

- a) evoluționistă;
- b) contractualistă;
- c) utilitaristă;
- d) ideea liberală, etc.

În construcția propriei sale teorii. Iată de ce, teoria sa este multiparadigmatică, iar concepția sa provoacă întâlnirea a două câmpuri stilistice: a) naturalismul și b) romantismul. De fapt: a) romantismul și b) clasicismul din care iese “naturalismul” în varianta sa sociologistă: sociologismul obiectivist și somatomorfic al lui Durkheim.

Din două lucruri total cunoscute și total tradiționale iese un efect total nou. Este cazul inovației naturaliste; clasicismul și romantismul au generat, în punctul lor de maximă interferență, “naturalismul”. Este un caz de inovație diamorfică asupra căruia nu este locul să stăruim aici.

Demonstrația durkheimistă atinge aici virtuozitatea. Comparând faptele (seriile lor) nu la întâmplare ci prin legile lor de manifestare el constată o incompatibilitate logică între cele două serii. Ceva rămâne totuși în această analiză dincolo de cele două paradigme aflate în conflict: cea sociologistă și cea utilitaristă. Rămâne o a treia pe care Durkheim n-a vizat-o și care integrează parțial cele două paradigme.

Examinând, bunăoară, raportul dintre timp și plăcere, Durkheim constată că variațiile plăcerii se produc, peste tot unde există plăcere, adică peste tot unde există om și peste tot se aplică aceeași lege psihologică care situează plăcerea între două praguri critice dincolo de care - în jos și în sus - plăcerea scade. Prin urmare, nici timpul și deci influența lui corozivă, nici noutatea nu influențează o atare lege.

“Nu există societate unde această lege să nu s-aplice; ea se aplică deci și acolo unde diviziunea muncii nu progresează... Un mare număr de popoare primitive trăiesc într-o stare staționară din care nu se gândesc să iasă. Ele nu aspiră la nimic nou. și totuși fericirea lor este supusă și ea aceleiași legi comune. Este la fel la țară ca și la popoarele civilizate... În fine, în sânul aceleiași societăți, diviziunea muncii se dezvoltă, mai mult ori mai puțin repede, după epoci; or, influența timpului asupra plăcerilor este mereu aceeași.” (p.23).

Așadar regimul plăcerii este independent de regimul istoric și cultural al societății.

Legea variației plăcerii n-are deci nici o legătură cu legea noutății. În al doilea rând, instituționalizarea plăcerii, de pildă, reduce variația și deci ar urma să reducă plăcerea. Or lucrurile sunt ceva mai complicate. Există o nevoie de stabilitate în bucurii și de regularitate în plăceri. așa cum ne place schimbarea ne atașăm totodată de ceea ce ne place. Există în fine o relație între repetiție și plăcere. Repetarea discontinuu menține caracterul agreabil al unui obiect.

Cu toate acestea, societățile transgresează grade ale plăcerii pe un ax care descrie regimul legii de variație al plăcerii. Acest ax are, cum am precizat, un minim și un maxim, în afara cărora începe nefericirea.

Repetiția deci capătă două forme:

a)ceremonială (care menține plăcerea)

b)instituțională (care o diminuează).

Confuzia celor două forme de repetiție stă la baza prejudecății că plăcerea este procurată exclusiv de noutate.

Oricum, e de remarcat că nevoile și instinctele circumscriu relieful cosmic (imprimă regim cosmic societăților).

II. DENSITATEA DINAMICĂ SAU MORALĂ A SOCIETĂȚILOR. DE LA TEORIA DARWINISTĂ A “CONTACTELOR AGRESIVE” LA TEORIA DURKHEIMISTĂ A “CONTACTELOR CREATOARE”

1. Densitate dinamică sau morală. 2. Expansiune și condensare. Volum, densitate, contacte agresive și creatoare. 3. Inteligență, hipertrofie și nevroză.

1. Așadar căutarea fericirii nu poate fi o cauză a diviziunii muncii și deci a trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică.

Să examinăm adevărata cauză a diferențierii sociale în viziunea lui Durkheim.

Ne vom întâlni aici cu un nou concept durkheimist, cel de densitate dinamică, adică densitate fizică și densitate morală. Aceasta, dimpreună cu creșterea volumului populațiilor pare a fi cauza reală a marii transformări istorice examinate de către Durkheim. Deși densitatea este o cauză care face posibilă transformarea, aceasta acționează prin indivizi, or factorul individualității este un element important în tot ceea ce se întâmplă cu societățile moderne.

În acest sens crește și spațiul de manifestare liberă a individului și deci creatoare. Dar și aceasta este doar o potențialitate. Lucrul încă mai interesant este că densitatea mărită înseamnă contacte mai frecvente și o îngustare a zonei de afirmare a individualității în raport cu aceeași unitate de spațiu fizic.

Aceasta este tensiunea cea mai tipică și ea indică natura polară, contradictorie a fenomenului densității: creează mai multă libertate individuală, dar în același timp îngustează spațiul manifestărilor individuale.

Indivizi mai mulți înseamnă contacte mai multe (densitate morală), dar și spațiu mai mic pentru fiecare individ. Aceasta în raport cu spațiul fizic sau cu un spațiu social netransformat. Dacă societatea ar fi rămas în cadrul vechiului tip de solidaritate prin asemănare, rezultatul unei asemenea densități sporite ar fi fost creșterea agresivității.

Prin urmare, se pune problema: creșterea agresivității ori creația unui nou tip de asociere/solidaritate umană (adică de legătură socială). Ne dăm seama că în această chestiune Durkheim ajunsese în zona de întâlnire cu o altă mare paradigmă a epocii: **DARWINISMUL SOCIAL**.

În baza acesteia, legea care guvernează contactele dintre oameni este lupta pentru supraviețuire și selecția naturală. Teoria darwinistă este deci o teorie a contactelor sau întâlnirilor agresive de vreme ce relația socială ia forma luptei pentru supraviețuire.

Durkheim va “revoluționa” paradigma și astfel va transforma teoria contactelor agresive. Dar să examinăm pe rând chestiunile.

Societățile cu solidaritate mecanică se bazau pe o structură segmentară. la un moment dat această structură dispare, ori această dispariție nu putea avea decât o cauză: apropierea indivizilor care erau separați (segmentele sociale îi țineau închiși în alveolele lor). În consecință, mișcărilor se transmit între părțile masei sociale care până atunci nu se efectuau.

În cadrul “sistemului alveolar”, interrelațiile indivizilor erau închise în interiorul alveolei de care țineau. “Erau ca un fel de viduri morale între segmentele diverse. Aceste goluri se umplu pe măsură ce sistemul se nivelează. Viața socială în loc de a se concentra într-o multitudine de mici foaiere distincte și asemănătoare, se generalizează, adică apar contacte și între vechile segmente fragmentate. Raporturile sociale - intra-sociale - devin mai numeroase pentru că se întind dincolo de vechile limite. Diviziunea muncii progresează pe măsură ce sporește numărul indivizilor care se află în măsură suficientă în contact spre a acționa unii asupra altora.

Deci există o creștere a volumului societății fie prin sporirea segmentelor sociale (între care nu există legături) sau prin sporirea densității dinamice și deci prin anihilarea granițelor dintre segmente.

“Dacă convenim să denumim densitate dinamică sau morală această apropiere și comunicarea activă care rezultă, vom putea spune că progresul diviziunii muncii este în relație directă cu DENSITATEA MORALĂ SAU DINAMICĂ a societății.” (p.238, s. red).

Însă densitatea morală nu poate spori fără ca densitatea materială la rândul ei să crească și aceasta servește de măsură pentru cea dintâi.

Observăm așadar că densitatea are în accepțiunea durkheimistă două înțelesuri: densitate fizică - constând în creșterea numărului de indivizi în

același spațiu și pe aceleași activități și densitate morala - constând în intensificarea comunicării.

Chestiunea fusese observată și de către Spencer care remarca: “creșterea produsă de uniunea grupurilor se acompaniază și cu o creștere interstițială”(Sociologie, II, p.31, apud p.238-239).

“Condensarea progresivă a societății” se produce istoric în trei moduri:

1. În vreme ce expansiunea societăților inferioare se produce prin răspândirea pe arii imense, la popoarele mai avansate, dimpotrivă, populația evoluează spre concentrare (trecerea de la economiile pastorale la cele agricole - unde încă persistă întinderi de pământ între familii - și de aici la economiile urbane, concentrarea crește).

2. Formarea orașelor este un “alt simptom” al aceluiași fenomen.

“Orașele rezultă întotdeauna din nevoia indivizilor de a se ține în contact constant și cât mai intim posibil; ele sunt tot atâtea puncte în care masa socială se contractă... ; ele nu se pot multiplica și întinde decât dacă densitatea morală crește” (p.239).

Apare tendința provincialilor de a aflui spre orașe.

Întrucât societățile încep printr-o perioadă agricolă, Tarde privește apariția centrelor urbane ca semn de bătrânețe și decadentă. În realitate însă, lucrurile sunt amestecate. La unele popoare (precum indienii din Americi) perioada agrară a durat cât și popoarele însele. La Roma și Atena perioada agricolă a încetat devreme. În occident ea n-a existat niciodată fără amestec. Invers, viața urbană a început mai devreme.

3. În fine, crește numărul și rapiditatea căilor de comunicație și transmisie. Supunând vidul care separă segmentele sociale, sporește densitatea societății. Intensificarea comunicației (căi de comunicații și transmisie) este simbolul densității morale.

Societățile sunt cu atât mai voluminoase cu cât sunt mai avansate și munca mai divizată.

Vestigiile tipului precedent se regăsesc dedesubtul celui actual și așa mai departe. Este formulat aici un principiu din care profesorul H. H. Stahl a dezvoltat o nouă metodă: metoda arheologiei sociale pe care a folosit-o în cercetările asupra “satului devălmaș românesc”.

Durkheim stabilește un principiu de analiză dinamică: întotdeauna sub și într-un cadru (ruaj) social nou (cum ar fi cel urban) se mențin și vechile diviziuni sociale.

Multe societăți vechi se mențin sub această formă. **Principiul metodologic derivat** de aici este:

“Cele mai vaste dintre aceste subdiviziuni /sociale/, cele care le cuprind pe celelalte, corespund tipului social inferior cel mai apropiat în timp... Se regăsesc astfel la popoarele cele mai avansate urmele organizării sociale celei mai primitive”(p.242).

Cât privește raportul dintre volumul societăților și diviziunea muncii, există excepții. Astfel, China și Rusia sunt mult mai voluminoase decât națiunile cele mai civilizate ale Europei. La aceste popoare diviziunea muncii nu se dezvoltă în relație cu volumul social.

O societate segmentară poate atinge un mare număr de segmente și astfel își sporește dimensiunile (volumul) dar nu-și schimbă tipul.

Dezvoltarea de tip modern este intensivă (se manifestă prin concentrare colectivităților). Dezvoltarea prin extensiune (în "lărgime") este opusă dezvoltării în "adâncime" și se manifestă prin expansiuni și prin simpla răspândire în spațiu a unui tip social nedezvoltat. Trebuie să facem distincție, deci, între dezvoltarea tipului social și simpla expansiune a unui tip social care rămâne nedezvoltat.

Vom ține seamă de faptul că există societăți care cresc prin expansiune simplă și pe seama altor spații (ceea ce marxistii au numit "dezvoltarea în lărgime", care implică o simplă repetare, reproducere a tipului social nedezvoltat), după cum există societăți care se dezvoltă prin dezvoltarea tipului social însuși, adică prin transformare ("dezvoltarea în adâncime").

"Creșterea volumului social nu accelerează deci întotdeauna progresul diviziunii muncii, ci numai când masa se contractă în același timp și în aceeași măsură"

Prin urmare:

volum + densitate dinamică = progres al diviziunii muncii.

Se poate formula deci legea următoare:

"Diviziunea muncii variază în relație directă cu volumul și densitatea societăților și dacă ea progresează continuu în cursul dezvoltării sociale, este pentru că societățile devin în mod regulat mai dense și mai voluminoase" (p.244).

Creșterea și condensarea populațiilor nu permit ci necesită o diviziune mai mare a muncii. Durkheim nu vrea să elimine orice variabilă psihologic intermediară între cele două principale, volum și densitate pe de o parte, diviziunea muncii pe de alta.

Însă noi am derivat **un concept sociologic latent** care face oarecum loc și factorului psihologic.

Este vorba despre un tip special de contacte, **CONTACTELE CREATOARE.**

În fapt, Durkheim subînțelege prin densitate morală, comunicația activă, creatoare. Dar densitatea poate conduce la contacte agresive manifestate fie sub forma războaielor, fie sub forma dizlocării unor mari mase de populație silite să migreze în căutarea altui loc social.

În acest punct Durkheim vine direct în raport cu teoria darwinistă pe care pare a o confirma, cum procedase și cu teoria spenceriană. Întrebarea este: "de ce oamenii se specializează?"

"Dacă munca se divizează mai mult pe măsură ce societățile devin mai voluminoase și mai dense, aceasta nu este din cauză că circumstanțele exterioare sunt mai variate, ci pentru că lupta pentru viață este mai ardentă" (p.248).

Iată-l dar pe Durkheim invocând teoria lui Darwin, care a observat că două organisme având aceleași nevoi și urmărind aceleași obiecte se găsesc pretutindeni în rivalitate. Dacă numărul lor sporește astfel că trebuințele nu mai pot fi satisfăcute, războiul izbucnește și acesta este cu atât mai marcat cu cât uzul acestora e mai mare. În acest punct s-ar părea că impasul e total și totuși Durkheim găsește o altă ieșire decât cea darwinistă. Ce s-ar întâmpla dacă oamenii în loc de a lupta unii contra altora și-ar împărți sarcinile diferențiindu-se căutând deci o nouă soluție și deci un alt *modus vivendi*.

Adică procedând creator și cooperativ în loc de a se relaționa agresiv și deci distrugător. Lucrul acesta fusese sesizat și de către Darwin în cazul speciilor. El a făcut observația curioasă că în locurile cu mare densitate se înfățișează și o mare diversitate de specii. Se pare deci că și în natură operează o asemenea tendință spre a diminua lupta pentru supraviețuire.

“Astfel, zice Darwin, într-o regiune puțin întinsă, deschisă imigrațiilor și unde, în consecință, lupta individului contra individului trebuie să fie foarte intensă, se remarcă întotdeauna o mare diversitate a speciilor care-o locuiesc. Am observat că o suprafață acoperită cu gazon de trei picioare pe patru, care fusese expusă timp de ani acelorași condiții de viață, hrănea 20 de specii de plante aparținând la 18 genuri și 8 ordine, ceea ce arată cât de mult diferă aceste plante unele de altele” (cf. *Origine des espèces*, p.131, apud p.249).

Animalele se supun aceleiași legi. Se pot găsi pe un stejar până la două sute de specii de insecte, aflate în relație de bună vecinătate, care însă nu s-ar putea accepta reciproc dacă n-ar fi de specii diferite.

“Ar fi imposibil, zice Haeckel, ca un asemenea număr de indivizi să trăiască pe acest arbore numai pe seama scoarței ori doar a frunzelor” (*Histoire de la création naturelle*, p.240, apud p.249).

Acceași lege acționează asupra oamenilor. Numai că la oameni apare un aspect distinct, fiindcă ei nu sunt de specii diferite și nici nu se află în stare de diferențiere de la început. Dimpotrivă, ne spune Durkheim, societățile primitive sunt omogene.

Pe de altă parte, nici condițiile exterioare nu sunt în stare să producă diferențierea oamenilor și deci să reducă efectele agresivității, ale luptei pentru supraviețuire. Rămâne un singur răspuns: oamenii își creează împreună diferențierea, adică ei sunt creatorii unui nou *modus vivendi* constând în trecerea de la omogenizare la specializare.

Întrucât, va observa el, dacă oamenii își diferențiază ocupațiile (deci își accentuează deosebirile, de fapt și le creează) în loc de a lupta unul contra celuilalt pentru ocuparea aceluiași tip de activitate, se vor căuta unii pe alții pentru a atinge complementaritatea sarcinilor, necesară atingerii unui scop comun.

Durkheim a întors așadar teoria lui Darwin spre un surprinzător înțeles: oamenii se specializează, se fac pe ei înșiși după tipare diferențiate, ca să reducă, să diminueze cantitatea de agresivitate.

Ei transfigurează, altfel spus, întâlnirea, contactul naturalmente agresiv într-o întâlnire, un contact socialmente cooperativ.

Oamenii se creează și astfel creează pacea (o nouă pace). Oprirea creației înseamnă război. Cauza războaielor este deci blocarea procesului creator în zona contactelor umane (colective).

Iată dar cum teoria luptei pentru supraviețuire și a contactelor agresive devine teorie a cooperării și a contactelor creatoare. Procesul social este deci ori un proces de creștere a valului agresiunii, ori un proces de intensificare creatoare.

Prin urmare cultura este o necesitate vitală, adică rezultă din necesitatea conservării speciei.

Cu cât diferențierea e mai mare cu atât agresiunea e mai mică și invers.

“Dacă deci ne reprezentăm diversele funcții (diferențiate, deci) sub forma unui fascicul ramificat, ieșit dintr-o tulpină comună, lupta este minimă între punctele extreme, și sporește în mod regulat pe măsură ce ne apropiem de centru. Este astfel nu doar în interiorul fiecărui oraș, dar și în toată cuprinderea societății... Cei care se achită de aceeași funcție nu pot prospera decât unii în detrimentul celorlalți” (p.250).

“Grație diviziunii muncii rivalii nu mai sunt obligați să se excludă reciproc” (p.253).

Diviziunea muncii așadar elimină agresivitatea socială.

3.”Diviziunea muncii este deci un rezultat al luptei pentru viață”.

Există însăși o consecință secundară a diviziunii muncii când “funcțiile diferite intră în concurență”. “În perioadele de foamete și criză economică, funcțiile vitale sunt obligate spre a se menține să preia și subzistența funcțiilor mai puțin esențiale. Se produce deci o eliminare a unor funcții (o pierdere funcțională). În fine “câteodată pot să apară hipertrofii funcționale care induc suferință altor funcții. De exemplu, există societăți în care sunt prea mulți funcționari sau soldați, sau prea mulți intermediari ori preoți etc, celelalte profesii suferă atunci de această hipertrofie. O altă consecință secundară, pozitivă de data aceasta, este dezvoltarea puternică a unor funcții psihice, cum ar fi inteligența, grație diviziunii”.

“Viața cerebrală se dezvoltă pe măsură ce concurența devine mai vie și în aceeași măsură. Se constată aceste procese paralele nu numai în cadrul elitelor ci în toate clasele sociale” (p.256).

Mediul schimbându-se așadar crește rolul inteligenței în viață. Dar odată cu asemenea creșteri apare o altă consecință: maladiile mentale cresc proporțional cu civilizația, de preferință în orașe și mult mai frecvente în marile orașe decât în cele mici.

Odată cu “progresul cerebral” crește și sensibilitatea cerebrală astfel că se poate vorbi despre o nevroză progresivă potențială în civilizație.

Însă creșterea inteligenței și a sensibilității sunt factori de creștere a disponibilității pentru schimbarea culturală, în genere pentru o cultură mai intensă și mai variată.

Însă cultura are și un alt rol deosebit de important pe care Durkheim îl lasă oarecum în plan secund, în arier-planul discuției sale. Este vorba despre rolul culturii ca liant al unei societăți supuse presiunii uriașe a fenomenului de creștere a volumului și a densității.

“Diviziunea muncii nu se poate efectua decât între membrii unei societăți deja constituite”,

deci între indivizi care se află într-o prelegătură socială, capabilă să-i mențină uniți în ciuda creșterii agresivității provocate de sporirea densității. Darwin a determinat procesul de disjunție progresivă a indivizilor și l-a legat de faptul că în natură indivizii sunt izolați și străini unii de alții. Or în acest caz concurența îi opune pe unii altora separându-i și mai mult. Darwin a numit acest proces “legea divergenței caracterelor”. Diviziunea muncii însă nu doar opune ci și unifică; ea face să convergă activitățile pe care tot ea le diferențiază: apropie ceea ce separă. Întrucât concurența n-avea cum să determine un atare rezultat înseamnă că el a preexistat. De aici decurge o **CONCLUZIE** de o **SPECIALĂ** însemnătate teoretică și metodologică, trecută sub tăcere de mai toată lumea: “este necesar ca indivizii între care se angajează lupta să fie deja solidari și să simtă aceasta, adică să aparțină aceleiași societăți. De aceea acolo unde acest sentiment de solidaritate este prea slab pentru a rezista influenței dispersante a concurenței apar cu totul alte efecte decât diviziunea muncii... /În atari cazuri/ locuitorii în loc de a se specializa se retrag definitiv sau provizoriu din societate; ei emigrează...” (p.260).

Iată dar că emigrația se explică prin slăbirea conștiinței colective și a solidarității. Pe de altă parte, slăbirea energiei creatoare și a voinței de specializare (vocația muncii) este accentuată acolo unde solidaritatea este scăzută. Tradiția este deci un potențial evoluționar. Iată dar, că pentru ca o societate să poată progresa ea trebuie să aibă o tradiție foarte puternică, altfel doar se dispersează, nu progresează. **Tradiția** este deci condiția progresului.

Împărțirea funcțiilor între indivizi (și grupuri) implicată de diviziunea muncii nu se desfășoară după un plan dinainte stabilit, ci presupune existența unei solidarități, a unei înțelegeri, un consens tacit, deci un plan mai adânc de solidaritate între membrii grupului. acest lucru e deosebit de important la începutul procesului, când știm că agresivitatea este foarte mare (conform legii lui Durkheim cum că în “centru” și deci în jurul funcției încă nediferențiate, agresivitatea e maximă). Or acest plan profund al solidarității este de natură afectiv-simbolică și reprezintă un cadru care menține sentimentul solidarității în cazul indivizilor separați ori aflați în concurență sau în opoziție.

Or agresorul unui grup va încerca întotdeauna să distrugă tocmai acest cadru, să uzurpe simbolurile centrale, să anihileze sentimentul de solidaritate al părților aflate în competiție sau în conflict.

Când reușește, apare emigrarea și blocarea procesului de diviziune a muncii sociale.

“Diviziunea muncii nu se poate produce decât în sânul unei societăți preexistente. Prin aceasta, nu înțelegem pur și simplu că indivizii trebuie să adere

material unii la alții, ci că este necesar să existe între ei legături morale... Dacă raporturile care încep a se stabili în perioada tatonărilor nu sunt supuse la nici o regulă, dacă nici o putere n-ar modera conflictul intereselor individuale, n-ar putea să iasă nici o ordine nouă. "(p.260-261).

Iată dar cât de importante sunt aceste legături morale care supraviețuiesc în surdina oricărui conflict. Când acestea sunt rupte, rezultatul e haosul.

Ruptura lui Durkheim cu teoriile epocii sale și cu ideile sociale de epocă este radicală.

"S-a greșit deci când s-a văzut în diviziunea muncii legătura fundamentală a vieții sociale. Munca nu se împarte între indivizi independenți, care, chipurile, se unesc și se asociază pentru a-și pune în comun diferitele aptitudini. Ar fi un miracol ca niște diferențe să se poată racorda așa de exact spre a forma un tot coerent. Departe de a preceda viața colectivă, ele derivă din ea. Ele nu se pot produce decât în sânul unei societăți și sub presiunea sentimentelor și nevoilor sociale... Există deci o viață socială în afara oricărei diviziuni a muncii, pe care aceasta o presupune"(p.261).

"Este necesar, deci, ca mai întâi societăți inferioare de același tip să se confunde în sânul aceleiași și unei singure conștiințe colective pentru ca procesul de diferențiere să poată începe și reîncepe." (p.262)

Acest adevăr a fost ignorat de utilitariști. Ei concep geneza societății din indivizi izolați și independenți, care nu intră în relație decât pentru a coopera. Însă o atare teorie admite o veritabilă creație *ex nihilo*.

Astăzi, conștiința teoretică europeană s-a destrămat și a recăzut sub nivelul de epocă atins de gândirea unificatoare durkheimistă. Au răbufnit din nou teoriile utilitariste, contractualiste, liberaliste (teoria "statului zero") etc care fuseseră istovite de gândirea înglobantă a lui Durkheim. Iată de ce întoarcerea la Durkheim este o veritabilă mișcare înainte, un adevărat progres al gândirii sociale. Această întoarcere se poate realiza prin critica de pe poziția teoriei durkheimiste a acelor paradigme care au rivalizat pe avanscena marii teorii izvodite de sociologul francez.

XIII. DIVIZIUNEA MUNCII ȘI FORMELE ANORMALE. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ȘI ANOMICĂ. TIPUL ETNIC ȘI TIPUL RELIGIOS.

I. ANOMIA SAU DESPRE ILUZIILE BUNĂSTĂRII. CE ESTE ANOMIA (1).

Despre *anomie* (*a* = fără, *nomos* = normă, regulă), se vorbește mult și, în cele mai multe cazuri, confuz și inadecvat. Lumea știe, în genere, definiția etimologică a termenului, pe care o aplică apoi la voia întâmplării, făcând adică abstracție de definiția lui sociologică, prin care se stabilesc "cauzele", "mecanismele", "tipurile" și

formele de propagare ale anomiei într-o societate. așa se face că termenul a pierdut până și rigoarea teoretică pe care i-a dat-o, de bine de rău, Durkheim. Înainte de a discuta relația anomiei cu diviziunea muncii sociale să trecem în revistă înțelesurile termenului.

Ca orice creator de noțiuni noi, Durkheim a dat acestui termen un înțeles larg și apoi a procedat prin circumscriere progresivă, până când a ajuns la o definiție restrânsă pentru conceptul său.

Urmărind variațiile sinuciderilor în raport cu variațiile prin care trece viața economică, Durkheim a observat că media sinuciderilor cunoaște variațiuni în perioadele de perturbare ale vieții economice. El constată, bunăoară, că între 1845-1869, "creșterea anuală medie a numărului de falimente" a fost de 3,2%, dar în 1847, creșterea anuală a fost de 26%, în 1854 de 37%, iar în 1861 de 20%.

În același interval, creșterea anuală medie a numărului de sinucideri a fost de 2%, dar în perioadele de criză economică, media sinuciderilor a sporit enorm: 17% în 1847, 8% în 1854 și 9% în 1861 (cf. *Despre sinucidere*, Humanitas, 1993, 194). Însă, constată el, cauza sinuciderilor n-a fost sărăcia sau greutatea vieții, cu totul altceva. Dovadă că oscilația prețurilor și greutatea vieții nu influențează media anuală a sinuciderilor. Perioadele de bunăstare sau chiar de "renaștere colectivă" nu provoacă o scădere a sinuciderilor. Astfel, "cucerirea Romei" de către Victor-Emmanuel la 1870, consfințind unitatea Italiei și perioada de "renaștere colectivă" care i-a urmat n-au adus o scădere a sinuciderilor, ci chiar dimpotrivă, s-a însoțit cu o creștere deosebită a sinuciderilor. (înainte de 1870, cifra a rămas constantă, dar între 1871-1877 a crescut cu 36%).

La fel s-a întâmplat cu Prusia după 1866 și 1870), unde "grăunțele de putere și glorie a fost imediat urmat de o înmulțire bruscă a sinuciderilor". După 1870 Germania s-a unificat, "averea publică a fost sporită de o enormă despăgubire de război; comerțul și industria au luat avânt. Extinderea sinuciderii n-a fost însă niciodată atât de rapidă, crescând cu 90% între 1875-1886, de la 3278 de cazuri la 6212 cazuri" (p.196, ibidem).

Creșterea și deopotrivă descreșterea puterilor economice și politice influențează media sinuciderilor.

Anomia are legătură directă cu slăbirea *puterii morale* a unei societăți (ori a unor cazuri sociale ale acesteia). Iar, între puterea morală și celelalte puteri ale societății nu este o legătură direct proporțională, căci, în vremuri de creștere bruscă a prosperității economice (deci a puterii economice), de regulă, scade puterea morală a societății, adică ordinea. Lucrul acesta îl precizează Durkheim în mod răspicat:

"Dacă sinuciderile sunt sporite de crizele industriale sau financiare, fenomenul nu se datorează sărăcirii, de vreme ce și valurile de prosperitate au aceleași efecte, ci pentru că toate sunt crize, adică perturbări ale ordinii colective (s.n.). Orice zdruncinare a echilibrului, chiar dacă provoacă belșug și sporirea vitalității generale, favorizează sinuciderea. Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită, fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui

cataclism neașteptat, omul își ia viața cu mai multă ușurință. Cum este posibil?” (ibidem, p.197).

Înainte de a-l urma pe Durkheim spre răspunsul la această întrebare să stăruim încă asupra conceptului însuși de *anomie*. Vom observa deci, că, într-o primă accepție, anomia înseamnă orice “perturbare a ordinii colective” (deci sociale) provocată fie de o creștere bruscă, fie de o scădere bruscă (o catastrofă, de exemplu). Numai atari oscilații bruște pot provoca o asemenea “perturbare a ordinii colective”.

Dacă deci vom spune că societatea românească se află, astăzi, în stare de anomie, ar însemna că, după o atare apreciere, această societate a trecut printr-un “cataclism neașteptat” sau printr-o “dezvoltare suplimentară” care i-au afectat în mod radical “ordinea colectivă”, și structura socială. Aceasta ar fi tot una cu o stare de anomie, într-o accepție lărgită. În altă parte, Durkheim precizează că numai acele schimbări bruște, care afectează “sănătatea medie” a unei societăți sunt surse de anomie. Aceasta trimite deja la o specificare a noțiunii.

“Natura umană este, în trăsăturile esențiale, aceeași pentru toți cetățenii, deci nu ea va putea desemna limita variabilă necesară” a dorințelor și pasiunilor noastre, adică a acelor forțe interioare de care depinde echilibrul, fericirea, satisfacția sau suferința noastră etc.

“Abstracție făcând de puterile exterioare ce o influențează, sensibilitatea noastră este, prin ea însăși, prăpastie fără fund, pe care nimic nu o poate umple” (ibid, p.200).

Anomia, într-un sens mai special, apare ca tot ceea ce este dezechilibrare dintre “forțele” noastre interioare (dorințe, pasiuni, sensibilitate etc) și “forțele” exterioare (cantitate de bunuri economice, respectabilitatea, aprecierea, puterea, influența, privilegiul, prestigiul etc). În orice moment ar trebui, deci, ca între “plăcerea acțiunii” și “neliniștea dureroasă care o însoțește” ar trebui să existe o balanță favorabilă celei dintâi. Anomia este, deci, în acest plan, starea care răstoarnă o asemenea balanță, demotivează acțiunea, o face neplăcută, lipsită de sens, dureroasă, absurdă chiar. Ca să nu se întâmple astfel, “ar trebui în primul rând ca **pasiunile să fie limitate** (s.n.); doar așa ar putea să se armonizeze cu posibilitățile existente și să fie deci, realizabile. Dacă nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, atunci este nevoie de o **forță exterioară** (s.n.). Trebuie ca o putere regulatoare să joace pentru nevoile morale același rol ca cel al organismului pentru nevoile fizice; trebuie deci să fie o putere morală. (...) Constrângerea materială ar fi fără efect; sufletul nu poate fi modificat de forțe fizico-chimice. În măsura în care dorințele nu sunt automat conținute de mecanismele fiziologice, ele nu pot fi stăvilite decât de o limită pe care o acceptă ca fiind dreaptă. (...) acest rol moderator poate fi jucat doar de către societate, fie direct și în ansamblul său, fie prin intermediul unuia dintre organele sale; este singura putere morală superioară individului și pe care acesta o acceptă. Doar ea are autoritatea necesară pentru a spune ce este drept și pentru a fixa punctul dincolo de care pasiunile ar trebui să înceteze” (ibidem, p.201).

În acest sens, aşadar, anomia se referă la “dezordinea pasiunilor” într-o societate şi la inexistenţa ori ineficacitatea unei autorităţi capabilă să spună ce este drept şi să fixeze limita pasiunilor astfel încât acea limită să fie admisă. Când spui deci despre o societate că este anomică, spui că îi lipseşte, în întregime “puterea morală” de a fixa ce e drept şi ce e nedrept în acea societate şi de a pune limite acceptate diverselor pasiuni.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că inclusiv în stările de criză majoră (cataclism, criză economică sau politică etc), anomia nu cuprinde întreaga societate astfel că Durkheim nu vorbeşte despre “societăţi anomice”, ci despre “sinucidere anomică”, sau despre “formele patologice (anomice) ale solidarităţii sociale” (deci, în cel mai rău caz despre un tip de “solidaritate anomică”, ceea ce însă deja este o contradicţie în termen - contradicţie *in adjecto* - adică un lucru logic imposibil.

Durkheim admite deci, în orice societate, un quantum de anomie, care, dovedeşte el, poate să crească foarte mult. El estimează aceste creşteri, de exemplu, prin oscilaţiile sinuciderii reale în jurul sinuciderii medii şi aceste oscilaţii, de exemplu, ating creşteri foarte mari. Aşa de pildă, faţă de un indice mediu de creştere a sinuciderii de circa 2%, în anii de criză, indicele mediu de creştere anuală poate fi de 7%, 28% sau chiar mai mare. Dar ponderea sinuciderilor se poate dubla, de exemplu, dar ea continuă să rămână la proporţii foarte mici faţă de total.

Riscul sinuciderii, de pildă, poate să fie de 48 la 100.000 sau de 3 la 100.000 şi, ca atare media este de circa 25 la 100.000 faţă de care zonele în care se înregistrează 48 de sinucideri au creşteri de circa 50%. Aceasta nu înseamnă, însă că acele zone sunt copleşite de anomie ci doar că, înăuntrul lor, scade semnificativ, puterea morală şi deci ordinea colectivă are o eficacitate mai scăzută. Să reţinem, deocamdată, că **anomia înseamnă o anumită perturbare a ordinii colective datorată diminuării puterii morale sau crizei unei autorităţi capabilă să impună limite sau cote pe care indivizii să le respecte în mod spontan şi de care să asculte tot spontan.**

Ce legătură ar însă o asemenea autoritate cu ordinea însăşi ?

“În fiecare moment al istoriei, observă Durkheim, a existat, în conştiinţa morală a societăţilor, un sentiment obscur despre ceea ce valorează fiecare serviciu social, despre remuneraţia lui respectivă, despre cota medie de bunăstare ce se cuvine lucrătorilor din fiecare profesiune. Diferitele funcţii sunt oarecum ierarhizate în opinia generală a societăţii şi fiecareia i se atribuie, în funcţie de treapta pe care se află, un anumit coeficient de bunăstare. Conform acestor idei există, de exemplu, un mod de a trăi privit drept limita superioară pe care şi-o poate propune un muncitor în cursul existenţei lui, după cum există şi o limită inferioară sub care va accepta cu greu să trăiască, dacă s-a achitat de toate îndatoririle. Ambele limite sunt specifice muncitorului de la sat şi de la oraş, jurnalistului şi servitorului, comerciantului şi funcţionarului, etc (...). Economişti protestează inutil: sentimentul public va fi întotdeauna scandalizat când o persoană particulară va irosi fără motiv o cantitate prea mare de bogăţie; se pare de fapt că

această intoleranță nu slăbește decât în perioadele de perturbare morală.” (ibidem, p.201-202).

Iată, dar, că într-o accepție restrânsă, anomia se referă la dereglarea scării salariilor sau a standardelor de repartitie (recompensă) în raport cu ierarhia profesiunilor, a muncilor etc. Scara bunăstării claselor sociale este un element esențial al ordinii colective a unei societăți și perturbarea ei este expresia anomiei. Această scară fixează apoi și scara ambițiilor, adică “sfera sau limita extremă până la care pot ajunge” ambițiile cuiva, în limitele căreia fiecare înțelege să-și fixeze aceste ambiții fără a dori ori a încerca măcar “să le depășească”.

“Dacă respectă regula, adică dacă are o constituție morală sănătoasă, fiecare simte că nu este bine să ceară mai mult. Pasiunile capătă astfel un scop și o limită. Această determinare nu este însă nici rigidă nici absolută. Idealul economic desemnat fiecărei categorii de cetățeni este el însuși cuprins între niște limite??? limite, în interiorul cărora dorințele pot să se miște în libertate” (p.202).

Anomia deci se referă la prăbușirea acestor limite și la anarhia pasiunilor, a dorințelor și a pretențiilor. Ori de câte ori o categorie a ieșit ori a fost scoasă dintre limitele critice între care ar trebui să se înscrie variația dorințelor sale, a pretențiilor, ambițiilor și pasiunilor sale, spunem ca acea categorie se află în stare de anomie. Tot astfel, orice proces ori forța care contribuie la anularea acestor limite critice poate fi considerată o sursă sau cauză de anomie, un agent anomic. Când spunem deci că o societate este anomică subînțelegem că ea, cu de la sine voință, a decis să iasă de sub lege limitelor ceea ce este o altă contradicție *in adjecto*, fiindcă ar însemna să spunem că singurul agent și sursă de putere morală din existență se comportă imoral. Or, cum arată Durkheim, anumite procese, cum ar fi diviziunea muncii sau creșterea densității dinamice, ori anumite fenomene, cum ar fi crizele negative și pozitive sau cataclismele, sunt cele care pot determina stări anomice, nu societatea însăși. Deci, dacă spunem că tineretul este anomic, spunem implicit sau limitelor de variație a dorințelor, pretențiilor și ambițiilor sale. or, ni se pare ca, dimpotrivă, tineretul este cel mai afectat de aceste căderi sau anulări de “limite critice”. Cauza anomiei trebuie căutată, deci în altă parte. Unde?

Să reținem așadar, că există, în orice societate, o “limitare relativă și moderarea ce rezultă din ea îi ajută pe oameni să fie mulțumiți de soarta lor, stimulându-i cu măsură să o facă ceva mai bună. De aici se naște sentimentul de bucurie calmă și activă, plăcerea de a trăi și de a fi care, pentru societate ca și pentru indivizi, caracterizează sănătatea publică.” (p.202).

Echilibrul unei asemenea “fericiri medii” nu poate fi zdruncinat de “câteva decepții”. Tot ceea ce aduce atingere “ierarhiei funcțiilor” și stărilor, ca și manierei în care “diferitele condiții” (funcții, stări etc) sunt “accesibile indivizilor”, afectează tocmai “fericirea medie”, diminuează “prețuirea vieții” și perturbă ordinea colectivă.

Doctrinile socialiste, observă Durkheim au crezut că idealul egalitar este soluția definitivă la o atare situație.

“Dar atunci disciplina morală ar trebui să fie încă și mai strictă, pentru a-i face pe aceștia din urmă să accepte o situație egală cu a mediocrilor și neputincioșilor” (p.203).

Prin urmare, o societate egalitară se obține cu prețul sporirii proporționale a unei coerciții (inegalități) politice. Anomia, deci, este tot una cu tulburarea care se aduce următoarelor laturi sau dimensiuni ale societății:

- a) ierarhiile sociale și manierei de selecție în aceste ierarhii și funcții;
- b) maniera selecției și mobilității sociale;
- c) armonia pasiunilor;
- d) fericirea medie;
- e) scara salariilor, în genere a recompenselor;
- f) cota medie a bunăstării pe categorii;
- g) sănătatea publică;
- h) intensitatea medie (normală) a nevoilor;
- j) scara respectului;
- k) credibilitatea autorității;
- l) frâna morală ca “limitare interioară”, moderatoare care produce mulțumirea, bucuriile calme, plăcerea de a fi și a trăi;
- m) spontaneitatea supunerii la autoritate;
- n) clasificarea oamenilor și a lucrurilor;
- o) gradația (scara) satisfacerii sociale (pe categorii) a nevoilor;
- p) valoarea forțelor sociale;
- r) cota medie de bunăstare pe categorii etc.

Toate acestea și altele sunt aspecte afectate de anomie, adică de tot ceea ce aduce “tulburarea” societății.

“Doar atunci când societatea este tulburată, fie printr-o criză dureroasă, fie prin transformări fericite, dar prea bruște, acțiunea exercitată de societate încetează temporar, de aici provenind ascensiunile bruște ale curbei sinuciderilor (...). În cazul dezastrelor economice, se produce un soi de declasare ce aruncă brusc anumiți oameni într-o situație inferioară celei pe care o avuseseră înainte. (...) Societatea nu-i poate obișnui instantaneu cu surplusul de tensiune la care sunt supuși (...) Lucrurile se întâmplă asemănător și când criza provine dintr-o creștere bruscă a puterii și averii”. (p.204).

Așadar, anomia este tot una cu încetarea temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase, cum ar fi dezastrele economice, declasările sociale, cataclisme, fie unei transformări fericite, dar prea bruște, cum ar fi o creștere bruscă a puterii și a averii.

Încetarea bruscă a acțiunii societății se manifestă, cum am precizat, în raport cu ierarhiile funcțiilor, cu selecția socială, cu armonia pasiunilor cu norma fericirii medii, a intensității nevoilor și a sănătății publice, cu scara salariilor și cu distribuția bunăstării, cu scara respectului și a credibilității autorităților, dar, mai ales și poate în primul rând cu “continuitatea funcțională” a grupurilor sociale sau chiar a societății în ansamblu.

Există deci o a doua accepțiune a anomiei legată strict de “activitatea funcțională”, respectiv de continuitatea funcțiilor și deci de armonizarea lor.

Ne vom referi la acest aspect, în cele ce urmează. Să reținem, deocamdată, deci, că o cercetare care constată că clasificarea oamenilor și a lucrurilor, ca și gradația (scara) satisfacerii sociale a nevoilor, au fost tulburate se încadrează în cercetările interesate de anomie. În starea de anomie, deci, “oamenii nu mai știu ce este posibil și ce nu, ce este drept și ce nu, care sunt speranțele și revendicările legitime, care sunt cele ce depășesc măsura. Oricât de puțin profundă ar fi zdruncinarea, ea afectează direct principiile ce guvernează modul de repartizare a indivizilor după diferitele meserii. Raporturile între părțile societății fiind modificate, nici ideile care exprimă aceste raporturi nu pot rămâne neschimbate.” (p.204-205).

“Spectacolul bogăției și risipei” unei clase favorizate “naște în restul societății poftă nemăsurată”. “Dorințele scăpate din frâu nu mai știu unde să se oprească”.

“Prada mai bogată le face mai exigente, mai nerăbdătoare în respectarea regulilor exact în momentul când regulile tradiționale își pierd autoritatea. Starea de dereglare sau de anomie este întărită de faptul că pasiunile sunt mai puțin disciplinate exact în momentul când ai avea nevoie de mai multă disciplină” (p.205).

În starea de anomie, lupta devine violentă fiind lipsită de reguli, concurența devine sălbatică, toate clasele fiind antrenate, “căci de fapt nu mai există o clarificare clară a societății. Efortul este cu atât mai mare, cu cât este mai puțin productiv. Cum să nu scadă atunci dorința de a trăi?” (ibidem, p.205).

Studiul anomiei ne previne asupra faptului că sărăcia este moderatoare și că deci societățile sărace nu alunecă atât de ușor în stările de anomie.

“Nu este deci întâmplător că numeroase religii propovăduiesc binefacerea și valorarea morală a sărăciei” (p.205).

“Obligându-ne la o disciplină permanentă sărăcia ne pregătește să acceptăm disciplina colectivă, în timp ce bogăția riscă întotdeauna să trezească spiritul de revoltă, care este originea principală a imoralității.” (p.205).

Orice sporire a belșugului aduce după sine, deci, un pericol moral și cu totul altele sunt problemele societăților bogate, cu o puternică diviziune a muncii sociale și deci cu o puternică civilizație materială. Va trebui să examinăm concepția lui Durkheim despre reconstrucția morală a omenirii în condițiile creșterii civilizației. Vom vedea ca el atribuie un rol crucial comunității profesionale.

În vremea în care toate autoritățile tradiționale, din varii motive, intră în criză, rămâne o sursă incontestabilă de autoritate, de solidaritate și de putere morală: comunitatea profesională. Aceasta a creat și a salvat Occidentul și ea este coloana vertebrală a unui occident amenințat cu puterea dezorganizatoare a bunăstării și a hedonismului.

Pentru Merton, anomia este consecința unui conflict între structura culturală și structura socială (prima fiind definită ca un “set organizat de valori normative”; cu funcție reglatorie asupra comportamentului și cu largă împărtășire de către membrii

societății, iar a doua, fiind definită ca un set organizat de relații sociale între membrii grupurilor sau ai societății).

“Anomia este, deci, concepută ca o prăbușire a structurii culturale, ce are loc atunci când există o acută disjunctie între normele și scopurile culturale, de o parte, și capacitățile social structurale, ale membrilor grupului de a acționa în conformitate cu ele.” (p.162).

Structura conceptuală poate favoriza pe unii (anumite straturi sociale) și defavoriza pe alții. Ea acționează deci fie ca o “barieră”, fie ca o “poartă deschisă” “când structura socială și culturală sunt rău integrate (...) apare o presiune spre prăbușirea normelor.” (p.163).

Merton insistă asupra distincției dintre “anomia simplă” și “acută”.

“Anomia simplă se referă la starea de confuzie dintr-un grup sau o societate, care este supusă unui conflict între diversele sisteme de valori generând un (...) sens de separație a membrilor de grupul lor: Anomia acută se referă la deteriorare și o dezintegrare a sistemelor de valori ceea ce conduce la anxietăți marcate.” (p.163).

Să recapitulăm cele opt definiții ale anomiei extrase din opera lui Durkheim:

Prima definiție generală: Anomia desemnează orice perturbare a ordinii colective provocată de mari oscilații bruște, pozitive și negative, ale manifestărilor unor grupuri sau societăți întregi.

Luând în considerare zonele pe care le afectează anomia și formele ei empirice, putem reconstrui definiția ei ținând seama și de regimurile operaționale ale conceptului.

A doua definiție generală: Anomia desemnează perturbarea ordinii colective exprimată prin diminuarea puterii morale ca putere moderatoare și reglatoare a nevoilor, dorințelor, pasiunilor și sentimentelor, prin dezorganizarea scăderii salariilor, a prestigiului și respectului, prin dereglări ale cotei medii de bunăstare (creșteri sau scăderi bruște) ori prin diminuarea fericirii medii, a sănătății publice și a unei autorități capabile să impună o limită de care ascultă toți, pe care toți o consideră dreaptă și la care se supun spontan.

A treia definiție: Anomia desemnează orice încetare temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase (dezastre economice, declasări sociale, cataclisme), fie unei transformări fericite dar prea bruște (creștere bruscă a puterii și a averii).

A patra definiție: Anomia se manifestă ori de câte ori are loc o discontinuitate funcțională sau o dizarmonie de funcții.

A cincea definiție: Anomia este intervalul în care regulile tradiționale își pierd autoritate și nu au apărut încă reguli noi pentru disciplinarea aspectelor interioare și exterioare ale omului și grupurilor sociale.

A șasea definiție a anomiei: Anomia desemnează acele scăderi (prăbușiri) ale activității colective sub parametrii muncii medii, provocând perturbări ale ordinii colective și discontinuități funcționale exprimate prin corupție, emigrare, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor etc.

A șaptea definiție: Anomia desemnează diminuarea sau prăbușirea regulii de conduită care ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile tipului colectiv, tip pe care-l modelează fiecare popor și orice comunitate profesională.

A opta definiție: Orice discontinuitate a ripostei la ofense (colective) produce anomie.

Intre toate acestea se pot opera clasificări: a) după cele două clase de reguli morale (corespunzând solidarității mecanice și organice) avem două tipuri de anomie;

b) după criteriul funcțional: anomie a “deficitului funcțional” sau a “hipertrofiei funcționale”.

II. CIVILIZAȚIE ȘI ANOMIE. CE ESTE ANOMIA (2)

Cu Durkheim apare astfel, sociologia devianței. Este sociologia “forme anormale”.

“Se întâmplă, zice Durkheim, ca adeseori într-o întreprindere comercială, industrială etc., funcțiile să fie distribuite astfel încât să nu ofere materie suficientă activității indivizilor... ; este o deplorabilă pierdere de forțe... Un fapt distinct acompaniază întotdeauna această risipă, anume o necoordonare mai mare ori mai mică a acestor funcții. Se știe într-adevăr că într-o administrație în care fiecare angajat este subutilizat, mișcările se ajustează greu între ele, operațiile se desfășoară ignorându-se întregul, într-un cuvânt, solidaritatea se relaxează, apar incoerența și dezordinea”. (p.383, cap.III, *Cartea a III-a*, consacrată *Formelor anormale*).

“La curtea ultimului Imperiu, funcțiile erau extrem de specializate și totuși se producea acolo o veritabilă anarhie. Iată dar cazuri, în care, diviziunea muncii, împinsă foarte departe, produce o integrare foarte imperfectă. De unde vine aceasta? Vom fi tentați să răspundem că ceea ce lipsește este un organ regulator, o direcție. Explicația este puțin satisfăcătoare întrucât, foarte adesea, această stare maladivă, este opera puterii reglatoare - directoare ea însăși. Pentru ca răul să dispară nu este suficient să existe o acțiune reglatoare, ci ea să se exercite într-o anumită manieră... Prima grijă a unui șef inteligent și experimentat va fi să suprimă ocupațiile inutile și să distribuie munca astfel ca fiecare să fie suficient ocupat, să sporească deci activitatea funcțională a fiecărui lucrător și ordinea va renaște spontan în același timp în care munca va fi economică amenajată” (pp.383-384).

În consecință, orice diminuare a activității funcționale aduce după sine anomia.

Așadar, condițiile ieșirii din anomie sunt regarantarea continuității activității funcționale prin sporirea ei.

Ne aflăm în fața unui concept nou, prin care se desemnează acțiunea socială: activitatea funcțională.

Deci, acțiunea socială se manifestă prin activitate imperativă a conștiinței comune, deci ca “acțiune morală” (difuză și organizată) și prin activitatea

funcțională, adică de integrare a muncilor specializate prin redistribuția armonizatoare a muncilor (regulatorul muncii medii).

Deci, dacă, în societățile segmentare, conștiința colectivă era cea care constituia forța socială din individ, tot astfel, în societățile organizate, **munca medie** constantă este aceea care reprezintă forța socială a individului. Când această medie scade sub un prag critic, apare fenomenul anomiei (incoerența și risipa). Practic, o atare scădere aduce întreruperi, discontinuități în activitatea funcțională.

Există deci, anumiți parametri sub care nu trebuie să scadă activitatea funcțională pentru a nu provoca dezordinea funcțională a societății. Rolul statului este să vegheze asupra acestor parametri strategici. Când activitatea funcțională (munca socială) cade sub nivelul mediu critic al acestor parametri, apar perturbări ale ordinii colective (sociale) și este necesară intervenția statului. În caz contrar, apar fenomene de pierdere funcțională (emigrări masive, corupție, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor, război civil etc.).

Există, desigur, societăți care nu sunt afectate de aceste “deficite funcționale”. Ba exista chiar unele specii animale neafectate de un deficit funcțional (grav pentru alte specii).

Prin urmare, activitatea funcțională are sensul de:

- a) muncă socială medie constantă;
- b) continuitate a manifestării funcțiilor;
- c) continuitatea funcționării unui organism.

“Ceea ce face ca orice sporire de activitate funcțională să determine o sporire de solidaritate, este faptul că funcțiile unui organism nu pot deveni mai active decât cu condiția de a deveni totodată mai continui... Orice creștere de activitate într-o funcție, implicând o creștere corespunzătoare în funcțiile solidare, implică o creștere reînnoită în prima funcție: ceea ce nu e posibil decât dacă aceasta capătă o mai mare continuitate” (p.386).

Există desigur, specii neafectate de deficitul funcțional. șarpele, de exemplu, “nu se hrănește decât la intervale lungi;... respirația sa, foarte manifestă în anume momente, este uneori aproape nulă; adică funcțiile sale nu sunt strâns legate și pot fi izolate unele de altele fără inconveniente. Rațiunea este că activitatea sa funcțională este mai mică decât aceea a mamiferelor” (p.385).

În societățile moderne avem de-a face cu legea progresului continuu al activității funcționale, astfel ca orice creștere de activitate funcțională într-o parte trebuie să se propage în celelalte părți. Tot ceea ce blochează această propagare este sursă de anomie. Durkheim este, deci, primul funcționalist în sociologie, căci enunță imperativul echilibrului funcțional al societății. Durkheim face, deci, din activitatea funcțională un criteriu și un potențial evoluționar. Adică aceasta crește ca pondere și ca importanță pentru supraviețuire, pe măsură ce urcăm pe scara evoluției. Este clar, deci, că dizarmoniile funcționale nu afectează decât speciile cu “activitate funcțională” foarte dezvoltată (afectează mamiferele, de exemplu, dar nu șerpii).

Socialitatea se manifestă, deci, sub două fațete. Una ține de registrul ființei (simboluri, idei și modele comunitare, vocația profesională, personalități colective

sau modale, geniu național etc); cealaltă, ține de registrul existenței (viețuirea normală, adică modurile de asigurare și conservare a vieții). Omul care trăiește fără legătură cu Dumnezeu sau cu forțele transcendenței (care, la Durkheim sunt totuna cu “societatea”, refuzându-și frământarea morală, tensiunea sentimentelor colective etc, se mulțumește cu regimul existenței. El nu va aduce nici o sporire colectivității sale, căci nu va lucra spre împlinirea ființei sale.

Pe de altă parte, e de observat că la Durkheim, ființa este tot una cu ființa morală, adică tocmai cu formele de “solidaritate socială”. Prin urmare, există două moduri de a garanta afirmarea ființei morale în lume: prin a proteja și a dezvolta ceea ce ne aseamănă (solidaritatea mecanică) și prin a ne specializa și a susține corpurile profesionale (ale muncii) din care facem parte (solidaritate organică). Este de observat că primejdia comunistă a constatat tocmai în aceea că a vizat distrugerea ființei poporului român, nu împuținarea existenței sale, ceea ce grav fiind, n-ar fi fost catastrofal ontologic. Este de observat că de la Petru I încoace agentul rus a vizat sistematic falsificarea ființei latinității orientale, nu doar schimbarea regimului istoric de existență. Rușii au impus sistematic regimuri de des-ființare (etnică, religioasă, familială, etc), nemulțumindu-se pur și simplu cu regimuri de exploatare (existențiale). Este însăși curios de observat că Occidentul a acceptat sistematic agentul rus și a ignorat (părăsit).

De remarcat, pornind de la teoria “deficitului funcțional”, că există societăți care utilizează pentru a se apăra de agresiuni, un regim dublu de manifestare: în registrul ființei morale adoptă și conservă stilul societăților reci, anistorice (adică solidaritatea mecanică); în registrul existenței, adoptă, evident, stilul societăților calde, istorice (solidaritatea organică). De aceea lupta contra acestor popoare se va desfășura în registrul de atacare a ființei lor morale (simboluri, idei și modele comunitare, personalități naționale, geniu național etc) și nicidecum în registrul de “dezbateri” a ideilor morale și a “filosofiilor” solidarității organice (deci ale aceluia aparat al forței spirituale cerut de solidaritatea organică). Regimul ființei se afirmă în lume prin manifestările de ființă ale popoarelor. În acest sens, Durkheim este condus să admită că “regula de conduită” care ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile “esențiale ale tipului colectiv al umanității” (p.392), nu deriva dintr-un tip uman universal, ci dintr-un tip uman pe care și-l modelează fiecare popor, ba chiar fiecare grup social.

“În fapt, fiecare popor își face despre tipul uman o concepție particulară, care ține de temperamentul său personal. Iată de ce, fiecare națiune are școala sa de filosofie morală în raport cu propriul ei caracter.” (p.392).

Este drept că această regulă nu se poate achita de țința ei decât dacă are un “caracter moral”, astfel că o universalitate este implicată în natura ei, iar această universalitate este chiar moralitatea, caracterul ei moral. Oricum este de reținut și acest înțeles secund al anomiei provocate de “ofensa nepedepsită a sentimentelor colective”. Discontinuitatea ripostei la ofensa adusă ființei (morale) a unei societăți produce și ea anomie ca și discontinuitatea activității funcționale.

“Este imposibil ca ofensele aduse sentimentelor colective fundamentale să fie tolerate fără ca societatea să se dezintegreze; dar trebuie ca ele să fie combătute cu ajutorul acestei reacții particular energice care este atașată regulilor morale” (p.392).

Or, observă Durkheim, regula morală își atinge ținta ei (de a apăra ființa colectivă din noi) fie ordonându-ne să ne asemănăm (solidaritatea mecanică), fie să ne specializăm și deci să ne diferențiem. Dar această regulă “care ne ordonă să ne specializăm, are exact aceeași funcție /ca și cea care ne ordonă să ne asemănăm/. Ea este tot atât de necesară pentru coeziunea societăților, cel puțin cu pornire de la un anumit moment al evoluției lor înainte. Fără îndoială solidaritatea pe care ea o asigură diferă de cea precedentă...” (p.392).

Iată dar că există două clase de reguli morale, însă Durkheim crede că acestea se află într-o relație de succesiune, adică răspund unor stadii evoluționare distincte.

“Societățile superioare nu se pot menține, observă el, în echilibru, decât dacă munca este divizată; atracția semenului pentru semen este tot mai insuficientă pentru a produce acest efect /de echilibru/.” (p.392).

Există, deci, două tipuri anomice, precum există două tipuri de reguli de bază.

Cele două tipuri de reguli corespund deci aceleiași nevoi. Vom observa, în ce ne privește, că societățile nu se dispensează obligatoriu, cu evoluția lor, de regula asemănătorului, doar că o conservă în forme diferite (comunitate de valori artistice, cultul personalității artistice, cultul personalității exemplare, a geniului național etc). Ne aflăm iată în fața unei curioase dezvoltări pornind de la teoria durkheimistă a deficitului funcțional ca “formă anormală”. Durkheim crede că deficitul funcțional poate fi redus prin sporirea activității funcționale. Exemplul furnizat de el este concludent:

“O producție industrială mai mare necesită imobilizarea unei mai mari cantități de capital sub formă de mașini; dar acest capital, la rândul său, pentru a se putea întreține, a-și repara pierderile... reclamă o producție industrială mai mare. Când mișcarea care animă toate părțile unei mașini este foarte rapidă, ea este neîntreruptă pentru că ea trece fără oprire de la unele la altele. Ea se întreține mutual. Dacă deci, nu numai o funcție izolată ci toate deodată devin mai active, continuitatea fiecăreia dintre ele va fi încă mai sporită. Prin urmare, ele vor fi mai solidare...” (p.386).

În consecință, în sens invers, dacă “munca furnizată... nu este suficientă, este firesc ca solidaritatea ea însăși să fie nu doar mai puțin perfectă, dar încă să fie în deficit. Este tocmai ceea ce se întâmplă în acele întreprinderi în care sarcinile sunt împărțite în așa fel încât activitatea fiecărui lucrător este scăzută sub nivelul normal. Diferitele funcții sunt atunci prea discontinui pentru ca ele să se poată ajusta exact unele cu altele și să funcționeze concertat; iată de unde vine incoerența care se constată în aceste întreprinderi” (p.387).

Așadar, în viziunea lui Durkheim “deficitul muncii” antrenează un deficit funcțional, care conduce la o incoerență și deci la un deficit de solidaritate, respectiv

la dezintegrare, dezordine, haos. Soluția ieșirii este să compensezi acel deficit de muncă, deci să întărești (optimizezi) regimul muncii.

Să reținem, în concluzie, că orice prăbușire a muncii aduce după sine anomie. Aceasta, ca orice fenomen social, nu este nemijlocit vizibilă ci îmbracă forma unor fenomene de “suprafață”: “greve”, “fluctuații”, “emigrări”, “corupție”, “blocaje”, parazitism sociale, violențe, crimă, sinucidere etc.

Există însă încă un plan, nesesizat de către Durkheim, din pricina a ceea ce este tocmai achiziția cea mai înaltă a creației sale: legea evoluției de la solidaritate mecanică la solidaritate organică. Este vorba despre acele cazuri în care, la un deficit funcțional se poate răspunde, fie printr-un regim totalizant (politicile totalitare), fie printr-o resuscitare a regimului comunitar al societății (intensificarea valorilor religioase, naționale, morale, etc) în raport cu ieșirea din criză. Eroarea se repetă astăzi în politica occidentalocentristă care, necreditând aceste popoare cu demnitatea ființei (a ființialității) vede în viața acestora un haos pe care crede a-l eradică prin ordinea unui nou imperiu. Acesta ar fi răspunsul totalizant la o lume aflată în incoerență rezultată din acel deficit funcțional provocat prin scăderea muncii sociale sub anume parametri de siguranță strategică. Metropola capitalistă poate nutri și celălalt tip de reacție la deficitul funcțional. Aceasta ar consta în creditarea valorilor substanțiale și în întărirea nediscriminatorie a statului național ca stat cultural. Acesta a fost modelul wilsonian folosit în concepția Păcii de la Versailles, drept soluție la criza provocată de prăbușirea muncii sociale europene după primul război mondial. Lipsa de încredere ori chiar și numai indiferența Metropolei în valoarea morală a umanității este astăzi principala cauză a crizei răsăritene. Iar această lipsă de încredere este ridicată la rang de principiu politic de către politica europeană a comunității atlantice. Marea Metropolă și-a pierdut încrederea în Dumnezeu, în națiuni (capacitatea lor de reconstrucție morală) și în om și proiectează acest nihilism asupra ființei popoarelor nefericite, aflate în suferință tot din pricina eronatei filosofii politice cu care au reglat lumea postbelică figuri fără de Dumnezeu, precum Roosevelt, Stalin și Churchill.

Criza filosofiei morale, politice și religioase, care a culminat în ateismul hedonist (mercantil sau/și comunist) al lumii capitaliste și a liderilor acesteia, este așadar principala cauză a crizei lumii de astăzi. SUA și Europa cred că vor trebui să amâne Sud-Estul cu încă o etapă. Astăzi se crede că Planul Marshall trebuie canalizat întru salvarea Rusiei, abandonând Sud-Estul unui subimperiu de serviciu temporar. Războiul din Yugoslavia însă arată deja falimentul acestei scheme mentale. În fond popoarele Sud-Estului nu cer sprijinul acesta. Ele vor doar să fie lăsate în pace să se dezvolte. Resurse pentru a compensa deficitul funcțional temporar au în valorile lor substanțiale. Acestea trebuie întărite și astfel marile puteri vor fi scutite de costul înălțării unui imperiu polițist în Europa centrală, iar popoarele vor fi ocolite de o suferință pe care n-o merită, dar care s-ar putea să fie fatală. Fiindcă Europa de Sud-Est este o regiune de veche civilizație, care reprezintă prin ea însăși un potențial pentru surpriză în raport cu cei mari și cu obtuzitatea acestora.

Din punct de vedere istoric, activitatea funcțională are înțeles de activitate continuă. Durkheim observă că istoricește “munca devine mai continuă pe măsură ce se divizează mai mult. Animalele, sălbaticii, muncesc în maniera cea mai capricioasă, când sunt împinse de necesitatea de a-și satisface o nevoie imediată. În societățile agricole și pastorale, munca este aproape integral întreruptă, suspendată, în timpul anotimpurilor neprielnice. La Roma, munca era întreruptă de o multitudine de sărbători sau zile nefaste. În evul mediu, perioadele inactive sunt încă mai multe. Totuși, pe măsură ce înaintăm în istorie, munca devine o ocupație permanentă, o habitudine și chiar, dacă această habitudine este suficient consolidată, o nevoie...”(p.389).

Diviziunea muncii așadar, face indivizii solidari “nu numai pentru că limitează activitatea fiecăruia ci și pentru că o sporește” (p.400).

În concluzie putem spune:

a) una din formele anormale ale diviziunii muncii sociale este munca socială discontinuă; deficit funcțional.

b) Reacția la această formă anormală este “sporirea” activității (continuitate și creștere).

c) Există totuși și reacții pur moral-substanțiale la acest deficit funcțional: sporirea rolului valorilor substanțiale.

Prima concluzie de filosofie socială la sociologia durkheimistă este că societățile au o dublă natură: ele sunt ființe pur morale și ființe profesionale. Altminteri spus, socialitatea are o dublă natură: este forță morală și forță profesională. Cele două energii sunt și coimplicate, nu doar simplu succesive.

Prin urmare, cel mai grav atentat la ființa societăților este atentatul la ființa lor morală și la forța lor profesională.

Despuieră de cele două energii este ținta capitalismului speculativ, prădălnic și a comunismului. Capitalismul vizează uneori sporirea forței profesionale a unei societăți. Chiar cu prețul strivirii forței sale morale. Există însă un capitalism de pradă, care vizează deopotrivă spolierea popoarelor de cele două energii și substanțe. Aceasta este principala cauză a marilor dezordini ale lumii actuale.

Există, vom observa, două tipuri (suporturi) logistice pentru o societate: cel ce garantează solidaritatea (legăturile) mecanică și cel care asigură solidaritatea (legăturile) organică sau funcțională. Primul tip logistic, deci, este compus din toate acele activități (și instituții) de “spate” care susțin continuitatea manifestărilor simbolice, a sentimentelor și reprezentărilor colective ale unui popor. Al doilea tip logistic este compus din acele activități și instituții de “spate” care susțin manifestările ființei profesionale a unei societăți. Războaiele logistice moderne vizează, deci, anihilarea celor două suporturi logistice ale unui popor. Este ceea ce se întâmplă azi aproape în tot Răsăritul.

În genere, putem spune, orice transformare a tiparului instituțional global al unei societăți (dictată de necesități interne, ori externe, cum ar fi o cucerire) antrenează asemenea “războaie logistice” care ținesc distrugerea suporturilor

logistice (corpuri, mijloace, scheme etc) ale vieții instituțional-simbolice ale acelei societăți. Teoria durkheimistă slujește, iată, pentru inaugurarea unei noi direcții de cercetare pe care o putem încadra în sociologia agresiunii colective sau a războaielor logistice.

III. OMUL MEDIU ȘI FORMELE INDIVIDUALIZĂRII.

Este de observat că, în raport cu cele două tipuri de solidaritate, ceea ce se schimbă, în ceea ce privește personalitatea individuală, este tocmai ființa socială.

În solidaritatea mecanică există în individ două forțe: una care ține de ființa mediocră (media socială) la care se adaugă alta care ține de intensitatea asocierii cu alții, asemănători și e, ceea ce potențează generalitatea mediei. Prin urmare, individul în solidaritatea mecanică este omul comun mediocru, și numai conștiința colectivă face din el o personalitate ba chiar un comportament creator. Este un fel de ființă colectivă din om, care însă este o ființă potențată întrucât este regula morală trăită de toți, în expresiile ei generale și intensificate. În solidaritatea organică, individul este specialistul mediocru, adică ceea ce face din el un om adaptabil la o meserie - o muncă. Ceea ce face din el o personalitate creatoare este acea conștiință a diferențelor, adică acel ceva care ține de realitatea superioară a integrării diferențelor, a totalității acestor diferențe. Acest ceva poate căpăta tot o formă diferențiată ca valoare culturală: artistică, științifică ori reformativ-religioasă (expresiile practice ale acestor forme ale conștiinței colective).

A acumula ceea ce te poate deosebi la maximum de alții - iată imperativul solidarității organice.

A acumula ceea ce te poate apropia (asemăna) la maximum de ceilalți - iată imperativul solidarității mecanice.

Or ceea ce te poate deosebi la maximum de ceilalți sunt tocmai performanțele profesiei tale în timp și în raport cu ceilalți profesioniști ai sarcinilor dependente funcțional. Tot astfel ceea ce te poate asemăna cu alții la maximum este trăirea lor, a cât mai multora, deci o mare putere de cuprindere care la vârf este religioasă. Personalitatea socială culminantă a solidarității mecanice este, deci, omul religios, iar a solidarității organice, este marele creator științific, deci omul de știință.

Prin urmare, în cazul solidarității mecanice, ceea ce se adaugă mediei locale (omului mediu) este o "forță" care provine din intensitatea legăturii de asemănare: intimitate, gradul emoționalității, totalitatea relației etc. Ceea ce se adaugă specialității (omul de specializare medie) în al doilea caz este o forță care provine din gradul diferențierii legăturilor cu alții, care, în formă sintetică îmbracă forma "performanței".

Prin urmare "performanța", din punct de vedere sociologic, este un indicator al socializării "diferențelor", sau mai precis al sintetizării experiențelor profesionale diferențiate (diviziunea muncii) într-o manifestare individuală capabilă să potențeze ființa profesională colectivă (în individ și în corpul profesional respectiv).

Ne dăm seama deci care este diferența între omul mediu (comun) și omul moral la Durkheim. Este deosebirea între omul mediocru și omul de performanță și de vocație. Observăm, deci, că nici într-un caz, nici în altul, omul politic nu poate fi un model, nu apare ca model. Individualizarea capătă deci, în societățile tradiționale forma Reformatului moral, a Reformatului religios și a Reformatului juridic (cazul lui Moise, al lui Hamurabi). În societățile moderne, aceeași individualizare capătă forma vocației profesionale, a Omului de știință eroică, a Specialistului, a Inovatorului etc. De aceea ea este mult mai dispersată, pe când primul tip de individualizare era extrem de circumscris la stratul regilor, al preoților și, cel mult, al marilor funcționari. Observăm însă că, în ciuda deosebirilor tipologice, nici în solidaritatea organică nu apar foarte multe tipuri de individualități, dar că, grație omului de vocație, pot apare mari industriași, comercianți, specialiști, deci mari Întreprinzători și mari Specialiști. În rest însă, masa mare poate rămâne scufundată în mediocritatea omului mediu, din care iese doar la sărbători și în acele laturi ritualizate ale vieții zilnice (cum ar fi rugăciunile).

Cum societatea modernă secularizează sărbătoarea (deci slăbește, în câmpul ei, intensitatea legăturii sociale), accentuează și generalizează mediocritatea colectivă (esența masificării colective). Soluția la mediocritatea permanentă este revenirea la religie, la ceremoniile profesionale, la personalism comunitar.

Deci, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul, sunt cele trei direcții ale maximei individualizări în solidaritatea organică.

Reformatul moral, Profetul și Legiuitorul sunt cele trei forme și direcții de maximă individualizare în cadrul solidarității mecanice.

Artistul este o formă comună de individualizare în raport cu cele două tipuri de solidarități.

Fiecare începe prin a fi un biet om mediu. Familia, școala, biserica, marea comunitate, profesiunea, vor sădi în fiecare dintre noi germenii din care se poate ivi tipul maximal. În toate cazurile de masă tipul acesta se află distribuit după scoruri care indică scara potențării personale și deci scara înălțării ontologice care este compusă din tot atâtea gradații ale ființei colective în om.

Acum, desigur, putem crede că cele două tipuri sunt opuse și exclusive istoricește, ori opuse și complementare, putând fi regăsite toate în compoziții diferite în cadrul aceleiași societăți. În acest de-al doilea caz, putem indica, deci, șase mari direcții de individualizare maximală și deci de libertate umană: Reformatul, Legiuitorul, Profetul, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul. Acestea sunt în aceleași timp și funcții ale întregului, prin care, deci, se realizează voința universală a unei colectivități. Iată de ce acestea sunt căile libertății și nu altele, fiindcă prin ele un individ își poate afirma voința în chip universal, în forma ei universală.

La toate aceste șase tipuri, trebuie să-l adăugăm și pe cel de-al șaptelea, care se găsește într-o poziție medială față de cele două tipuri polare. Este vorba de Întelept. El are ceva și din reformat și din Legiuitor și din Profet, dar și din Specialist, și din Întreprinzător și din Savant. Tuturor acestora li se adaugă Artistul.

Față de aceste forme fundamentale, putem consemna unele forme eterogene, ca de pildă Eruditul, Magicianul, Șamanul, Descoperitorul, Inventatorul etc. Acestea toate însă se află în mare măsură sub semnul unor circumstanțe speciale, care face din acești înși un fel de aleși ai sorții. A fi magician ori șaman depinde de combinația unor înzestrări deopotrivă ale minții și ale corpului, care te pot dispensa, bunăoară de cunoașterea marilor religii. Tot astfel, a fi marele Descoperitor sau Inventator atârână de unele circumstanțe istorico-sociale și chiar astrale, etc. Pentru a ilustra teoria durkheimistă asupra formelor individualizării să stăruim asupra conștiinței religioase și a omului religios.

IV. TIPUL RELIGIOS ȘI TIPUL ETNIC.

Durkheim consideră că acolo unde există practici și credințe comune apare o conștiință comună și deci o “adeziune unanimă”. El a mai remarcat însă că cu cât adeziunea este mai unanimă cu atât intensitatea acestor credințe și sentimente este mai mare. În felul acesta ia naștere conștiința religioasă.

Referindu-se critic la teoria lui F. de Coulanges despre societățile cu organizare familială care aveau la bază religia familială - Durkheim inversează raportul:

“După ce a pus ideea religioasă, fără a o deriva din nimic, el a dedus din ea aranjamentele sociale /familiale/ pe care le observa, pe când contrarul este adevărat, adică acestea din urmă explică puterea și natura ideii religioase. Pentru că toate aceste mase sociale erau formate din elemente omogene, adică întrucât tipul colectiv era aici foarte dezvoltat și tipurile individuale, rudimentare, era inevitabil ca întreaga viață psihică a societății să preia un caracter religios.”(p.154).

“Tocmai întrucât viața socială este făcută aproape exclusiv din credințe și practici comune care extrag dintr-o adeziune unanimă o intensitate cu totul aparte se întâmplă că religia penetrează aici întreaga viață socială”(p.154).

Prin urmare, adeziunea colectivă antrenează o intensitate aparte a trăirii ființei sociale (tipului colectiv) din individ și astfel se naște conștiința și sentimentul religios ca expresii ale acestei sociabilități maxime. Desigur că ne putem gândi și la o socialitate minimală când deci religiozitatea se estompează și rămân, în loc, alte expresii ale sentimentului social. Mai apoi, trebuie să observăm că religia este una dintre formele de maximă socializare și că sentimentul religios nu poate să apară decât în și la tipul colectiv maximal, ceea ce înseamnă că religiozitatea nu poate trăi în cadre egoiste. Este desigur o problemă să faci o ecuație între socialitatea maximală și conștiința religioasă. Nu este prea clar însă de ce dincolo de un anumit prag de intensitate a sentimentului religios acesta desprinde insul de lume, îl alungă în pustie, ca în cazul marilor anahoreți, ori al pustnicilor, ba cu stălpnicii conduce la forme de socialitate aberantă din perspectiva sociologiei tipului colectiv. Fiindcă nici unul dintre aceștia nu poate fi imitat. Aceste socialități total nonsociale (dar nu antisociale) arată că trăirile colective intense sunt numai cadrul și puntea de trecere spre Dumnezeire nu Dumnezeirea însăși.

Mai apoi, dacă religiozitatea este doar expresia tipului colectiv maximal, înseamnă că societățile pot fi clasificate în societăți religioase și societăți nereligioase și că deci trecerea la solidaritatea organică unde conștiința colectivă devine tot mai indeterminată aduce după sine o diminuare până aproape de zero a sentimentului religios.

Dar oare conștiința corporativă, proprie solidarității organice nu este, într-un fel, o resacralizare a solidarismului masei, vizibil, de exemplu în sindicalismul profan, de orientare nereligioasă? Iată probleme în pragul cărora sociologul Durkheim se oprește. Nu și sociologia lui care, iată, își arată valabilitatea și actualitatea la finele secolului al XX-lea. Teoria formelor sociale ale individualizării se reazemă deci pe o teorie a tipului mediu. Nu putem încheia deci această prelegere fără o examinare, fie și sumară a teoriei durkheimiste a tipului mediu.

Legea lui Galton, asupra căreia stăruie Durkheim, stabilește un tip mediu etnopsihologic. Adevărata sociologie a geniului începe cu Durkheim care prin legea lui stabilește că tipul mediu cunoaște el însuși schimbări de la o generație la alta. Durkheim stabilește în acest fel legea tipului dublu compus, adică un tip mediu al tipurilor medii ale diverselor generații. El rezultă din suprapunerea tuturor acestor tipuri medii. Eroarea unor pseudo-sociologi este de a citi în tipul mediu simplu (al unei "generații") tipul etnopsihic. Durkheim constată însă că acest tip etnopsihic este un tip dublu compus: din media variațiilor individuale și din media variațiilor în timp a tipurilor sociale medii. Este de observat că istoria sau timpul istoric este, în această viziune, expresia variațiilor tipului mediu și deci se măsoară prin "suma" acestor variații (la rândul-i normalizată ori ba). Aceasta înseamnă că la un moment dat, tipul etnopsihic începe să "vibreze", intră adică în variație el însuși, se modulează după felul de a fi al generațiilor și astfel începe a se îndepărta de sine însuși, se modulează după felul de a fi al generațiilor și astfel începe a se îndepărta de sine însuși în și prin suma manifestărilor sale. Aceste îndepărtări nu se transmit durabil astfel că tipul social are o repetiție scăzută și întotdeauna una relativă întrucât se realizează prin ansambluri de variații mai mari sau mai mici. În schimb, tipul etno-psihic are o mare repetabilitate, dar prezența și ponderea lui în mediul acestor variații este întotdeauna una nucleară și, deci, slab vizibilă.

Există deci o tensiune între regimul etnopsihologic al tipului mediu și regimul istoric al acestuia. Primul consacră legea repetiției, al doilea legea variației.

Compunerea celor două comensurează regimul unei culturi (civilizații). Întrucât una impune constanță și continuitate, iar a doua variație și schimbare, ne dăm seama că pentru caracterizarea unei societăți sunt necesare ambele. În fine, cum partea constantă este trasabilă tipului etnopsihic, ne dăm seama că orice sociologie se întemeiază pe o etnopsihologie și că deci, așa cum pentru epocile tribale tipul clanului și al familiei erau cele întemeietoare, tot astfel, pentru epoca națiunilor, tipul poporului este cel constant, iar pentru epoca umanității tipul național este cel constant, nuclear. Acesta încorporează astăzi partea constantă, repetitivă și deci înalt transmisibilă a tipului mediu. Cum orice etnopsihologie se întemeiază pe sentimente, pe trăiri religioase, adică pe trăirea intensă a tipului colectiv, înseamnă că orice

etnopsihologie se întemeiază pe religie. Cu atât mai mult o sociologie. Există deci o expresie etnopsihică și una istorică a aceluiași tip mediu dublu compus. Noi am denumit acest fenomen, eponimie dinamică atrăgând atenția că, de fiecare dată tipul care dă “numele” populației are o expresie: eponimie familială, genealogică, etnică, națională și poate îmbrăca formele: “cultul strămoșului”, “cultul eroului”, “cultul monarhic”, “opera eponimă” (și o formă de cult asociată).

Așadar, trăsăturile cele mai generale formând un fascicol convergent într-un nucleu constant, îmbracă o formă socio-culturală și reprezintă forma istorică a etnotipului.

Față de tipul anterior, cel care-i succede este mai complex, mai amplu și deci mai cuprinzător incluzându-le pe cele precedente, după o nouă lege care nu este, neapărat, o incluziune în scară (deși nu este exclusă). E de observat că etnotipul tinde spre forma culturală, dezvoltă în jurul lui diverse forme de cult: cultul strămoșului, cultul eroului, cultul geniului, cultul religios etc., adică diverse forme și încadrări ale trăirii intensive a tiparului colectiv.

Pe de altă parte, Durkheim constată că tipul etnopsihic se transmite sub forma unor “predispoziții tot mai indeterminate”. Această indeterminație progresivă a tipului mediu transmis ar putea fi interpretată fie ca o creștere a gradului său de generalitate, astfel încât, la vârf, el se suprapune peste tipul omului generic, fie ca o creștere a libertății individuale și de grup în raport cu tipul generic (mediu) transmis.

Altminteri spus, individul și grupul dobândesc o libertate tot mai mare în ceea ce privește distanța față de tip și de modul utilizărilor sale (a acelor caracteristici și facultăți generale - medii - care-l compun). Aș numi acest proces esențializarea și abstractizarea tipului etnopsihic (ori mediu).

Tipul inițial concret devine tot mai general și mai abstract și în sensul acesta el capătă un caracter tot mai lărgit încât în el se pot recunoaște grupuri de o extremă diversitate (o diversitate crescândă). Este cazul operei eponime.

În Eminescu se recunosc intelectuali de o largă proveniență etnică. Cine, de exemplu, dintre neunguri consimte să se recunoască în Ștefan, întemeietorul dinastiei maghiare? Mai nimeni. În schimb cercetările și cunoașterea operei lui Petöfi poate fi o preocupare generică. Tot astfel în privința operei lui Tolstoi și Dostoievski, ori a lui Balzac și Pascal, ori a lui Blaga și Descartes etc. Cine, de pildă, se îndoiește de universalitatea lui Brâncuși? Dar cine nu știe că el este român?

Uneori tipul poate urma o direcție de sistematizare pur culturală (religioasă). Este cazul marilor religii naționale ale antichității: Zamolxe, Zoroastru, Budha, Iehova etc, sunt “zei naționali”, însă în cadrul acestor religii sunt fixate tipuri generice astfel încât cercetările culturii grecești nu pot face abstracție de zamolxism.

Teoria tipului dublu compus este una dintre contribuțiile notabile ale lui Durkheim la teoria schimbării și ea trebuie analizată în cadrul paradigmei ereditariste (ansamblul formelor “flexionare” - modulații - pe care le-au îmbrăcat legile privind ereditatea și rolul ei în schimbarea socială).

V. SINUCIDEREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ȘI ANOMICĂ

Teoria sociologică durkheimistă este una integrală. Ea își propune să explice omul și societățile, cultura și civilizațiile, ordinea și haosul, normalitatea și patologia etc. Nu putem încheia examinarea formelor de individualizare fără a trece în revistă problema individualizării anormale, problema patologiei individualismului modern. Durkheim o examinează în cadrul teoriei sale despre sinucidere.

Fenomenul sinuciderii este raportat de către Durkheim la procesul cel mai puternic al modernității: creșterea volumului și a densității populațiilor. Raportul individului cu diversele forme de agresare socială explică direcția pe care o va căpăta viața lui. La rândul său, starea de integrare a unui agregat social (un grup) depinde de “intensitatea vieții colective care circulă prin el”. În sensul acesta familia numeroasă (lărgită), de exemplu, are o mai mare putere de integrare a indivizilor (membrilor săi) decât una puțin numeroasă.

“În sânul unei familii puțin numeroase, sentimentele, amintirile comune, nu pot deveni destul de intense întrucât nu există suficiente conștiințe pentru a și le reprezenta și a le ranforșa împărtășindu-le... Dar a spune despre un grup că are o viață comună într-o mai mică măsură decât altul, înseamnă a spune și că el este mai puțin integrat; întrucât starea de integrare a unui agregat social nu face decât să reflecte intensitatea vieții colective care circulă prin el.”

“În general, definim densitatea unui grup în funcție nu de numărul absolut al indivizilor asociați (este mai curând ceea ce numim volum), ci al numărului de indivizi care, la volum egal, sunt efectiv în relație.”

Tot ceea ce afectează aceste relații - diviziunea muncii, migrațiile, războaiele, revoluțiile, deci marile “comotii sociale” - afectează și starea individului. Durkheim descoperă o relație puternică între aceste fenomene și echilibrul individualității, care deci are o natură socială și o determinare socială.

Examinând variația valului de sinucideri în raport cu marile comotii sociale (revoluții), războaie populare, Durkheim constată că acestea “activează sentimentele colective, stimulează spiritul de partid ca patriotism, credința politică sub forma credinței naționale și concentrând activitățile spre același scop, determină pe acele intervale o integrare mai mare a societății.” (p.222).

În aceleași intervale sinuciderile scad. Marile războaie naționale scad sinuciderile. În 1866 izbucnește războiul între Austria și Italia și sinuciderile diminuează cu 14%, războiul din 1870-1871 a diminuat sinuciderile în Franța (1869: 5114, 1879: 4. 157, 1872: 5275) și în Germania (Prusia, 1869: 3186, 1870: 2963, 1871: 2723, 1872: 2950).

În timpul revoluției din 1848-1849, peste tot în Europa, sinuciderile scad. După, sinuciderile rămân staționare sau cresc. Crizele electorale au și ele același rezultat. Dar nu toate crizele politice și sociale au acest rezultat. Numai cele care suscită pasiunile. Războaiele pur dinastice nu produc acest efect (exemplu, războiul Crimeii).

În toate aceste cazuri ceea ce acționează este un element (cauză) comun. S-a constatat deci că sinuciderile variază invers proporțional cu: a) integrarea societății religioase;

b) integrarea societății domestice;

c) integrarea societății politice.

Cauza comună deci este “integrarea socială”, aceasta fiind “proprietatea comună a tuturor grupurilor analizate.

“Societatea nu se poate dezintegra fără ca, în aceeași măsură, individul să nu fie degajat de viața socială, fără ca scopurile sale proprii să nu devină preponderente asupra scopurilor comune, fără ca personalitatea sa să nu tindă să treacă deasupra personalității colective” (p.223).

Când personalitatea individuală trece deasupra personalității colective? În trei cazuri:

a) în marile comoții sociale când apar marii indivizi (așa-zisele personalități istorice);

b) când personalitatea colectivă cade sub un anume nivel de intensitate morală în ceea ce ar fi personalitatea medie și,

c) când se produce actul deviant (sinucidere etc).

În primul caz, cele două fenomene de personalitate: colectivă și individuală merg împreună până la un punct și apoi, brusc, sare din marea comoție, unul care-o exprimă exponențial (omul mare). În al doilea caz, când masa decade, personalitatea morală, omul exemplar, preia sarcina relansării personalității colective în și prin sine însuși ca individualitate exemplară (eroi, martiri, înțelepți). În al treilea caz, când deci scade personalitatea colectivă, apare sinuciderea.

Deci scăderea personalității colective (scădere sub nivel moral) poate fi compensată fie prin personalitatea exemplară, creatoare, eroică, fie prin sinucigaș. În marile mișcări ridicarea nivelului personalității colective poate conduce la apariția omului exponențial (un mare cântăreț, un mare rege etc.). Afirmarea individului cu exces față de eul social se poate face prin potențarea acestuia ori prin diminuarea acestuia în structura psihică a individului respectiv.

“Dacă deci convenim a numi egoism această stare în care eul individual se afirmă excesiv față de eul social și pe spezele acestuia din urmă, vom putea denumi egoist acest tip particular de sinucidere care rezultă dintr-un individualism demăsurat”(p.223). Deci:

Eul individual	Eul social	Starea socială	Personalitatea
+	++	marile comoții sociale	omul mare
++	+-	declinul moral relativ (în colectivitate)	omul exemplar
++	--	declin moral puternic	sinucigașul

Din analiza lui Durkheim deci se constată o anume ambiguitate a raportului între teoria sa și paradigma sa. În primul rând, starea de puternică integrare socială

nu este incompatibilă cu marile comoții sociale (revoluții, războaie, etc). Acestea par a fi mai degrabă produse de un exces al integrării nu de un deficit fiindcă aceste stări arată o creștere a intensității eului social (conștiinței comune). Acest excedent al eului social conduce la apariția eului individual exponențial (personalități reprezentative în plan religios, artistic, social etc). Tot astfel, când eul social este scăzut (cazul trei: grupurile puternic dezintegrate), avem de-a face nu cu apariția marelui individ (exponentul sau omul exemplar), ci cu apariția marelui egoist, adică a unei personalități negative (sinucigașul egoist). Când eul social este diminuat, diferența poate fi preluată de personalitatea exemplară, care va readuce eul social la nivelul lui de intensitate optimă sau maximală.

Este deci cu totul aberant să se asimileze stările comunitare, bazate pe o puternică integrare socială, stărilor totalitare, respectiv stările dezintegrate situațiilor democratice. Democrațiile sunt totuși acele tehnici de persuasiune și de impunere a conștiinței comune. Anarhiile sunt cele în care nu poate funcționa eul social. Totalitarismul se naște deci din anarhie, adică din situațiile în care integrarea socială s-a prăbușit.

Când indivizii fac ce vor, când “societatea le recunoaște dreptul de a face liber ceea ce nu-i poate împiedica să facă... le este admis să-și fie stăpâniii destinului lor... Lor însă le lipsește rațiunea de a suporta cu răbdare mizeriile existenței... Într-o societate coerentă și vivace există de la toți la fiecare spre toți un continuu schimb de idei și sentimente și o mutuală asistență morală care face ca individul în loc de a fi redus la forțele sale sigure, să participe la energia colectivă reîntărind-o pe a sa...” (p.224).

Chiar în societățile fondate pe diferențierea individuală, “subzistă echivalentul conștiinței colective proprie societăților în care domină solidaritatea mecanică, adică credințele, valorile comune tuturor. Dacă aceste valori comune slăbesc, dacă sfera acestor credințe se reduce la exces, societatea este amenințată cu dezintegrarea” (R. Aron, op. cit, p.331).

Soluția la această dezintegrare este, în viziunea sa, “organizarea grupurilor profesionale care favorizează integrarea indivizilor în colectivitate” (ibid).

Sinuciderea este expresia pe care o capătă în societate deficitul, fie excesul, fie dezintegrarea vieții colective, în individ și în populații. Prin urmare, ne spune Durkheim, există un raport între populații și viața colectivă sau “sociabilitate”. Când “viața împreună” (fie bazată pe comunitate mecanică, fie pe comunitate profesională) este mai scăzută, mai comprimată - ca sferă ori ca intensitate - în populații și în indivizi, partea neacoperită de social (de sociabilitate) este expusă unei manifestări patologice. Când viața colectivă (sociabilitatea) este prea intensă în individ, generând un exces de altruism, acesta este “într-o asemenea măsură confundat cu grupul încât este incapabil să reziste loviturilor sorții”(R. Aron, p.337).

Completa dispariție a individului în grup îl face disponibil pentru o moarte comandată de imperatiile sociale (cazul văduvei care la indieni acceptă să fie arsă

pe rug alături de corpul soțului defunct). El nu se gândește să-și valorifice “dreptul său la viață”.

Sinuciderea anomică crește, deopotrivă în perioadele de criză economică și în cele de mare (extremă) prosperitate, semn că în societatea modernă se produce o criză care se definește prin dezintegrarea socială și prin slăbirea legăturilor sociale.

Altminteri spus, procesul istoric al trecerii la modernitate se însoțește cu un efect de slăbire a sociabilității, cu un deficit de socialitate în populații și în individ, și acesta este, cum am văzut, cadrul anomiei (*a* = fără, *nomos* = norme), adică al formelor patologice. Același cadru generează și cel de-al treilea tip de sinucidere, sinuciderea anomică. Prin urmare, trecerea la modernitate, aduce pe lângă alte lucruri pozitive și două forme noi de sinucidere, legate de forma patologică a modernității: sinuciderea egoistă și sinuciderea anomică.

În societățile moderne, “existența socială nu este reglată de cutumă; indivizii sunt în competiție permanentă unii cu alții; ei așteaptă mult de la existență, îi cer mult și sunt permanent pândiți de suferința care se naște din disproporția între aspirațiile și satisfacțiile lor” (R. Aron, p.338).

În toate aceste cazuri, așadar, sinuciderile apar ca “fapte individuale” care însă îmbracă formă socială (“curențele de sinucidere”, “suicidogene”, etc) și au o determinare care nu pare a fi pur și simplu socială, cum crede R. Aron, întrucât se leagă nu de sociabilitate în sine, ci de formele patologice ale sociabilității. Prin urmare, prima întrebare se leagă de posibilitatea formelor patologice. Singurul lucru pe care-l putem spune deocamdată este că aceste forme patologice cresc și se întăresc în societățile moderne, adică pe măsură ce ne apropiem de modernitate.

VI. CAUZELE RĂULUI. REACȚIONARISMUL LUI DURKHEIM.

Teoria formelor patologice ale diviziunii muncii ca și teoria sinuciderii ca fenomen social reprezintă “marele scandal logic”, pe de o parte al evoluționismului, pe de altă parte al teoriei determinismului sociologic (și deci al sociologismului însuși). Am reținut din prelegerile de până acum că natura umană și natura în genere, sunt guvernate de legea sănătății sau a “pragurilor critice”, în baza căreia ni se spune că natura are oroare de “prea mult” și de “prea puțin”, se află adică situată în interiorul unor praguri critice de variație. Plăcerea evoluează între un “prea mult” și un “prea puțin” și depășirea acestor praguri o preschimbă în opusul ei. Natura, așadar, prin “legile” ei, nu generează “boala socială”.

Durkheim ne demonstrează că formele patologice nu pot fi explicate nici de teoria utilitar-hedonistă, nici de teoriile psihopatologice în genere, deci, formele patologice ale solidarității umane nu pot fi explicate prin și pe baza naturii umane ori a unui determinism natural (cosmic).

Pe de altă parte, societatea, ne spune Durkheim este, în esența ei, normală și coerentă. Cu cât se intensifică viața colectivă într-o populație sau în indivizi, cu atât crește normalitatea în lume și deci “moralitatea”.

Indiferent că este vorba despre forma tradițională pe care o capătă societatea - aceea de conștiință comună -, ori de forma ei modernă - aceea de solidaritate organică sau funcțională - natura ei este normală și morală. Ea îmbracă forma morală fie că este vorba despre forma morală difuză, în societățile bazate pe solidaritate mecanică, fie că este vorba despre morala profesională și deci despre formele morale specializate, în cadrul societăților bazate pe solidaritatea organică. Prin urmare, societatea în natura ei, este normală și îmbracă o formă morală.

Cum se explică atunci forma anormală, patologică?

Natura umană nu generează, prin legile și principiul ei forma patologică. Socialitatea ca formă sau mod al existenței universale nu generează, nici ea, prin "legile" ei și deci prin "natura" ei, formele patologice. Atunci, cum se explică forma anormală? Cine introduce "răul" în existență? Natura (inclusiv natura umană) nu poate fi o cauză a răului. Socialitatea, prin "natura" ei specifică, nu poate fi o cauză a "răului" din existență. și totuși răul există și există, ne spune Durkheim ca a treia dimensiune a existenței. Fiindcă în *De la division du travail social*, Durkheim analizează cele trei forme ale existenței umane sau ale existenței în societate sau sociale: formele normale bazate pe asemănarea oamenilor (morală difuză), formele normale bazate pe deosebiriile dintre oameni (morală profesională sau "funcțională") și formele patologice. Prin urmare, formele patologice reprezintă cea de-a treia dimensiune a existenței umane, și ele ne previn asupra manifestării necesare a răului în existență. Cine, care factori, care "cauze" determină această manifestare a răului din și în existență? Natura (cauzele naturale) nu determină prin legile ei răul. Socialitatea, prin "legile" ei nu determină nici ea răul din existență. Atunci cine? Care cauză? Există, spune Durkheim, o stare normală și o dezvoltare normală a societăților umane. El arată că diferențierea meseriilor și a indivizilor aduc mai multă libertate individuală dar și o nouă solidaritate socială și deci o formă nouă a normalității. și totuși în și prin această dezvoltare, în și prin această devenire, sporește numărul sinuciderilor, a dezordinilor de toate felurile, expresii ale unor "forme patologice" ale organizării vieții în comun și deci ale socialității. Formele acestea patologice sunt ale socialului și sunt deci sociale, dar ele sunt introduse în existență de către și în cadrul proceselor devenirii colective a omului.

Sursa răului deci este în aceste procese de devenire ele însele, adică în istorie.

Prin urmare, sursa "bolii", a formelor patologice se află în ce-a de-a treia dimensiune a existenței umane: dimensiunea istorică.

Dimensiunea naturală, dimensiunea socială și dimensiunea istorică sunt cele trei dimensiuni ale existenței umane.

Primele două nu pot genera, prin ele însele, formele patologice. Abia dimensiunea istorică a societății și deci a vieții colective face posibilă manifestarea răului în existență. Această istoricitate se manifestă sub forma progresului continuu și nelimitat al diviziunii muncii sociale. Cu toate că diviziunea muncii sociale are o "funcție morală" întrucât conduce la nașterea unei noi forme de solidaritate umană - cea organică - totuși, același proces generează și formele patologice. Aceasta este ambivalența oricărei devenirii, a oricărui proces istoric. Prin chiar natura și "legile"

lui el poartă cu sine ambivalența binelui și a răului. Istoria este cauza răului din existență. Prin aceasta sociologia lui Durkheim și prin ea, spiritul secolului al XX-lea, se rupe de mitul și de ideea progresului. Progresul nu este bun în sine. El este singura cauză care introduce răul în existență. Nu tradiția, nu conștiința comună; nu rezistența la schimbare este cauza formei patologice. Nici natura omului și nici natura socialului. Acestea sunt, prin natura lor, bune. Istoria și progresul, istoricitatea însăși sunt ambivalente. Ele aduc și o nouă formă a normalității, dar și formele patologice. Ele conduc la noua sănătate, dar tot pe atât aduc “boala”. Ele creează deopotrivă cadrul binelui social, dar și spațiul răului.

Progresul și istoria, deci, sunt locul și cauza primă a răului din existență.

Cu aceasta Durkheim, practic, a scos spiritul european și secolul al XIX-lea din servituțiile, de sub jugul mitului historicismului, al progresului și al evoluționismului. Acestea sunt, în esența lor, probele antiistoricismului, antievoluționismului și deci ale reacționarismului lui Durkheim.

Durkheim este sociologul formelor noi, revoluționare, dar tot el este sociologul formelor patologice aduse de “noutatea” istoriei, de “progresul” uman. Progresul astfel se relativizează până la nesiguranță. Ceea ce face posibil răul în existență, la modul exclusiv, nu mai poate fi numit progres chiar dacă poate fi numit modernitate și chiar dacă are “noutate”. O noutate, îndoieală, fiindcă, exceptând scara manifestării, fenomenul corporatist, care generează noua solidaritate socială, nu are o noutate istorică efectivă, Durkheim este, deci, un spirit revoluționar, dar tot el este și cel mai mare spirit reacționar, de până la el, din câți a dat Europa.

Sociologia lui este deopotrivă sociologia revoluției și a reacției, este expresia spiritului revoluționar și reacționar deopotrivă. Reacționarismul este la el acasă în cea mai revoluționară dintre achizițiile spiritului european al acestui secol, în sociologie ca știință a formelor normale și patologice de existență socială, de viață colectivă. Durkheim, deci, este sociologul reacționar cel mai reprezentativ al Europei, de până la el, și nu trebuie să ne sfim a o recunoaște și nici să nu ne angoaseze a o spune. Reacționarismul este o dimensiune încă mai normală a existenței omenești, mai normală și tot atât de necesară ca și “revoluționarismul”.

Am avut ocazia să arătăm că și A. Comte și școala lui Le Play dau expresie, în felul lor, acestui spirit reacționar al secolului al XIX-lea. Dacă secolul, la vârf și în marea metropolă, a fost atât de reacționar, în raport cu toate aspectele existenței și ale spiritualității, nu are nici un rost să ne mai amăgim cu forța lui de a induce “schimbări revoluționare”.

El a indus mai degrabă reacții la schimbare, “întoarceri” sau cel puțin un spirit al “opririlor”, al stării pe loc. În ceea ce are valoros și învățător acest *saeculum*, reacționarismul se află pe primul plan. Secolul al XIX-lea prin marii săi exponenți de spirit, ne învață deopotrivă necesitatea reacției și modul reacției. El este, ca secol învățător, un secol reacționar. În marile spirite ale acestui secol se produc uriașe prăbușiri. În opera lui Durkheim se deschide regiunea ontologică a marilor prăbușiri spirituale ale unor idei majore ale secolului al XIX-lea.

Ideea contractualistă, filosofia individualismului, teoriile utilitariste, teoria dreptului natural, raționalismul individual, revoluționarismul uniliniar, ideea progresului (pozitiv), mitul istoriei și deci al istoricității (devenirii) etc, toate se prăbușesc spectaculos în cadrul acestei uriașe opere care este opera lui Durkheim. Marele european se prăbușește cu ele și renaște din cenușa lor, pe alte direcții, cu totul altele, la care am încercat a ne referi. El este deci, un profesor de reacționarism și un înțelept întrucât ne previne asupra prăbușirii așa-numitelor “idei” revoluționare europene.

Bizareria este să constăți că aceste idei care s-au prăbușit în Durkheim, în Pareto, în Comte, în școala Le Play, în Max Weber, au fost preluate și continuate de secolul al XX-lea. Acest secol n-a vrut să “învețe” lecția secolul al XIX-lea. El s-a întors în secolul al XVIII-lea și astfel a fost pus în situația să repete la proporții sporite și catastrofale prăbușirile acestui secol, petrecute deja odată, în secolul al XIX-lea. Catastrofele secolul al XX-lea ar fi putut fi evitate dacă Europa ar fi învățat lecția secolului al XIX-lea. Dacă, în loc de a fi revoluționară ca Europa secolului al XVIII-lea, ar fi fost reacționară ca secolul al XIX-lea. Din nefericire, Europa secolului al XX-lea a fost și a rămas o Europă a celui mai bizar anacronism. Ea s-a întors la spiritul secolului al XVIII-lea deși experiența universală a secolului al XIX-lea l-a invalidat integral, cu toate ideile lui, de la raționalismul individual și intelectualist, la mitul progresului și al “umanitarismului” abstract al teoriei dreptului natural. Toate aceste idei anacronice împodobesc astăzi spiritul anacronic al Occidentului. Acesta vrea să fie “spiritul învățător” al lumii și-i cere în această bază să se “sincronizeze”. Această “sincronizare” ascunde însă, din nefericire, o gravă *katacronie*, un mers înapoi, cu peste două sute de ani. “Lecția” nu este de acceptat.

XIV. PARETO. ACȚIUNI LOGICE ȘI ACȚIUNI NONLOGICE. REDESCOPERIREA IRAȚIONALISMULUI

1. Nevoia de logică. 2. Acțiuni logice și acțiuni non-logice. 3. Revoluția comunistă, iluzia lirică și crima politică. 4. Teoriile concrete. Adevăr și utilitate. 5. Omul logic și omul social. 6. Organonul sociologiei. 7. Două concluzii.

1. Există în om o energie de un tip special, diferită, bunăoară, de energiile hedoniste. Energiile plăcerii se supun, toate, ne spune Durkheim, legii Weber-Fechner, legea “pragurilor critice” sau a “sănătății”. Căutarea fericirii, evitarea grijii, nevoia de prietenie, nevoia de hrană etc, într-un cuvânt tot ceea ce ne procură satisfacție și plăcere, reprezintă un tip de energii pe care le numim utilitar-hedoniste.

Acestea toate sunt energiile simțurilor și ale sensibilității. Există însă în om o “nevoie” tot atât de nebiruită, mereu satisfăcută și mereu dezlănțuită, nevoia de a raționa, “nevoia de logică”. Omul nu poate trăi illogic, absurd. El trebuie să-și satisfacă această “nevoie” în toate acțiunile lui. Inginerul care vrea să construiască un pod face tot ceea ce-i stă în putință pentru ca mijloacele puse în funcțiune să corespundă logic scopului pe care și l-a propus. Studiază rezistența materialelor, calculează, măsoară etc., face totul dintr-o “trebuință” logică nebiruită de nici o altă trebuință.

Acțiunea lui este o “ACȚIUNE LOGICĂ”. Ceea ce-a gândit în minte (subiectul) coincide cu ceea ce se întâmplă în realitate (obiectiv).

“Scopul subiectiv” coincide cu “scopul obiectiv”, sunt “identice”. Modelul acțiunii reale, practice este un model logic. Aceeași este situația în cazul “omului economic”. Întreprinzătorul, cel ce vrea să-și sporească profitul va proceda similar ca inginerul și rezultatul practic, real, obiectiv, va coincide cu cel subiectiv, gândit, vizat în minte. Aceștia sunt “oameni logici”, conduita lor este de natură să satisfacă integral, atât subiectiv cât și obiectiv, această “nevoie” logică. Toate celelalte tipuri de acțiuni și de situații se abat de la schema “acțiunilor logice”.

Va accepta omul, în aceste cazuri, *i-raționalul*, *i-logicul*? Va înceta să-și satisfacă nevoia logică?

Nicidecum, ne spune Pareto. El va proceda ca și cum schema subiectivă ar acoperi starea obiectivă, ori, mai precis, ca și cum starea obiectivă ar fi o expresie oricât de imperfectă a schemei sale subiective, chiar dacă cele două stări nu coincid. Nevoia logică se satisface într-un cadru deplasat, un cadru de alături, într-o “acțiune non-logică”, ceea ce nu înseamnă “i-logică”. Există deci, remarcă Pareto, “acțiuni logice” și “acțiuni non-logice”.

“Numim acțiuni logice operațiile care sunt logic unite cu scopul lor, nu numai în raport cu subiectul care îndeplinește aceste operații, ci și pentru cei ce au cunoștințe mai întinse, adică acțiunile având, subiectiv și obiectiv, sensul explicat mai sus. Celelalte vor fi numite non-logice, ceea ce nu înseamnă că ar fi illogice” (Tratatul de sociologie, §150, p.67, s. red).

În genere, “acțiunile concrete sunt sintetice; ele provin din amestecuri, în proporții variabile, de elemente pe care urmează să le clasificăm. Orice fenomen social cuprinde două aspecte: obiectiv și subiectiv.” (ibidem).

2. Toate aceste acțiuni sunt deci traversate de o nevoie logică și aceasta este satisfăcută direct, ori, indirect, într-o formă deplasată, în cadrul “acțiunilor non-logice”. V. Pareto clasifică, așadar, acțiunile în două clase: logice și non-logice, după cum urmează:

Genuri și specii	Acțiunile au un scop logic?	
	În mod obiectiv	În mod subiectiv
I-a clasă. ACȚIUNI LOGICE Scopul obiectiv e identic cu scopul subiectiv		
	Da	Da
A II-a clasă - ACȚIUNI NON-LOGICE Scopul obiectiv se deosebește de cel subiectiv		
1-ul gen	Nu	Nu
al 2-lea gen	Nu	Da
al 3-lea gen	Da	Nu
al 4-lea gen	Da	Da
Specii ale celor de-al 3-lea și al 4-lea gen		
3a, 4a...	Subiectul vă accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaște. Subiectul nu va accepta scopul obiectiv dacă-l va cunoaște.	
3ß, 4ß...		

Acțiunile logice sunt foarte numeroase la popoarele civilizate, apreciază Pareto. Muncile artistice și cele științifice aparțin acestei clase.

Clasa acțiunilor non-logice cuprinde patru genuri sau categorii.

Primul gen (*Nu-Nu*) este rar, tocmai pentru că nu există om lipsit de “nevoia de logică”. Omul este o ființă gânditoare, reflexivă; el raționează și raționalizează. O acțiune de acest gen nu este logică în sensul că mijloacele și scopurile nu sunt legate logic nici obiectiv și nici subiectiv (în conștiință).

“Multe dintre acțiunile impuse de politețe și cutumă ar putea fi incluse în acest gen” (§154).

În clasa aceasta intră toate actele absurde, cele săvârșite fără vreun scop conștient, ori lipsite pur și simplu de orice scop. Pareto ilustrează acest gen de acțiune cu un percept consemnat de Hesiod: “a nu spurca fluviile la vărsarea în mare”. Această acțiune e lipsită atât de un scop obiectiv cât și de unul subiectiv.

În schimb, perceptul care interzice spurgerea fântânilor aparține celui de-al treilea gen de acțiuni non-logice. El are un scop obiectiv “*pe care modernii îl cunosc: faptul de a evita difuzarea unei boli*” (p.68).

Acțiunile de primul gen sunt foarte rare la om dată fiind, cum am arătat, nevoia de logică a omului; aceasta-l împinge să confere un scop celei mai absurde acțiuni (chiar dacă acesta nu coincide cu scopul lor obiectiv nici un scop). Aproape toate acțiunile instinctive ale animalelor intră în genul al 3-lea; unele clasându-se în primul gen.

Între toate acțiunile primului gen, cele absurde par a fi deci cele definitorii pentru caracteristicile genului. Cu toate acestea, la om, ele sunt foarte rare pentru că “oamenii au tendința foarte pronunțată de a da un lustru logic acțiunilor lor;

acestea se încadrează deci, în marea lor majoritate în genurile al 2-lea și al 4-lea. Multe dintre acțiunile impuse de politețe sau cutumă ar putea fi încadrate aici. Dar foarte adesea oamenii invocă un motiv oarecare, pentru a-și justifica acțiunile; ceea ce le încadrează în genul al II-lea” (ibidem §154).

Omul, deci, are oroare de illogic, de condiția illogică, absurdă și atunci, dacă nu-și poate încadra toate acțiunile în clasa “acțiunilor logice”, va acționa conform unei “logici” de “alături”, o “logică” deplasată, un fel de logică parțială. Aceasta este “pseudo-logica” acțiunilor “non-logice”.

Al doilea gen este compus din acele acțiuni în care actorul își imaginează în mod fals că mijloacele pe care le folosește sunt de natură să provoace tocmai scopul dorit. În aceste acțiuni, nu există o relație logică între mijloacele folosite și rezultatul lor, deși, subiectiv, actorul își imaginează că tocmai aceste mijloace au provocat un asemenea rezultat. Toate acțiunile rituale intră în această categorie (gen). De exemplu, sacrificiile pentru provocarea ploii sunt o bună ilustrare pentru acele acțiuni în care în plan subiectiv există o relație logică între mijloace-scopuri, nu însăși în plan obiectiv (acele sacrificii nu sunt obiectiv cauza ploii, dar subiectiv sunt considerate și crezute a fi o cauză eficientă a ploii).

Genul al treilea este acela în care deși, în plan obiectiv, există o relație logică între mijloace și scopuri, totuși, în plan subiectiv, ea nu este concepută ori pur și simplu nu e percepută ca atare. Actele reflexe intră toate în această categorie. Am dat un exemplu de acțiune non-logică aparținând acestui gen.

În genul al patrulea, există o relație obiectivă între conduită (mijloacele folosite) și rezultate și, de asemenea, o relație subiectivă între scopul conceput și actele desfășurate (mijloacele folosite). Dar ceea ce fac în realitate oamenii nu coincide câtuși de puțin cu ceea ce ar voi să facă.

“Marea majoritate a actelor politice provenind din tradiție, din așa numita misiune a unui popor sau om, aparțin genului al 4-lea (au un scop logic în mod obiectiv și subiectiv, dar scopul obiectiv diferă de cel subiectiv)”, ca și desfășurările actelor în cele două planuri: obiectiv și subiectiv. “Regele Prusiei, Wilhelm I, și împăratul francezilor, Napoleon al III-lea, se considerau «oameni providențiali». Dar primul ar vedea că misiunea sa era de a face binele și de a aduce mărirea patriei sale, al doilea credea că e destinat să îndeplinească binele umanității. Primul îndeplinea acțiuni de specie 4a, al doilea de specie 4b.” (ibidem, p.76, §157).

3. Pareto exemplifică genul și cu acțiunea bolșevicilor, care susțineau că vor să preia puterea spre a asigura libertatea poporului.

Săvârșind revoluția (în forme violente) ei sunt împinși spre stabilirea unui regim totalitar. Conduita lor a fost legată logic de scopul propus. Tot astfel între scopul conceput de ei (o societate fără clase) și actele revoluționare contra societății de clasă, există o relație logică. Dar ceea ce-au făcut ei efectiv (instalarea unui regim totalitar, a unei dictaturi) și ceea ce au pretins că vor să facă (o societate liberă) nu există nici o corespondență. Este un exemplu tipic de acțiune non-logică de genul al 4-lea.

Toate acțiunile umanitariștilor se încadrează în acest gen. Este, bunăoară, cazul luptătorilor pentru “drepturile universale ale omului”. Ceea ce pretind ei și ceea ce fac în realitate se află într-o contradicție. Luptând pentru drepturile individului acționează împotriva principiului dreptului popoarelor (a majorităților) de a dispune de regimul drepturilor în mod direct și fără de nici o imixtiune. Lupta pentru drepturi individuale universale, conduce la efectul de anihilare a dreptului popoarelor, a majorităților sociale etc sporind astfel haosul și confuzia. În locul unor drepturi universale se obțin drepturi minoritare și astfel, rezultatul este al introducerii unui regim de segregare. Fiecare cere pentru sine toate drepturile provocând o serioasă diminuare a șanselor pentru toți ceilalți.

Genul al 2-lea, care grupează toate acțiunile lipsite de scop obiectiv dar posedând o persistentă finalitate subiectivă reprezintă instrumentul (clasificării) majorității conduitelor rituale sau simbolice, în speță a tuturor acțiunilor religioase.

Genul al 4-lea cuprinde toate acțiunile pseudo-religioase, dirijate adică de mari iluzii. Un binecunoscut roman al lui Malraux, *Speranța*, este clădit în jurul acestui gen de conduite marcate copleșitor de “splendoarea” înșelătoare a “iluziei lirice”. Aceasta stă la baza revoluțiilor umanitariste, în genere, la baza tuturor acțiunilor idealiste. Întregul idealism politic se încadrează în genul al 4-lea. Rezultatele practice ale politicilor idealiste sunt cu totul altele decât ideologiile lor. Conștientizarea progresivă a “iluziei lirice” este un act dramatic sau chiar tragic. O asemenea “iluzie lirică” poate fi urmată de consecințe criminale. Problema tragică a opțiunii acestor “idealiști” este și problema necesității unui criteriu pe baza căruia să distingem între idealistul real și criminalul cinic.

Opțiunea lui Lenin între totalitarismul în fața căruia l-a împins revoluția și renunțarea la scopurile sale ideologice ne arată că el trecuse de iluzia lirică în imperiul cinismului istoric. Cartea sa despre “statul dictaturii proletariatului” ne spune că Lenin nu mai era un idealist. El știa că revoluția cere alte și alte “crime”. și atunci ridică recursul la “crimă” în categoria “ideilor politice”. așa ceva n-a făcut încă nici un conducător politic. Cazul său și al doctrinei comunismului leninist este unic în istoria omenirii.

Problema celui de-al patrulea gen de acțiuni non-logice este, deci una dintre cele mai tulburătoare ale sociologiei lui Pareto. Asupra acestei chestiuni o să revenim într-o prelegere specială.

4. Distincția lui Pareto între acțiuni logice și non-logice are și un alt înțeles.

Exceptând “actele absurde”, adică cele fără “scop logic”, atât în plan obiectiv cât și subiectiv, în rest, toate actele sunt străbătute de “teorii”, implică structurarea elementelor obiective în raport cu elemente subiective (conștientizate sau nu, ca în cazul actelor guvernate de cutumă sau de norma politeții). Pareto le denumeste “teorii concrete”.

În cazul acțiunilor logice, raportul “teoriilor” cu adevărul este unul de corespondență.

În cazul acțiunilor non-logice, însă, acest raport nu este obligatoriu.

Există deci o distincție între obiectul științei, care este adevărul, și obiectul acțiunii sociale care este utilitatea (R. Aron, *Les étapes*, p.416), între cele două nu există o “coincidență necesară”.

Pareto însă ne previne că acțiunile sociale neadevărate pot fi utile.

“A asocia utilitatea socială a unei teorii cu adevărul ei experimental este unul dintre principiile a priori pe care le respingem. Sunt aceste două lucruri întotdeauna unite? Sau nu? La această întrebare nu putem răspunde decât prin observarea faptelor; și vom găsi probe cum că în anumite cazuri, ele pot fi integral independente. Rog cititorul să rețină că acolo unde afirm absurditatea unei doctrine, nu înțeleg câtuși de puțin să susțin că ea ar fi prin aceasta dăunătoare societății; din contră, ea poate să-i fie foarte utilă. Invers, când afirm utilitatea unei teorii pentru societate, nu vreau să insinuez că ea este experimental adevărată. În concluzie, o aceeași doctrină poate fi respinsă din punct de vedere experimental și admisă din punct de vedere al utilității sociale și invers” (ibid, §72 și 73).

Din acest punct de vedere, Pareto cere omului de știință un tip de conduită distinctă de conduita omului social.

5. Acesta, în genere, definește sau, în orice caz, aplică asupra faptelor propriile sale raționalizări (“teorii concrete”), indiferent dacă acestea au sau nu o corespondență cu adevărul. Știința, dimpotrivă, implică a reconstrui fenomenele prin două operații:

a) simplificarea fenomenelor observate, care sunt prea complexe și prea bogate;

b) combinarea: din materialul observat, omul de știință reține anumite aspecte, le desemnează prin concepte și stabilește relații între fenomenele astfel desemnate. În felul acesta, în final, este recompusă realitatea complexă.

Prin urmare, distincția dintre “acțiuni logice” și “non-logice” este un principiu teoretico-metodologic capabil să susțină construcția unei științe a societății.

Simplificarea și izolarea elementelor simple este metoda “științei pure”, ne previne Pareto. Modelul ei este “mecanica rațională” (teoria “mișcărilor virtuale”) și, în societate, “economia politică pură”.

Aceasta (economia politică pură) simplifică realitatea și reține elementele cele mai simple (“fenomenele economice virtuale”). *Homo oeconomicus* este redus la condiția “moleculii hedoniste”, așa cum în “mecanica rațională” “corpurile complexe” sunt reduse la “puncte materiale simple”.

În faza a doua - sintetică - aceste elemente sunt reunite spre a explica fenomenele complexe și reale. Omului hedonist îi sunt recuperate celelalte elemente ignorate - afecte, instincte, prejudecăți - o multitudine de factori neglijăți de “economia pură”, “știința unică în stare să utilizeze concluziile economiei pure, făcând sinteza datelor acestora, este sociologia. Astfel, pe măsură ce economia pură ia tot mai mult în considerare toate trăsăturile umane

importante, desfășurându-și efortul sintetic, ea începe a se transforma progresiv în sociologie, ca știință sintetică a omului real și a fenomenelor sociale reale” (P. Sorokin, *Les théories...*, p.48).

Prin urmare, în perspectiva criteriului de adevăr și de logicitate, în centrul sistemului social se află un tip social și un tip de conduită: omul de știință și conduita logico-experimentală. Din perspectiva stărilor reale și ale utilității sociale, în centrul sistemului social se află un alt tip social și o altă conduită: tipul omului social și conduita non-logico-experimentală. Aceasta este tensiunea epistemologică fundamentală a sociologiei.

Sociologul se confruntă sistematic cu problema soluționării acestei tensiuni și, arată Pareto, de cele mai multe ori, el a fost atras spre conduita non-logico-experimentală, spre polul omului social, astfel încât el a sacrificat căutarea adevărului în numele utilității sociale. Într-o reprezentare grafică, această tensiune poate fi redată printr-o polaritate.

Problema lui Pareto este aceea a raportului dintre A și B. Aceasta este, observă el, și problema oricărui sociolog. Polaritatea AB este, în același timp, polaritatea adevăr/utilitate, respectiv, polaritatea acțiuni logice/acțiuni non-logice. Putem să ne imaginăm deci că “societatea” este aceea care gravitează în jurul unei conduite sau tip uman foarte bine approximate de *homo economicus* și /sau de *homo logicus*.

O asemenea viziune este cea economistă sau intelectualistă (pozitivistă). Pe o asemenea poziție, paradoxal, se situează și Durkheim care consideră că sociologia ar putea întemeia o morală. Or, din perspectiva lui Pareto, știința este non-normativă, pe când acțiunile non-logice sunt, prin excelență, normative. Dar să vedem în ce constă conduita omului de știință.

Pareto enunță “regulile” științei logico experimentale:

1. “Nu înțelegem să ne ocupăm în nici un fel de adevărul intrinsec al nu știu cărei religii, credințe metafizice, morale etc... Religiiile, credințele etc le considerăm doar din exterior /s.n. /, ca fapte sociale, excluzând valoarea lor intrinsecă. Propoziția: «A trebuie să fie egal cu B, în virtutea cutărui principiu superior experienței» scapă integral examenului nostru; dar noi studiem cum o atare credință s-a născut, s-a dezvoltat și în ce relație se află cu alte fapte sociale.”

2. “Domeniul în care ne desfășurăm activitățile este deci exclusiv acela al experienței și al observației. Folosim acești termeni cu sensul pe care-l au în științele naturii... și nu pentru a indica ceea ce se înțelege prin ei: experiență intimă, creștină care, cu numele abia schimbat resuscită... autoobservarea /în stilul/ vechilor metafizicieni. Noi ne raportăm la această autoobservare ca la un fapt extern; îl studiem ca atare, nu ca pe un sentiment care ne este propriu /s.n./...”

3. “Noi pornim de la fapte pentru a compune teoriile și încercăm întotdeauna să ne îndepărtăm cât mai puțin posibil de aceste fapte. Ignorăm ceea ce este esența lucrurilor... Noi cercetăm uniformitățile, manifestate de către fapte, și le dăm denumirea de legi; dar aceste fapte nu sunt supuse acestor legi; dimpotrivă. Legile nu sunt necesare; ele sunt ipoteze care slujesc pentru a rezuma

un număr de fapte mai mare sau mai mic, și se mențin până când le substituim altele mai bune.”

4. “Toate cercetările sunt deci contingente, relative și dau rezultate care nu sunt decât mai mult ori mai puțin probabile... Toate propozițiile noastre, inclusiv cele de pură logică, trebuie interpretate și înțelese cu restricția: în limitele de timp și ale experienței cunoscute nouă /s.n. /”.

5. “Raționăm asupra lucrurilor și nu asupra sentimentelor pe care acestea ni le trezesc. Pe acestea le studiem ca pe niște simple fapte exterioare. De asemenea, refuzăm să discutăm dacă un act A este just sau nu este just, moral sau imoral... Dar studiem ca pe un fapt exterior, ceea ce oamenii unei țări date, unei clase sociale date, ai unei epoci date, înțeleg să exprime, când afirmă că A a fost un act just sau moral.”

6. “Căutăm probele propozițiilor noastre doar în experiență și observații... excluzând orice probă prin acordul sentimentelor, prin evidență internă sau dictată de conștiință...”

7. “Noi procedăm prin aproximații succesive adică luând în considerare mai întâi fenomenele în ansamblu, neglijând voluntar detaliile de care vom ține cont în aproximările următoare” (cf. *Traité de sociologie générale*, §69, p.27-30).

Însuși rea acestor condiții ale demersului paretian ne ajută să înțelegem specificul cercetării sociologice. Sunt de operat câteva remarci:

Regula întâi ne cere să considerăm faptele sociale ca fapte exterioare, adică prin uniformitățile lor observabile, nu prin interioritatea lor, adică prin acel “adevăr” lăuntric, care este subiectivitatea lor.

Regăsim aici distincția paretiană dintre obiectiv și subiectiv, logic și non-logic. astfel, orice fapt social cere o dublă întemeiere, ne spune Pareto. Una exterioară, de tip logic și care este inteligibilă prin observații (conduita omului de știință) și cealaltă este interioară și ține de trăirea actorilor, de sentimentele lor. Aceasta este de tip non-logic (cu excepția acțiunilor tehnice, științifice și a unor acte economice). Accesul la interioritatea lucrului se obține, fie pe cale științifică, atunci când această interioritate este considerată fapt exterior, observabil, sau pe cale non-logică, prin aderare la “adevărul” interior al acelui lucru (fapt), adică la sentimentul care se leagă de acțiunea respectivă. Acesta este demersul omului social.

Sociologia se ocupă de această clasă de fenomene care conferă întemeiere interioară lucrurilor și pe care le consideră fapte exterioare, studiindu-le din perspectiva celor două reguli. Prin urmare, prima regulă se referă la distincția celor două întemeieri al oricărui lucru: temeiul de adevăr și temeiul de utilitate al lucrului.

A doua regulă definește sensul celor două tipuri de experiențe: experiența științifică și experiența socială. Prima are sensul din științele naturii, a doua are sensul religios și metafizic.

Omul se poate dedubla, ne spune Pareto.

El poate proceda în primul fel, când face cercetări, adică poate face abstracție de sentimentele, credința și prejudecățile lui, revenind la ele când își abandonează studiul. Este cazul lui Pasteur, care în afara laboratorului său era un catolic fervent, iar în laborator folosea exclusiv metoda experimentală. Tot astfel Newton: “folosea metode diferite când își redacta comentariile asupra apocalipsei și când își scria lucrarea sa Principia” (Pareto, op. cit, p.62 §142).

Chestiunea este tulburătoare, cum vedem, întrucât în fiecare om pulsează această polaritate, această dublă polarizare: spre polul “adevărului”, spre o “experiență exterioară” și spre o una “interioară”, spre “omul logic” și spre “omul social” sau “non-logic”, spre raționalitatea rece a adevărului și spre raționalizarea caldă a sentimentului.

Această polaritate interioară este baza, temeiul antropologic al sociologiei sale, fiindcă omul pare a fi, a se afla într-un permanent balans între legea omului logic și legea omului non-logic sau social, afectiv. Omul logic și omul afectiv, omul raționalizării, iată dualitatea interioară a omului. Omul este un “animal rațional” reprezintă un adevăr mult prea limitat despre om. Pareto ne previne că omul este, totodată logic și raționalizator, reflectă existența în baza “legilor” sale (“uniformităților” empirice), dar o și raționalizează în baza sentimentelor, a impulsurilor sale foarte profunde și, de regulă, neconștientizate.

A spune deci că omul este rațional nu înseamnă mare lucru și, de fapt, ascunde această distincție dintre cunoaștere și raționalizare.

Pareto are meritul de a fi întemeiat sociologia pe acest adevăr al “structurilor de profunzime” al omului și ale societăților.

Pentru cunoașterea acestor structuri de profunzime el va elabora teoria reziduurilor. Prin urmare, regula a 2-a face distincția între conduita logică și conduita raționalizatoare, între raționalitate și raționalizare.

Raționalitatea se referă la fapte din perspectiva criteriului de adevăr, *raționalizarea* se referă la fapte din perspectiva utilului, a sentimentelor, a credinței și prejudecăților, a principiilor și noțiunilor morale, religioase și metafizice.

Această tensiune polară reprezintă tensiunea fundamentală a existenței și din perspectiva ei toate teoriile despre Progres, Egalitate, Umanism, Evoluție, Dreptate etc, sunt simple “raționalizări”; din perspectiva lor se poate raționaliza lumea dar nu se poate obține o lume rațională, se poate întemeia experiența subiectiv (pe cale subiectivă), dar nu și obiectiv (pe cale obiectivă). Aceste teorii și idei ne dau doar un pol al lumii, nu lumea însăși, polul constituit de experiența subiectivă justificată de acele principii. Atât și nimic mai mult. Prin urmare, acțiunile justificate prin recursul la aceste principii sunt simple raționalizări. Ele nu se întemeiază pe Adevăr, ci pe sentiment, utilitate, etc. Aceasta este tot una cu a susține că teoria “progresului”, să zicem este “reală”, dar nu și “adevărată”, adică raționalizează experiența nu și existența. Prin urmare, teoria progresului este o “teorie” a experienței, un tip de experiență, nu o teorie a existenței.

Progresul deci nu este o lege a existenței ci un sentiment, o credință, un principiu al experienței.

El este invocat pentru a conferi o aparență de raționalitate unei acțiuni nu pentru a indica legea și deci adevărul acelei acțiuni, care sunt cu totul altele.

Cu acest aspect ajungem la regula a 3-a, care se referă tocmai la caracterul legii.

Dacă regula 1 distinge între raționalitate și raționalizare, regula a 2-a ne previne asupra polarității experienței, regula a 3-a se referă la cele două niveluri ale realului: esența și exterioritatea.

Pentru știință nu există decât exteriorități. Interioritățile sunt pentru morală, metafizică și religie.

Esența, deci, nu este baza științei.

De aceea ordinea științifică a realului este compoziția, compunerea. Ordinea metafizică a realului este esențialitatea, necesitatea, etc.

Legile nu sunt necesare și nici esențiale. Legile sunt uniformități observabile.

Prin urmare, se cuvine operată distincția între ordinea “mișcărilor virtuale”, care permit enunțul legilor și ordinea “mișcărilor reale” care permit infirmarea legilor. Legile, deci, pot fi confirmate teoretic și sunt infirmate practic. Propozițiile care nu pot fi infirmate practic sunt neștiințifice, nu sunt legi, ci enunțuri metafizice, neverificabile. Dacă așa stau lucrurile, atunci sociologul nu are dreptul să confunde legea sociologică cu starea reală. Faptele, infirmă legea fiindcă enunțul legii se referă la “mișcarea virtuală” a faptelor, adică la o mișcare posibilă în condițiile în care nu este blocată de intervenția anumitor “legături” concrete, reale.

Prin urmare, enunțul legii se face prin suspendarea acelor “legături” concrete reușind numai astfel să-i observăm manifestarea. Aceasta face ca legea să fie progresiv infirmabilă și deci progresiv reconstruită, pe măsură ce trecem de la “știința pură” la “știința reală” (de exemplu, de la “economia pură” la “sociologie”, de la sistem la stările lui variabile, de la existență la experiență. Determinismul este cazul limită care suprapune ordinea reală cu enunțul legii și astfel închide realitatea într-o teorie.

Determinismul este, într-un anume sens, o formă de raționalizare a existenței nu pur și simplu o teorie “adevărată”.

Determinismul este real în măsura în care este admite infirmările, se împacă cu “ideea infirmărilor progresive”. Ori de câte ori, determinismul nu poate fi infirmat (ori refuză infirmabilitatea) el iese din domeniul științei și intră în domeniul ideilor sociale, al raționalizărilor.

Pareto a inventat paradigma compoziției conduitei sociale, care ne previne că valabilitatea unei “legi” sociologice depinde întotdeauna de variația concretă a compoziției conduitei sociale (acțiunii sociale), astfel că enunțul legii dobândește valabilitate empirică pe măsură ce își asumă o regiune variabilă de infirmări.

Niciodată conduita “guvernată” de o lege nu are aceeași gradăție compozițională (proporție), ceea ce înseamnă ca “faptele nu se supun niciodată legilor”, deși legile sunt tocmai uniformitățile acestor fapte (vezi regula a 3-a).

O conduită e compusă din elemente eterogene, chiar opuse, ca de pildă, elemente R (atitudini de economisire, de prudență, de securitate) și elemente S (atitudini speculative, înclinații spre risc etc). Acestea se combina întotdeauna variabil și această variabilitate este legea conduitei, mai precis uniformitățile care se manifestă în cadrul acestor variații concrete.

Paradigma compoziției conduitei este singurul răspuns la problema raportului de “nedeterminare” socială. Această paradigmă ne spune că un fapt social, o conduită socială este și un fenomen uniform, supus legității - și fenomen discontinuu, nesupus nici unei legi.

Aceasta este polaritatea fundamentală a conduitei sociale, în baza căreia înțelegem că orice conduită este uniformă și discontinuă, determinată și indeterminată sau liberă, astfel că o putem caracteriza pe un continuum bipolarizant, între polul determinismului riguros și polul indeterminismului absolut. Orice conduită socială este deci o combinație de legitate și indeterminare, concomitent. Așa se face că între “evidența internă” a faptelor (dictată de conștiință) și “evidența externă” (dictată de cunoștințe, de observație) nu există nici o legătură.

Regula a 6-a ne spune că și cele două tipuri de “evidențe” sau “certitudini” se află într-un raport de nedeterminare: una n-o determină pe cealaltă.

Tot astfel, în baza regulii a 5-a, aflăm că între “adevărul” unui fapt și “justețea” lui nu există nici un raport de determinare (în afara celui contingent, cu totul întâmplător, chiar dacă foarte frecvent în limitele circumscrise de o experiență dată).

Toate acestea ne îndrituiesc să admitem cu Pareto că numai sistemele sunt reglate de “legi”, experiențele însă nu sunt supuse legilor, căci le pot infirma (și le infirmă). Legile sistemului social ne spun că faptele sociale sunt “mutual dependente”. Legile sunt ale sistemului teoretic, nu ale experienței. Facem deci distincție între legi sociologice și legități (uniformități) reale (sociale).

În final, se cere făcută precizarea că între acțiunile logice și știința logico-experimentală există o “solidaritate” nu însă o perfectă suprapunere. Conduita bancherului care vrea să câștige este logică dar nu decurge obligatoriu din “uniformități experimentale de ordin științific” (cf. R. Aron, *Les étapes...*, p.421). E posibil chiar ca în raport cu “civilizația modernă” să se fi lărgit sfera acțiunilor logice dirijate de “raționamente de inspirație științifică... fără a putea spune că această combinare este o deducție directă din uniformități experimentale” (ibidem).

7. “Conduitele logice nu acoperă decât o parte limitată din ansamblul conduitei umane” (ibidem, p.422). În fapt, sfera acțiunilor non-logice este foarte extinsă tocmai întrucât “caracteristica majoră a naturii umane este de a se lăsa

condusă de sentiment și de a da justificări pseudo-logice atitudinilor sentimentale”(p.422).

Este caracteristic omului de a da această “aparență logică” conduitelor astfel încât el își poate satisface teribila sa nevoie logică/de logică într-o manieră deplasată, adică printr-un demers pseudo-logic. Aceasta deschide în existență sfera largă a raționalizărilor sociale, ceea ce n-are nici o legătură cu adevărul ori cu știința.

Punctul suprem al non-raționalismului secolului al XIX-lea, înălțat la rang de principiu de către Pareto, este bine sesizat de către R. Aron:

“Nu există soluție științifică la problema acțiunii. Știința nu poate merge mai departe de pragul indicării mijloacelor eficace pentru atingerea obiectivelor: determinarea obiectivelor nu ține de domeniul ei. În ultimă analiză nu există soluție științifică la problema conduitei individuale, mai mult încă, nu există soluție științifică la problema organizării sociale. Tuturor contemporanilor care nu se opresc în a proclama că știința cere cutare sau cutare organizare a societății, Pareto le răspunde: știința autentică, nu pseudoștiința, nu ne poate învăța și spune care este soluția problemei sociale” (op. cit., p.423).

Cu o asemenea idee Pareto lăsa secolului nostru întregul lui adevăr și acest adevăr lasă loc omului religios, metafizic, moral etc alături, complementar, omului logic, așa-numit “rațional”, precizând că problemele omului moral sau religios nu pot fi soluționate” pe calea științei. Cu știința putem clădi o civilizație nu omul însuși. Secolul al XIX-lea și-a făcut deci datoria: a aruncat peste bord raționalismul intelectualist imperialist și steril al secolului al XVIII-lea pentru a face loc teoriei despre raționalitate și raționalizare. Omul raționează dar și raționalizează. În primul caz el este un om logic, intelectual, în al doilea, el este un om afectiv, non-logic, omul sentimentului. Secolul al XIX-lea a început ca un secol raționalist și a sfârșit prin a restabili locul iraționalismului alături de raționalism în compoziția culturii și a teoriilor despre om și societate.

XV. REZIDUURILE. CLASIFICAREA REZIDUURILOR.

1. Tăinuirea realului. Stări psihice, acte, expresii. 2. Din ce se compune o conduită socială? 3. Dia-morfismul stărilor psihice. Câmpul psihomorfic. 4. Reziduuri și derivații. Înțelesuri sociologice. 5. Clasificarea reziduurilor. 6. Prima clasa de reziduuri. Instinctul combinărilor. 7. Reziduul persistenței agregatelor. 8. Reziduul persistenței agregatelor și istoria omenirii.

1. Cu V. Pareto, omul irațional, curajoasa redescoperire a secolului al XIX-lea, este readus cu drepturile sale depline, în chiar mediul științei, acolo de unde fusese izgonit, se părea, pentru totdeauna. Teoriile “dreptului natural”, contractualismul, liberalismul, filosofia individualismului etc etc, toate au postulat

ideea “omului rațional”, alungând “iraționalitatea” în religie, morală, artă. Pareto readuce omul “irațional” în teritoriul științei, face din el obiectul științei despre societate, al sociologiei.

Omul rațional este omul care caută și găsește un “temei logic” oricărei experiențe. Resorturile lui interioare ultime sunt intelectul și raționamentul. Cel ce așează sentimentul la baza experienței este socotit “om irațional”. În realitate, el nu este “i-rațional”, căci se folosește și el, în mod suveran, de facultățile rațiunii și ale intelectului. Numai că el folosește intelectul și rațiunea spre a raționaliza existența, nu pur și simplu pentru a raționa în marginea ei ori cu structurile logice ale experienței. El nu încetează însă prin aceasta să “logicizeze” experiența. Numai că la el “logicizarea experienței” are o semnificație și o destinație non-logică (ceea ce nu înseamnă “ilogică”). A “logiciza” înseamnă, în acest caz, a pune totul în conformitate cu sentimentul, chiar dacă aceasta înseamnă o deviere de la “relația logică” a cauzei reale cu efectul real. Omul non-logic raportează efectul real la o “cauză” subiectiv adoptată, și am putea spune, inconștient “inventată” pentru a “ascunde” cauza reală, obiectivă, care este o stare psihică, un sentiment, instinct etc. Ori de câte ori, în locul cauzei reale se pune o cauză sau o rațiune subiectiv decupată logico-experimentală pentru a satisface nevoia logică, de “logicizare” (de “explicare logică”) a experienței, ne aflăm în fața unei “raționalizări”.

Omul logic raționează, omul non-logic sau pseudo-logic, raționalizează (experiența).

În “gândirea” unuia se manifestă doar exigențele raționării, ale intelectului, în gândirea celuilalt se manifestă imperativul sentimentului.

Când împăratul roman “citește” viitorul unei bătălii în măruntaiele unei păsări el “raționalizează”. Când “calculează” capacitatea logistică a trupelor sale (de transport și aprovizionare) el “raționează”, adică percepe o relație logică existentă în plan obiectiv în câmpul experienței sale.

A raționa și a raționaliza experiența, iată distincția esențială dintre omul logic (rațional) și omul pseudologic. Amândoi se folosesc de “logică”.

“Acțiunile logice sunt, cel puțin în partea lor principală, rezultatul unui raționament; acțiunile non-logice provin, în principal, dintr-o anumită stare psihică; sentimente, subconștient etc” (Pareto, op. cit. §161)

Ne amintim de strălucita tipologie a lui Tönnies, care opunea “omului natural” al comunității, “omul artificial” al “societății”, omul calculator și speculativ, produs al “voinței reflexive”. Tipologia reapare iată, în termeni schimbați, la Pareto. Acțiunile logice sunt, integral, actele “omului intelectual”, operații cu rădăcina în funcțiile intelectului. Or, ne previne Pareto, există acțiuni sociale care se folosesc de intelect mai degrabă pentru a deghiza ceva, sau, mai exact, pentru a întări partea non-intelectuală, non-logică, din experiență, din natura și desfășurarea acțiunii (conduitei).

Intelectul, cu funcțiile lui, este utilizat, în aceste cazuri, nu spre a scoate la lumină ceva, ci pentru a învălui într-o structură logică profunzimile întunecoase și bine protejate ale unei stări psihice de natură afectivă, ori mai precis, instinctual-

afectivă. Intellectul se pune în slujba unei forțe neintelectuale: sentiment, instinct etc. Același intelect care înlătură voalul de pe lucruri, le și așează pe ele cu o măiestrie neobișnuită. “Logicizarea” realului poate fi deci și “tăinuirea” realului. A “logiciza” realul, s-a spus, înseamnă a-l face rațional și inteligibil. Iată că e posibilă și perspectiva răsturnată: “a logiciza” înseamnă, în acest caz, a folosi raționalitatea de la suprafață pentru a oferi un cadru de manifestare a ceea ce este ininteligibil, tănuit, ascuns. Într-un caz “logicizarea” edifică ziduri de netrecut între “exterior” și “interior”. În celălalt caz, dimpotrivă, “logicizarea” le anulează.

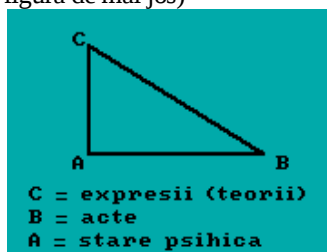
Acțiunile logice integrează omul și experiența în “structuri raționale”, logice. Acțiunile non-logice situează lumea în “structuri” cu “interioare” iraționale și cu “suprafețe raționale”.

Neputând fi rațională, lumea nu devine irațională.

“Acțiunile logice sunt rezultatul unui raționament”. Acțiunile non-logice “provin dintr-o anumite stare psihică”.

“La oameni, această stare psihică nu se manifestă doar prin actele B/ca la animale/, dar și prin expresiile C... care se dezvoltă adesea sub formă de teorii morale, religioase etc. Tendința marcantă pe care-o au oamenii de a considera acțiunile non-logice drept acțiuni logice, îi aduce să creadă că B este un efect al «cauzei» C. Se stabilește astfel o relație directă CB, în locul unei relații indirecte care rezultă din două raporturi AB, AC... Același sentiment care-i împinge pe oameni să săvârșească o acțiune B (relația AB), îi împinge să creeze teoria C (relația AC); cutare om are oroare de omucidere (B) și se va abține de la ea; dar el va spune că zeii pedepsesc omuciderea; ceea ce constituie teoria C.”(ibidem).

Relațiile actelor și “expresiilor” cu o stare psihică dată pot fi redată deci sub forma unui triunghi. (vezi figura de mai jos)



Există deci, în orice conduită nonlogică, o parte vizibilă, de la suprafață - expresiile (“teoriile”) actorilor) și actele - și o parte nevizibilă, de substrat, o anumită “stare psihică.”

Care este, în această situație, demersul adecvat pentru explicarea “conduitei sociale” (“acțiuni sociale”)?

Există, ne spune Pareto, două tipuri explicative. Unul, constă în a explica pe B (actele), prin C (“teoriile” actorilor despre ele). Acesta este la îndemână fiindcă, odată cu actele sunt date și raționalizările lor. Tendința spre “logicizare” a omului creează “teoriile” sau “explicațiile” intrinseci. Omul vrea să justifice, să explice, să-și demonstreze conduita (atitudinea). În realitate, ne spune Pareto, conduita oamenilor

este determinată, în principal, de “starea lor psihică” (A) și cu totul secundar de “rațiunile” pe care le subînțeleg, invocându-le, ori lăsându-le în stare implicită. Fiindcă, este clar că omul acționează sub determinarea fundamentală a acelei stări psihice (A) și sub determinarea secundară a “raționalizărilor” sale (C).

Iată dar, relațiile implicate în actele explicative:

- relația fundamentală: $A \rightarrow B$ și C (simultan);

- relația secundară: $C \rightarrow B$ (adică, “expresiile” sau “teoriile”, deci raționalizările, influențează conduitele);

- relația secundară inversă:

$B \rightarrow C$ (actele influențează raționalizările: ideologii, doctrine, expresii, “teorii” etc).

Prin urmare, triunghiul lui Pareto ne dezvăluie patru tipuri de “relații” :două fundamentale (ale stării psihice A asupra conduitei și asupra “expresiilor”, deci asupra lui B și C) și două secundare (a lui C asupra lui B și invers).

În exemplul citat din Pareto, am reținut că B (conduita abținerii de la omucidere) pare a fi determinată de C (“teoria” care susține că Dumnezeu pedepsește omuciderea). În realitate, sentimentul (oroarea de omucidere), care oprește omul de la gestul omuciderii -(AB), “îl împinge să creeze și o teorie C” (relația AC) despre același fenomen.

A doua trăsătură a actelor non-logice constă în caracterul non-logic al acelei “stări psihice” (A). Prin compensație, aceasta poate fi raționalizată. Ea împinge omul la acțiune și îl determină, în același timp, să izvodească anumite “teorii” care justifică “acțiunea”. Grație acestor “teorii” ceea ce este non-logic apare *ca-și-cum* ar fi logic. Lumea cu suprafață logică și interior non-logic este orizontul de existență al omului pseudo-logic, raționalizator, și de manifestare a acțiunilor non-logice.

Societatea poate fi asemănată cu realitatea câmpurilor, iar stările ei cu stările de câmp din fizica modernă. O societate este un uriaș câmp afectiv, de sentimente, instincte, în care predomină când unele stări psihice când altele, intelectul intervenind doar spre a învălui stările psihice în “structuri logice”, adică în “teorii concrete” care au menirea să justifice (să facă acceptate) anumite stări psihice și deci implicit să le ascundă. așa se face că uriașul câmp psiho-afectiv are o natură reziduală.

2. Sociologia, în accepțiunea lui Pareto, va trebui să înceapă prin a cerceta starea psihică A. Studiul pornește de la cercetarea expresiilor, teoriilor, conduitei, a modalităților cultelor, a practicilor magice și vrăjitorești, adică a formelor pe care le îmbracă acțiunile non-logice. Studiul acestora conduce la constatarea că în toate aceste “manifestări” există o parte constantă (a) și o parte variabilă (b). Rezultanta lor este (c).

“În orice teorie concretă, în afara datelor factuale, există deci, două părți principale: o parte sau un element fundamental, pe care-l vom desemna prin (a) și o parte sau un element contingent (b)”(cf §217, p.514).

Partea (a) este expresia unor sentimente și corespunde acțiunilor non-logice. Partea (b) reprezintă “manifestarea nevoii de logică pe care o are omul. Aceasta

corespunde și ea parțial unor sentimente, unor acțiuni non-logice, dar care îmbracă forma raționamentelor logice sau pseudologice”.

De exemplu, există, arată Pareto, “o stare psihică, căreia îi putem da numele de principiu, sentiment etc, în virtutea căruia anumite numere sunt venerabile”,

înzestrate deci cu calități care le fac de venerat. Examinarea acestui exemplu îi îngăduie lui Pareto să demonstreze contrastul între raționamentul logico-experimental (al acțiunilor logice) și cel prin “acordul sentimentelor”, propriu acțiunilor non-logice.

Raționamentul logico-experimental recuperează acordul cu regulile logice și conformitatea cu “faptele”.

Raționamentul “pseudo-logico-experimental” aduce experiența în acord cu sentimentele folosindu-se în acest scop de o “logică” subiectivă, o “pseudo-logică” (ceea ce nu înseamnă o “ilogică”).

În cazul “numerelor” venerabile, vom vedea că pentru matematician, acestea au un înțeles cu totul deosebit decât pentru cel care crede în “numerele venerabile”, adică demne de venerație (“perfecte”).

“Pentru matematicieni, perfect este o etichetă pentru a desemna un număr egal cu suma părților sale alicote /care se cuprind exact într-o cantitate/. De exemplu, pentru 6 aceste părți sunt: 1, 2, 3 și suma lor e precis 6. Numerele perfecte cunoscute azi sunt: 6, 28, 496, 8128 etc; ele sunt toate pare. Dar putem foarte bine, /intellectual/ să dăm acestor numere numele de imperfecte, cu condiția ca prin ele să denumim numere egale cu suma părților lor alicote.

Nu la fel este când raționăm cu sentimentul. Atunci numele este de o mare importanță; perfect este contrariul imperfectului, De altfel ceea ce semnifică precis numele de perfect n-o știm cu mai multă precizie decât am ști prin nume precum cele de just, bun, adevăr, frumos. Ele par a fi doar epitete pentru anumite sentimente agreabile pe care le încearcă anumiți oameni” (Pareto, p.434).

Pentru intelect deci, “numele” sunt fără importanță câtă vreme sunt respectate “regulile” logice ale operării cu ele. Există deci o “utilizare” logică sau intelectuală a “numelor” sau a lucrurilor numite, adică a lucrurilor calificate, de-numite, desemnate (“numere perfecte”; “perfect” în acest caz este o calificare a numărului, este un “nume”, o “denumire”, un atribut al distincției lor). Această utilizare este convențională și neutră afectiv. Există însăși o utilizare non-logică, afectivă, a “numelor” sau a “lucrurilor numite” și, în acest caz, nu noi ne folosim de acele “numiri” (calificări), ci ele se folosesc de noi, domină, indiferent de “adevărul” lor, întreaga noastră experiență, în toate “expresiile” ei și printr-o multitudine de “teoretizări”. În toate acestea persistă, deci, o parte constantă (a).

În exemplul propus de Pareto, observăm că “omul nu se mulțumește a unifica niște sentimente de venerație cu ideea de numere; el vrea să și «demonstreze», să «explice» cum se face aceasta. Atunci intervine partea (b), și ajungem la diverse «explicații» și «demonstrații» ale motivului pentru care anumite numere sunt socotite sacre.

“Partea principală a fenomenului este evident aceea la care omul se atașează cu cea mai mare forță și pe care încearcă apoi s-o justifice; este partea (a); și tocmai această parte este cea mai importantă în cercetarea echilibrului social. Dar partea (b), deși secundară, are și ea un efect asupra echilibrului. Uneori acest efect este atât de mic încât îl putem considera egal cu zero, când, spre exemplu, se justifică perfecțiunea numărului 6, spunând că este egal cu suma numerelor sale alicote. Dar acest efect poate fi și important; de exemplu când Inchiziția ardea oamenii care cădeau într-o eroare oarecare a deducțiilor teologice.

Am spus că partea (b) este constituită în proporții variabile din sentimente și deducții logice. Trebuie notat că în subiecții sociali forța sa persuasivă depinde, în principal, din sentimente mai curând decât din deducții logice, care este acceptată, mai ales pentru că ea corespunde acestor sentimente. Din contră, în științele logico-experimentale, partea sentimentului tinde spre zero, pe măsură ce științele devin mai perfecte și partea persuasivă rezidă integral în partea logică și în fapte”. (Pareto, op. cit, I, §799, 801, 802).

Oamenii au o mare nevoie de acea parte dintr-un edificiu teologic și metafizic care nu se dezagregă așa cum se dezagregă “partea care se ratașează lumii experiențiale”. Există deci, în orice doctrină, o parte rezistentă, care se află la “adăpostul loviturilor experienței” și aceasta e menținută, în ciuda falsității sale experimentale, grație utilității sale sociale.

În toate aceste exemple, partea constantă și rezistentă, notată cu litera (a) de către Pareto, poartă denumirea de reziduu.

Acțiunile non-logice, deci, au valoare independent de caracterul lor științific și deci de adevărul lor.

În toate aceste exemple ni se înfățișează teorii, conduite, expresii etc. Trăsătura lor comună, din perspectiva cercetătorului, este aceea de a se compune, cum am arătat, dintr-o parte constantă (a) și o parte variabilă (b), denumită *derivație*.

3. “Elementul (a) corespunde, poate, anumitor instincte ale omului (oamenilor, întrucât (a) n-are existență obiectivă și diferă după oameni). Elementul (b) corespunde muncii îndeplinite de spirit pentru a da dreptate (întemeiere) elementului (a). La o extremă a sa (b) este pur logic, la alta, este instinct, fantezie” (p.452).

Pareto denumesc acest element constant (a), reziduu, cum am precizat. Pentru o definiție a “reziduuului”, Pareto îl raportează la clasa “instinctelor”. Reziduuul corespunde oarecum anumitor instincte ale oamenilor.

La rândul său, elementul (b) corespunde acelei “munci îndeplinite de spirit pentru a justifica”, a da întemeiere elementului (a).

“Dar, dacă partea (a) corespunde anumitor instincte, ea este departe de a le cuprinde pe toate. Aceasta reiese din maniera în care am identificat-o. Am analizat raționamentele și am căutat partea constantă. E posibil să fi găsit, procedând astfel, doar acele instincte care dau naștere raționalizărilor; și să nu fi putut întâlni, în demersul nostru, acele instincte neacoperite de raționalizări. Rămân deci, în afară,

apetitul, gusturile, dispozițiile, și, în faptele sociale, acea clasă foarte importantă pe care o numi interese.” (ibidem, §850-851).

Partea sau elementul (a) nu cuprinde, așadar, toate instinctele și, în plus, a fost decupată în câmpul raționalizărilor sau “raționamentelor”, ca fiind “partea constantă din ele”. Prin urmare, determinarea lui (a) și chiar existența lui ține de câmpul acestor raționalizări, ca de nucleul lor. Având în vedere că, în acest câmp se manifestă sentimente, raționalizări, se ivesc forme etc, l-am putea denumi câmp psiho-morfic. Dacă reziduurile se deosebesc de instincte, instinctul sexual are totuși caracteristicile reziduu-lui și aceasta pentru că instinctul sexual se manifestă în și prin mijlocirea unor raționalizări specifice, neconfundabile.

“Există oameni care predică insistent castitatea pentru a avea ocazia de a-și opri gândurile de la uniunile sexuale. Când vom examina raționamentele lor, vom descoperi, deci, o parte (a), ce corespunde instinctului sexual și o parte (b), care este un raționament cu care acela se îmbracă” (p.453).

Ne dăm seama de eroarea lui Freud. Din constatarea că oamenii recurg la raționalizări estetice, religioase, morale pentru a-și deghiza (și a-și face acceptat) instinctul sexual, Freud scoate inferența (falsă) că acele raționalizări sunt simple manifestări deviate ale instinctului sexual. Se cuvin făcute însă următoarele observații. Din faptul că o persoană recurge la raționalizări estetice, morale, religioase etc “pentru a-și opri gândul de la uniuni sexuale” nu putem deduce că între cele două fapte ar fi o relație genetică ci doar o relație de concomitență. Pareto ne spune că unul (dorința sexuală) este produsul unui reziduu (cel sexual) pe când al doilea (raționalizarea morală a instinctului) este produsul altui reziduu (nevoia de logică). Pe de altă parte, raționalizările religioase apar asociate cu clase de reziduuri absolut diferite. Adeseori, același element (a) îmbracă forma ascetismului indicând deci o parte constantă în raționalizările acestea foarte variabile, parte, care se asimilează tot cu instinctul sexual în ciuda variabilității expresiilor sale.

Cum popoarele au “teorii” pentru majoritatea instinctelor și intereselor lor, partea (a) se regăsește ca parte de substrat, aproape în toate manifestările viciilor sociale. În principiu, (a) și (b) sunt amestecate în același fenomen (c).

Care este regula diferențierii lor?

Pentru a lămuri chestiunea să urmărim exemplele analizate de Pareto.

EXEMPLUL I.

“Creștinii folosesc botezul. Dacă nu s-ar cunoaște decât această unica manifestare, nu s-ar ști nici dacă putem s-o descompunem în altele, nici cum (§186, 740) În multe legende, fapte, povești, adesea transpuse în reprezentări teatrale - teatrul antic - (în toate fiind vorba despre transformarea în acte a unui sentiment))- există un nucleu comun. Dar povestirile, reprezentările, faptele în care există un caracter comun, au și alte caractere care le diferențiază și le fac să constituie diverse categorii). În plus, avem și o explicație: ni se spune că se recurge la această operație pentru a spăla păcatul original. Dacă nu cunoaștem alte fapte similare nu putem descompune fenomenul complex. Dar avem și alte asemenea fapte. Păgânii foloseau apa lustrală, care servea purificărilor. Alte fapte ne arată că

folosirea apei nu este partea constantă a fenomenelor. Prin urmare, cercul faptelor similare se lărgeste mereu și, într-o varietate așa de mare de mijloace și explicații cu privire la eficacitatea lor, sentimentul care rămâne constant este acela că, grație unor practici se restabilește integritatea individului, alterată de alte cauze, reale sau imaginare. Fenomenul concret este deci compus din această parte constantă (a) și dintr-o parte variabilă (b), care cuprinde mijloacele folosite pentru a restabili integritatea, raționamentele prin care se vrea explicată eficacitatea acestor mijloace. Omul are sentimentul confuz că apa poate spăla petele morale, cum le spală pe cele materiale; dar de regulă, el nu justifică în acest mod prea simplu, folosirea apei pentru restabilirea integrității: el merge la căutarea unor explicații mai complexe. Nucleul (a) se compune din diverse părți. Distingem mai întâi un instinct al combinațiilor: vrem să “facem ceva”, să combinăm anumite lucruri și anumite acte. (1) Apoi este persistența legăturilor imaginate în acest mod. (2) S-ar putea încerca zilnic o nouă combinație; dar chiar fantezistă, care domină și uneori devine exclusivă; ea persistă în timp. În fine, există un instinct care ne face să credem în eficacitatea anumitor combinații pentru atingerea unui scop. (3) Se poate spune că toate combinațiile realmente eficiente împing omul să creadă și în eficiența combinațiilor imaginare. Dar problema noastră se reduce la a fi recunoscut existența faptului ca atare”

“Să dăm denumiri lucrurilor (a), (b) și (c). Vom numi reziduuri lucrurile (a), derivații lucrurile (b), derivate, lucrurile (c)”. (§868).

“Se întâmplă ca un derivat (c) (la care s-a ajuns pornind de la un reziduu (a) printr-o derivație (b)) să devină la rândul-i reziduu-l altor fenomene și să fie supus derivațiilor. E posibil, de exemplu, ca răul augur, extras din faptul de a fi 13 la masă, să fie un derivat obținut din sentimentul de oroare pentru trădarea lui Iuda, urmată de moartea lui. De atunci, acest derivat a devenit, la rândul-i, un reziduu și, fără a ne mai gândi la Iuda, încercăm o stare de neliniște de a fi așezați la o masă cu 13 convivi.” (§877)

“Aceste procedee au analogie cu cele din filologie contând în cercetarea rădăcinilor și derivațiilor din care sunt compuse cuvintele unei limbi; este vorba în ambele cazuri de produse ale spiritului uman.

Prin derivații, care au regulile lor, din rădăcini (care corespund unei idei destul de indeterminată cum ar fi aceea de “ceva curbat”, din care se extrag: braț curbat”, curbură, cot etc) anumite, se extrag cuvintele, așa cum din reziduuri (a) se obțin derivatele (c). Avem uniuni de rădăcini, cum avem uniuni de reziduuri. Există, în faptele sociale, derivații foarte uzuale, de exemplu, voința divinității, care servește la a justifica o infinitate de prescripții. Astfel, această voință, unită cu reziduu dragostei pentru părinți, dă naștere la preceptul: «cinstește - și mama și tatăl, căci aceasta este voința lui Dumnezeu!»” (§877)

“Reziduurile pot produce, prin derivații, derivate (c), care se pot observa direct în societate”.

Termenul de reziduu are, pe lângă înțelesul său ontologic (de parte constitutivă a oricărei experiențe umane), o semnificație gnoseologică, fiindcă el

denumeste acea parte constantă dintr-un fenomen social care se combină variabil cu derivațiile pentru a da “faptele” observate (“teoriile concrete”).

Termenul acesta ne previne că, în actul de cunoaștere, să nu confundăm partea constantă (a) cu partea variabilă (b), fiindcă prima este un dat psihic constant, o rădăcină psiho-afectivă a acțiunilor noastre, pe când a doua corespunde expresiilor variabile pe care le capătă această rădăcină.

În al doilea rând, termenul are o semnificație “cibernetică” (protocibernetică), în sensul că indică ceea ce este constant într-un ansamblu de variații, și deci este un termen transdisciplinar întrucât ține de analiza sistemelor. De aceea el este un termen foarte important într-o teorie a echilibrului social. Corespondentul său fenomenologic, real, concret, este sentimentul sau instinctul.

În acest sens, nu trebuie confundat termenul de reziduu, care are o valoare metodologică, cu termenii de sentiment sau instinct, deși reziduul are drept conținut întotdeauna sentimentele sau instinctele.

Termenul de reziduu denumește ceva fundamental pentru echilibrul sistemului social, și acest ceva capătă forma sentimentelor sau instinctelor.

O teorie a sentimentelor ar fi doar o psihologie individuală și /sau socială. O teorie a reziduurilor este însă o teorie a echilibrului social și deci o teorie a sistemelor sociale.

5. Există deci în toate aceste fenomene sociale două elemente - unul constant, pe care-l desemnăm cu (a) și altul variabil (b) -

“Elementul constant al fenomenului este deci, de fiecare dată, o tendință a omului de a stabili relații între lucruri, numere, locuri, de a le atribui sensuri favorabile ori nefavorabile, de a atribui oricărui lucru o valoare simbolică ori un semn... Elementul variabil este rațiunea prin care omul justifică aceste relații” (R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, 1967, p.119).

Aceste elemente constante se repetă, cum am văzut, astfel încât ele pot fi clasificate și obținem astfel următoarele clase de reziduuri:

I-A CLASĂ

INSTINCTUL COMBINĂRIILOR (§889-99)

I-a combinări în general (§892-909)

I-β combinări de lucruri similare sau contrare (§910-943)

I-β1 asemănare și opoziție în general (§913-921)

I-β2 iluminare; evenimente excepționale (§922-928)

I-β5 lucruri și evenimente teribile (§299-31)

I-β4 stări fericite unite cu lucruri bune; stări nefericite unite cu lucruri rele

I-β5 lucruri similare producând efecte de natură similară; rar de natură opusă (§937-43)

I-G putere misterioasă a anumitor lucruri și stări (§944-65)

I-G1 puteri misterioase în general (§947-57)

I-G2 nume unite cu puteri misterioase (§958-65)

I-d nevoia de a uni reziduuri (§966-71)

I-S nevoia de dezvoltări logice (§972-71)

I-F credință în eficacitatea combinărilor (§976-90)

CLASA A II-A

PERSISTENȚA AGREGATELOR (§991-1088)

II-a persistența raporturilor omului cu omul și cu alte locuri (§1015-1051)

II-a1 raporturi de familie și de colectivitate (§1015-1040)

II-a2 raporturi cu locul (§1041-42)

II-a3 raporturi de clase sociale (§1043-51)

II-β persistența raporturilor între vii și morți (§1052-1055)

II-G persistența relațiilor între morți și lucrurile pe care le posedau înainte de moarte (§1056-64)

II-d persistența unei abstracții (§1065-67)

II-S persistența uniformităților

II-F sentimente transformate în realități obiective (§1069)

II-m personificări (§70-85)

II-Q nevoia de noi abstracții (§86-88)

CLASA A III-A

NEVOIA DE A-ȘI MANIFESTA SENTIMENTELE PRIN ACTE
EXTERIOARE

III-a nevoia de a acționa prin combinări (§1092-1206)

III-β exaltarea religioasă

CLASA A IV-A

REZIDUURI ALE SOCIABILITĂȚII (§1113-1206)

IV-a societăți particulare (§1114)

IV-β nevoia de uniformitate (§115-1132)

IV-β1 uniformități obținute acționând asupra ta însuși (§1117-25)

IV-β2 uniformități impuse altora (§26-29)

IV-β3 neofobia (§1133-38)

IV-G milă și cruzime (§39-44)

IV-G1 milă pentru sine raportată asupra altuia (§38-41)

IV-G2 repulsie instinctivă pentru suferință în general (§42-43)

IV-G3 repulsie reflexivă pentru suferințe inutile (§44)

IV-d tendință de a-și impune un rău pentru binele altuia (§1145-1152)

IV-d1 tendința de a-și expune viața (§1148)

IV-d2 împărțirea bunurilor cu altul (§49-52)

IV-S sentiment de ierarhie (§1153-1162)

IV-S1 sentimentele superiorilor (§1155)

IV-S2 sentimentele inferiorilor (§56-59)

IV-S3 nevoia de aprobare a colectivității (§60-62)

IV-F ascetism (§1163-206)

CLASA A V-A

INTEGRITATEA INDIVIDULUI ȘI A DEPENDENȚELOR SALE
(§1207-1323)

V-a sentimente care contrastează cu alterările echilibrului social (§208-219)

V-ß sentimente de egalitate la inferiori (§1220-28)

V-G restabilirea integrității prin operații care se raportează la subiecții care suferă alterarea (§29-39)

V-G1 subiecții reali (§40-95)

V-G2 subiecții imaginari sau abstracți (§86-311)

V-d restabilirea integrității prin operații care se raportează la cei care au alterat-o (§1312)

V-d1 agent real al alterării (§1313-19)

V-d2 agent imaginar sau abstract (§30-31).

CLASA A VI-A

REZIDUU SEXUAL (§1324-96)

6. I-A CLASĂ. INSTINCTUL COMBINĂRILOR

“Acest instinct e puternic în specia umană. Lui îi corespund reziduurile de la 1a la 1F. Acest instinct a fost și a rămas o cauză esențială a civilizației. Omul de știință combină în laborator după anumite reguli, ipoteze etc, uneori la întâmplare. Sunt acțiuni logice. Ignorantul face combinații ghidându-se după analogii, puerile, absurde, la întâmplare, fanteziste, de cele mai multe ori. Sunt acțiuni non-logice.

Există un instinct care împinge la combinații în general (I-a). Acestea sunt uneori lucruri similare, adesea contrare”.

O caracteristică a “combinațiilor de lucruri similare sau contrare” este cât se poate de concludentă pentru “puterea” somatomorfică a acestui gen de reziduuri. Astfel, ne spune Pareto, dacă A și B sunt lucruri similare și C și D lucruri contrare, “fenomenul contrar combinației lui A+B nu este combinarea C+D, ci absența oricărei combinații. La credința în D-zeu nu îi este opusă credința în Diavol, ci absența amândouă, deci a oricărei credințe... De multă vreme scriitorii ne spun că nu ura este contrariul dragostei, ci indiferența”(p.478, I și §957).

În acest caz se vede că operația este de tip somatomorfic în principiul ei, fiindcă se referă la proprietăți - indiferent că sunt fizice sau magice - ale lucrurilor, nu ale unor puteri transreale. Altminteri spus, operația se referă la lumea corporală, nu la cea pneumatomorfică. Or cel mai sigur discriminant al acestei viziuni se referă tocmai la prezența/absența a ceva (proprietate fizică sau magică) în lucruri. În operațiile magice, de exemplu, se combină lucruri și operații similare (se acționează asupra unui om printr-o șuviță de păr care i-a fost prelevată, de exemplu, sau, confecționarea statuetelor de ceară înțepate sau arse în magia de dragoste sau de îmbolnăvire etc). În cazul acestor reziduuri se constituie adevărate nuclee în jurul cărora se distribuie diverse amplificări: “este un reziduu cu diferite derivații”

Astfel se constituie complexe magice, în genere complexe somatomorfice, și astfel lumea crește într-o coerență derivațională (ideologică, magică, superstițioasă etc) dintr-un reziduu, reziduuul combinației lucrurilor similare (fizic sau magic) ori disimilare (fizic sau magic).

“La Vergiliu vom descoperi o asemănare între faptul arderii (fuziunii) unei figurine de ceară și cel al unui om care arde de iubire; acest germene crește, prosperă și devine o lungă fabulă povestită despre un rege din Scoția (deci în alt orizont de timp și spațiu); un rege care se îmbolnăvește de o maladie pe care medicii n-o știu, apoi se descoperă că era datorată unor vrăjitori care, în Moravia, posedau o figurină de ceară a regelui etc. Este o derivație pe care nici Vergiliu nici Teocrit n-o puteau cunoaște, dar care nu lipsește în perioada creștină”.

Complexele magice, sistemele clasificatorii, sistemele totemice, clanurile și triburile par a fi creația acestor două genuri de reziduuri (I-a și I-β).

Clistene, tiranul Sycion-ului voia să extirpe cultul Adrastei, pentru că el implica o legătură cu Argienii care erau dușmanii lui Clistene. De aceea, povestește Herodot (V, 67), el începe prin a o întreba pe Pytia, dacă i-ar fi îngăduit s-o expulzeze pe Adrasta. Primind de la Pitia un refuz categoric, el își imaginează un mijloc indirect de a o expulza. El o cere pe Mélanipe a Thebanilor și primind încuviințare, îi consacră un templu cu pritaneu. El a făcut-o pentru că Mélanipe fusese un dușman al Adrastei. Onorând-o și transferând asupra acesteia sărbătorile care-o celebrau pe Adraste, el presupunea că aceasta va trebui să plece.

Parodiarea (parodiile) actelor unui cult fac parte din acest gen de reziduuri.

Aceste procedee care servesc pentru agregări de reziduuri pot fi utilizate deci și pentru “dezagregări de reziduuri”.

Avem deci, prin această secțiune a teoriei paretiene, o contribuție la studiul agregărilor socio-simbolice acționale etc, care ne previne asupra faptului că, întotdeauna, într-o acțiune socială se manifestă compoziții reziduale, de reziduuri, cu funcție agregantă sau dezagregantă.

Exemplul pe care-l dă Pareto e concludent. La Roma, de exemplu, noua căsătorită era încinsă cu o centură de lână de oaie, pentru ca soțul să fie atașat și legat de soția sa, așa cum lâna extrasă din caierul ei este împletită. Soțul desface nodul herculean al centurii pentru ca să fie tot atât de fericit procreând copii, cum a fost Hercule etc. Există aici, deci, un agregat de sentimente care ține lucrurile, dictează agregarea lucrurilor etc. Or acest ceva care face lucruri separate să stea împreună să se compună și care este constant într-un complex variabil (derivații, acte sau “teorii concrete” etc) este un reziduu.

Acest reziduu face, deci, din lucruri complexe, stări elementare și, totodată, din elemente variabile compune stări constante.

Un alt asemenea reziduu este de genul I-β2: lucruri rare; evenimente excepționale. (Instinctul care ne determină să credem că lucrurile rare și evenimentele excepționale se unesc cu alte lucruri rare și excepționale, contribuind de asemeni și la a întreține credința în eficacitatea uniunii (p.485)

“Talismanele aparțin unei asemenea categorii. Prezicerile dau adesea naștere la reziduuri de genul (I-β2). Adesea prezicerile sunt inventate după ce faptele s-au produs.” (ibidem).

Reziduurile deci nu se confundă nici cu sentimentele, nici cu instinctele (deși sunt legate de amândouă). Sunt reziduuri numai acele instincte care dau naștere la raționalizări.

7. Am reținut, deci, existența unei clase complementare de reziduuri în raport cu prima clasă ("instinctul combinărilor"). Este clasa "persistenței agregatelor", în baza căreia "anumite combinații constituie un agregat de părți strâns unite, ca într-un singur corp, care sfârșește prin a dobândi o personalitate similară celei a ființelor reale. Putem adesea recunoaște aceste combinații datorită caracterului lor de a avea o denumire proprie și distinctă de simpla enumerarea a părților. Existența acestui nume contribuie apoi la a conferi o consistență mai mare ideii de personalitate a agregatelor, (§1013)", din cauza reziduului conform căruia unui nume îi corespunde un lucru (cap X). Sentimentele corespunzând acestui agregat pot rămâne aproape constante, dar pot să și varieze în intensitate și în extensie.

Trebuie să menținem distincția dintre această variație și alta, mult mai mare, a formelor sub care aceste sentimente se manifestă, adică a derivațiilor.

a) În concluzie, avem un nucleu cu o personalitate proprie, dar care se poate dezvolta, ca puiul care devine găină; apoi, avem, sub formă de derivație, manifestările acestui nucleu, aidoma acțiunilor variate și capricioase ale animalului (p.533).

Este important să reținem acest principiu care separă dinamica reziduurilor, în condițiile persistenței lor în și prin acest proces de variație (creștere sau descreștere) el însuși, și dinamica derivațiilor. Comparația cu distincția între procesele de creștere a unui animal și manifestările lui (prin acte exterioare) este concludentă.

b) Există deci o devenire a reziduurilor și acest lucru e posibil grație unui alt reziduu, care este acela al "persistenței agregatelor".

c) Prin urmare, instinctul combinărilor face posibilă constituirea unui agregat, dar nu și devenirea lui. Devenirea sau "evoluția" lui e posibilă grație celui alt reziduu, acela al persistenței agregatelor.

Clasa a III-a de reziduuri (nevoia de a-și manifesta sentimentele prin acte exterioare) explică morfodinamica manifestărilor. Clasa a IV-a de reziduuri explică posibilitatea expansiunii conduitelor, după cum clasa a V-a explică posibilitatea agregatelor (integritatea individului și a dependențelor sale), respectiv, unitatea și coerența sa.

Așadar, după ce un "agregat s-a constituit, un anumit instinct acționează; el se opune, cu o forță variabilă, ca lucrurile astfel unite să se separe, și dacă separația nu poate fi evitată, el încearcă s-o disimuleze, conservând simulacrul agregatului." (ibidem).

Orice agregat, orice combinație care persistă sfârșește prin a dobândi o existență proprie și el dobândește o "personalitate" nu numai datorită "abstracției" așa cum, de exemplu, senzațiile care poartă numele de "foame" nu sunt cunoscute doar prin abstractizare. Prin reunirea unor elemente se dobândesc proprietăți care nu există la acele elemente considerate separat (de exemplu, un bărbat și o femeie, uniți

conjugal, devin un “soț” și o “soție”, ceea ce nu înseamnă că există o “entitate X, distinctă de bărbatul și femeia respectivă”).

Dar, ne previne Pareto, trebuie precizat, că dacă “abstracția corespunzând agregatului n-are existență obiectivă, ea poate avea o existență subiectivă și acest aspect este foarte important pentru echilibrul social” (p.534).

8. Exemplul la care se referă Pareto e concludent. Să presupunem, zice el, că o populație a făcut dintr-un fluviu o divinitate. Acest lucru poate fi explicat în mai multe moduri. E posibil ca “oamenii să fi separat, prin abstractizare, un fluviu ideal și să-l fi considerat o «forță a naturii» pe care o adoră ca atare” (cazul a).

E posibil, însă, ca ei să-i fi atribuit o trăsătură umană, un “suflet”, de exemplu, și apoi să fi divinizat acest “suflet” (cazul b). E posibil, însă, ca acest fluviu să le fi trezit anumite senzații, trăiri și acestea să fi dobândit persistență. Oamenii au dat apoi un nume acestui “agregat” persistent. Mai apoi acest agregat cu denumirea sa, va fi fost “atras” în vecinătatea subiectivă a altor lucruri similare și a ocupat astfel un loc în panteonul poporului respectiv (cum el ar putea ocupa un loc alături de drapel, de exemplu, în agregatul patriotic. Este cazul Rhinului german și al Danubiului românesc. Același fluviu poate intra în bagajul poezilor. Este cazul Oltului lui Goga, ori la Jiului folcloric etc).

Prin urmare, reziduurile din prima clasă (asocieri de acte, idei, senzații etc) devin persistențe, grație reziduurilor din clasa a II-a.

Când aceste reziduuri sunt foarte puternice în compoziția mentală a unui popor, ele explică performanțe altfel inexplicabile. Astfel, arată Pareto, putem înțelege cum a fost posibil ca romanii care erau spirite practice și deci mai puțin ingenioase ca grecii și mai puțin subtile, au putut izvedi atâtea abstracții, atâtea “forțe ale naturii”, pe care nu le face posibilă decât o înclinație idealistă ca a grecilor. Performanța romanilor se explică nu prin instinctul combinărilor și al înclinațiilor idealiste, ci prin faptul că reziduurile clasei a II-a erau mult mai puternice la ei decât la greci astfel încât un număr mai mare de agregate au dobândit o existență individuală și aceste agregate au fost utilizate apoi ca “personificări ale forțelor naturii” în actele unor “intelectuali” (rezoneuri) subtili. Cazul genezei cultului Annonei - zeița aprovizionării - este concludent.

Pareto crede că “personificarea aprovizionării” în zeița Annona n-a fost realizată prin abstractizare. Din contră, senzațiile provocate de nevoia acestei aprovizionări importante și dificile fiind puternice și profunde au constituit un agregat care, persistând, a dobândit o personalitate proprie și a devenit un “lucru”. Acesta, cu numele său de Annona, și-a ocupat, alături de alte zeități, locul în Pantheonul roman. Aceste agregate puternice au avut o existență în spiritul romanilor, nu una obiectivă. Ele îmbrăcau forma unor agregate de sentimente și idei. Ele erau “vii în conștiința romanilor; dar nu se poate spune că au căpătat viață în afara acestei conștiințe” (536).

Pareto crede că aceste fenomene se pot îndepărta de reziduurile care stau la baza lor (prin speculații teologice și filosofice). La romani, grație gustului lor redus pentru speculații, distanțarea a fost mare și “unele dintre derivații ne dau

antropomorfismul zeilor Greciei; ceea ce explică faptul că zeii grecilor sunt mult mai vii decât zeii romanilor” (ibidem).

“Apoteoza împăraților romani” este și ea expresia acestei manifestări a reziduiului “persistenței agregatelor”.

“Împăratul, oricine ar fi fost, personifica imperiul, administrația regulată, justiția, pacea romană, și aceste sentimente nu dispar odată cu moartea insului și cu înlocuirea lui de către altul. Permanența acestui agregat era faptul; apoteoza, cu aprobarea senatului, era una dintre formele sub care se manifesta această permanență” (p.536-537).

Ne dăm seama că trecerea bruscă de la un reziduu la altul poate provoca răsturnări, rupturi, revoluții. Prin urmare, zeificările nu se explică logic ci non-logic, prin manifestarea acestui sentiment al persistenței agregatelor. Schimbările formei sunt mai facile decât ale fondului, tot astfel ale derivațiilor în raport cu reziduurile.

“Practicile religioase sau altele similare opun cu atât mai puțină rezistență schimbărilor cu cât proporția conceptelor teologice, metafizice și logice pe care aceste practici le includ, este mai mare” (p.541).

Deși reziduurile acestei clase sunt constante în principiul lor, ele nu sunt date odată pentru totdeauna într-o populație. Dimpotrivă. Odată cu experiențe istorice, colective de un anumit tip, se constituie și anume “genuri” de reziduuri, mai adecvat spus, se cristalizează anumite agregate de sentimente și idei conforme cu tipul experienței respective. Astfel, “cu începere din secolul al XIX-lea, popoarele Europei Occidentale și-au perceput ameliorarea progresivă a condițiilor lor de viață, ameliorare sporită spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Aceasta a creat un agregat de sentimente și idei agreabile /s.n. /, care s-au cristallizat în jurul unui nucleu numit Progres și Democrație. Aceste ființe puternice și binefăcătoare sunt considerate de contemporanii noștri, cu sentimente similare celor pe care le încercau înaintații lor pentru puterea Romei” (p.571, §1077)

Roma a trezit sentimente care s-au cristallizat inițial sub forma unei simple reprezentări, apoi aceleași sentimente “au crescut în intensitate până la zeificare spre a descrește apoi până la admirația poetică și literară care subzistă încă în zilele noastre” (§1074, p.569).

Exemplele pot fi înmulțite. În toate acestea ni se dezvăluie același “gen” de reziduuri pe care Pareto îl denumesc “personificare”. Aceste reziduuri apar deci în populații sub forma unui “câmp de sentimente, reprezentări, idei puternice”. Acesta devine un “nucleu” în jurul căruia se distribuie “o infinitate de senzații agreabile, de speranțe și vise” (§1081, p.573).

“Termenul de socialism, arată Pareto, a reprezentat un lucru puternic, binefăcător; în jurul acestui nucleu se dispune o infinitate de senzații agreabile, de speranțe și vise. La fel cum se succedau vechile divinități, se dedublau, își făceau concurență, tot astfel, în zilele noastre, în afara divinității socialismului, le avem pe cele numite ‘reformele sociale’, ‘legi sociale’ și nici micii zei nu lipsesc; astfel, putem menționa: ‘arta socială’, ‘igiena socială’, ‘medicina socială’ și multe alte lucruri care, grație epitetului ‘social’ participă la esența divină”(ibidem, §1081).

În toate aceste experiențe deci, observăm ceva constant în populații: o anume clasă de reziduuri cu genurile ei. Această constantă se manifestă sub forma unui câmp psihomorfic, alcătuit dintr-un nucleu (genul de reziduuri) și un câmp variabil de senzații, sentimente, vise, speranțe. Acestea îmbracă forma “derivațiilor”. Acest câmp se dilată sau se contractă în populații, este mai intens sau mai concentrat și mai slab la altele. În cadrul său se manifestă un întreg ansamblu de conduite, structuri, ideologii, sentimente etc, adică un câmp de socialitate, al cărui singură lege este variația volumului și intensității unui reziduu.

Putem vorbi deci, despre legile frecvenței, variației și propagării reziduurilor și derivațiilor, chestiune asupra căreia vom reveni într-o prelegere specială.

Să ne propunem, deocamdată, să ne referim la celelalte clase de reziduuri, în principal la reziduurile sociabilității, pe care le vom examina într-un cadru lărgit dată fiind importanța lor pentru teoria paretiană a sociabilității.

Fiindcă, dacă instinctul combinărilor și persistența agregatelor explică inovațiile și structurile (structuralitatea socialului), adică stabilitatea, inerția, conservarea, fenomenele de sociabilitate sunt explicate de o clasă specială de reziduuri, pe care Pareto le-a denumit “*reziduurile sociabilității*”.

XVI. CIRCULAȚIA ELITELOR

1. Ce este elita? 2. Teoria selecției sociale negative. Circulația elitelor. 3. Clasa pozitivă, clasă negativă. 4. Circulația elitelor. Aristocrație și religie. 5. Elite vulpi, elite lei. 6. Sistemul social. Ciclurile dependenței mutuale.

1. Reziduurile au o distribuție eterogenă în cadrul unei populații. De la un individ la altul, de la o grupare la alta, apar diferențe în ceea ce privește ponderea, tipul și intensitatea reziduurilor în compoziția psihologică și socială a conduitei individuale și colective. Unul este mai combinator, altul este mai conservator, unul este mai egoist, altul e mai altruist, unul are o mai mare nevoie de uniformitate (asemănare) cu ceilalți, altul, dimpotrivă, are o mare nevoie de personalizare, de integritate personală, etc etc. Prin urmare, “societatea umană nu este omogenă: oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual.” (p.1293).

Mai apoi, clasele sociale nu sunt integral separate. Există “numeroase moduri ale amestecului” claselor și grupurilor sociale. Toate acestea ne îngăduie să vorbim despre o eterogenitate socială și deci despre societăți eterogene, nu omogene.

Eterogeneitatea socială face posibilă și reclamă circulația socială a indivizilor și deci a reziduurilor de la un grup social la altul.

Această circulație, așadar, este prima consecință sociologică a eterogenității sociale. Încât, fenomenul pe care trebuie să-l examinăm la acest nivel, în acest cadru, este acela al circulației sociale și al modurilor acesteia.

Examinarea acestui fenomen cuprinde două chestiuni distincte:

a) chestiunea grupurilor sociale semnificative (număr și tipuri) în raport cu structura eterogenă a societății;

b) chestiunea modurilor de circulație între aceste grupuri.

Analizând, problematica eterogenității sociale, Pareto constată că, atât gruparea socială cât și circulația socială se desfășoară în baza unor regularități care au rang de “legi sociologice”. Acestea sunt două: “legea elitelor” și legea “circulației elitelor”.

Prima lege se referă la modul în care se grupează indivizii și ne previne că în cadrul procesului de grupare socială există tendința spre polarizarea socială a unui grup superior numit elită și a unei grupări inferioare numite masă.

Prin urmare, distribuția reziduurilor, a caracterelor intelectuale, a meritelor morale etc, nu se desfășoară la întâmplare ci după legea acestei polarizări între elite și mase.

Cea de-a doua lege, ne previne că procesul acumulării indivizilor de elită nu se desfășoară strict la nivelul elitei prin endogrupare, (în interiorul grupului superior) ci în și din toată populația, astfel încât între elită și masă se desfășoară un continuu proces de circulație. Acesta este denumit de către Pareto “circulația elitelor” și această circulație are un caracter necesar, ceea ce ne permite să vorbim despre el ca despre o lege sociologică.

Ori de câte ori procesul de circulație a elitelor este împiedicat, sunt întrunite condițiile violenței sociale.

Așadar, violența socială are, în sistemul sociologic paretian aceeași funcție teoretică și deci aceeași semnificație ca și conceptul de anomie în sistemul sociologic durkheimist. Cele două concepte fac parte din ceea ce s-ar numi teoria sau “paradigmele” dezechilibrului social.

Vom examina mai încolo paradigma paretiană a “violentei sociale” când ne vom referi la teoria folosirii forței în societate. Aceasta este o paradigmă de sine stătătoare, ceea ce înseamnă că poate fi decupată și utilizată, dimpreună cu alte paradigme, pentru analiza dezechilibrelor sociale (care, în viziunea lui Durkheim, îmbracă forma anomiei, pe când, în viziunea lui Pareto, îmbracă forma violenței sociale, concept, pe care-l lăsăm deocamdată nedefinit).

Așadar, ce este elită?

“Noțiunea principală a termenului de elită, scrie M. Kolabinska, în lucrarea ei *La circulation des élites en France*, citată de V. Pareto, este cea de superioritate... într-un sens larg, eu înțeleg prin elită unei societăți acei oameni care posedă calități de inteligență, de caracter, de capacitate de orice gen, de direcție, de nivel remarcabil. Exclud, în același timp, integral, orice apreciere asupra meritelor și utilităților acestor clase /de oameni/” (cf. p.5, apud Pareto, p.1295).

Analiza elitelor, deci, face abstracție de aspectele privind natura bună sau rea, utilă sau inutilă, blamabilă sau lăudabilă, a diverselor caracteristici ale oamenilor, concentrându-se strict asupra “gradului, a nivelului acestor caracteristici”. Teoria elitelor ne cere, deci, să facem abstracție de “etica unor calități” sau caracteristici și să ținem seama doar de gradul (nivelul) ei. Altminteri spus, “ce indice cantitativ

putem atribui fiecărui om în privința gradului în care acela posedă o caracteristică dată.” (p.1296).

“Presupunând că se pot atribui indici fiecărui individ, în raport cu branșa lui de activitate, prin care putem caracteriza capacitățile sale în maniera în care punctăm performanțele la un examen la diferite materii școlare, vom fi în măsură să atribuim celui care excelează în profesiunea lui indicele 10, iar celui care nu reușește să aibă nici un client îi vom da 1, spre a putea să-i dăm 0 celui care este cu adevărat cretin” (p.1296).

Celui ce-a câștigat milioane îi dăm 10, celui ce-a câștigat câteva mii îi dăm 6 și celui care reușește doar să nu moară de foame îi dăm 1 (ibidem).

“Femeii politice, precum Aspasia lui Pericle, Mentenon a lui Ludovic al XIV-lea, Pompadour a lui Ludovic al XV-lea, care au știut să capteze grația celor puternici, și care au jucat un rol în guvernarea pe care ei au exercitat-o, le vom da note de 8 și 9. Destrăbălatei care nu face decât să satisfacă senzualitatea bărbaților și n-are nici o influență asupra treburilor publice, îi vom da nota 0... Unui poet ca Musset îi vom da 8 sau 9 după gust. Unui făcător de rime care-i face pe oameni să fugă recitându-și sonetele, îi vom da 0” (p.1296).

În toate aceste cazuri, Pareto ne previne să nu prejudicăm problema elitelor prin “întrebări pe care le-am putea pune asupra eticii acestor calități ori asupra utilității lor sociale” (p.1297).

“Să formăm deci o clasă dintre cei care au indicii cei mai ridicați în ramura în care-și desfășoară activitatea, și să dăm acestei clase numele de elită. /s. red/... Pentru studiul pe care-l vom întreprinde asupra echilibrului social, e bine să divizăm această clasă în două. Vom pune într-o parte pe cei care, direct sau indirect, joacă un rol notabil în guvernare; ei vor constitui elita guvernamentală /s. n/. Restul va forma elita non-guvernamentală” (ibidem, p.1297).

Decuparea elitei ne previne asupra restului populației, care va alcătui împreună o categorie aparte.

“Avem deci două pături în populație: 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei... ; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două: a) elita guvernamentală și b) elita nonguvernamentală” (p.1298).

Pentru repartizarea fiecărui individ la locul lui nu există examene. Acestea sunt “suplinite de alte mijloace: prin anumite etichete care înlocuiesc examenul... De exemplu, eticheta de avocat desemnează un om care trebuie să cunoască dreptul și care adesea îl cunoaște, dar care uneori nu-l cunoaște de loc. Într-o manieră similară, într-o elită guvernamentală se găsesc toți cei care poartă eticheta funcțiilor politice de un anumit rang; de exemplu: ministru, senator, deputat, șef de serviciu într-un minister, președinte al curții de apel, general, colonel etc, în afara excepțiilor inevitabile /s.n. / a celor care au reușit să se strecoare printre cei dintâi fără a poseda calitățile corespunzătoare etichetei pe care au obținut-o” (p.1298).

Pareto era conștient de “puterea” etichetei de status (titlul) și de asemenea sesiza fenomenul (nou în ordine istorică) al separării calității personale de eticheta de status. Este drept că Pareto atribuie acestui fenomen un statut de excepție.

2. În cadrul sociologiei românești, M. Eminescu va observa că în cazul societății românești, excepția devine regulă astfel că toți guvernarii sunt posesori de titluri (etichete) nu și de calitățile cerute pentru buna funcționare a titlului. Între titlu (eticheta funcției) și calitatea personală cerută de bunul exercițiu al funcției, nu există nici o legătură și acest fenomen îl va conduce pe Eminescu la formularea celor două idei sociologice cruciale ale concepției sale și anume: teoria selecției negative și teoria compensației. Aceste două teorii nu sunt invenții ci sunt cele mai adecvate formule sociologice pentru o societate în care excepția capătă statutul regulii, îmbracă un caracter cvasiregulat.

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție, chiar dacă frecvența celor care fac proba unei inadecvări între eticheta de status (titlul deținut) și calitățile personale este mai mare în cazul elitei guvernamentale decât a celei neguvernamentale.

“Aceste excepții, precizează Pareto, /este vorba despre cei ce s-au structurat în elita guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n. n, I. B. / sunt mult mai considerabile decât pentru avocați, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogățit prin abilitatea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură etc. Motivul este, între altele, că în toate ramurile activității umane etichetele sunt obținute direct de fiecare individ, în vreme ce pentru elită o parte a etichetelor sunt ereditare; de exemplu, cele ale bogăției. Altădată existau etichete ereditare și în elita guvernamentală. Astăzi, sunt ereditare doar cele ale suveranilor. Dar, dacă ereditatea directă a dispărut, ereditatea indirectă a rămas puternică, și cel ce-a moștenit un patrimoniu este ușor numit senator, în anumite țări, unde te poți face ales deputat plătind electorii și adulându-i, prin profesiuni de credință arhidemocratice, socialiste, anarhiste. Bogăția, rudenia, relațiile sunt utile în multe alte cazuri și mijlocesc transmiterea, către cine n-ar trebui s-o posede (dețină), a etichetei de elită în general sau a elitei guvernamentale în particular” (p.1299).

Eminescu a cercetat acest fenomen dimpreună cu tot aparatul eristic (de sofisme) folosit pentru a disimula un proces de proporții catastrofale. Partea stranie a acestui fenomen este aceea că legea circulației sociale nu controlează calitatea morală, iar uneori nici calitatea capacităților celor care circulă social de la un grup la altul, dinspre masă spre elite.

Legea circulației elitelor reglează circulația titlurilor sau, cu termenul lui Pareto, a etichetelor, nu circulația capacităților. Pareto face ipoteza normală (valabilă pentru cazul normal) că între etichetă și gradul de excelență al celui care-o deține ca titlu, ca funcție, în genere ca poziție, există o relație statistic necesară și încadrează toate abaterile în clasa excepțiilor nesemnificative.

Să ne imaginăm însă o societate în care nu funcționează corelația dintre titlu și competență (capacitățile cerute de titlu). În acest caz, legea circulației sociale nu se va bloca dar ceea ce va circula va fi nu excedentul unei capacități ci deficitul ei. Eminescu numește acest proces selecție socială negativă. Pareto analizează cazul în care selecția socială este un joc de “sumă pozitivă” și ignoră cazul aceluia joc al

selecției de “sumă negativă”, când ceea ce se adună în “elită” dă un rezultat de “sumă negativă”. În acest caz, elita este un loc de acumulare a deficitului social și acest deficit se rezolvă pe seama “parazitismului social” deci în contul și pe seama muncii necompensate a societății. Am dorit să atragem atenția asupra unui caz extrem al teoriei circulației elitelor, caz, care cum vedem, este o consecință teoretică a unei idei sociologice, nu pur și simplu expresia unei stări afective de respingere. În cazul societății românești, Eminescu a dezvoltat teoria elitelor și a circulației sociale în această direcție pentru că tocmai aceasta corespundea cazului românesc. Teoria însă, cum vedem, rămâne valabilă independent de cazul românesc pur și simplu. Ideea teoretică a selecției negative și deci a unei elite cu semnul minus nu-și pierde valabilitatea când părăsim cazul empiric al societății românești. Ea este cu adevărat o idee teoretică nu pur și simplu o “generalizare empirică” și ca atare își păstrează valoarea teoretică independent de situația empirică prin care s-a “ilustrat”.

Ce este o elită cu semnul minus? Aceea în care se adună cei ai căror indici de capacitate reală se află sub nivelul indicilor de capacitate ceruți de titlurile ocupate (“etichetele”) corespunzătoare locului deținut într-o “clasă” a societății).

Elita, în sensul sociologiei paretiene, îi cuprinde pe cei care au indicii maximi de capacitate. Din acest punct de vedere vom constata că acest concept al lui Pareto este un concept teoretic, redă, adică, un caz limită. Oricum, elita reprezintă o “clasă pozitivă”, la Pareto, adică acea “clasă” care grupează cele mai înalte capacități în raport cu titlurile (“etichetele”) corespunzătoare. Putem să ne imaginăm însăși cazul opus, al unei “clase negative”, care grupează, altminteri spus, indivizii cu indicii de capacitate reală sub nivelul indicilor de capacitate maximă (ideală), sau chiar cu indicii cei mai scăzuți. Cazul acesta ar fi acela în care, de exemplu, în elita medicilor s-ar afla nu medicul cu indicele cel mai ridicat de capacitate ci acela care are indicele cel mai scăzut de capacitate. Când această clasă negativă este și “elită guvernantă” ea se manifestă ca o “pătură superpusă”, care nu provine deci dintr-o circulație socială între masă și elite ci dintr-o circulație între “elitele” sau “grupurile” aflate deasupra societății, neamestecate și necontrolate de către societatea locală (de către masă). Acesta este sensul eminescian al “păturii superpuse”.

Nu întâlnim decât arareori un caz atât de tipic pentru ceea ce Pareto înțelegea prin “teoria adevărată”. Arareori putem găsi ilustrare pentru cazul de confirmare a unei teorii prin infirmarea ei radicală. Teoria elitelor și a circulației sociale a elitelor este confirmată tocmai în cazul sociologiei eminesciene a păturii superpuse. Această situație se îndepărtează până la polul opus de înțelesurile teoriei paretiene. Este un caz de funcționare a teoriei pentru cazurile care-o infirmă. Adică un caz de reconstrucție teoretică.

Prin urmare, într-o societate nu circulă doar indivizii ci și “etichetele” astfel că la adăpostul unei etichete pot circula nu “capacități” ci “nulități” și în felul acesta, în locul capacităților, în elită se acumulează nulitățile. și aceasta pentru că orice titlu are un indice de excelență care variază de la un minim la un maxim.

3. *În viziunea lui Pareto, o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă.*

Dar această mărime poate avea o valoare negativă dacă în elită se grupează indivizi cu indici minimi de capacitate profesională în raport cu titlurile (etichetele) deținute. Aceasta este o “clasă negativă”. De unde putem deduce aceasta?

O elită înseamnă produsul dintre un număr de titluri și un număr de indivizi cu capacități (indici) maxime în raport cu acele titluri.

Dar pot fi cazuri în care mărimile să fie asociate prin relație invers proporțională: deci nivelurile profesionale care cer competențe maxime să fie ocupate de indivizi cu capacități minime.

Este cazul în care avem un deficit de capacități profesionale maxime în populația care ocupă (deține) locurile într-o elită. Când numărul celor care dețin “eticheta” unei clase fără a avea calitățile corespunzătoare acesteia îl depășește pe al celor care posedă eticheta și au calități corespunzătoare ei, vorbim despre “*clasă negativă*”

Pareto asimilează conceptul său de elită acelor cazuri în care “locurile” sau eticheta” cu indice maxim de capacitate sunt ocupate de indivizi cu indici maximi de capacitate (este primul caz). Cazul al doilea descrie acele situații în care elitele capătă profilul de “clasă negativă” (clasă în care se acumulează un deficit de capacități și competențe).

Prin urmare, este corect să vorbim despre “clase pozitive” și “clase negative”, așa cum și procedează Eminescu în sociologia sa. Cât privește elitele, acestea sunt “clase teoretice” întrucât prezumăm că ele trebuie să fie constituite din acele profesioniști (sau “etichete”, deci “titluri”) cu indici maximi de capacitate. În realitate însă, aceste elite “teoretice”, ca ansamblu de “locuri” (titluri) cu indici superiori, pot fi ocupate de “clase negative” sau pozitive. Procesul prin care o “elită”, ca ansamblu de titluri cu indici maximi de excelență, este “ocupată” de o clasă cu indici inferiori de capacitate (“clasă negativă”) poartă numele de “selecție socială negativă” și cel dintâi care-a elaborat paradigma acestui tip de selecție a fost M. Eminescu.

Pe lângă aceste aspecte, Pareto ne previne asupra acelor cazuri de ereditate indirectă în privința ocupării funcțiilor (“titlurilor” sau “locurilor” unei elite). Este situația ocupării funcțiilor grație unei etichete politice. Astfel ocup o funcție nu pentru că dețin indicii de capacitate ceruți de funcția respectivă, ci întrucât obțin acces la ea grație titlului politic (eticheta sau capitalul politic) deținut.

Astfel, în societatea de după decembrie, calitatea de “dizident” a servit pentru o distribuție în elită. Această calitate politică poate prelua, cum vedem, rolul de factor compensator al deficitului de capacitate (competență). În societățile occidentale acest factor compensator este de natură economică (averea, capitalul economic), în cele răsăritene, acest factor compensator este de natură politică (deci, capitalul politic acumulat). Unele sunt societăți de status. Problema va fi aprofundată în cadrul prezentării sociologiei lui Max Weber.

Că Pareto atribuie statutul de excepție deviațiilor de la tipul teoretizat de el o spune el însuși :

“Dacă toate aceste deviații de la tip ar fi puțin importante am putea să le neglijăm... Se știe că există persoane care posedă diplome fără a le merita; dar, în fine, experiența arată că în ansamblu, putem să nu ținem seama de acest fapt.”

Dar tot el ne previne asupra semnificației speciale pe care o capătă această excepție. În realitate, “deviațiile sunt prea numeroase spre a fi neglijate”. Însă Pareto nu reține din constatarea acestei variații decât faptul că ele influențează echilibrul social nicidecum faptul că direcția lor ar merge până acolo încât titlurile unei elite ar putea fi ocupate de o “clasă negativă”.

“Numărul /acestor deviații/ este variabil; și din această variație rezultă fenomene de o mare importanță pentru echilibrul social. Este deci necesar să fie studiate în mod special” (p.1299).

Altminteri spus, este necesar să cercetăm modul în care “diversele grupuri ale populației se amestecă”.

Acest proces este numit de către Pareto “circulație socială” și când se iau în considerare cele două grupări mari ale populației - elitele și restul populației - procesul de circulație între acestea poartă denumirea de “circulație a elitelor”.

4. În această circulație socială în general, indivizii care circulă de la un grup la altul poartă cu ei și anumite tendințe latente, anumite sentimente, anumite aptitudini. Legea cea mai generală care guvernează această circulație, crede Pareto, este aceea care conduce la așezarea celor cu indici superiori de excelență într-o clasă superioară, iar a celor cu indici inferiori de excelență, într-o “masă” inferioară.

Fără a fi excluse și alte tipuri de circulație socială, curentul cel mai puternic și care imprimă regularitățile lui întregii societăți este acela dintre elite și masă și se numește circulație a elitelor. El are statut legic și Pareto crede că această lege este legea fundamentală a echilibrului social.

Prin urmare, tot ceea ce influențează echilibrul social într-o direcție ori în alta, stă sub semnul acestei legi sociologice de maximă generalitate. Problema acestei circulații comportă două laturi, după cum este privită la nivelul aceluiași grup sau al circulației între grupuri diferite.

În cazul dintâi, trebuie să avem în vedere proporția sau raportul dintre ansamblul grupului și numărul celor care fac parte din el fără a poseda “caracterele cerute” de această apartenență. În raport cu circulația dintre grupuri diferite, trebuie să avem în vedere:

- a) circulația (trecerea de la un grup la altul);
- b) intensitatea acestei mișcări sau “viteza de circulație” (p.1300).

Cât privește viteza de circulație, vom sesiza că aceasta “nu trebuie privită doar într-o manieră absolută, ci de asemenea și în raport cu cererea și oferta de anumite elemente. De exemplu, o țară care trăiește în stare pașnică are nevoie de puțini soldați în clasa guvernantă deși producția de soldați în clasa guvernantă poate fi exuberantă în proporția nevoilor” (ibidem).

În raport cu toate tipurile de circulație și cu numărul grupurilor sociale, situația cea mai tipică este aceea care ține seama de împărțirea populației în raport cu clasa superioară și cu clasa inferioară în general. Repartiția socială a reziduurilor ține

seama de această grupare. Acesta este, deci, un aspect esențial al eterogenității sociale.

“Proporția reziduurilor clasei I și a II-a se schimbă în timp în raport cu diversele categorii sociale și această schimbare este destul de importantă pentru determinarea echilibrului... Într-un mod mai precis, se poate descrie fenomenul, spunând că, în stratul superior, reziduurile clasei a II-a se diminuează puțin câte puțin până ce o maree, urcând dinspre stratul inferior, vine din vreme în vreme spre a le reîntări” (p.1301).

“Spre sfârșitul Republicii romane, clasele înalte nu mai aveau decât sentimente religioase foarte diminuate. Aceste sentimente s-au accentuat într-o măsură considerabilă, grație intrării în clasele înalte a oamenilor provenind din clasele de jos: străini, liberti, și alte persoane pe care imperiul roman i-a introdus în clasele superioare” (p.1302).

“Reforma protestantă, în secolul al XVI-lea, revoluția engleză în perioada lui Cromwell, revoluția franceză de la 1789, implică uriașe marea religioase care, ieșite din clasele inferioare, submerg scepticismul claselor superioare” (p.1303).

Iată dar, o idee de generalitate mai înaltă: toate revoluțiile sunt simple creste de val ale unor mișcări mai ample și masive, de natură religioasă. Cum este creasta valului e mai puțin important. Semnificația este că, din adâncuri sunt stârnite uriașe mișcări religioase capabile să recupereze pentru istoria vie clase sceptice, aristocrații istovite, iar când valul acesta nu le conduce la mal va sfârși prin a le înghiți în vastul cimitir al istoriei.

Elitele cuprind “anumite agregate, adeseori rău definite, pe care le numim aristocrații.”

Există situații în care numărul celor care aparțin acestor aristocrații posedă caracterele necesare pentru a rămâne în cadrul elitei.

“Membrii acestor aristocrații pot juca un rol variabil în elita guvernamentală sau pot fi eliminați. Cu câteva excepții, la origine, aristocrațiile războinice, religioase, comerciale, plutocrațiile, trebuie să fi făcut parte din elită și uneori aceasta era în întregime constituită din ele... Atunci eticheta corespundea caracterului efectiv. Dar apoi, cu timpul, se produse o fisură, adesea considerabilă și câteodată foarte serioasă;... aristocrațiile care, la origine, jucaseră un rol important în elita guvernamentală, sfârșiră prin a nu mai constitui decât o parte minimă. Este ceea ce s-a întâmplat mai ales cu aristocrația războinică.

Aristocrațiile nu durează... Este incontestabil că după o anumită perioadă ele dispar. Istoria este un cimitir de aristocrații. Poporul atenian constituie o aristocrație, în raport cu restul populației, al metecilor și al sclavilor. El dispăru fără a lăsa nici o descendență. Diversele aristocrații romane dispăru... În Germania, aristocrația actuală este, în mare parte, constituită din descendenții vasalilor vechilor seniori” (p.1303-1304).

Analiza lui Pareto capătă accente speciale și o tonalitate gravă pe măsură ce se apropie de tema dispariției aristocrațiilor. O poezie tragică, un ton elegiac invadează pagina științifică și verbul capătă forță evocator-nostalgică.

Distincția lui Pareto dintre aristocrații și elite ne previne, odată în plus, că termenul de “elită” este cu adevărat un “concept limită” izvodit mai mult cu rosturi metodologice decât teoretice propriu-zise. Conținutul operațional al acestui termen este partea vie a unei elite, aceea care deține rolul nuclear în jocul elitelor. Aristocrația are ceva tragic în sensurile ei, elita nu; este o noțiune îndeajuns de neutră.

Răzbate, iată, și la Pareto, în plină sociologie pozitivistă, direcția morală. Aristocrațiile sunt polul moral al societăților; ele dau direcția și înțelesurile mai înalte ale acestora.

Decadența aristocrațiilor nu este un fenomen strict cantitativ. Nu numai numărul lor este acela care scade ci și calitatea lor; energia lor diminuează și se modifică proporțiile reziduurilor care le-au ajutat să dobândească putere și să o conserve. Baza de recrutare a clasei guvernante, deci, nu sunt indivizii, ci “familiile care vin din clasele inferioare, îi aduc energia și proporțiile de reziduuri necesare menținerii puterii” (p.1304).

Dacă aceste mișcări încetează, câte una ori amândouă, “pătura guvernantă merge spre ruină și aceasta antrenează adesea cu ea și pe aceea a națiunii întregi. Acumularea de elemente superioare în clasele inferioare și, invers, de elemente inferioare în clasele superioare, este o cauză puternică de perturbare a echilibrului”.

Schimbarea elitei guvernamentale îmbracă două forme:

- a) forma transformării lente și continue;
- b) forma unor perturbări bruște și violente.

“Din timp în timp, observăm perturbări bruște și violente, similare inundațiilor unui fluviu; Apoi noua elită guvernamentală reîncepe a se modifica lent și continuu: fluviul, reintrat în matca sa, se scurge din nou regulat” (p.1305).

Există deci forme evoluționare și forme revoluționare de schimbare.

“Revoluțiile se produc pentru că, fie din cauza unei încetiniri a circulației elitelor, fie dintr-o altă pricină, elemente de calitate inferioară se acumulează în straturile superioare. Aceste elemente nu mai posedă reziduurile capabile să le mențină la putere, și ele evită să facă uz de forță; în vreme ce în clasele inferioare se dezvoltă elementele superioare, care posedă reziduurile necesare pentru a guverna și care sunt dispuse să facă uz de forță” (p.1305)

În general, liderii celor din clasele inferioare, în revoluții, provin din clasele superioare, întrucât acestea posedă calitățile intelectuale utile conducerii, în vreme ce le lipsesc acele reziduuri repartizate în clasele inferioare. Compoziția reziduurilor într-o societate, așadar, explică deopotrivă stabilitatea și schimbarea. Existența societăților se explică prin aceea că la majoritatea membrilor lor sentimentele corespunzătoare reziduurilor sociabilității sunt puternice. Există însăși indivizi la care o parte a acestor sentimente slăbesc ori chiar dispar cu totul. Dacă nevoia de uniformitate e destul de puternică la toți indivizii, nu se va produce îndepărtarea nici unuia de la uniformitățile existente”. Dacă, din contră, această nevoie lipsește, societatea nu va subzista. Societățile reale se află între cele două extreme. În raport

cu această stare intermediară se ridică și problema folosirii forței în societate. Unii vor s-o folosească pentru a reprima “dizidenții” (pentru a-i constrânge la uniformitate), alții pentru a transgresa uniformitățile existente (deopotrivă cele de ordin material și pe cele de ordin intelectual). Există întotdeauna, în societate, un număr mic de înși care pot, cu condiția de a fi violenți, să-și impună voința guvernanților.

5.”Pentru a împiedica violența ori pentru a-i rezista”, clasa guvernantă poate folosi și ea violența ori, dimpotrivă, “recurge la șiretenie, la fraudă și corupție sau, într-un cuvânt, guvernanții din lei se preschimbă în vulpi... /s. red/. A la long, un atare mod de a acționa produce un efect puternic asupra selecției clasei guvernante, în care doar vulpile sunt chemate să facă parte, în vreme ce lei sunt respinși. În acest caz, cel ce cunoaște cel mai bine arta de a-și slăbi adversarul prin corupție, de a recupera prin fraudă și înșelăciune, ceea ce părea a fi cedat la presiunea forței, acela este cel mai bun dintre guvernanți... În acest fel, reziduurile instinctului combinărilor (I-a clasă) se întăresc în clasa guvernantă; cele ale persistenței agregatelor (clasa a II-a) slăbesc, întrucât primele sunt utile în arta expedientelor spre a descoperi combinații ingenioase care vor fi folosite în locul rezistenței deschise; în vreme ce reziduurile clasei a II-a se vor înclina în fața rezistenței deschise, și un sentiment puternic al persistenței agregatelor va împiedica suplețea... Predominarea instinctelor combinărilor, slăbirea persistenței agregatelor, predispun clasa guvernantă să se preocupe mai mult de prezent și să-i pese mai puțin de viitor. Individul prevalează asupra familiei, cetățeanul asupra colectivității și asupra națiunii. Interesele prezente sau din viitorul imediat, ca și interesele materiale prevalează asupra intereselor viitorului îndepărtat și asupra intereselor ideale... O parte a fenomenelor se observă și în relațiile internaționale. Războaiele devin esențialmente economice. Sunt evitate cele contra celor puternici; nu se atacă decât slabi. Aceste războaie sunt socotite înainte de orice o speculație.” (p.1386-1387).

La rândul lor, cei care fac parte din stratul guvernaților cuprind un număr de indivizi dispuți să folosească forța și dacă își găsesc lideri capabili să-i conducă vor izbuti să deposedeze clasa guvernantă de putere. Chestiunea este cu atât mai lesnicioasă când cei din această clasă sunt motivați de sentimente umanitare. Iată de ce o “aristocrație umanitară și închisă sau puțin deschisă, realizează maximum de instabilitate” (p.1387). E mult mai greu să deposedezi de putere o clasă guvernantă care se slujește pentru a guverna de șiretenie, fraudă, corupție. Aceasta îi va asimila pe cei ce prezintă aceleași caracteristici din clasa guvernată. așa se face că în clasa guvernată instinctul combinărilor slăbește într-o oarecare măsură. Dar dată fiind marea diferență numerică între elită și masă, ceea ce pierde masa e mult mai puțin decât ceea ce câștigă elita sub aspectul compoziției.

Deci numărul membrilor este o chestiune crucială pentru elită, nu și pentru masă.

În plus, în clasa guvernată rămân destui indivizi care posedă instinctul combinărilor și nu sunt folosiți în politică. Aceasta conferă o stabilitate societăților.

Iată dar o regularitate: în clasa guvernată tind să predominie instinctele persistenței agregatelor, în cea guvernantă, tind să predominie instinctele combinărilor. Când diferența devine foarte mare, se produc revoluțiile.

Acestea dau puterea unei noi clase care va provoca o întărire a instinctelor de persistență a agregatelor și această clasă adaugă proiectelor de scurt termen, pe cele de lung termen, propun scopuri ideale și îndepărtate; scepticismul cedează în fața credinței.

Considerațiile se pot aplica și la analiza relațiilor internaționale. Când un popor are o compoziție în care predomină instinctele combinărilor, acesta este predispus la ruină și el își poate răscumpăra decadența prin violențe, corupție etc, ba chiar prin operații de cumpărare a păcii. De regulă însă, această concentrare a instinctului combinărilor se produce doar în clasele superioare nu în tot poporul. În războaie suntem uimiți de energia claselor de jos. Uneori, ca în Cartagina, această energie nu este suficientă spre a salva patria întrucât războiul a fost rău pregătit și rău condus de clasele dirigente ale țării (p.1389). Alteori, ca în Revoluția franceză, energia populară este suficientă pentru a salva patria întrucât dușmanii s-au confruntat cu aceleași “clase dirigente”, ceea ce-a procurat timpul necesar “claselor inferioare ale societății să depoziteze de putere propria lor clasă dirigentă și să-i substituie o altă mult mai energică și în care instinctele persistenței agregatelor se găsesc într-o proporție superioară” (p.1389).

Este un caz tipic de revoluție în interiorul războiului.

Raportul dintre cele două clase de reziduuri se reproduce întocmai și în cazul grevelor.

“Greviștii care fac parte din popor, la care regăsim o abundență de reziduuri din a II-a clasă, au nu pur și simplu propriile interese ci și un ideal. Patronii sunt «speculatori» care fac parte din clasa îmbogățită prin combinații și au, din contră, reziduuri din prima clasă... Printre ei se află mulți demagogi plutocrați, abili în a întoarce evenimentele în favoarea lor” (p.1398).

Relația dintre aceste reziduuri și folosirea forței este cât se poate de clar marcată de Pareto. Când, într-o țară, o clasă guvernantă A, absoarbe cele mai multe elemente din toată populația sub aspectul șireteniei, clasa guvernată B este privată în mare parte de aceste elemente și astfel nu mai are speranțe să învingă vreodată clasa A, atâta vreme cât ar lupta cu ea în baza acelorași elemente. Or cel ce folosește șiretenia e mai puțin capabil să folosească forța.

“În consecință, dacă se acumulează în partea A oamenii care știu mai bine să se folosească de violențe, consecința este că se acumulează în partea B oameni mult mai apti să folosească forța” (p.1400).

Aceasta este o “lege sociologică” referitoare la regimul violenței sociale și ea are statut teoretic, de rang similar cu ideea durkheimistă despre anomie, precum am amintit.

În concepția lui Pareto, cauza violenței este dezechilibrul dintre cele două clase de reziduuri între elită și masă. În genere, partea B aduce în elita guvernantă a societății o mare cantitate de reziduuri ale persistenței agregatelor. Grație acestora,

colectivitatea redobândește stabilitate și forță. O elită cu o slabă proporție de reziduuri ale persistenței agregatelor este și ea “degenerată” și antrenează societatea însăși pe drumul ruinei.

6.”Dacă clasa guvernantă pierde prea multe sentimente ale persistenței agregatelor, se ajunge la un punct în care nu mai este capabilă de a-și mai apăra, nu numai propria-i putere, ci ceea ce este și mai rău, chiar independența țării” (p.1402).

În general deci, se poate constata că elementele alcătuitoare ale unei societăți se află într-o dependență mutuală și că, în plus, această dependență nu se desfășoară la întâmplare, ci se structurează alcătuind ceea ce Pareto denumeste “cicluri ale dependenței mutuale”. Acestea sunt cele de care atârnă echilibrul sistemului social.

Elementele din care se compune societatea sunt:

“(a) reziduurile; (b) interesele; (c) derivațiile; (d) heterogeneitatea și circulația socială”.

Aceste elemente nu variază la întâmplare ci într-o dependență mutuală. Dependențele mutuale la rândul lor, se organizează în patru cicluri, după cum urmează:

I (a) acționează asupra lui (b), (c), (d);

II (b) acționează asupra lui (a), (c), (d);

III (c) acționează asupra lui (a), (b), (d);

IV (d) acționează asupra lui (a), (b), (c).

Dintre acestea toate, combinarea de tipul I reproduce o parte foarte importantă a fenomenului social, tocmai pentru că reziduurile se schimbă cel mai greu, puțin și lent, ceea ce asigură “continuitatea societăților umane”.

Combinarea a II-a descrie o parte considerabilă a fenomenului social în care interesele sunt predominante.

Combinarea a III-a este de importanța cea mai mică dintre toate și se referă deci la influența derivațiilor asupra celorlalte. Faptul că i se conferă o importanță mare este el însuși rezidual și se leagă de activitatea «intelectualilor», în special a umanitarilor care conferă o importanță exagerată (religioasă) zeiței “Rațiunii”.

În fine, combinarea a IV-a se referă la influența circulației elitelor asupra celorlalte elemente. Am reținut, de exemplu, că atunci când circulația nu se desfășoară, se produce o concentrare a reziduurilor de clasa I în elită și a celor care țin de persistența agregatelor în masă.

“Acțiunile și reacțiunile se desfășoară în cerc; de exemplu, începând cu combinația I, se ajunge la combinația a IV-a și aceasta, din nou trece la combinația I. În combinațiile I, elementul (a) acționează asupra lui (d); în combinația a IV-a, elementul (d) acționează asupra lui (a); apoi se revine la combinația I, prin care (a) acționează din nou asupra lui (d) și așa mai departe” (p.1411).

Pareto distinge în aceste acțiuni și reacțiuni “efectele imediate (variațiile lui (a), (b), (c), (d) provocate prin combinarea (I) și mediate (în virtutea altor combinări, variațiile lui (b), (c), (d) fac să varieze și (a). Prin mișcarea circulară

menționată, această variație se repercutează în combinarea I și dă naștere la noi variații ale lui (a), (b), (c), (d). (ibid.).”

În fine, Pareto propune o altă distincție între “echilibrul teoretic” (obținut prin considerarea unuia sau mai multora dintre elementele (a), (b), (c), (d) în loc de a le lua în considerare pe toate) și “echilibrul concret pe care-l observăm în societate” prin considerarea tuturor elementelor, a tuturor efectelor și a tuturor acțiunilor și reacțiunilor.

Știința economică, bunăoară, operează cu un echilibru teoretic. Dacă ar fi să ne referim ilustrativ la o combinație, să zicem cea de tipul IV, ar trebui să fim atenți atât asupra efectelor directe cât și mediale.

“Astfel, acțiunea mediata a intereselor asupra reziduurilor nu e neglijabilă. La o națiune preocupată exclusiv de interesele sale economice, sentimentele care corespund combinațiilor sunt exaltate, cele care corespund persistenței agregatelor sunt disprețuite...” (p.1417).

“La popoarele în care predomină reziduurile persistenței agregatelor, acestea sunt aduse în clasa guvernantă, fie prin infiltrații (circulația elitelor, n. n.), fie prin comotii, în cadrul revoluțiilor” (p.1425).

La popoarele moderne, industriile, comerțul, agricultura, au nevoie de capitaluri enorme. Ca atare, ele au nevoie de economii. Or, “oamenii aventuroși, în căutare de noi combinații”, care abundă în cadrul societăților de ciclu industrial, economisesc puțin.

“În consecință, clasa guvernantă industrială și comercială are nevoie de un substrat de oameni diferiți, care economisesc” (p.1425-1426).

Iată dar că pentru analiza sociologică a acțiunilor economice nu este suficientă relația dintre primele două clase de reziduuri. Aceasta trebuie dublată printr-o relație nouă care vizează distribuția altor două tipuri: tipul S (speculativul) și tipul R (rentierii). De combinația acestora într-o elită atârnă soarta afacerilor și orientarea economiilor.

Tot astfel, în analiza organizațiilor intervine un alt cuplu noțional, cel referitor la conduitele birocratice și inovatoare. În toate acestea însă, conceptul central este cel de compoziție a conduitei în raport cu elemente a căror variație se înscrie pe un continuum bipolar:

- a) instinctul combinațiilor-persistența agregatelor;
- b) speculatori-rentieri (S-R);
- c) birocrați-inovatori etc.

V. Pareto a ridicat deci polaritatea la rang de metodă sociologică și a propus un demers de cercetare sociologică bazat pe utilizarea “valorilor polare”. Conceptul central în acest demers este, să ne reamintim, cel de compoziție a conduitelor sociale.

Sociologia lui Pareto așează deci în centrul analizelor conduita umană. Aceasta este punctul de intersecție a tot ceea ce se întâmplă la nivelul societăților globale ca și la nivelul indivizilor. Povestea omului și a societăților este deci imprimată în matricea conduitei sociale și individuale. Raționalitatea și raționalizările reprezintă nivelul maxim de putere al omului.

Iar spațiul raționalizărilor este posibil, să nu uităm, grație utilizării non-logice a funcțiilor logice.

Povestea nevoii de logică înscrisă în natura umană capătă la Pareto o întorsătură neașteptată, îngăduind cea mai strălucită recuperare a iraționalului pentru știință și în domeniul științificului.

XVII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ. TIPUL IDEAL. OCCIDENTUL ȘI NOUA DIRECȚIE A ISTORIEI UNIVERSALE.

1. Raționalismul occidental. 2. Rațiune și raționalizare. Comprehenșiune și explicație. 3. Tipul ideal. 4. Acțiunea socială.

1. Cu V. Pareto, sociologia europeană formulează ideea corelațiunii dintre creativitate și violență. Teza lui V. Pareto este că elitele au în istorie o funcție creatoare pe când masele au o funcție conservatoare. Concentrarea în cadrul elitelor a reziduurilor din prima clasă (instinctul combinărilor) face din ele agenți ai inovației, căutătoare ale unor noi combinații, diferite de cele consacrate. Aceeași tendință care sporește în elită predispoziția combinatorie (spre creativitate) îndepărtează elita de masa conservatoare până acolo încât circulația socială a elitei se oprește și astfel se creează conjunctura violenței sociale.

Această lege a corelațiunii creativității și violenței este cea mai gravă sfidare a tezei raționalității socio-umane. Raționalizarea prin creație conduce, paradoxal, la efecte iraționale sau, în orice caz, se asociază cu o acumulare a iraționalității în sistem astfel că se creează conjunctura exploziilor sociale, a violențelor, a recursului la forță și deci a schimbărilor bruște, revoluționare.

În acest punct, teza lui Durkheim, după care conduita creatoare preschimbă contactele agresive în contacte cooperative, în stare a genera o nouă formă de solidaritate socială (cea organică), este puternic clătinată. Accentul pus pe problema ordinii sociale se deplasează către problema raționalității (sau iraționalității) conduitei umane (individuală și socială).

Problema raționalității umane capătă iată, o poziție centrală în preocuparea spiritului european. Punctul celei mai dezvoltate formulări a acestei problematice în cadrul sociologiei europene, este, mi se pare, sociologia lui Max Weber. Sociologul german, născut la 1864 și mort la 1920, a parcurs biografic un interval istoric devastat de "hybrisul epocii wilhelmine" (G. Jung), astfel încât nu s-ar mai fi poticnit de nici o iluzie cu privire la rostul și destinul societății europene.

Îmbrățișând ideea că în istoria modernă se manifestă o tendință spre raționalizarea societății omenești, sociologul german se grăbește a preciza că este vorba despre o tendință care s-a ivit într-o societate anume, cea european-occidentală, fiind legată de o civilizație anumită, cea capitalistă occidentală și avându-și propria ei contrafață irațională.

(1) Raționalitatea socială deci este istorică, este (2) cultural determinată și (3) supusă adică unor contexte interpretative variabile, prin care devine inteligibilă (comprehensibilă).

Această triplă determinație a raționalității cenzurează drastic teza raționalismului individualist și a rațiunii abstracte, universale. Teza raționalității unice, credința pseudoreligioasă într-o “rațiune” abstractă, universală și anistorică, în stare a regla toate afacerile omenești și a chema toate epocile și toate culturile în fața tribunalului ei, este părăsită, cum vedem, de către spiritul teoretic cel mai reprezentativ al secolului al XIX-lea în favoarea tezei unei raționalizări istorice progresive a societății. Raționalizări în termenii scopurilor și valorilor de orientare (finale), de cel mai variat caracter “au existat în diferite sectoare ale vieții și în toate ariile culturii”. (M. Weber, *The Protestant Ethic...*, p.26).

Raționalizarea progresivă a societății moderne, însă, își are rădăcinile în “raționalismul occidental” și îmbracă “forma occidentală modernă”. Iată de ce, pentru a caracteriza varietatea raționalizărilor din perspectiva istoriei culturale este necesar să știm “care departamente ale vieții sunt raționalizate și în ce direcție” (ibid). Corespondentul acestui “proces de raționalizare” este civilizația occidentală sau “raționalismul occidental”. Max Weber este înclinat să distingă raționalismul occidental de celelalte forme istorice de raționalizare prin aceea că numai în cadrul civilizației occidentale se manifestă o “linie de dezvoltare de valoare și semnificație universală. Numai în Occident știința există la un stadiu de dezvoltare pe care-l recunoaștem azi ca valid” (*The Protestant Ethic...*, p.13).

Reflecții teologice și metafizice au existat pretutindeni, dar numai în Creștinism se dezvoltă deplin o teologie sistematică. Cunoștințe și observații de mare rafinament au existat peste tot, în India, China, Egipt, dar în Babilon și în altă parte “astronomiei i-a lipsit... o fundamentare matematică pe care a primit-o întâi de la greci.” (ibid). “Intelectul grecesc a fost creatorul mecanicii și al fizicii” (ibid). Științelor naturale indiene le-a lipsit “metoda experimentală care a fost... un produs al Renașterii” (ibid).

Medicinii orientale i-a lipsit o fundamentare biologică și chimică. Științelor politice orientale le-a lipsit o “metodă sistematică” și “posesiunea conceptelor raționale”.

“O structură precum dreptul bisericesc /canon law/ este cunoscută doar în Occident.” (ibid., p.14).

În muzică, unificarea contrapunctului cu armonia, ceea ce Weber numește “muzica armonică rațională” etc, organizarea ansamblurilor instrumentelor de suflat, sonatele, simfoniile, opera, instrumentele fundamentale, orga, pianul și violina etc, sunt cunoscute doar în Occident. În arhitectură, utilizarea rațională a boltei gotice ca “mijloc de distribuire a presiunii și a spațiilor de acoperiș de toate formele”, ca și fundarea unui “stil” comun sculpturii, picturii etc, creat în Evul Mediu, nu apar decât în Occident. Tiparul a existat și în China, dar o literatură tipărită, posibilă grație numai tiparului, presa și periodicele, au apărut doar în Occident. (p.15).

Un personal specializat, ca și o dezvoltare rațională, sistematică și specializată a științei sunt toate realități strict occidentale. Nici o altă civilizație n-a depins ca Occidentul de o organizație de funcționari special formați.

“Statul, în sensul unei asociații politice, cu o constituție scrisă, rațională, cu un sistem juridic rațional ordonat, cu o administrație întemeiată pe legi și reguli raționale, administrată de funcționari specializați este cunoscut, în această combinație de caracteristici doar în Occident” (p.17)

“Capitalism și întreprinderi capitaliste chiar cu o raționalizare considerabilă a calculului capitalist au existat în toate țările civilizate ale planetei... Dar Occidentul a dezvoltat capitalismul atât cantitativ cât și în tipuri, forme și direcții care n-au mai existat nici unde” (p.20).

Comercianți, împrumuturi, bănci, tranzacții, asociații, bancheri, speculatori, credit, capitalism financiar au existat mereu. “Dar în epoca modernă, Occidentul a dezvoltat în adițiune la acestea, o formă de capitalism foarte diferită care n-a mai apărut niciodată și nicăieri: organizarea capitalistă rațională a muncii libere” (p.21). Toate aceste direcții de dezvoltare politică, artistică, științifică, economică urmând o cale spre raționalizare sunt particulare Occidentului și constau în generalizarea acelorași principii raționale în domeniile cele mai diverse, ceea ce le conferă o valabilitate universală, le face adică universal valabile.

Aceste principii sunt ilustrate de un tip de acțiune pe care Max Weber o consideră “acțiune rațională în finalitate”.

Această acțiune este matricea din care a izvorât un model de societate opus tipului tradițional al societății de status, model pe care Weber îl denumește “societate de piață”.

2. Problema raționalității și a raționalizării capătă o poziție centrală în sociologia weberiană. Tot ceea ce se întâmplă în lumea modernă stă sub semnul raționalizării. Această raționalizare are înțelesuri comune, dar și diferite la Max Weber și la Pareto, care și el situase, cum ne amintim, raționalizarea în centrul sistemului său sociologic.

Pareto înțelegea prin raționalizare două aspecte:

a) el făcuse observația, mai întâi, că acțiunea umană nu este determinată nici strict instinctiv, nici strict logic, ci preia o direcție reziduală fixată în și prin stările psihice profunde ale omului (reziduurile);

b) urmând această direcție (care nu e logic determinată ci sensibil direcționată, are la bază sentimentele profunde, cvasiinstinctive, pe care Pareto le numește reziduuri) o justifică și recurge în acest sens la “teorii”, la formule și la construcții religioase, metafizice, juridice, morale etc, numite derivații.

În sensul acesta, raționalitatea umană la Pareto cuprinde două clase de conduite subsumabile celor două tipuri de acțiuni umane: acțiuni logice și acțiuni non-logice.

Distincția aceasta are la bază, cum bine observă R. Aron, o altă mai profundă, aceea dintre observator și actor.

În accepția lui Pareto, acțiunea logică este aceea a observatorului, adică a celui care se situează în afara fenomenelor cercetate, pe care le consideră doar ca fapte externe. Observatorul obține, deci, cunoștințe despre regularitățile observabile din exterior, ale faptelor, ferindu-se de interpretarea lor subiectivă, care este reziduală și se manifestă sub forma derivațiilor.

Actorul, în viziunea weberiană, dimpotrivă, dă un sens conduitei sale și acest "sens vizat" de actor este de o importanță aparte, fiindcă actorul participă la existență în și prin sensurile pe care el le atribuie lucrurilor, persoanelor și altor fapte sociale.

Cunoașterea științifică nu se poate dezinteresa de acest sens și deci nici nu poate ignora actorul în favoarea observatorului tocmai pentru că lumea nu este pur și simplu o lume dată ci o lume construită în și prin sensurile actorilor, în și prin valorile lor și deci prin variabilitatea spațio-temporală a contextelor lor culturale.

Lumea socială este deci o lume cultural construită, ceea ce înseamnă că sociologia trebuie să fie o știință culturală și o știință a culturilor. Ea trebuie să fie deopotrivă o știință explicativă și comprehensivă.

Actorul cu toată subiectivitatea lui redobândește pentru sine o șansă gnoseologică ce părea compromisă la Pareto.

Cunoașterea sociologică este concomitent explicație cauzală și comprehensiune. și aceasta pentru că activitatea umană este totodată o "activitate semnificativă". (Există, fără îndoială, comportamente strict reacționale, care deci nu poate fi asimilate activităților semnificative).

"Orice obiect artificial, o mașină de exemplu, este susceptibilă de a fi interpretată și înțeleasă pornind de la sensul pe care activitatea umană (ale cărei direcții pot fi foarte diverse) l-a atribuit (sau a vrut să-l atribuie) fabricării și utilizării acestui obiect; dacă n-o raportăm la acest sens, mașina rămâne total incomprehensibilă" (p.6).

Ceea ce nu înseamnă că ea nu poate intra în sfera acțiunii umane și nu poate fi luată în considerare ca "dat" sau ca element "noncomprehensibil".

Primul lucru care se cere lămurit, așadar, se referă la această dublă caracterizare a cunoașterii sociologice: de a fi comprehensivă și explicativă. Ce înțelege M. Weber prin comprehensiune și ce temeinicie putem găsi tentativei sale de a recupera dimensiunea comprehensivă pentru știința societății?

Ce raport poate fi stabilit între comprehensiune și explicații?

"Pentru noțiunea de «comprehensiune», ne previne Weber, vezi *Allgemeine Psychopathologie* a lui K. Jaspers..." (cf. *Économie et Société*, p.3)

Filosoful german așezase în centrul operei sale distincția, preluată apoi de Weber, între explicație și comprehensiune. Există, spune Weber, o limită de înțelegere a "comprehensiunii intrinseci a semnificațiilor" unor experiențe. "O nevroză o putem înțelege, nu însă întotdeauna și o psihoză" (cf. R. Aron, p.505).

"Inteligibilitatea" așadar, poate să dispară din "fenomenele patologice", care deci "încetează de a fi inteligibile chiar dacă sunt explicabile" (ibid. p.505).

Desigur, cum o să vedem când ne vom referi la ideal-tipul weberian, *nu există nici o suprapunere între inteligibilitatea socială și cea psihologică.*

Comprehensiunea, înțelegerea interpretativă, poate fi explicativă în măsura în care înțelegem motivația, sensul pe care o persoană l-a atribuit acțiunii sale.

Prin acest tip de comprehensiune avem acces la acele “ansambluri semnificative inteligibile” care dezvăluie temeiul acțiunii respective. Această comprehensiune poate fi socotită o explicație a derulării activității.

Actul înțelegerii interpretative (esența comprehensiunii) semnifică deci decuparea cadrului de înțelesuri (sensul) vizate de un actor în raport cu:

- a) “un caz particular (un studiu istoric de exemplu)”
- b) cu o situație “medie” (ca în “studiul sociologic al maselor de exemplu”);
- c) cu o “construcție științifică. (sens ideal-tipic)” care ne permite a “degaja tipul pur, adică ideal-tipul unui fenomen care se manifestă cu o anumită frecvență. Conceptele sau «legile» pe care le stabilește teoria pură a economiei politice constituie, de exemplu, construcții ideal-tipice de acest gen.”(p.8)

Interpretarea semnificativă nu este obligatoriu și o interpretare valabilă din punct de vedere causal. Ea nu este, prin ea însăși decât o ipoteză causală fiindcă:

- a) “motivele invocate și «refulările» (motivele nemărturisite) disimulează adesea chiar agentului contextul, cadrul real în care se desfășoară activitatea, astfel că mărturisirile cele mai sincere nu au decât o valoare relativă.

- b) Anumite procese externe ale activității care nouă ne apar ca «similare» sau «analoage», pot avea ca fundament... ansambluri /contexte/ semnificative diverse;”(op. cit. ibid.).

- c) “În raport cu situațiile date, agenții sunt adesea animați de tendințe opuse, aflate în luptă... știm că în numeroase cazuri nu putem aprecia... forța relativă cu care se exprimă în activitatea /actorului/ diversele relații semnificative care se confruntă în «conflictul motivelor», deține sunt toate egal inteligibile.”

Când vrem să facem o inferență causală, nu avem, adesea, la dispoziție alt mijloc decât «experiența mentală» (a imagina “succesiunea posibilă de elemente singulare în lanțul motivelor și a construi cursul probabil al lucrurilor în acest caz”).

În atari situații însă, trebuie să dublăm criteriul “adecvării semnificative” (coerența comportamentului) cu criteriul “purificării prin experiență”.

“Vom considera «semnificativ adecvat» un comportament care se dezvoltă cu o asemenea coerență încât relația dintre elementele sale este recunoscută ca alcătuind un cadru (ansamblu) semnificativ tipic, adecvat în raport cu obișnuințele noastre medii de a gândi și a simți.

Din contră, vom socoti «causal adecvată» o succesiune de procese în măsura în care, respectând regulile experienței, există o șansă ca acea succesiune să se deruleze constant în aceeași manieră.

Este, de exemplu, semnificativ adecvată soluția la o operație aritmetică în măsura în care este justă (tipică) în raport cu normele curente ale calculului și raționamentului”. /ș.a. red/ (p.10).

Max Weber face o distincție, care se va accentua în cadrul sociologiei subiectiviste, între sensul “vizat” și “sensul obiectiv valabil”. În orice act de cunoaștere trebuie raportate cele două registre obținându-se astfel ceea ce sociologul german va numi “interpretare cauzală justă”.

“O interpretare cauzală justă a unei activități concrete înseamnă că derularea exterioară și motivul sunt recunoscute ca raportându-se unul la altul și ca fiind inteligibile (comprehensibile) în mod semnificativ în cadrul lor”.

“Dacă adecvarea semnificativă lipsește nu mai suntem decât în prezența unei simple probabilități statistice noncomprehensibile (noninteligibile), sau doar imperfect comprehensibile, chiar dacă regularitatea derulării (externă și psihică, deopotrivă) se lasă exprimată într-un mod destul de precis cu cea mai mare probabilitate numerică.”

“Regularitățile statistice care corespund într-o activitate socială unui sens vizat inteligibil pot fi asimilate acelor tipuri de acte inteligibile pe care le numim «reguli sociologice». După cum, doar construcțiile raționale ale unei activități semnificative inteligibile pot fi socotite tipuri sociologice ale devenirii reale, observabilă în realitate cu o anume aproximație” (p.11).

Prin urmare, atât regulile sociologice cât și tipurile sociologice sunt construcții raționale care sunt deopotrivă semnificativ adecvate și cauzal adecvate.

Este de reținut așadar, că în sânul realului se manifestă un tip de devenire care este deopotrivă semnificativ adecvată și cauzal adecvată. Această devenire constituie cadrul unei raționalități referențiale în sociologia lui Max Weber.

3. Există deci o forță interioară prin care se manifestă acea calitate a omului de a introduce în existență sensuri și intenții care nu există în ordinea ei cauzală. Se naște astfel un tip de ordine semnificativă, în stare a-și încorpora ordinea cauzală. Rațiunea la care se închinase omul secolului al XVIII-lea, care vedea peste tot una și aceeași ordine a lucrurilor, fixată în principii cauzatoare definitive și universale, este somată să părăsească total scena mentală a Europei. Locul ei este luat de acea idee conform căreia, despre existență, cel puțin despre cea umană, nu putem spune că este rațională și raționalizată. Locul supremei biruințe a acestei idei este chiar teoria despre cunoașterea socială, prin tipurile ideale. Tipurile pure sau ideale nu sunt copiile unei realități sociale raționale ci dezvoltarea până la ultimele consecințe a unei raționalizări, corespondentul unui experiment mental în real, cu ajutorul tendințelor pe care cercetătorul le identifică în dinamica realului. În sensul acesta, tipurile pure nu descriu ci construiesc realitatea așa cum aceasta ar fi dacă ar merge după acele tendințe dinamice care mută realul în cadrele deplasate ale unei desfășurări posibile, pur utopice, ideale.

Realul poate fi reconstruit pe calea științei și cu mijloacele cunoașterii, nu precum o simplă fotografie, ci ca pură idealitate în care se recunosc dezvoltările lui potențiale pe acea direcție fixată de tipul construit mental de către cercetător, deci pe o direcție de mișcare virtuală, ideală.

Tipul ideal este așadar forma supremă a biruinței ideii de raționalizare în locul ideii despre natura rațională a existenței umane. Spiritul sociologiei pozitivistice

care reprezintă biruința supremă a raționalismului secolului al XVIII-lea nu concepe știința altfel decât pe baza unor date empirice, concrete și strictamente materiale, în care altminteri spus, nu are ce căuta sensul introdus de subiectivitate (decât cel mult ca o subiectivitate generică și deci rațional-universalistă, aceea a logicii, care, din acest punct de vedere, are mai ales rostul de a frâna intruziunea subiectivă nu de a-i da puteri asupra realității materiale pure și simple). O asemenea formă și concepție poate să ajungă cel mult la construirea unor “tipuri medii” în care, deci, diversul este redus, ca fiind neesențial, la ceea ce este comun, central în variațiunile concretului empiric, preluând dinamica acestuia într-un spațiu de pură idealitate, utopic. Lucrurile acestea sunt posibile pentru că în cadrul acțiunilor lor oamenii folosesc intenții și urmează ei înșiși sensuri vizitate, se mișcă adică într-un spațiu de idealitate, intrinsec afirmată în chiar actul derulării faptei omenești.

Tipurile ideale deci sunt tocmai potențarea acestor sensuri vizate de actori, rezultatul “conducerii acestor sensuri la ultimele lor consecințe logice” (E. Speranția, op. cit, p.519).

Prin urmare, într-un anume sens, omul de știință supraaccentuează acea raționalizare intrinsecă acțiunii sociale, astfel încât știința este, iată, chiar triumful ideii de *raționalizare*, proprie secolului al XIX-lea, nu al ideii de *rațiune* proprie secolului al XVIII-lea. Este ca și cum biruința științei vine exact de la renunțarea la ideea unei rațiuni universale în favoarea ideii de raționalizare în și prin toată diversitatea semnificativ-axiologică a acțiunilor omenești.

Omul social, așadar, nu este nici rațional, nici irațional, ci raționalizator. Ceea ce înseamnă că el are puterea de a raționaliza realul și poate face acest lucru chiar într-o direcție irațională (cazul supraaccetuării organizațiilor raționale ale marilor birocratii este un bun exemplu).

Desfășurările variate ale istoriei preiau, în interiorul lor, modul nostru de a aprecia, de a judeca și a voi, modul nostru de a vedea și a “înțelege” (comprehensiunea) lucrurile, iar știința despre om și societate, sintetizează sub forma tipului ideal tocmai această interioritate subiectivă a faptei obiective.

Dacă am stabilit că aceste tipuri pure sau ideale sunt expresia biruinței în știință a ideii de raționalizare în locul celei de rațiune universală, să stăruim încă mai mult asupra caracteristicilor acestor construcții fiindcă ele sunt totodată expresia biruinței concepției moderne a secolului al XIX-lea despre știința societății. Această concepție s-a transmis ca atare secolului al XX-lea și acolo unde n-a fost împiedicată de forțe contrare, dușmănoase, ea a și mijlocit mari cuceriri ale spiritului în teritoriul științelor umane. așa se face că centrul sociologiei mondiale s-a mutat în America tocmai fiindcă Noua Lume a preluat în forme genuine spiritul acestui secol în vreme ce Europa, vechiul continent, s-a împotmolit tot mai greu în pozitivismul și în raționalismul abstract al secolului al XVIII-lea. Lucrurile au fost agravate de succesul marxismului, o direcție care prin concepția filosofică aparține mai mult secolului al XVIII-lea decât celui de-al XIX-lea veac. Nu întâmplător cele două figuri, Marx și Weber, au fost socotite, chiar în cadrul școlilor marxiste, cei doi mari exponenți ai sociologiei mondiale.

Max Weber a fost caracterizat a fi drept un “Karl Marx al burgheziei”, așa cum, chipurile, Marx ar fi marele doctrinar al proletariatului. În România, Weber deja pătrunsese și, în plus, mediul spiritual al culturii române prin avansul ideii kantiene în această cultură avea pregătite condițiile unei formidabile victorii a sociologiei pe această direcție. Performanțele de sociologie fenomenologică ale unor Mircea Vulcănescu, E. Speranția, ca să nu pomenim, școlile culturologice prin Blaga, Noica și Eliade, sunt o dovadă în acest sens. E. Speranția este primul sociolog fenomenolog european, înaintea lui A. Schutz, și numai faptul că acesta a emigrat în SUA, adică într-un mediu pregătit să-i preia mesajul, explică recunoașterea acestuia ca fiind întemeietorul noului curent sociologic denumit sociologie fenomenologică. Dacă războiul și năprasnica furoare marxistă, un adevărat *furor barbaricus*, de după război, n-ar fi oprit curentele teoretice românești, cultura română ar fi fost înaintemergătoare pe direcția unor performanțe de valoare universală ale acestei sociologii de orientare subiectualistă. așa, avem mari întemeietori fără urmași. În locul adevăraților urmași avem rollerismul și neorollerismul proletcultului românesc ai căror exponenți se mai află încă, în aceste zile, la pupitrele unor instituții culturale românești.

Stăruința asupra spiritului sociologiei weberiene are pentru noi, deci, mai mult decât un înțeles de istoria sociologiei. Are un înțeles moral, axiologic, mai general și oarecum “revoluționar”. Este expresia nevoii noastre revoluționare de întoarcere la o tradiție părăsită, la o promisiune și deci la o libertate reprimată.

Pentru noi, ideea unei “fizici sociale” este mai mult decât un model învechit de știință. Ea este o idee politică. Față de acest model de știință Max Weber a propus sociologia comprehensivă care așează în centrul ei metoda tipului ideal. Să zăbovim încă, deci, asupra înțelesului acestuia în sociologie. Putem face observația că iată, prin metoda tipului ideal, răsturnarea axului de gravitație începută timid cu A. Comte, este desăvârșită cu Max Weber, care se află exact la polul opus sociologiei pozitivistice comte-iene. Axul este răsturnat și cu această răsturnare axială, spiritul cel mai mare al Europei sociologilor și sociologilor, s-a așezat la polul opus și cu spatele spre secolul al XVIII-lea. Ideea despre tipul ideal este din punctul acesta de vedere, într-adevăr, cea mai “revoluționară” cucerire “reacționară” a secolului al XIX-lea în domeniul metodologiei științelor socio-umane.

Construcția ideal-tipică are sensul de a ne da acces la cunoașterea «legilor».

“«Legile», termen prin care desemnăm în mod obișnuit multe propoziții generale ale sociologiei comprehensive - de exemplu legea lui Gresham-reprezintă «șanse» tipice, confirmate de observație, privind derularea unei activități sociale la care ne putem aștepta, în condițiile în care anumite fapte sunt date, fiind inteligibile (comprehensibile) prin raportare la motive tipice și la sensul vizat în mod tipic de agenți. Ele sunt inteligibile și univoce în măsura în care la baza derulării tipice se află motive pur raționale în raport cu un scop /în finalitate/ și în măsura în care, totodată, relația mijloacelor cu scopul este univocă și urmează, confirmându-le, lecțiile experienței” (p.16)

Sensul vizat al unui comportament are conținut sociologic nu pur și simplu psihologic.

Sensul unei operații aritmetice nu este psihic, observă Weber. Reflexia rațională a unui om în căutare de profit nu devine mai inteligibilă prin mijlocirea considerațiilor «psihologice». Or tocmai asemenea “presupoziții raționale”, sunt invocate de știința sociologiei. În sensul acesta, sociologia își are propria ei cale de acces la aceste “presupoziții raționale”, deci la sensul vizat de agent. Această cale constă în construcția tipurilor, cele prin care sociologul capătă acces la “regulile generale ale devenirii”.

“Sociologia se opune istoriei care are ca obiect de analiză și imputare cauzală acte, structuri și personalități individuale, cultural importante. Elaborarea conceptelor proprii sociologiei își preia materialele, sub forma paradigmelor, din realitățile activității care sunt tot atât de importante și pentru punctele de vedere ale istoriei” (p.17).

Prin urmare, cercetarea poate merge pe direcție istorică, singularizantă, sau pe direcție generalizantă. Distincția între științele istorice care studiază succesiunea serială a faptelor irepetabile și științele generalizante, care studiază faptele repetabile, identice în timp, fusese operată întâi în cultura europeană, de către A. D. Xenopol. Rikert va relua ideea unei asemenea clasificări și va atribui faptelor istorice calitatea de fapte de cultură, care sunt reductibile la valori: “în orice fenomen cultural este încorporată o valoare recunoscută de oameni” (apud, E. Speranția, p.519). Această distincție răzbate în miezul sociologiei weberiene, care se întemeiază pe constatarea că în cercetare intervine o selecție, astfel că orice reconstrucție este selectivă și comandată de un sistem de valori” și deci “există tot atâtea perspective istorice și sociologice câte sisteme de valori servesc selecției” (R. Aron, op. cit, p.509).

Sociologul trebuie deci să aibă deopotrivă sensul relativismului cultural al enunțurilor sale, dar și puterea detașării de propriul său interes pentru a fi în stare să urmeze linia căutării unui răspuns universal valabil la o chestiune dată. Sociologul nu adaugă ceva, ci potențează ceea ce există. El reușește lucrul acesta prin aceea că reconstruiește spațiul inteligibil al activității sociale, în așa fel încât aceasta să devină maxim inteligibilă.

Sociologia deci este o metodă (știință) a maximalizării sensurilor și a spațiilor deschise (de idealitate și transparență maximală).

Experiențele confuze și relativ obscure străbătute de străluminările obscure ale sensurilor vizate de actorii sociali, devin, prin reconstrucția sociologului, pe deplin transparente întrucât acesta potențează sensurile vizate, accentuează luminozitatea intrinsecă a acțiunii, purtând inteligibilitatea aceasta implicită la limită. Sensul trăit de actori devine sens conștientizat în toată complexitatea articulațiilor sale în lumea reală, în câmpul experiențelor.

Această inteligibilitate condusă la limită este tocmai tipul ideal. El potențează utopia interioară a fenomenului cercetat, construiește, prin definiții, spațiul mișcărilor virtuale, potențiale, ale sensurilor vizate.

Construcția tipului deci nu vizează nici caracterele generale ale experiențelor particulare, ceea ce este conceptul aristotelic, nici trăsăturile comune, medii, ale variațiilor individuale, ci ceea ce este tipic, esențialul unei direcții semnificative sau al unui câmp de sensuri multidirecționale.

Când Weber vorbește despre capitalism el n-are în vedere nici caracterele generale ale unor cazuri particulare, nici trăsăturile comune sau medii ale variațiilor individuale în timp și spațiu ale aceluiași fenomen, ci trăsăturile lui cele mai tipice, care alcătuiesc împreună un spațiu de idealitate și de transparență maximă a fenomenului denumit astfel.

Aceasta este reconstrucția ideal tipică a fenomenului concret istoric și ea potențează ceea ce fenomenul prezintă în grade și cu probabilități variabile, astfel că între fenomen și tipul său ideal există o distanță pe care n-o poate parcurge decât capitalistul perfect, adică cel care duce la maximă împlinire trăsăturile tipului. Ideal-tipul este deci și criteriul axiologic dar și măsura ontologică a fenomenului de cercetat, astfel că el dă seama și despre originalitatea fenomenului, dar și despre realitatea lui, cuprinde deci un fenomen în potențializarea lui ideală. Ideal-tipul este deci și spațiul de profecție și predicție al devenirii fenomenului.

Observăm deci că predicția lui Max Weber se apropie de sensul ideii profetice. Predicția științifică este spațiul de împlinire, de maximă desăvârșire al unui fenomen, nu orice fel de devenire, ci numai devenirea într-o perfecțiune, într-o împlinire a lui. Sociologia ideal-tipică se apropie, iată, foarte mult de ideea de ființă recuperând științei devenirii realului o teorie despre împlinirea sau despre desăvârșirea realului, ca și cum acesta ar avea și o dimensiunea verticală nu doar una orizontală, de simplă desfășurare.

Tipul ideal implică deci și raportul cu valorile și inteligibilitatea și devenirea cauzală, ceea ce înseamnă că în devenirea reală sunt întrunite trei dimensiuni:

- a) adecvarea semnificativă (în raport cu potențarea inteligibilității sale și cu săvârșirea unui sau unor raporturi cu valorile);
- b) adecvarea cauzală (confirmarea unei direcții ideal-tipice de mișcare și devenire a fenomenelor concret-empirice, în raport cu variația lor în spațiu și în timp);
- c) devenirea conformă cu tipul ideal.

Ca pentru orice “știință generalizantă, abstracțiile care sunt proprii sociologiei” par niște “concepte vide” în raport cu realitatea concretă, de ordin istoric. Prin aceasta ele procură o “univocitate sporită”. Această univocitate se obține, arată Weber, printr-un “optim cât mai perfect cu putință al adecvării semnificative”. Or această adecvare, în viziunea raționalismului clasic, se poate realiza grație “conceptelor și regulilor raționale /raționale în finalitate sau raționale în raport cu o valoare/(s.n.). Dar sociologia caută să decupeze cu ajutorul conceptelor teoretice și precis adecvate semnificativ, fenomenele iraționale (mistice, profetice, pneumatice sau afective). Fie că obiectul său de studiu este rațional, fie că este irațional, sociologia se îndepărtează de realitate și aduce servicii cunoașterii tocmai pentru că, indicând gradul de aproximare al unui

eveniment istoric în raport cu unul sau mai multe concepte, ea permite integrarea acestui eveniment. Același eveniment istoric poate avea, de pildă, printr-unul dintre aspectele sale, o structură «feudală», printr-altul «patrimonială», prin altele «birocratic» și prin altele «carismatic». Dacă dorim să concepem ceva univoc sub acești termeni, trebuie să cerem sociologiei să elaboreze tipuri («ideale») «pure» pentru fiecare dintre structurile acestea în stare a revela fiecare pentru sine unitatea unei adecvări semnificative cât de complet posibil, dar care, din această cauză, nu se prezintă probabil, sub această formă pură, mai mult decât o reacție fizică pe care o considerăm din perspectiva ipotezei unui spațiu absolut vid. Numai pe baza acestui tip pur («ideal») este posibilă o cazuistică sociologică.” (p.18).

Idealul tipului poate avea un caracter rațional (ca în cazul teoriei economice) sau irațional, dar de fiecare dată el este “construit într-o manieră semnificativ adecvată”.

Ce diferență există între tipul ideal și tipul mediu?

Tipul mediu permite caracterizarea “diferențelor (variațiilor) de grad” în raport însă cu fenomene care sunt, calitativ, de “aceeași natură”. Or, arată Weber, în societate și istorie, întâlnim activități care sunt determinate de motive care sunt “calitativ eterogene” între care nu poate fi stabilită o “medie”. În acest caz se stabilește un tip ideal de acțiune în funcție de o “dezvoltare ideal-tipică” a cazului empiric. Această dezvoltare este rezultatul unui experiment mental în raport cu o direcție de raționalizare.

4. Max Weber ne previne că acțiunea socială poate urma patru direcții de dezvoltare ideal-tipică, fiecare dintre acestea constituind un tip ideal de acțiune socială:

- a) acțiunea rațională în raport cu atingerea unui scop (“rațională în finalitate”: *zweckrational*);
- b) acțiunea rațională în raport cu o valoare (“rațională în valoare” - *wertrational*);
- c) acțiunea tradițională (dictată de obiceiuri, obișnuințe, credințe, adică de cea de-a doua natură a omului);
- d) acțiune afectivă sau emoțională (*affektuell*).

“Acționează rațional în finalitate, cel care-și orientează activitatea după scopuri, mijloace și consecințe subsidiare și care confruntă în același timp în formă reflexiv-rațională scopurile și mijloacele, scopul și consecințele subsidiare și în fine, diversele scopuri posibile între ele” (s. red. p.23).

Acesta nu este influențat nici de emoții, nici de tradiție.

Decizia între scopuri și consecințe competitive sau antagoniste poate fi adoptată pe baza unei orientări raționale în valoare (deci prin raportare la o valoare). Orientarea rațională în valoare și cea rațională în finalitate pot întreține raporturi foarte diverse (de pildă, dispunerea diverselor scopuri într-o ordine ierarhică reflectată).

Comportamentul strict tradițional la rândul său, aidoma imitației și reacției mecanice, este aproape “la limita a ceea ce denumim activitate semnificativă”. Masa

activităților cotidiene familiare, iată aici deopotrivă cele derulate mecanic, stereotip și cele caracterizate printr-un atașament relativ conștientizat la obiceiuri.

Comportamentul afectiv se situează și el la limita activității semnificative: poate fi doar o reacție neînfrântă la o excitație insolită.

Diferența dintre orientarea afectivă și cea rațională în raport cu o valoare constă în aceea că cea din urmă “își elaborează conștient punctele de direcție a activității și se orientează după ele într-o manieră metodică și consecventă” (p.22).

Toate acestea sunt tipuri ideale de activitate socială elaborate în raport cu “determinantele activității”.

În general, însă, din perspectiva orientării raționale în finalitate, orientarea rațională în valoare “rămâne întotdeauna afectată de iraționalitate și aceasta cu atât mai mult cu cât se dă o semnificație mai înaltă valorii după care se orientează activitatea” (p.23).

Și aceasta pentru că “raționalitatea în valoare” se dezinteresează de consecințele acțiunii, aderând necondiționat la valoarea intrinsecă a actului (convingerea pură, frumusețea, binele absolut, datoria absolută etc).

Acesta este motivul pentru care Weber asimilează “raționalitatea absolută în finalitate unui caz limită teoretic”. (ibidem)

Am reținut deci, că “acționează într-o manieră rațională în valoare cel ce se comportă fără a ține cont de consecințele previzibile ale actelor sale, așezându-se în slujba convingerii întemeiate pe ceea ce-i apare ca fiind comandat de datorie, demnitate, frumusețe, directive religioase, pietate, sau măreția unei cauze etc” (p.22-23).

Tipul ideal este măsura puterii științei în accepțiunea weberiană. Tipul ideal este mai mult decât societatea (în sensul că aceasta se poate dezvolta în raport cu plenitudinea tipului: capitalismul, ca tip ideal, nu s-a împlinit decât în aria occidentală, consideră Weber), dar și mai puțin decât societatea, în sensul că aceasta cuprinde o multitudine de tipuri ideale latente, pe care mișcarea reală a societății nu le va confirma niciodată.

De exemplu, o Grece cucerită de perși, copleșită de o “religie națională” ca instrument de dominație, este o derulare ireală, dar nu mai puțin o derulare ideal-tipică. Această relație arată și regimul ideii deterministe și al “legii” sociologice în viziunea lui Max Weber.

Determinismul este ideal-tipic și deci este, ÎN PARTE, expresia unei ipoteze cu privire la o direcție probabilă de raționalizare.

O atare direcție *însă* este o împletire de libertate și cauzalitate astfel încât există un câmp de spontaneitate în orice societate și în orice desfășurare istorică.

Această spontaneitate este deopotrivă șansa științei (în zona ei pot fi construite tipurile ideale) și zădărnicia ei. Aceeași spontaneitate creează un spațiu de virtualitate și profeție și limitează enorm posibilitatea profetizării pe calea cunoașterii științifice.

În altă ordine de idei, ideal-tipul este deopotrivă spațiul raționalizării și al iraționalului, încât teoreticianul la vârf al societății celei mai raționalizate -

capitalismul occidental - este totodată scepticul nemântuit în fața unei rațiuni care are puteri asupra pluralității lumilor, nereușind niciodată să cucerească și să “cunoască” unitatea acestora.

XVIII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA DOMINAȚIEI. SOCIOLOGIA RELIGIEI. PROFETI, LEGISLATORI, MISTAGOI.

1. Valoarea ca stare de tensiune a realului. Ordinea validă. 2. Dominație și legitimitate. Vocație, tradiție, carisma. 3. Grupul hierocratic. Profetul.

1. Toate fenomenele sociale tind spre tipul lor ideal. Max Weber atribuie o importanță excepțională forțelor spirituale în determinismul istoric și social. În cazul capitalismului, acele forțe sunt sintetizate, observă el, într-un mănunchi de energii prin care răzbate o anumită “chemare”, o vocație (*beruf*).

Ideal-tipul este o reconstrucție inteligibilă bazată nu pur și simplu pe “elemente abstrase” din realitate, ci pe exagerarea mentală a ceea ce este esențial în fenomenul supus cercetării. Birocrația, de exemplu, este o tendință ideal-tipică (o sumă de caracteristici maxim idealizate, deci potențate, prin care devine inteligibilă conduita birocratică în raport cu formele empirice de autoritate și putere). Birocrația însă nu capătă caracter de “lege” decât în măsura în care, în același timp, acea derulare ideal-tipică este confirmată cauzal și semnificativ în multitudinea cazurilor empirice.

Prin urmare, ideal-tipul este o metodă de cunoaștere, o schemă de acțiune” și un reper axiologic. Realitatea supusă cercetării nu este existența neutră a pozitivistului ci existența trăită.

Iată de ce, în actul cunoașterii, sociologul “retrăiește” emoțional fenomenul.

Cunoașterea fenomenelor sociale declanșează în individ o “retrăire”, o “empatie”, astfel că rezultatul cunoașterii are și o evidență nemijlocită (emoțională), nu doar una “logică”.

Fenomenul social este deci și un potențial de emoționalitate care se manifestă în derularea fenomenului ca determinare “irațional afectivă”. Când aceasta este prea puternică, devine unicul determinant al acțiunii, astfel că avem acțiunile emoționale sau afective. Când, dimpotrivă, această determinantă este doar un element supra-adăugat, mai mult ori mai puțin estompat în raport cu scopurile, cu valorile sau cu tradițiile, atunci vorbim despre alte tipuri ideale de acțiune.

Așadar, în orice acțiune socială putem distinge o tensiune între semnificații și afecte pe lângă aceea dintre scopuri și mijloace.

Există deci două stări-limită, polarizate, ale fenomenelor sociale: una în care fenomenul se dizolvă în pura emoționalitate a actorilor și cealaltă în care fenomenul este absorbit de “raționalitatea pură” a adecvării mijloacelor la scop. Iată de ce criteriul “evidenței raționale” nu este suficient pentru o explicație sociologică.

Valoarea sau sistemul de valori predominante într-o conduită (acțiune socială) reprezintă criteriul cel mai puternic de structurare a acțiunii, astfel că putem imagina o situație în care toți actorii acționează printr-o conformare maximală la acest criteriu.

Această tendință spre conformarea maximală este intrinsecă acțiunii și deci permite o descriere ideală și tipică totodată a fenomenului respectiv.

Ideal-tipul este o “exagerare” construită prin “experiment mental” de către cercetător, dar această “exagerare” este “legea” sau imperativul către perfecțiune din chiar miezul realului.

Faptul că protestanții își orientează copiii spre școli tehnice este un semn că valoarea predominantă a acțiunii lor este orientarea rațională în finalitate (“raționalitatea instrumentală”). Această orientare este deopotrivă o “realitate” și un “imperativ”, o exigență care se cere împlinită la nivel maxim (legea perfecțiunii). Prin urmare, în orice acțiune socială pulsează devenirea societății. În același timp, înțelegem că orice structură socială, tot ceea ce este cât de cât structurat, are o dimensiune cultural-spirituală astfel că orice societate este causal și semnificativ structurată.

Semnificațiile sunt implicate în structurarea fenomenelor sociale în două moduri:

- a) ca elemente ale orientării acțiunii;
- b) ca elemente ale validității ordinii sociale.

Acțiunea socială este semnificativă, dar, în același timp, semnificațiile au grade variabile de generalitate sau de acceptare. Prin urmare, în orice relație socială se manifestă o “intersubiectivitate” cu un grad variabil de acord sau dezacord. Zona dezacordului este zona luptei unui actor de a-și impune propria-i voință în raport cu celălalt agent aflat în interacțiune. Însă nu lupta decide asupra “ordinii” sociale ci faptul că în orice poziție socială ocupată de un individ funcționează un acord intersubiectiv și o *recunoaștere*, o “acceptare”.

Poziția pe care un individ o deține reprezintă și întreaga lui putere în cadrul unei relații.

Când această putere este recunoscută, acceptată ca validă, prin acord intersubiectiv, ea capătă forma autorității, ne spune Weber.

Aceasta arată că problema ordinii este, în același timp problema dominației sau a autorității.

Când autoritatea e recunoscută (ca fiind validă), vorbim despre legitimitatea ei.

Romanii distingeau între *imperium* (forța pură, militară) și *potestas* (forța autorizată de senat, delegată și recunoscută ca legitimă, ca fiind exercitată în numele senatului).

Max Weber constată așadar că ordinea socială se întemeiază pe credința în legitimitatea ei și atunci este recunoscută ca ordine legitimă, ca valabilă.

În al doilea rând, el constată că în orice relație socială funcționează un acord și concomitent un dezacord parțial între subiectivități (sensurile vizate de actori).

Ca atare, în și printr-o relație socială, sunt date deopotrivă condițiile ordinii, cât și ale conflictului și ale dominației. Dominația deci poate fi legitimă sau nelegitimă și atunci ea este contestată.

Nici o dominație nu se menține, ca tip de ordine, decât dacă este recunoscută ca validă (valabilă).

Cum se explică luptele, conflictele și schimbarea ordinii?

Prin pluralismul valorilor și deci al formelor de legitimitate.

Max Weber constată că nu există o singură formă de legitimitate, așa cum nu există o singură formă de acțiune socială. Teoria acțiunii sociale are, deci, un corespondent în teoria formelor pluraliste de autoritate și deci a formelor diferite de legitimitate. Cu ajutorul ideii sale despre “sensul subiectiv vizat de agent”, Max Weber soluționează deopotrivă problematica structurii și pe aceea a puterii.

Ordinea este deopotrivă fenomen de structură și fenomen de dominație.

Ajungem deci în fața sarcinii de a examina unul dintre marile capitole ale sociologiei weberiene: teoria dominației (autorității) și a tipurilor de legitimitate.

2. În accepția lui Max Weber, actorul social atribuie semnificații acțiunii sociale, adică se orientează după “sensurile vizate” de alți actori sociale, astfel că existența trăită este un neconținut proces de semnificare, de atribuire de sensuri și de integrare a sensurilor în ansambluri semnificative. așa se face că deși conflictele și lupta sunt și ele prezente în societate, totuși problema principală este aceea a gradului de acord sau dezacord al actorilor în raport cu ordinea dată, adică aceea a legitimității autorității.

Problema ordinii se identifică deci, în mare măsură cu problema formelor de legitimitate. Înțelegerea chestiunii reclamă întoarcerea la punctul de pornire, adică la teoria acțiunii și a relației sociale.

Am reținut că actorul social acționează în raport cu sensul vizat de alți actori, deci inter-acționează. Baza oricărei realități sociale este, așadar, interacțiunea socială. Aceasta este tot una cu a spune că acțiunea socială nu este o *monadă* ci se structurează în și prin intermediul relației sociale.

Relația socială derivă deci din intersubiectivitatea actorilor (sensul acțiunii unui actor se raportează la sensul - atitudinea - vizată de altul).

Când această relație este regulată, constantă, vorbim despre obișnuință, iar când același raport repetabil are o anumită vechime, vorbim despre obiceiuri.

Este clar că aceste maniere de a inter-acționa au un caracter tradițional și că deci baza lor și sursa lor de legitimitate (acceptare) este tradiția. Prin urmare, ordinea tradițională este o ordine legitimată de tradiție. Legitimitatea raporturilor sociale regulate, cvasiconstante, poate fi însă derivată și din convenție sau din drept.

Încălcarea unei convenții atrage după sine *dezaprobarea colectivă*. Simplul fenomen al acestei dezaprobări arată că avem de-a face cu o “ordine legitimă” (colectiv recunoscută). În cazul dreptului, sancțiunea capătă forma “constrângerii fizice”.

Se poate vorbi deci despre mai multe forme de legitimitate sau de ordini legitime. În raport cu sursa legitimității care poate fi religioasă, o valoare în genere, un interes (scop), sau tradiția.

În strânsă legătură cu aceste tipuri de legitimitate putem vorbi despre tipurile de dominație sau autoritate care sunt trei:

- a) RAȚIONALĂ
- b) TRADIȚIONALĂ
- c) CARISMATICĂ

Preponderența unui tip de relație și a unui tip de motivație (orientare) conferă caracteristica tipologică tipurilor de autoritate. Astfel, când actorii se supun de bună voie și deci recunosc legalitatea regulamentelor, ca și a funcțiilor celor care exercită autoritatea, vorbim despre o autoritate rațională. Forma sa ideal-tipică este BIROCRAȚIA.

Când, dimpotrivă, omul acordă respect unor maniere de acțiune tradiționale și celor care dețin puterea prin tradiție, vorbim despre autoritate (dominație) tradițională.

Forma sa ideal-tipică este FEUDALITATEA și SENIORIA.

În fine, când autoritatea se întemeiază pe devotamentul față de o persoană recunoscută ca fiind purtătoare ale unor calități neobișnuite, ieșite din comun, exemple și chiar sacre, vorbim despre o autoritate carismatică.

Expresiile sale ideal-tipice sunt, spre pildă, PROFETUL, MARELE CONDUCĂTOR de popoare sau oști etc. Adeseori recunoașterea puterii tradiționale îmbracă formă pur simbolică. În acest caz, regalitatea subzistă doar ca un "titlu" cu valoare simbolică și nicidecum cu eficiență cotidiană.

Recursul la un tip de legitimitate (puterea tradițională a unei uniforme, de exemplu), sau la altul este un act variabil, astfel încât nici o autoritate nu este exclusivă, permanentă, definitivă.

În plus, Weber ne previne că ori de câte ori un tip de legitimitate tinde să se permanentizeze și să se generalizeze, ea devine irațională și deci se transformă în opusul ei.

Mai apoi, tipurile de acțiuni subiacente fiecărei forme de autoritate interacționează și chiar pot urma treceri dintr-una în alta. Acțiunea religioasă, de exemplu, proprie tipului carismatic, se poate transforma într-o acțiune tradițională etc. Analiza lui Max Weber asupra formelor de autoritate este dintre cele mai importante contribuții sociologice mondiale. În orice dominație, arată Weber, funcționează un raport între agentul dominației și comunitate.

Astfel, autoritatea este pentru comunitate o sursă de ordine, iar comunitatea este pentru autoritate o sursă de legitimitate.

Dominațiile deci nu au o singură sursă, (rădăcină), cum se prezumă în teoriile contractualiste, ci două: forța și legitimitatea ei (recunoașterea). Comunitatea face posibilă legitimitatea unei dominații, astfel încât o putere care nu este recunoscută nu este o putere eficientă pentru că ea nu generează ordine ci constrângere. Forța,

așadar, generează constrângere (coerciție), comunitatea generează legitimitate sau validitate, ordine valabilă.

Sursa ordinii este deci, deopotrivă comunitatea și agentul “puterii” (forței). Când spunem “comunitate” nu trebuie să confundăm termenii.

Ordinea se referă la un sistem de integrare a actorilor sociali. Max Weber preia tipologia lui Tönnies atunci când definește sistemele de integrare ale actorilor sociali, relansând distincția între comunitate și societate (*gemeinschaft* și *gesellschaft*). Când baza integrării este sentimentul de apartenență la un grup, vorbim despre comunități. Când, dimpotrivă, reflexiile actorilor în termenii intereselor și ai eficienței acțiunii, sunt acelea care servesc de bază pentru integrarea lor socială, vorbim despre “societate”.

În acest sens, atât societatea cât și comunitatea sunt surse de legitimitate. astfel, în cazul contractului, baza de legitimitate este societală, tot astfel în cazul “întreprinderii”, al asocierilor etc. În toate aceste cazuri, cum am văzut, intervine puterea (*macht*) și autoritatea (*herrschaft*), adică existența unui actor care are o poziție dominantă și a altuia care-i acordă supunere (sau o acceptă prin constrângere).

6. Puterea deci devine fenomen de autoritate în măsura în care este recunoscută și liber consimțită.

Altfel, ea se manifestă ca fenomen de simplă constrângere (forță). Există deci grupuri care dețin monopolul puterii și acestea pot fi recunoscute (legitime) sau nu. Între acestea Max Weber face o mențiune specială pentru grupul hierocratic sau sacru, ca fiind grupul în care dominația se întemeiază pe posesiunea “lucrurilor sacre”. Cazul extrem al acestui grup este teocrația, iar forma individualizată a autorității sacre este șeful carismatic. Tipul său ideal este profetul.

În partea a doua a prelegerii noastre consacrată unor chestiuni de sociologia religiei ne vom referi la profet ca la un tip ideal al analizei sociologice weberiene. Analiza lui ne va sluji pentru studiul etosului religios ca factor de bază al istoriei.

Profetul este un “purtător de carismă pur personală, care în virtutea misiunii sale, proclamă o doctrină religioasă sau o comandă divină” (*Économie et société*, p.464).

Elementul distinctiv al aprofetului este “vocația”. El își revendică autoritatea invocând o “revelație personală” sau din “carismă”, pe când sursa autorității preotului este “tradiția sacră” (deci o formă de “autoritate tradițională”). Legitimitatea preotului este conferită de funcție, a profetului de “darul personal”. Profetul are ca misiune o doctrină nu magia, ca în cazul magicianului, chiar dacă își sprijină “autentificarea” pe o carismă magică”. O asemenea carismă o simte în sine orice profet și indiferent cum o denumim ea este un tip special de putere, care, la marii profeți și întemeietori de religii, ca Iisus, capătă măsuri greu de cuprins cu mintea. Există desigur forme “degradate” ale profetismului, ca în profetismul psihologic și psihologizat al lui Jung. Chiar în acest caz, analizele introspective ale lui Jung arată că această putere este atât de copleșitoare încât te poate distruge dacă nu ești înzestrat cu tehnici speciale de control. Weber arată că tocmai conștiința

acestei puteri îl susține pe profet în urmărirea căilor profetiei. Profetul itinerant este un fenomen constant în perioada apostolică și postapostolică. Spre deosebire de preot, profetul nu-și face din acțiune o “profesie”; el propagă “ideea” pentru ea însăși și nu în vederea unui salariu. “Propaganda profetică, zice Weber, e gratuită”; apostolul nu-și face o meserie din “vestirea” sa. Curiozitatea acestui tip este că el este foarte frecvent în anume arii și epoci.

“Debuturile profetiei coincid cu formarea marilor imperii în Asia și cu intensificarea, după o lungă întrerupere, a comerțului internațional, mai ales în Orientul Apropiat” (p.466).

De ce?

Răspunsul la această întrebare ne ajută să înțelegem adevărata amploare a metodei maxweberiene și a ideii sale de sociologie comprehensivă.

În fapt, ce este revelația profetică?

Aceasta reprezintă o reconstrucție semnificativă a lumii, un sens atribuit lumii, un sens atribuit întregii existențe, de la actele cele mai mărunte la marile combinații de fapte.

“Revelația profetică semnifică pentru profet și pentru cei ce-l urmează o viziune unitară a vieții decurgând dintr-o luare de poziție conștient semnificativă și unitară față de viață. Pentru profet, viața și lumea, evenimentele sociale și cele cosmice, au un «sens» unitar, sistematic determinat. Conduita oamenilor trebuie orientată după acest sens și trebuie modelată unitar și semnificativ spre a dobândi mântuire. Structura acestui «sens» poate fi variată și poate fundamenta într-o unitate motive care par logic eterogene căci această concepție nu are o simplă coerență logică, ci e dominată de evaluări practice. Ea semnifică o tentativă de a sistematiza toate manifestările vieții, de a rezuma comportamentul practic într-o manieră de a trăi, indiferent de aspectele pe care aceasta o ia în cazuri individuale. În plus, acest sens conține concepția religioasă care înfățișează lumea ca un «cosmos», căruia i se cere să formeze, într-o manieră oarecare, o totalitate ordonată în manieră «semnificativă» și ale cărei fenomene singulare sunt măsurate și evaluate după acest postulat” (p.473).

Profetul este o formidabilă ilustrare atât pentru faptul că lumea este construită deși printr-un sens (în interiorul acestuia ori în jurul lui), cât și pentru câtă stranie putere poate avea un sens religios ca forță de construcție a lumii. În jurul acestui sens, introdus în real sub forma “revelației profetice”, apar mari imperii și mari civilizații. Dar nu acestea sunt importante. Acestea sunt mai degrabă înjghebări simbiotice, parazitând un asemenea sens. Adevărata semnificație a unei atari revelații profetice este puterea ei de a modela unitar și semnificativ toate manifestările vieții și de a rezuma comportamentul practic într-o manieră de a trăi cu sensuri mântuitoare. Acest sens are singur puterea de a orienta conduita oamenilor, unor imperii, civilizații, pe lungi durate, în raport cu el.

De unde are sensul acesta atâta putere?

Indiferent ce răspuns am da acestei întrebări - și în ordinea sociologiei maxweberiene ea nici nu se pune direct - un lucru rămâne și acesta se referă la forța ideilor, la rolul forțelor spirituale în determinismul istoric.

Examinând deci profetul și profeția, Max Weber ne dovedește că forța religioasă indiferent care ar fi ea are putere structurantă, ba chiar putere cosmică. Ea are o funcție cosmogenetică în sensul că are puterea de a genera nu artefacte, nu constructe, ci lumi cu tot întregul, modelând totul într-un sens cosmic și cosmogenetic.

Analiza ideal-tipică a profetismului îi îngăduie lui Max Weber să constate că el este de două feluri: de tip etic și de tip exemplar.

“Profetul poate fi instrumentul vestitor al lui Dumnezeu și al voinței acestuia cerând, prin faptul misiunii sale, supunerea ca datorie etică. Este profeția etică” (s. red. p.471).

Dar profetul poate fi un “om exemplar”, care “prin exemplul personal arată altora căile mântuirii religioase, precum Budha”. “Predicarea acestuia nu zice nimic despre o misiune divină, nici despre vreo datorie etică de supunere, ci se adresează interesului personal al celor care încearcă ardent nevoia de a fi salvați și se angajează să urmeze aceeași cale de mântuire ca el. Este profeție exemplară”.

Rta și *Tao* erau, în India și China, forțe supradivine, impersonale. Din contră, zeul etic, personal și transcendent este o concepție propice Orientului Mijlociu.

“Dacă n-ar fi fost acele păături sociale particulare purtătoare ale eticilor indiene și chineze și care au creat acolo etica «fără Dumnezeu», ar fi fost probabil ca ordinea lumii să fi fost concepută la fel ca legea a unui stăpân personal, transcendent și liber de a crea” (p.472).

Urmând aceeași analiză ideal-tipică, Max Weber distinge între profet și legislator, a cărui sarcină era să realizeze “echilibrul claselor” și deci să creeze un nou “drept sacru”, valabil pentru toți (cărui “trebuia să-i obțină aprobarea divină”).

Moise și-a asumat sarcina de a “aplană conflictele unor păături într-o economie monetară și de a organiza confederația lui Israel sub egida unui zeu național unitar. Opera sa este la jumătatea drumului, între Mahomed și aceea a legislatorului (aisymnetes)”.

Isus în schimb, nu se interesează deloc de reformele sociale ca atare.

Tot astfel Max Weber stabilește distincția dintre profet și “maestrul unei școli morale”, care împărtășește o nouă înțelepciune, adună discipoli în jurul lui, sfătuiește etc. Raportul între maestru și discipol este de tipul “pietății filiale” (discipolul brahmanic se supune “șefului” care este “suveran” și acea supunere o depășește pe aceea a “pietății filiale”).

Tot astfel nu trebuie confundat profetul cu maestrul școlii filosofice (la care nu apare “predicația emoțională”). După cum nu trebuie confundat nici cu *mistagogul*. “Acesta administrează sacramentele, adică îndeplinește acte magice”, și “dispensează mântuire magică”. *Mistagogul* este uneori un întemeietor de dinastii pornind de la o carismă sacramentală ereditară reputată. În India, titlul de *guru* îi vizează pe cei desemnați ca “dispensatori ai mântuirii”.

“În locul doctrinei etice, mistagogii posedau o tehnică magică transmisă ereditar pentru a furniza (dispensa) o mântuire magică.” (p.470).

Iată dar, un strălucit exemplu despre modul de utilizare a metodei ideal-tipului în analiza sociologică și cu privire la puterea sensului de a construi lumea. Forța spirituală, ideile, au, deci, o uriașă putere edificatoare și ele nu pot fi ignorate de sociolog. Cazul cel mai semnificativ despre rolul ideilor în determinismul istoriei ne este furnizat de analiza maxweberiană a genezei capitalismului. Capitalismul occidental, ca nouă civilizație, este mai întâi o nouă orientare spirituală și deci un nou sens de organizare a lumii. Acest spirit nou s-a născut din etica protestantă, adică dintr-o idee religioasă.

XIX. RELIGIA ȘI CAPITALISMUL OCCIDENTAL. ANTINOMIILE SPIRITULUI MODERN

1. Răsturnarea axială a modernității. Etica achizitivă. 2. Capitalismul modern și “capitalismul prădalnic”. 3. Noua raționalitate istorică. Ascetismul practic. 4. Omul nou. De la religia inimii la religia rațiunii.

1. Cea mai strălucită confirmare pe calea științei a unei metode (cea ideal-tipică) și a unei teorii (despre rolul forțelor spirituale în determinismul istoric) este teoria lui Max Weber despre geneza capitalismului modern. Procesul a stat în atenția atâtor spirite mari dar nici unul n-a mers atât de departe ca Weber în înțelegerea mecanismului spiritual al nașterii și expansiunii unei civilizații. Ceea ce ne surprinde din primele două capitole ale cărții sale este constatarea că o lume întreagă, cu toată bogăția proceselor ei psihologice și cu toată diversitatea conduitelor ei poate sta în unitatea unui sens istoric, ba chiar în individualitatea și unicitatea acestui sens vizat de un actor istoric (colectiv). Weber numește acest sens “spirit al capitalismului”.

Analiza sa se reazemă pe o infrastructură de note care sunt convocate într-un soi de “joc secund” al spiritului weberian, de o inestimabilă importanță pentru înțelegerea caracterului de știință istorică și culturală a sociologiei ca și pentru înțelegerea ideii că o lume economică, o civilizație istorică, sunt cultural determinate.

Teoria genezei capitalismului se bazează deci în subsidiar pe o sociologie istorică a culturii.

În al doilea rând, același plan asupra căruia vreau să vă previn încă de la începutul acestui curs se referă la raportul dintre diversitatea psiho-culturală și unitatea semnificativă a unei lumi. Oricât de diversă ar fi o lume, în măsura în care ea clădește o civilizație istorică, se așează în unitatea unui sens.

În al treilea rând, aceeași infrastructură a cărții lui Weber slujește examinării devenirii unei lumi întregi, o devenire care este tot una cu o răsturnare axială.

De la *tranquillita dell'animo* a lui L. B. Alberti la *time is money* a lui B. Franklin, Weber examinează un gen de schimbare istorică ce constă dintr-o răsturnare axială. Este o răsturnare de ax, cel al raționalismului economic, și este o răsturnare întrucât se trece de la un pol la altul al aceluiași ax, ceea ce arată că orice evoluție istorică este, în cele din urmă, o “devenire laterală” și deci în orice evoluție pulsează o contraevoluție, adică un proces de amplă și profundă conservare.

Dar să lăsăm chestiunea pentru mai târziu și să ne întoarcem la deschiderea analizei weberiene. Ea este înalt ilustrativă pentru cel ce vrea să învețe, în spiritul sociologiei weberine, esența deosebirii dintre sociologia pozitivistă și sociologia comprehensivă. Ca o precizare auxiliară, trebuie spus încă de acum că, în genere, metoda ideal-tipului presupune nu numai o construcție prin potențarea ideală a unor trăsături specifice, ci și prin potențare contrastivă, astfel că demersul weberian presupune întotdeauna utilizarea unor concepte polare, a unor perechi conceptuale contrastive, conceptele fiind definite prin contrastarea trăsăturilor pe un ax bipolarizat.

În sensul acesta, tradiționalism în accepțiunea lui Weber reprezintă acel *etos* contrastant cu *etica achizitivă*. Pentru orientarea tradițională, “ocazia de a câștiga mai mult este mai puțin atractivă decât aceea de a munci mai puțin” (p.60).

Tipul cu orientare tradiționalistă, în sens weberian, “nu va întreba: cât de mult aș putea câștiga într-o zi dacă aș munci cât mai mult cu putință? ci: cât de mult trebuie să muncesc pentru a câștiga salariul de 21 mărci, pe care l-am câștigat înainte și care-mi satisface obișnuitele nevoi /tradițional definite /Acesta este un exemplu despre ce înțelegem aici prin tradiționalism” (p.60).

Așadar, *tradiționalismul* desemnează un sistem de orientări și de atitudini care dau expresie unui mod de viață bazat pe o sancțiune etică tradițională, consacrată prin tradiție.

Evident că acest sistem de atitudini are el însuși un caracter ideal-tipic întrucât este definit prin “exagerare” și prin raportare contrastivă la opusul său, adică la un mod de viață care se bazează pe o sancțiune etică ce are în centru tensiunea nucleară a unei nevoi achizitive și a unei tendințe ascetice (nevoia de câștig merge mână în mână cu predispoziția spre evitarea plăcerilor vieții).

Ne dăm seama deci că, pentru Weber, capitalismul modern se definește nu atât prin aceea că este capitalism cât prin aceea că este modern, adică un tip de capitalism diferit și chiar opus capitalismului tradițional (indiferent de formele lui).

Metoda ideal-tipică cere deci să lucrezi cu două unelte: EXAGERAREA MENTALĂ și COMPARAREA TIPURILOR OPUSE, exagerate mintal amândouă pe direcțiile lor contrare și complementare.

A exagera ideal-tipic presupune așadar, a exagera concomitent în cele două direcții opuse, bipolarizate, astfel încât orice trăsătură este definită prin contrast față de trăsătura opusă.

2. În sensul acesta, teoria despre spiritul capitalist modern este în același timp o teorie despre capitalismul irațional, astfel că Max Weber ne oferă concomitent două tablouri simetric răsturnate. Teoria max-weberiană este, în același timp, teoria

capitalismului mondial și acest lucru este de mare importanță pentru înțelegerea spiritului antievoluționist al secolului al XIX-lea. În fapt, Max Weber ne previne că numai în Occident și în America (Noua Anglie) a lui B. Franklin avem capitalism modern. În rest, peste tot în lume, întâlnim un capitalism tradițional sau un contracapitalism modern, ori, cu termenul lui Max Weber, un “*capitalism prădalnic*”, în care spiritul achizitiv este expresia unei simple acțiuni de pradă. Iată dar că sociologia capitalismului modern este, în același timp, sociologia iraționalismului și a formelor iraționale pe care le îmbracă acțiunea economică în lumea modernă.

Metoda polarităților atinge, iată, punctul ei de supremă victorie. Să ne întoarcem deci, în punctul de pornire al demersului weberian.

Dat fiind că Weber atribuie o importanță atât de decisivă forțelor spirituale în istorie, era firesc să se delimiteze el însuși contrastiv de acea poziție care se situa la polul opus lui: poziția materialismului istoric. Spre deosebire de toți marii sociologi ai secolului al XIX-lea care s-au delimitat deopotrivă de concepțiile materialiste ca și de cele utilitarist-hedoniste, ca fiind prea simplificatoare pentru formula de gândire teoretică, Max Weber s-a delimitat de acele concepții nu pur și simplu invocând o altă formulă teoretică de gândire sociologică ci chiar formula de gândire practică a epocii.

El a reușit să identifice acea formulă de gândire obiectivă, care este gândirea agentului noii civilizații și în numele ei va iniția cele două linii ale delimitării nete de “teoria” omului senzualist și de teoria forțelor materiale ale istoriei.

Teoria omului senzualist, proprie formulei de gândire utilitaristă nu poate fi îmbrățișată, ne sugerează Weber, fiindcă ea nu explică nimic. Omul care a creat noua civilizație istorică este opusul omului senzualist.

Max Weber găsește că Reforma a fost cadrul unui mare proces istoric de eliminare, în și prin dezvoltarea religiilor, a magicului din lume, a tuturor elementelor superstițioase (de la sacrameente la semnele ceremoniei religioase) prin care persistă în lume forțele emoționale, într-un cuvânt, a tot ceea ce reprezintă forme și forțe ale omului afectiv, senzualist. Procesul, arată Weber, a început cu profeții evrei și, “în conjuncție cu gândirea științifică elenistă, a repudiat orice mijloc magic către salvare.”

Cu Reforma acest proces atinge ultimele sale consecințe logice. Răsturnarea este cu totul neobișnuită. Dumnezeu, ca voință și decret, este ininteligibil. Dar organul său în lume nu poate fi decât rațiunea care nu este, cu toate acestea, un organ de acces și tălmăcire a voinței și decretului dumnezeiesc ci un organ de separare, de delimitare și negare a “a tuturor elementelor senzuale și emoționale din cultură și religie pentru că ele nu sunt de nici o folosință pentru salvare promovând doar iluzia și superstițiile idolatre”(p.105).

Rațiunea deci este, în esența ei și în originile ei, de proveniență irațională.

3. Ea este dată omului pentru a servi ca instrument al voinței lui Dumnezeu și singura ei putere este “negativă” în raport cu tot ceea ce nu este de natură și de conținut rațional, ca fiind iluzie și pură superstiție, adică elemente ale rătăcirii inutile.

Această rațiune este singurul semn al prezenței lui Dumnezeu în lume. Însă ea nu poate fi utilizată pentru a tălmăci voința și decretul lui Dumnezeu în privința celui *ales*, respectiv al celui *condamnat*. Ea poate fi utilizată pentru a croi exteriorul lumii într-o conformitate cât mai mare cu chipul ei, adică spre a clădi o lume cât mai rațională din care este alungat magicul, superstiția, adică acele elemente prin care omul se iluzionează a putea influența *salvarea* și deci a obține mântuire. Această *rațiune* are deci trei caracteristici:

a) n-are puteri interioare ci doar puteri extrovertite asupra lumii acesteia; în consecință, nu poate fi utilizată teoretic, spre cunoașterea secretelor așezate de Dumnezeu în lume, ci doar practic pentru a face o lume cât mai rațională cu putință;

b) este o putere negatoare prin destinația ei de a respinge tot ceea ce este ne-rațional, toate elementele senzualiste ale culturii;

c) este o forță a însingurării interioare de vreme ce rupe orice legături emoționale și lasă omul singur interior în fața unei forțe care l-a predestinat, dar asupra căreia n-are nici o putere, nici singur și nici în comunitatea bisericii.

Singura libertate lăsată omului este de a-l glorifica pe Dumnezeu printr-o conduită practică, nu printr-una teoretică sau emoțională.

Cu protestantismul apare o “specie de om” care nu mai are acces la transcendența lui Dumnezeu, singura lui formă de legătură cu Dumnezeu fiind ascetismul, puritanismul, adică acea *etică* prin care purifică lumea de ceea ce se supra-adaugă voinței și decretului său ca mijloace magico-emoționale, idolatrizante și superstițioase, trădând și orgoliu și iluzionare și idolatrie. Acest puritanism răstoarnă axul eticii religioase, arată Weber, de la o etică gravitând în jurul transcendentalității lui Dumnezeu la o etică a ascetismului lumesc, orientat spre lume.

Această fundamentare religioasă a ascetismului lumesc este cea mai mare revoluție religioasă, crede Weber, în ultimii 1000 de ani. Ea stă la baza apariției omului rațional, ascetic și orientat spre lume, care va deveni fundamentul unei noi civilizații istorice, a unui nou spirit: spiritul capitalist modern.

Acest om nou este orientat spre muncă și spre achiziție concomitent cu orientarea ascetică și cu refuzul “bucuriei de a trăi”, refuzul acelui element emoțional, senzualist al existenței ca fiind înșelător și neconform cu o lume după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Observăm că același Dumnezeu care a dat cea mai mare libertate rațiunii umane i-a luat cea mai importantă funcție: funcția transcendentală. Este ca și cum ar fi dat putere practică maximă rațiunii în schimbul neputinței transcendente maxime. Acesta este, mi se pare, nucleul crizei omului modern și punctul suprem al retragerii funcției transcendente din lume.

Libertatea teoretică a omului este nesemnificativă, dar este maximizată libertatea practică.

Punctul suprem al acestei paradigme este, cum știm, Kant. Nici pentru Kant omul nu este liber în planul cunoașterii, libertatea fiind o noțiune practică. Omul cunoaște ceea ce clădește, o lume dată lui deja prin garnitura de forme și categorii a

priori ale sensibilității și ale intelectului. Aceasta este o *lume pentru sine*, nu una *în sine*, este o lume așa cum și-a clădit-o omul practic, instaurând o ordine supraadăugată, ordinea fenomenală, despărțită printr-un abis de *ordinea numenală*, nepătrunsă a lucrului în sine.

Biruința Omului acestuia nou, raționalist, este totală. Este o biruință religioasă și metafizică. Dar cine, altcineva decât omul germanic, o poate accepta?

Însă, deocamdată, ne interesează marea lui biruință: capitalismul. Acest om înalță rațiunea și forțele religiei raționaliste la rang de organ al istoriei. El a creat individualismul fără iluzii și cât de pesimist! Tot el a creat o lume orientată spre sine, represivă cu orice înclinație senzualistă, o lume al cărei comandament suprem este raționalizarea progresivă, aducerea ei la măsura singurului element lăsat de Dumnezeu în lume: rațiunea, nu spre a cunoaște secretele sale ci spre a aduce lumea întreagă la canonul acestei măsuri sădită de Dumnezeu în lume prin om. În rest, problema salvării este la Dumnezeu, este o problemă a libertății sale. Numai Dumnezeu știe cine va fi salvat și cine nu, doar El poate s-o facă. Omul nici nu știe, nici nu poate. El are o singură libertate, una practică, aceea de-a face o lume cât mai rațională cu putință. Acest umanism al Reformei așează deci baza pentru un antagonism și o ruptură definitivă și esențială între raționalism și senzualism, între o cultură raționalistă și o “cultură senzualistă de orice fel”.

Individualism, raționalism și deci antisenzualism, puritanism și dogmatism practic (etic), iată câteva trăsături ale omului acesta nou adus de umanismul Reformei.

4. Omul practic și omul teoretic sunt la rândul lor complet separați. și singurul neamț care va deplânge lucrul acesta o va face printr-un nihilism total. Acesta este Nietzsche. El va certa omenirea pentru nașterea filistinului în detrimentul artistului, al omului suferesc. Dar, vai, Nietzsche nu va reuși să refacă legătura ruptă cu acel Christ al inimii pe care-l va nega cum nimeni n-a mai făcut-o până la el! Omul este pe pământ nu pentru a tâlmăci voința și secretul lui Dumnezeu ci pentru a-l glorifica pe Dumnezeu, pentru a croi o lume după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul este, deci, instrumentul glorificării. Omul și activitatea socială se află *în maiorem gloriam Dei*. Lucrul acesta se realizează deci prin ceea ce este element de chemare, de vocație, în munca pusă în slujba vieții mundane a comunității.

“Iubirea frățească, întrucât poate fi practică numai pentru gloria lui Dumnezeu și nu în serviciul cărnii este exprimată în și prin îndeplinirea sarcinilor zilnice date prin *lex naturae*; și în decursul acestui proces, această îndeplinire îmbracă un caracter impersonal și obiectiv, pe acela al serviciului în interesul organizării raționale a mediului nostru social” (p.108-109).

Cât privește problema științei omului cu privire la voința și decizia lui ca ființă individuală, aceasta capătă ea însăși caracter etic și deci practic. Modul în care protestantismul interpretează problema *certitudo salutis*, certitudinii salvării, este tipică pentru sensul practic al eticii protestante. Omul nu poate cunoaște decretul lui Dumnezeu în ceea ce-l privește, dar poate complini semnele predestinării. Iar aceste

semne țin de “încrederea implicată în Christ, care este un rezultat al adevăratei credințe”. Omul nu poate ști, dar are libertatea să facă tot ceea ce atârână de voința lui pentru a intra în linia grației, a alegerii lui Dumnezeu.

Omul nu știe, dar poate.

O pastorală calvină îl previne pe credincios asupra “datoriei sale de a se considera un ales și de a lupta contra îndoielilor ca tentații ale diavolului, întrucât lipsa de credință în sine este rezultatul credinței precare și deci al grației imperfecte” (p.111).

Iată dar că axul religiei inimii care raporta păcatul la umilință și pocăință este înlocuit cu axul religiei rațiunii care leagă șansa grației de “credința în sine însuși și în sfințenia sa” și deci de înlăturarea “îndoielilor de sine”. Calea era aceea a unei lupte cu îndoiala de sine, nu a unei lupte cu atracția și cu rătăcirea simțurilor.

Marea problemă era deci să lupți contra rătăcirii intelectului care se îndoiește în tine.

“Pentru a atinge această încredere în sine întărită, este recomandată activitatea practic - orientată ca mijlocul cel mai dezirabil”(p.112).

Aceasta și numai aceasta poate “dispersa îndoielile religioase și poate procura certitudinea grației” (alegerii).

“Activitatea lumească, practic-orientată, trebuie să fie considerată capabilă de acest rezultat, poate fi deci socotită mijlocul cel mai adecvat pentru contracararea anxietății religioase” (p.112).

Această orientare spre activitatea practică, spre raționalizarea lumii (prin asetism și deci prin antiemoționalism) este cea mai importantă trăsătură a capitalismului modern. Max Weber, fidel metodei sale, constată existența mai multor capitalisme, nu a unui singur tip de capitalism. Între toate, capitalismul modern, supra-adaugă unei trăsături capitaliste foarte generale - dorința câștigului - tocmai această orientare spre raționalizarea existenței prin muncă disciplinată, prin eficiență și prin orientare achizitivă (*ascetism practic*).

Or aceste trăsături care se referă la organizarea rațională a muncii și la orientarea ascetică spre profit sunt trăsăturile ideal-tipice ale capitalismului modern de arie Occidentală.

Etica acumulării ascetice și organizarea rațională a muncii reprezintă baza noului edificiu economic modern și amândouă aceste trăsături au rădăcină religioasă. Ele pornesc deci dintr-o experiență religioasă și contribuie în plan practic la unificarea celor două mari invenții ale istoriei:

- a) organizația rațională a muncii libere și
- b) tehnologia întreprinderii capitaliste.

Organizația birocratică nu este o noutate occidentală, după cum raționalitatea legală este opera legiștilor Imperiului Roman. În și prin raționalitatea birocratică răzbate întreaga antinomie dintre raționalitatea instrumentală și raționalitatea substanțială, dintre răspundere și convingere sau dintre orientarea rațională în raport cu scopul și orientarea rațională în raport cu valorile.

În cadrul organizației birocratice, individul reproduce în forme secularizate depline exigența eticii protestante:

- a) a fi rupt de orice legături emoționale și
- b) a-și face din funcție o vocație mai presus de tine și de cei din jurul tău, deci o rațiune impersonală.

Într-adevăr, birocraatul este organul unei funcții impersonale, ruptă de tot ceea ce este personal în viața lui. El devine un “anonim” în cadrul funcției sale.

Pentru a se ajunge la capitalismul modern, arată Weber, a fost necesară o experiență care să poată provoca ruptura de ceea ce el numește “tradiționalism”. Aceasta a fost tocmai experiența protestantă. Reforma a fost cadrul de apariție a “omului nou”, iar acesta a fost pârguia spirituală a noului “spirit istoric”. Odată apărut acesta s-a autonomizat de baza lui religioasă, astfel că astăzi este indiferent pentru orientarea capitalistă ce credințe religioase împărtășește capitalistul individual, ori ce bază etnică are el. Capitalismul a devenit o organizație mondială, sau, cum spunem azi, un sistem mondial cu propriile sale “legi” de modelare a comportamentului economic. Desigur că problema ambivalenței capitalismului nu dispare, prin aceasta, astfel că resuscitarea acelor elemente ale “capitalismului tradițional” (monopolism, capitalism speculativ, prădalnic etc) în cadrul teoriilor ariilor centrale și periferiale nu pare a fi un semn de criză al weberianismului, ci mai degrabă, punctul supunerii sale la o nouă încercare istorică.

În fapt, nu teza genetică este pusă în discuție. Să ne amintim că Weber cuprinde în teza lui două elemente: unul, cu valoare istorico-genetică și celălalt, cu semnificație ideal-tipică și deci structurală. Este vorba despre raportul genetic între etica protestantă și orientarea capitalistă în Occident (spre raționalizarea muncii și, prin muncă, a existenței) și, în al doilea rând, despre faptul că variația spațială a concepției religioase (variabilei religioase) îi permite lui Weber să constate că în ariile neoccidentale nu re apare trăsătura occidentală a capitalismului (deși fenomenul capitalist ca atare este unul de incidență istorică și spațială universală). În consecință, metoda ideal-tipului îi permite lui Weber să determine atât geneza occidentală a capitalismului modern cât și diferența esențială dintre capitalismul modern (occidental) și toate celelalte specii geo-economice și istorice de capitalism. Cauza, arată el, stă în unicitatea experienței religioase protestante, circumscrisă ariei Nord-atlantice.

A acumula nu pentru a-și satisface plăcerile vieții ci pur și simplu pentru a produce mai mult, adică pentru reinvestiție, iată noutatea capitalismului occidental.

Întâmpinăm aici una dintre cele mai dramatice “sfidări” ale weberianismului. Dacă numai capitalismul occidental este rațional și toate celelalte arii sunt ale unui capitalism de tip tradițional, înseamnă că raționalizarea existenței pe calea capitalului se oprește la hotarele Occidentului. Pentru Occident, capitalismul este o cauză eficientă a ordinii și a raționalității. Pentru restul ariilor planetare, rămâne deschisă calea către o raționalizare a existenței prin alte mijloace. În plus, dacă în ariile extraoccidentale, raționalitatea instrumentală nu are puterea de a raționaliza existența, înseamnă că în aceste arii crește enorm rolul și funcțiile raționalității

substanțiale. În Occident, societatea se raționalizează prin și pe cale capitalistă. În rest, însă, raționalizarea se obține alături și prin limitarea capitalismului. Singurul tip de capitalism interior limitat este cel occidental (grație eticii ascetice a acumulării). În tot restul lumii, capitalismul n-are *limite interne* și trebuie limitat prin limite și forțe externe lui, adică prin acele forțe care țin de raționalitatea substanțială a acelor societăți.

Problema antinomiilor weberiene capătă aspect dramatic și trece din orizontul raționalității capitaliste în orizontul istoriei. Antinomiile capitalismului devin aici antinomii ale istoriei. A fi sau a nu fi capitalist devine în aceste societăți ipostatica întrebare: a fi sau a nu fi, ca atare.

SUMAR

I. DE LA TEORIA “DREPTULUI NATURAL” LA TEORIA “COMUNITĂȚII MORALE. CONTRACTUALIȘTI ȘI “ORGANICIȘTI”. ORIGINEA EUROPEANA A TERORII.....	2
1. “Redescoperirea medievalismului”. Masa politică și colectivitatea religioasă. Marea ruptură europeană. 2. Bazele gnoseologice ale revoluției franceze. Rădăcinile “istorice” ale “drepturilor omului”. 3. Societate și “comunitate morală”. Iluminismul și Revoluția în viziunea lui Comte. 4. Eroarea contractualiștilor. Familie și societate. 5. Legea preponderenței. Teoria “societății industriale”. Sociocrația și religia pozitivă.....	2
II. DE LA CONDORCET LA A. COMTE. INTELIGENȚĂ ȘI SENSIBILITATE. COMUNITATE MORALĂ ȘI SOCIETATE ISTORICĂ.	8
1. Dualismul sociologic comte-ian. “Vârstele spirituale” ale omenirii. Statica și Dinamica socială. 2. Condorcet și Comte. 3. Comunitate și societate istorică. Antievoluționismul lui Comte. 4. Familia ca unitate elementară a societății. 5. Sociocrația. 6. Rolul sociologiei și al sociologului. Marea ființă. ..	8
III. A. COMTE. SOCIOLOGIA STATICĂ. DESPRE PUTERI. STRUCTURA SOCIETĂȚII. LEGEA PREPONDERENȚEI.....	16
1. Teoria organismului social. Puterile sociale. 2. Legea preponderenței sociale a forței materiale. 3. Structura societății. Statica socială. 4. Tipuri de societăți umane.....	16
IV. A. COMTE. SOCIOLOGIA DINAMICĂ. LEGEA CELOR TREI STĂRI EVOLUȚIONARE. EVOLUȚIONISMUL SOCIOLOGIC. GENEZA SOCIALĂ A MEDIOCRITĂȚII.....	22
1. Idealismul sociologic. 2. Regimuri istorice ale sociabilității. 3. Societățile militare. Sistemele de cucerire: aparate de sistematizare a existenței. 4. De la perioada fetișistă la starea pozitivă. Formele sociabilității umane. 5. Problemele tranziției la stadiul “pozitiv”. Clasa literatorilor sau despre puterea mediocrității.....	22
V. F. TÖNNIES. COMUNITATE ȘI SOCIETATE. VOINȚA ORGANICĂ ȘI VOINȚA REFLECTATĂ. PSIHOLOGIA COMUNITĂȚII ȘI PSIHOLOGIA SOCIETĂȚII	32
A. TIPOLOGIE ȘI VOINȚĂ. VOINȚA ORGANICĂ.....	32
1. Tipologie și polaritate. Stilul de gândire al secolului al XIX-lea. 2. Formele psihologice ale voinței organice.....	32
B. VOINȚA REFLECTATĂ	35
VI. F. TÖNNIES. DE LA TEORIA COMUNITĂȚII LA TEORIA SOCIETĂȚII. “PARADOXUL SOCIETĂȚII”. SOCIETATEA CIVILĂ.....	37
1. Războiul, schimbul, convenția. 2. Geneza capitalistului. Sociologia banilor. 3. Paradoxul societății. 4. Societatea civilă. Omul convențional.....	37
VII. F. TÖNNIES ȘI S. H. MAINE. DE LA STATUT LA CONTRACT. SISTEMUL “SOCIOLOGIEI PURE”. POLARITATE ȘI SCHIMBARE	44

1. Legea alternării erelor istorice. 2. Omul societal și comunitar	44
VIII. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTA. E. DURKHEIM. IDEEA CORPORATISTĂ	46
1. Școala sociologismului. Autoritatea regulii și multiplicarea contactelor. 2. Ideea corporatistă. Corpurile profesionale. 3. Familie, corporații, stat. 4. Marea industrie și statul corporatist. 5. Stat corporatist și stat totalitar. 6. Diviziunea muncii sociale și creșterea civilizației. 7. Legea diviziunii muncii sociale. Specii de solidaritate socială.	46
IX. DE LA TEORIA PEDEPSEI LA TEORIA CONȘTIINȚEI COLECTIVE. CONȘTIINȚA SOCIALĂ ȘI CONȘTIINȚA COMUNĂ	56
1. Integrare și solidaritate. 2. Crimă și pedeapsă. 3. Comunitatea de ofensă. 4. Scara pedepselor. 5. Comunitatea poporului. 6. Conștiința colectivă. 7. Comunitatea justițiară. 8. Antropologia pedepsei. 9. Eclezia, comunitatea religioasă. 10. Comunitatea transcendentă.	56
X. DE LA STRUCTURI SEGMENTARE LA SOCIETĂȚI ORGANIZATE.	74
1. Structura segmentară. 2. Popoare naturale. Organizarea segmentară și solidaritatea mecanică în societățile moderne. 3. De la structura segmentară la structura organizată	74
XI. CONTRACTUALISM ȘI SOCIOLOGISM. H. SPENCER ȘI E. DURKHEIM.	82
I. CRITICA DURKHEIMISTĂ A TEORIEI SPENCERIENE A “SOCIETĂȚILOR MILITARE”	82
1. Prima criză majoră a “spiritului modern”. 2. Spencer și Durkheim. Liberalism, despotism, comunism. 3. Spencer și Durkheim. Egoism și altruism.	82
II SOLIDARITATE ORGANICĂ ȘI CONTRACTUALĂ	86
1. Contract, stat, <i>juste milieu</i> . 2. Acțiune socială individuală. Contractul social. 3. Problema justiției sociale.	86
III SOLIDARITATEA MORALĂ ȘI STATUL	92
1. Bazele durkheimiste ale liberalismului real. 2. Credință și vocație. Sursele vieții morale.	92
XII. UTILITARISM, DARWINISM, DURKHEIMISM. LEGEA CREȘTERII DENSITĂȚII DINAMICE.	95
I TEORIILE UTILITARIST-HEDONISTE ȘI LEGEA DIVIZIUNII MUNCII SOCIALE. VARIAȚIA FERICIRII ȘI PROGRESUL DIVIZIUNII MUNCII	95
1. Utilitarism și durkheimism. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner). 2. Schimbarea de existență și variația fericirii. 3. Societate și fericire. Sociologia fericirii. 4. Variația fericirii și schimbarea socială.	95
II. DENSITATEA DINAMICĂ SAU MORALĂ A SOCIETĂȚILOR. DE LA TEORIA DARWINISTĂ A “CONTACTELOR AGRESIVE” LA TEORIA DURKHEIMISTĂ A “CONTACTELOR CREATOARE”	104

1. Densitate dinamică sau morală. 2. Expansiune și condensare. Volum, densitate, contacte agresive și creatoare. 3. Inteligență, hipertrofie și nevroză.	104
XIII. DIVIZIUNEA MUNCHI ȘI FORMELE ANORMALE. SINUCIDAREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ȘI ANOMICĂ. TIPUL ETNIC ȘI TIPUL RELIGIOS.	111
I. ANOMIA SAU DESPRE ILUZIILE BUNĂSTĂRII. CE ESTE ANOMIA (1).	111
II. CIVILIZAȚIE ȘI ANOMIE. CE ESTE ANOMIA (2).	119
III. OMUL MEDIU ȘI FORMELE INDIVIDUALIZĂRII.	125
IV. TIPUL RELIGIOS ȘI TIPUL ETNIC.	127
V. SINUCIDAREA EGOISTĂ, ALTRUISTĂ ȘI ANOMICĂ	130
VI. CAUZELE RĂULUI. REACȚIONARISMUL LUI DURKHEIM.	133
XIV. PARETO. ACȚIUNI LOGICE ȘI ACȚIUNI NONLOGICE. REDESCOPERIREA IRAȚIONALISMULUI.	136
1. Nevoia de logică. 2. Acțiuni logice și acțiuni non-logice. 3. Revoluția comunistă, iluzia lirică și crima politică. 4. Teoriile concrete. Adevăr și utilitate. 5. Omul logic și omul social. 6. Organonul sociologiei. 7. Două concluzii.	136
XV. REZIDUURILE. CLASIFICAREA REZIDUURILOR.	147
1. Tănuirea realului. Stări psihice, acte, expresii. 2. Din ce se compune o conduită socială? 3. Dia-morfismul stărilor psihice. Câmpul psihomorfic. 4. Reziduuri și derivații. Înțelesuri sociologice. 5. Clasificarea reziduurilor. 6. Prima clasă de reziduuri. Instinctul combinărilor. 7. Reziduul persistenței agregatelor. 8. Reziduul persistenței agregatelor și istoria omenirii.	147
XVI. CIRCULAȚIA ELITELOR	162
1. Ce este elita? 2. Teoria selecției sociale negative. Circulația elitelor. 3. Clasa pozitivă, clasă negativă. 4. Circulația elitelor. Aristocrație și religie. 5. Elite vulpi, elite lei. 6. Sistemul social. Ciclurile dependenței mutuale.	162
XVII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA COMPREHENSIVĂ. TIPUL IDEAL. OCCIDENTUL ȘI NOUA DIRECȚIE A ISTORIEI UNIVERSALE.	175
1. Raționalismul occidental. 2. Rațiune și raționalizare. Comprehensiune și explicație. 3. Tipul ideal. 4. Acțiunea socială.	175
XVIII. MAX WEBER. SOCIOLOGIA DOMINAȚIEI. SOCIOLOGIA RELIGIEI. PROFETI, LEGISLATORI, MISTAGOGI.	187
1. Valoarea ca stare de tensiune a realului. Ordinea validă. 2. Dominație și legitimitate. Vocație, tradiție, carisma. 3. Grupul hierocratic. Profetul.	187
XIX. RELIGIA ȘI CAPITALISMUL OCCIDENTAL. ANTINOMIILE SPIRITULUI MODERN	194
1. Răsturnarea axială a modernității. Etica achizitivă. 2. Capitalismul modern și "capitalismul prădalnic". 3. Noua raționalitate istorică. Ascetismul practic. 4. Omul nou. De la religia inimii la religia rațiunii.	194
SUMAR.	202