**Ştefan COSTEA, Irina CRISTEA, Dumitru DUMITRESCU**
**Maria LARIONESCU, Lucian STANCIU, Florian TĂNĂSESCU**

•

# ISTORIA SOCIOLOGIEI ROMÂNEŞTI

***Coordonator***
**Ştefan COSTEA**

Ediția a III-a

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**Istoria sociologiei româneşti**/ Ştefan Costea (coord.),

Universitatea SPIRU HARET

Irina Cristea, Dumitru Dumitrescu, Maria Larionescu,
Lucian Stanciu, Florian Tănăsescu – Ed. a III-a –
Bucureşti: Editura Fundației *România de Mâine*, 2006
416 p. 20,5 cm

ISBN (10)973-725-673-5
(13)978-973-725-673-7

I. Costea, Ştefan
II. Cristea, Irina
III. Dumitrescu, Dumitru
IV. Larionescu, Maria
V. Stanciu, Lucian
VI. Tănăsescu, Florian

316(498)(091)(075.8)

© Editura Fundației *România de Mâine*, 2006

Redactor: Maria CERNEA
Constantin FLOREA
Tehnoredactor: Brînduşa DINESCU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 14.11.2006; Coli de tipar: 26
Format: 16/61x86

Editura Fundației *România de Mâine*
Bulevardul Timişoara nr. 58, Bucureşti, sector 6
Tel / Fax: 021/444.20.91; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

Universitatea SPIRU HARET

**UNIVERSITATEA *SPIRU HARET***
FACULTATEA DE SOCIOLOGIE – PSIHOLOGIE

**Ştefan COSTEA, Irina CRISTEA, Dumitru DUMITRESCU**
**Maria LARIONESCU, Lucian STANCIU,**
**Florian TĂNĂSESCU**

# ISTORIA SOCIOLOGIEI ROMÂNEŞTI

***Coordonator***
**Ştefan COSTEA**

Ediția a III-a

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2006

Universitatea SPIRU HARET

Capitolele lucrării au fost elaborate după cum urmează:

**Prof. univ. dr. ŞTEFAN COSTEA:**
Prefață, Introducere, Cap. I, 1; Cap. II, 3, 5, 7, 9; Cap. III, 6; Cap. IV, 1, 2, 3; Cap. V, 1; Cap. VI, 1, 2, 3, 4, 5, 6 (în colaborare cu prof. univ. dr. **FLORIAN TĂNĂSESCU**); Cap. VII, 1, 2, 3, 4; Încheiere.

**Cercet. şt. pr. IRINA CRISTEA**:
Cap. I, 2; Cap. II, 2 (V. Conta); Cap. III, 1 (Dem M. Comşa).

**Cercet. şt. pr. DUMITRU DUMITRESCU**:
Cap. III, 3, 7; Cap. V, 2.

**Conf. univ. dr. MARIA LARIONESCU**:
Cap. II, 1; Cap. III, 1, 5; Cap. V, 3, 4, 5, 6, 7.

**Cercet. şt. pr. LUCIAN STANCIU**:
Cap. I, 3 (N. Milescu); Cap. II, 2, 6; Cap. III, 6 (G. D. Scraba).

**Prof. univ. dr. FLORIAN TĂNĂSESCU**:
Cap. I, 3, 7; Cap. III, 4; Cap. VII, 1, 2, 3, 4 (în colaborare cu prof. univ. dr. **ŞTEFAN COSTEA**).

Paragrafele 4, 5 şi 6 din Cap. I au fost realizate în forma inițială de **ION UNGUREANU**, iar paragraful 4 din Cap. II, de **ION MIHAIL POPESCU**.

Lectura textului integral al lucrării, verificarea citărilor bibliografice şi a notelor în fazele de pre- şi postprocesare au fost efectuate de prof. univ. dr. **FLORIAN TĂNĂSESCU.**

## CUPRINS

*Prefață* …… 9

*Introducere* …….. 11

Capitolul 1

PREMISELE ŞI ÎNCEPUTURILE GÂNDIRII SOCIALE
ŞI SOCIOLOGICE ÎN ROMÂNIA

1.1. Originile şi precursorii sociologiei româneşti ..... 19
1.2. Descrierea realității sociale şi primele încercări analitic-explicative. Un proiect istoric național, parte a unui proiect istoric european. „Sociografia" lui Dimitrie Cantemir ..... 25
1.3. Extensia spațiului social intern şi internațional. Enciclopedismul românesc – prefigurare a gândirii sociologice. Nicolae Milescu ... 30
1.4. Prefigurarea limbajului sociologic. „Constituția" de la 1822 ..... 50
1.5. Problema socială ca problemă națională. Dinicu Golescu ..... 55
1.6. Primele elaborări de natură sociologică. Iordache Golescu. Ionică Tăutul .....…….. 62
1.7. Începuturile investigării directe a realităților sociale. „Monografia zonală". Ion Ionescu de la Brad .....…….. 81

Capitolul 2

SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ LA MIJLOCUL
SECOLULUI XIX ŞI CONSTITUIREA SOCIOLOGIEI

2.1. Problemele sociale dominante – fundament al constituirii sociologiei ca ştiință .....…… 97
2.2. Legile sociabilității, legile evoluției naționale şi idealurile societății române moderne. Ioan Heliade-Rădulescu. Vasile Conta .....….. 106
2.3. Societatea, interdependența fenomenelor sociale şi instrumentalitatea activității sociale. Ion Ghica .....…… 123
2.4. Societate, națiune şi dezvoltare socială revoluționară. Nicolae Bălcescu ……. 132



Universitatea SPIRU HARET

2.5. Istorie, sociologie, civilizație la Mihail Kogălniceanu ..... 142
2.6. Raționalismul pozitivist şi individualismul sociologic. I.C. Brătianu. C.A. Rosetti .....…….. 150
2.7. Sociologia lui Mihai Eminescu .....…….. 162
2.8. Societatea, dreptul rațional şi statul. Simion Bărnuțiu. George Bariț ... 169
2.9. Sociologia națiunii şi a naționalităților. Vasile Goldiş..... 184

Capitolul 3

PARADIGME SOCIOLOGICE ASUPRA ORDINII ŞI SCHIMBĂRII SOCIALE. CURENTE ŞI DOCTRINE ÎN SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ

3.1. Poporanismul şi țărănismul. C. Stere. M. Ralea. V. Madgearu. Dem. M. Comşa .....…….. 199
3.2. Liberalismul. Neoliberalismul. Ştefan Zeletin ..... 207
3.3. Conservatorismul sociologic. Petre P. Carp. Titu Maiorescu ..... 210
3.4. „Sociologia experimentală" şi idealul socialist. Th. Diamant. N. Russel. N. Codreanu. Şt. Stâncă. P. Muşoiu. R. Ionescu-Rion ... 216
3.5. „Neoiobăgia" – o teorie sociologică socialistă românească. C. Dobrogeanu-Gherea .....….. 224
3.6. Variante româneşti ale pozitivismului şi evoluționismului. Spiru Haret. G.D. Scraba. N. Porsena. S. Manolescu. H. Fundățeanu. H. Sanielevici ……. 229
3.7. Sociologia elitist-etnocratică. A.C. Cuza. N. Paulescu. N. Crainic. Tr. Brăileanu .....…… 258

Capitolul 4

TEORII SOCIOLOGICE PARTICULARE

4.1. „Solidaritatea omenească". Sociologia şi sociologia moralei. Constantin Dimitrescu-Iaşi ..... 283
4.2. Sociologia culturii şi a educației. Virgil I. Bărbat. George Em. Marica ... 287
4.3. Sociologia cunoaşterii şi a culturii. Alexandru Claudian. ..... 292

Capitolul 5

SISTEME SOCIOLOGICE

5.1. Dimitrie Drăghicescu. Un sistem sociologic românesc asupra rolului individului în determinismul social ..... 301
5.2. Constantin Rădulescu-Motru. Un sistem de psihosociologie ..…. 308
5.3. Integralismul sociologic. Petre Andrei ..... 313



Universitatea SPIRU HARET

5.4. Sociologia comparativă. Nicolae Petrescu ..... 320
5.5. Eugeniu Speranția. Un sistem de sociologie axiologică ..... 326
5.6. Sistemul sociologic gustian. Teoria voinței, a cadrelor şi manifestărilor sociale. Legile paralelismului sociologic, dreptății, idealului şi circuitului social. Monografismul sociologic .....…….. 334
5.7. Şcoala sociologică de la Bucureşti ..... 340

Capitolul 6

CONTINUITATE ŞI DISCONTINUITATE
ÎN SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ

6.1. Sociologia românească la încheierea celui de-al doilea război mondial .....…….. 350
6.2. Perspective şi evoluții în perioada 1945-1948 ..... 357
6.3. Destinul sociologiei româneşti în epoca 1948-1965 ..... 364
6.4. Sociologia românească după 1965 ..... 366
6.5. „Redescoperirea" sociologiei. Noi dileme şi orizonturi ..... 369
6.6. Tematica, metodologia şi rezultatele cercetării sociologice în perioada 1966-1989 ..... 372

Capitolul 7

CADRUL SOCIAL-INSTITUȚIONAL AL SOCIOLOGIEI

7.1. Geneza şi evoluția învățământului sociologic ..... 389
7.2. Sistemul publicațiilor sociologice ..... 393
7.3. Cercetarea ştiințifică şi formațiunile de cercetare ..... 396
7.4. Sociologia românească în context internațional ……. 401

Încheiere

REÎNNOIREA SAU RENAŞTEREA SOCIOLOGIEI ? ..……... 412



Universitatea SPIRU HARET

# *PREFAȚĂ*

În forma în care o publicăm, lucrarea de față se situează la mijlocul distanței dintre o lucrare științifică de specialitate de nivel superior şi un manual de sociologie de nivel universitar sau postuniversitar, pentru că, prin caracterul şi conținutul ei, răspunde exigențelor esențiale ale ambelor categorii de lucrări. Aceasta, întrucât ea cuprinde, pe de o parte, datele esențiale privind mecanismele şi procesele genezei şi dezvoltării sociologiei ca ştiință în țara noastră, locul şi rolul sociologiei în ştiința şi cultura națională, în diferitele epoci şi etape ale evoluției sale, contribuțiile româneşti la dezvoltarea sociologiei ca ştiință, pe plan internațional. Pe de altă parte, ea prezintă, într-o structurare adecvată, elementele explicative de bază cu privire la: începuturile sociologiei în România; sursele sale constitutive; orientările şi curentele principale ale sociologiei româneşti; sociologia românească interbelică; destinul sociologiei în perioada 1945-1989; situația actuală şi perspectivele sociologiei româneşti contemporane.

La baza elaborării lucrării au stat cercetările ştiințifice sistematice pe care coordonatorul şi autorii le-au realizat în cadrul Colectivului de istoria sociologiei al Institutului de Sociologie al Academiei Române (colectiv pe care l-am constituit în anul 1975 şi l-am coordonat până în anul 2001) şi lucrările pe care le-am elaborat şi publicat, ca rezultate ale acestor cercetări.

La acestea s-au adăugat acumulările ştiințifice şi didactice obținute de coordonator şi autori pe baza predării cursurilor de istoria sociologiei româneşti, pe parcursul a două decenii, la Secția de sociologie a Facultății de Filosofie a Universității Bucureşti, iar din anul 1992, la Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității *Spiru Haret*, din cadrul Fundației *România de Mâine*.

În substanța sa, lucrarea înglobează şi cristalizările teoretice, metodologice şi ideatice conturate pe parcursul colaborării cu membrii Colectivului de istoria sociologiei al Institutului de Sociologie al



Universitatea SPIRU HARET

Academiei Române şi cu alţi specialişti, ale lucrărilor elaborate şi publicate în comun, care vor fi evidenţiate ori de câte ori va fi cazul.

Din această perspectivă, lucrarea îşi propune să îndeplinească atât unele funcţii ştiinţifice, înscriindu-se în eforturile de promovare a cercetării ştiinţifice naţionale de profil, cât şi unele funcţii didactice şi educative mai generale, întrucât descifrarea originilor, începuturilor şi evoluţiei sociologiei româneşti, ca şi a destinului ei dramatic, implică, în mod necesar, luarea în considerare a tradiţiilor naţionale specifice, exprimate, cel mai pregnant, prin locul şi rolul pe care sociologia l-a avut, de la apariţia sa şi până în prezent, atât în ştiinţa şi cultura, cât şi în societatea românească modernă.

Ca atare, o asemenea lucrare răspunde cerinţelor fireşti ale vieţii ştiinţifice, de a readuce în circuitul ştiinţific şi cultural, naţional şi internaţional, valorile autentice, creaţiile originale ale înaintaşilor şi de a evidenţia, la adevăratele lor dimensiuni, contribuţiile româneşti la istoria, ştiinţa, cultura şi civilizaţia universală.

Necesitatea şi actualitatea lucrării rezultă şi din faptul că – deşi, pe parcurs, în România, s-au înregistrat tentative, cele mai multe individuale, de realizare a unor cercetări şi lucrări de istoria sociologiei naţionale – sociologia, spre deosebire de filosofie şi de celelalte ştiinţe sociale şi umane, nu dispune decât într-o măsură limitată de analize şi evaluări consistente, concretizate în ediţii complete sau critice de opere, antologii de texte, lucrări monografice sau de sinteză, consacrate celor mai reprezentative personalităţi care au ilustrat şi dezvoltat sociologia, în diferite etape istorice. Cu atât mai puţin, de o lucrare de sinteză cuprinzătoare, care să reconstituie conţinutul şi traiectul sociologiei româneşti, de la apariţia sa şi până în prezent.

Ştefan COSTEA



Universitatea SPIRU HARET

# *INTRODUCERE*

Propunându-şi, ca obiective generale, prezentarea, analiza şi explicarea ansamblului conceptelor, ideilor, tezelor şi teoriilor româneşti despre societate, relaţiile dintre individ şi grupurile sociale, structurile, dinamica şi destinul social al oamenilor, lucrarea urmăreşte, în acelaşi timp, să demonstreze că acestea sunt creaţii ale poporului român, nu „împrumuturi" sau preluări de „achiziţii universale ", că ele reprezintă realizări cu care ştiinţa românească a participat la ştiinţa universală, contribuind, în acelaşi timp, la progresul social al ţării. Pentru că sociologia în România a apărut şi s-a dezvoltat ca ştiinţă naţională, constituindu-se relativ independent de sociologia occidentală, având propriile sale probleme, rezultate din cele specifice societăţii româneşti, în diferitele ei etape de dezvoltare modernă.

Aşa se explică faptul că, apărută în contextul eforturilor consacrate realizării idealurilor de eliberare socială, unitate, independenţă şi suveranitate naţională, marcate, lungi perioade de timp, de dominaţia străină a imperiilor otoman, austro-ungar şi ţarist, sociologia românească a „reprodus", de-a lungul vremii, particularităţile istorice şi naţionale ale societăţii noastre, urmărind să răspundă, la nivelul conştiinţei sociale a fiecărei epoci, marilor probleme sociale antrenate de înscrierea târzie a societăţii româneşti pe coordonatele evoluţiei moderne. Această situaţie este în măsură să explice de ce, în România, sociologia nu s-a constituit atât din metafizică, filosofie sau ştiinţele moravurilor, ci din studiul realităţilor istorice naţionale concrete, ceea ce i-a conferit un ansamblu de trăsături specifice, importante pentru înţelegerea genezei şi dezvoltării sale.

Agenţii socio-istorici ai „producerii" gândirii sociale, a punctului de vedere sociologic şi, ulterior, a sociologiei, în România, nu au fost gânditori solitari, profesori sau cercetători încadraţi în instituţii de învăţământ sau de cercetare, ci intelectuali situaţi, în fiecare epocă, pe poziţii de vârf în sistemul acţiunii sociale practice, de transformare a



Universitatea SPIRU HARET

societății (revoluționari şi conducători ai revoluției, la 1848; oameni de stat între 1864-1918; militanți politici, conducători de instituții sociale, după aceea). Aceasta a conferit sociologiei româneşti o dimensiune marcat acțională, subordonată idealurilor „propăşirii națiunii şi emancipării omului”.

În acest context, în România, sociologia s-a dezvoltat ca parte integrantă a culturii naționale, în strânsă legătură cu doctrinele şi practica socio-politică, ceea ce i-a adăugat o altă trăsătură specifică: caracterul public, deschis, sociologia fiind îmbrățişată de un mare număr de specialişti din alte discipline ştiințifice şi de un public larg, opinia românească fiind permanent sensibilă la problematica socială şi la ştiințele care au studiat-o. O asemenea situație îşi are sorgintea în faptul că, în perioade îndelungate, s-a menținut un anume decalaj între instituțiile moderne de guvernare şi realitățile sociale concrete. De aici a decurs şi înclinația permanentă a sociologiei româneşti spre cercetarea directă, concretă a proceselor şi fenomenelor sociale, ceea ce a stimulat apariția şi dezvoltarea unor metode specifice de investigație sociologică empirică, care au culminat cu „monografismul sociologic” al Şcolii sociologice de la Bucureşti, din perioada interbelică.

Născută deci într-un context istorico-național şi socio-economic marcat, pe de o parte, de eforturile de păstrare a valorilor tradiționale ale ființării şi continuității poporului nostru, iar pe de altă parte, de cele consacrate dezvoltării moderne a societății româneşti, sociologia a avut un rol şi un loc central în viața politică şi socială, atât în perioada seriilor sale constitutive, cât şi în perioada evoluțiilor sale ulterioare.

Aşa se explică faptul că, la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, sociologia românească avea deja o istorie, concretizată într-un ansamblu semnificativ de achiziții teoretice, metodologice, structuri instituționale şi acțional-practice, cristalizate într-o veritabilă şcoală națională de sociologie.

Pentru a reuşi să răspundem satisfăcător complexelor probleme ale genezei şi evoluției sociologiei ca ştiință în țara noastră, am luat în considerare şi am utilizat, atât în procesele de investigație, cât şi în analiza, sistematizarea, interpretarea şi generalizarea datelor, următoarele coordonate teoretice şi metodologice, astăzi acceptate în sociologia ştiinței şi în scientică, în general:

a) producția conceptuală a unei ştiințe este întotdeauna producția unei epoci istorice determinate, fiind susținută, motivată şi menținută



Universitatea SPIRU HARET

de sistemele de valori, caracteristicile şi dimensiunile socio-istorice ale acelei epoci, de unde rezultă *caracterul istorico-procesual al producţiei ştiinţifice* şi mişcarea sa lăuntrică, potrivit unor regularităţi tendenţiale, nu haotic-arbitrare;

b) ştiinţa sociologică, ca şi celelalte discipline ştiinţifice, de altfel, *este o creaţie socială a unor forţe, agenţi sociali reali*, a căror activitate este o parte componentă a activităţii social-economice, culturale, globale, a întregii colectivităţi umane, astfel încât este posibilă identificarea unor coeficienţi de corelaţie, cu valori pozitive sau negative, între performanţele acestor activităţi şi valoarea creaţiei ştiinţifice globale sau, în ultimă instanţă, a produselor sociologiei ca disciplină ştiinţifică;

c) *problema adevărului teoriei ştiinţifice* (în cazul nostru, sociologice) *depăşeşte* (în sensul dialectic, şi nu mecanic al termenului) *simpla autoevaluare, printr-o evaluare socială practică, globală, a rezultatelor teoriei sociologice,* practica social-istorică constituind unul din principalele criterii de identificare şi confirmare a adevărului şi în ştiinţă;

d) în analiza raportului dintre ceea ce este specific, naţional în dezvoltarea sociologiei şi ceea ce este universal, general valabil, *universalul (cumulativul) în sociologie*, ca de altfel şi în celelalte ştiinţe sociale, şi nu numai sociale, *se constituie şi este determinat de contribuţiile naţionale, „locale", ale cercetării sociologice;* această determinare, în ciuda creşterii presiunilor de „internaţionalizare" a sociologiei contemporane, nu se va diminua, ci, dimpotrivă, se va manifesta în forme noi, tot mai variate, şi va deveni tot mai bogată în conţinut;

e) *sociologia*, în consecinţă, *apare* atât la nivelul surselor sale de cercetare, cât şi la cel al finalităţilor ei sociale, *într-un context determinat de valori sociale naţionale*, care configurează, în ultimă instanţă, traiectoria generală a evoluţiei ei ca disciplină ştiinţifică, un sistem naţional de valori, constituit, aproape întotdeauna, din seturi de valori sociale de grup, în cadrul cărora determinante sunt valorile categoriilor socio-profesionale fundamentale ale oricărui sistem social;

f) de aici decurge, în mod firesc, principiul teoretico-metodologic potrivit căruia *sociologia ca disciplină ştiinţifică*, ca şi celelalte ştiinţe sociale, *nu este „liberă de valori"* – adică o ştiinţă al cărei conţinut teoretico-metodologic nu este independent de conţinutul social-istoric şi, mai ales, politico-moral al epocii şi societăţii în care



Universitatea SPIRU HARET

este produsă. Acest adevăr este cu atât mai valabil în cazul sociologiei, cu cât această disciplină ştiinţifică, devenită o creaţie colectivă, cu resurse şi finalităţi practice directe, se raportează în mod specific şi are o implementare aparte în propriul său obiect de studiu, sociologia constituindu-se ca practică intelectuală născută şi destinată să utilizeze „producţia" ştiinţifică ca argument şi ca instrument al eforturilor consacrate schimbărilor sociale, transformării şi progresului societăţilor în care apare şi există.

Pornind de la aceste premise şi ţinând seama de faptul că obiectul nostru de investigaţie îl constituie un fapt cultural particular – sociologia naţională, nu sociologia în general – în vederea operaţionalizării principiilor teoretice şi metodologice adoptate, am introdus în analiză un criteriu propriu de definire a sociologiei, pe care l-am formulat drept „*problema constitutivă*" a acesteia, delimitând-o, într-o perspectivă weberiană, de „*problema generală*" a sociologiei. În acest mod, problema constitutivă apare ca o problemă societală particulară, spre deosebire de cea generală, care se referă la o societate abstractă, nedeterminată istoric. Între aceste tipuri de probleme există legături strânse, fără însă ca una să o determine univoc pe alta. Introducerea conceptului de „*problemă constitutivă*" permite examinarea modului în care s-a constituit sociologia ca disciplină în contexte sociale particulare, circumscrise unor condiţii determinate de loc şi de timp. În ce priveşte „*problema generală*" a sociologiei, aceasta a generat teoria sociologiei universale, care urmăreşte descifrarea societăţii „generice" dincolo de contexte sociale sau naţionale, istoriceşte constituite. Ceea ce este comun „*problemei constitutive*" a oricărei sociologii este un anumit tip de *raţionalitate socială*. Acest tip de raţionalitate a fost, în cazul sociologiilor occidentale, raţionalitatea capitalistă a adecvării mijloacelor la scopuri prestabilite, respectiv *raţionalitatea instrumentală*, care, o dată cu expansiunea mondială a capitalismului, a devenit o problemă generală.

În cazul ţării noastre, vicisitudini istorice şi alte categorii de factori au făcut ca, pentru întregi perioade de timp, societatea românească să înregistreze rămâneri în urmă, nu numai în domeniul dezvoltării economico-sociale generale, ci şi în cel al culturii şi spiritualităţii naţionale, al dezvoltării ştiinţifice şi tehnologice, în mod special. Aceasta explică de ce România a fost atrasă în circuitul economic mondial al capitalismului relativ târziu şi de ce, aici, presiunea raţionalităţii instrumentale a apărut mai târziu. Dar nu numai atât. În



Universitatea SPIRU HARET

România, implementarea structurilor raționalității capitaliste a avut ca obiectiv nu numai legitimarea politică a unor interese particulare de grup, ci şi, în primul rând, a *intereselor naționale*.

De aceea, implementarea raționalității instrumentale a fost abordată şi teoretizată nu dintr-o perspectivă sociologică generală, abstractă, ci din una istorică, națională. În acest context, raționalității instrumentale nu i s-au opus curente tradiționaliste retrograde sau iraționaliste, ci tot un tip de *raționalitate istorică şi națională* – având ca substanță nu numai adecvarea mijloacelor la scopuri, ci şi a scopurilor între ele.

Aşa s-a conturat problema constitutivă a sociologiei româneşti, care este problema raporturilor, tensiunilor şi conflictelor dintre raționalitatea mijloacelor şi raționalitatea scopurilor. Întrucât, încă din perioada genezei sale, în sociologia românească a apărut problema raporturilor între cele două tipuri de raționalitate, înseamnă că ea s-a constituit şi ca sociologie „universală", „europeană" şi ca sociologie națională, în acelaşi timp.

Aceste realități au marcat evoluția sociologiei româneşti până în zilele noastre, evident în condiții mereu inedite, şi, din acest motiv, am insistat asupra acesteia încă de la începutul lucrării noastre.

Aplicând în practica cercetării instrumentele tehnice derivate din acest complex teoretico-metodologic şi generalizând datele şi materialul istoric, faptic acumulat, am ajuns la concluzia că putem considera drept caracteristici generale dominante, ale genezei şi dezvoltării sociologiei ca ştiință în România, următoarele:

a) Sociologia românească a manifestat, de la început, preferința pentru analiza *națiunii ca realitate istorică concretă*, nu a societății în general, ceea ce, de fapt, este o preferință pentru *analiza istorică a societății*. Această realitate explică de ce, la noi, sociologia s-a întrupat din studiul istoric național, urmărindu-se, cu obstinație, identificarea, verificarea şi consolidarea unui specific sau a unei serii a evoluției raționalității istoriei noastre naționale. Ceea ce urma să fie pus în evidență era măsura în care această raționalitate istorică a națiunii permite constituirea şi în țara noastră a structurilor *raționalității formale sau instrumentale* specifice societății moderne. Când cei ce au devenit întemeietorii sociologiei la noi au ajuns la concluzia că o asemenea constituire este posibilă, atunci *opoziția dintre raționalitatea istorică a națiunii şi cea instrumentală a societății dispare, națiunea redevine societate*.



Universitatea SPIRU HARET

b) Distincția dintre raționalitatea formală (instrumentală) şi cea istorică (substanțială), dintre societate şi națiune, nu este originală în câmpul cultural românesc şi nici măcar în cel sud-est european. Ea este constitutivă genezei sociologiei ca ştiință în întreaga Europă şi poate fi regăsită atât la Saint-Simon, A. Comte, cât şi la primii sociologi germani, italieni şi englezi. Ceea ce este specific în apariția sociologiei româneşti este faptul că, operând această distincție, mesianicii noştri utopici nu s-au opus celor pozitivi, au înțeles să „conlucreze" cu ei, făcând o interesantă experiență culturală europeană: încercarea de a sintetiza, mai întâi, mesianismul cu pozitivismul (specific culturii franceze), apoi, utopismul şi pozitivismul (curente specifice culturii europene moderne, în general). Rezultatul, chiar dacă n-a fost unic, a fost, în orice caz, original: *pozitivarea istoriei* (ceea ce s-a realizat şi în Occident), dar şi *istoricizarea sociologiei*, adică constituirea unei *sociologii istorice* sau a unei *istorii sociologice*. În consecință, la noi n-a fost vorba de constituirea sociologiei „sub" influența ori „ca urmare" a influențelor sociologiei occidentale, ci de verificarea acesteia în contextul istoric al realităților sociale româneşti.

c) O asemenea desfăşurare a lucrurilor explică de ce, în România, aproape toți agenții socio-istorici ai „producerii" sociologiei au fost, de la început şi până la încheierea celui de-al doilea război mondial, intelectuali care, în fiecare epocă, s-au situat pe poziții de vârf în sistemul acțiunii social-istorice practice, de transformare a societății (națiunii) în ansamblul său. Aceasta a conferit sociologiei o *dimensiune acțională*, subordonată, multă vreme, idealurilor „proprii națiunii şi emancipării omului".

d) O trăsătură esențială a procesului apariției şi dezvoltării sociologiei ca ştiință în țara noastră, manifestată, în mare măsură şi în cele mai multe dintre şcolile naționale de sociologie din estul Europei, o constituie faptul că ştiința sociologică s-a dezvoltat ca *parte integrantă, organică a întregii noastre culturi naționale* şi nu doar ca o disciplină ştiințifică în sens tehnic.

e) Fiind o ştiință socială puternic ancorată în societatea care a generat-o şi pe care a reflectat-o, *sociologia românească a „reprodus"*, de-a lungul vremii, în discursul său teoretic, în modalități multiple, diferite şi chiar contradictorii, *particularitățile istorice şi naționale ale sistemului social* şi ale proceselor sociale pe care le-a studiat.

f) Aflată în legături permanente şi nemijlocite cu problematica majoră a realităților sociale imediate şi de perspectivă, *sociologia românească a fost continuu sensibilă la marile probleme sociale şi*



Universitatea SPIRU HARET

*naționale* – dezvoltare economică şi socială, unire, suveranitate, independență, modernizare, industrializare, lichidarea inegalităților sociale – aducându-şi contribuția sa specifică atât la dezbaterea teoretică a problemelor, cât şi la descifrarea alternativelor posibile, probabile şi dezirabile ale căilor de dezvoltare a societății româneşti, de propăşire materială şi spirituală a patriei.

g) Date fiind condițiile specifice ale evoluției societății româneşti, în care procesul de dezvoltare modernă a avut loc mai târziu şi s-a prelungit mai mult decât în alte părți ale continentului european, *problematica teoretică a dezvoltării sociale n-a putut fi şi nici nu a fost transferată din sfera dezbaterilor angajate social şi politic în cea a demersului teoretic universal şi general*, ci a rămas, de cele mai multe ori, ancorată direct în realitățile economico-sociale şi politice proprii, specifice, furnizând adesea bazele teoretice ale doctrinelor politice şi proiectelor de transformare şi modernizare a națiunii şi societății române.

h) Legăturile strânse şi permanente în care s-a aflat sociologia cu doctrinele şi practica politică i-au conferit acesteia *caracterul unei ştiințe practice, şi nu „contemplative”*, ajutând-o să se delimiteze, în cele mai multe cazuri creator şi original, de modelele sociologice din care reprezentanții diferitelor orientări, şcoli şi curente sociologice din România s-au inspirat.

i) Spre deosebire de alte contexte istorice şi culturale, îndeosebi occidentale, la noi *sociologia s-a dezvoltat în strânsă legătură cu celelalte ştiințe sociale şi chiar naturale*, cum au fost: geografia, istoria, ştiințele economice, medicina, ştiințele agricole, arhitectura, statistica, demografia ş.a., ceea ce i-a conferit un caracter deschis, public.

j) Din această particularitate a procesului dezvoltării sociologiei româneşti a derivat şi o alta, exprimată în *înclinația permanentă spre cercetarea concretă, directă a realităților sociale*, ceea ce a stimulat apariția şi dezvoltarea unor metode specifice de investigație sociologică, chiar în condițiile în care elementele teoretice nu erau îndeajuns de elaborate şi de sistematizate şi chiar dacă rezultatele cercetărilor întreprinse nu au condus, nemijlocit şi imediat, la constituirea şi dezvoltarea unor teorii sociologice propriu-zise.

k) Afirmându-se şi dezvoltându-se în contextul eforturilor pentru realizarea idealurilor de eliberare socială, unitate, independență şi suveranitate națională, formarea națiunii şi a statului național unitar, progres economic şi social, *sociologia românească s-a caracterizat, de la început, printr-o orientare progresist-democratică*, fără a înțelege



Universitatea SPIRU HARET

prin aceasta că toate contribuțiile sociologice româneşti au fost, în ansamblul lor, progresiste şi democratice.

Enunțul, poate prea lung, al particularităților genezei şi dezvoltării sociologiei româneşti permite totuşi concluzia că aceasta ar fi „originală" în raport cu sociologia occidentală. Originalitatea ei este indubitabilă şi ea constă în legitimitatea sa istorică. Or, aceasta nu putea fi „traducerea" sau adoptarea *tale quale* a sociologiei occidentale, ci necesitățile interne, vitale şi, evident, specifice ale societății româneşti, care au generat şi configurat problematica ei.

Acestea au fost marcate de prea lungi perioade de dominație străină, care au determinat rămânerea în urmă a societății, culturii noastre naționale, şi, ca o consecință, au generat preocupările şi eforturile de recuperare a întârzierilor şi de modernizare economică, politică şi culturală.

Românii însă n-au refuzat niciodată „spiritul Occidentului" şi s-au străduit să „sincronizeze" atât societatea, cât şi cultura națională, cu cele occidentale. Dar, aceasta, nu pe calea „legilor imitației sociale" ale lui G. Tarde, ci a efortului de înțelegere corectă a procesului de modernizare economică, politică, socială şi culturală a țării, în condițiile specifice ale dominației străine asupra poporului român, fără a pune în cumpănă realizarea idealului nostru național.

În acest context, întrucât sociologia nu este numai o ştiință „obiectuală" (nu doar una cu un obiect propriu de cercetare şi cu loc distinct în sistemul ştiințelor, „concurențială", „complementară"), ci şi „contextuală" şi comprehensivă, sociologia românească nu putea să nu apară ca ştiință a „contextului" istoric național, având ca obiectiv verificarea teoriilor şi paradigmelor sociologice generale, într-un context socio-economic, politic şi cultural, specific, în care evoluția istorică generală a societății era marcată, pe de o parte, de eforturile de păstrare şi dezvoltare a valorilor tradiționale ale poporului nostru, iar pe de altă parte, de cele consacrate dezvoltării societății româneşti pe coordonatele specifice societății moderne, de tip capitalist[1].

**NOTE**

1. Pentru întreaga discuție, vezi: Ştefan Costea, M. Marionescu, Ion Ungureanu, *Sociologie românească contemporană* (în special Cap. I, paragraf 2 şi Cap. II, paragrafele 1, 2 şi 3). Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983 şi Ion Ungureanu, Ştefan Costea, *Introducere în sociologia contemporană*. Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1985.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 1

# PREMISELE ŞI ÎNCEPUTURILE GÂNDIRII SOCIALE ŞI SOCIOLOGICE ÎN ROMÂNIA

## 1.1. **Originile şi precursorii sociologiei româneşti**

Cercetarea originilor şi genezei sociologiei ca ştiinţă, într-o societate dată, ridică o serie de probleme teoretice şi metodologice de mare complexitate şi obligă deopotrivă găsirea unor răspunsuri valide la un număr mare de întrebări. Între acestea se situează înseşi problemele „originii" şi „începuturilor"; apoi cele privind momentele istorice şi datele la care acestea pot fi situate, ştiut fiind că „apariţia" unei ştiinţe nu poate fi marcată printr-un moment istoric precis determinat şi, cu atât mai puţin, printr-o dată anume.

La acestea se adaugă şi problemele referitoare la mecanismele sociale care sunt în măsură să explice modul în care sociologia a apărut: circumstanţele genezei sale, ca şi cele privind tipurile de documente în care ea poate fi identificată, locul şi paternitatea acestora şi, nu în ultimul rând, factorii sociali, culturali şi gnoseologici care au făcut posibilă şi necesară geneza sociologiei ca ştiinţă şi finalităţile sale ştiinţifice şi sociale.

Pentru a putea răspunde atâtor probleme, ni se pare util a prezenta foarte succint când, cum şi în ce context a apărut sociologia ca ştiinţă, în general. Aceasta implică o dublă reconstituire istorică. Una, privind reconstituirea variabilelor extrinseci şi intrinseci ale sociologiei, respectiv ale ideilor, conceptelor, teoriilor şi paradigmelor sociologiei şi gradului de adecvare a lor la realităţile sociale care le-au generat. Alta, vizând reconstituirea istoriei propriu-zise a acestora.

În această perspectivă, cu toate deosebirile de poziţii şi de vederi, astăzi există totuşi unele puncte de convergenţă.

Istoricii sociologiei sunt de acord că sociologia a apărut ca o formă de legitimare a unor interese sociale. În Occident, aceste interese au fost iniţial cele ale burgheziei, dar aceasta şi-a creat, pe măsură ce a cucerit puterea politică şi şi-a impus dominaţia, o formă specifică



Universitatea SPIRU HARET

pentru a-şi legitima interesele ei de clasă, ideologia. Ca formă iniţială de legitimare a intereselor de clasă, sociologia a reprezentat interesele burgheziei în constituire sau ale clasei de mijloc. Desigur, având în vedere că mica burghezie, care este identificată astăzi prin conceptul de „clasă de mijloc", n-a fost niciodată o categorie socială omogenă, fiind cea mai mobilă dintre straturile societăţii capitaliste. La începuturile societăţii capitaliste, „clasa de mijloc" desemna, mai mult figurativ, burghezia, în realitate cuprinzând pe cei ce exercitau „profesii liberale": un grup social caracterizat prin grad relativ înalt de educaţie şi instrucţie, abilitat profesional, depozitar al cunoştinţelor „pozitive" necesare societăţii moderne şi promotor al raţionalităţii capitaliste de tip instrumental, ca mijloc de a-şi legitima propria sa utilitate profesională. Ingineri şi conducători ai proceselor de producţie, organizatori ai economiei, reprezentanţii „clasei de mijloc" promovau iniţial sociologia ca ştiinţă a organizării raţionale a societăţii, iar activitatea lor a devenit treptat recunoscută de clasa dominantă ca fiind esenţială în procesele de „negociere" cu celelalte clase, dominate, ca şi în procesele economice care presupuneau, având în vedere concentrarea producţiei şi a capitalului, precum şi a forţei de muncă şi a populaţiei în marile oraşe, folosirea unor noi instrumente, adaptate tehnicii moderne, pentru realizarea şi menţinerea ordinii sociale. În acest fel, „clasa de mijloc" a jucat şi joacă şi în societăţile democrate contemporane un rol important în „echilibrarea" raporturilor dintre clasele fundamentale, dar şi în orientarea vieţii sociale spre producţie, dinamism şi mobilitate, printr-o permanentă economisire de mijloace şi resurse. Or, în România, tocmai clasa de mijloc a fost slabă. Slăbiciunea clasei de mijloc a devenit însă o problemă generală pentru toate celelalte clase şi pentru societate în ansamblul ei. Deci, nu putem crede că este absolut adevărat ceea ce s-a susţinut mai de mult, şi anume, că sociologia a apărut la noi de la început pentru a apăra interesele fie ale boierimii, fie ale burgheziei, fie ale ţărănimii etc. Sociologia românească nu a apărut nici doar pentru a legitima interesele burgheziei, nici ale boierimii şi nici ale ţărănimii, ci, în primul rând, pentru a sprijini formarea unei clase de mijloc proprii şi a-i legitima, abia apoi, interesele. Dacă această clasă ar fi existat ca o clasă reală şi puternică, atunci sociologia românească ar fi fost practic identică cu cea europeană occidentală. Nimeni nu poate susţine însă această identitate. În locul clasei de mijloc, în locul manifestării practice a intereselor ei de clasă, ideile sociale ale celorlalte clase au îmbrăcat forma intereselor „generale", în ciuda fondului particular, eminamente ţărănesc.



Universitatea SPIRU HARET

În orice societate (capitalistă) modernă, rolul istoric al clasei de mijloc este acela de a asigura echilibrul relativ în structura socială. Un asemenea rol şi l-a asumat la noi o categorie socială care se prezenta drept „clasă de mijloc”, dar care nu avea trăsăturile „pozitive” ale clasei de mijloc occidentale, pentru că nu era, în primul rând, o clasă productivă. Lipsa de productivitate materială se încearcă să fie suplinită printr-o producție intelectuală dezorganizată, anarhică, agresivă şi ruptă de interesele fundamentale ale tuturor celorlalte clase. Această „producție” devine contra-productivă pentru societate, dar supraviețuieşte datorită avantajelor ei directe pentru „persoane”. De aceea, „persoanele” încearcă să suplinească locul clasei de mijloc şi să-şi asume rolul ei. Unii în mod eroic, voind a face singuri ceea ce trebuie să facă o clasă socială întreagă, cum ar fi I.H. Rădulescu, alții în cadrul unor „societăți secrete”, dar mulți acționând pur şi simplu ascunşi în umbra instituțiilor „artificiale” în România, „naturale” în Occident, căci acolo erau promovate de către clasa de mijloc, care era „o clasă reală, productivă”. Când forța intereselor personale nu mai este suficientă pentru a echilibra structura socială, se face totul pentru a „încropi” o clasă de mijloc românească, dar graba cu care tinerii sunt trimişi la studii în Occident, febrilitatea cu care aceştia se pregătesc pentru a schimba rapid şi radical bazele societății, adâncesc dezechilibrele în reprezentarea structurii sociale, făcând loc intruziunii masive a elementului etnic străin în „golurile” acestei structuri. Ca atare, sociologia românească este reprezentarea ideologică a unei structuri sociale dezechilibrate, datorită slăbiciunii clasei de mijloc. Creație a persoanelor care se identifică ca o clasă de mijloc, împrăştiată în spațiile interstițiale imense ale structurii sociale, sociologia românească nu poate să se dezvolte, o dată constituită, decât printr-un recul sistematic pe țărmurile solide ale vechii clase, boierimea. Înăuntrul acesteia, ea funcționează neîncetat pentru a-i deteriora mecanismele de reproducere şi, aici, sfârşeşte prin a transforma mica boierime într-o burghezie autohtonă. Acest act fiind împlinit, sociologia devine, în sfârşit, dintr-o ştiință critică, una de legitimare a intereselor de clasă ale noii burghezii şi ale forțelor politice liberale, ale clasei boiereşti conservatoare, ale țărănimii, ale muncitorimii. Ideologia fluctuantă în spații sociale slab structurate face ca sociologia să fie cultivată în România pentru a garanta legitimarea unei osmoze structurale în viața socială, cu scopul de a lega organic schimbarea socială de tradițiile istorice, de a integra tradițiile istorice într-o civilizație „sănătoasă”, de



Universitatea SPIRU HARET

a apropia clasa de jos de elitele politice suprapuse ei, de a orienta dezvoltarea națiunii în direcția destinului ei istoric european. Nu este de mirare, atunci, nici faptul că revoluția burghezo-democratică apare ca şi cum ar fi făcută de boieri şi, mai ales, că, în timp ce sociologia occidentală evolua spre o specializare a funcțiilor ei de legitimare în raport cu interesele unor clase determinate, sociologia românească continuă să se afirme, decenii de-a rândul, ca o „ştiință a națiunii".

Aceasta a fost configurația generală a contextului național românesc, care a făcut – aşa cum spuneam de la început – ca, în România, geneza sociologiei ca ştiință să nu fie strâns legată de dezvoltarea meditației filosofice şi morale, aşa cum s-au petrecut lucrurile în Apusul Europei, ci de investigarea istoriei poporului nostru, ca mijloc de argumentare în sprijinul unității şi continuității lui, îndeosebi culturale. Investigația istorică, realizată ea însăşi în forme adesea preştiințifice, care sugerează şi se confundă nu rareori cu scrierea literară şi introduce uneori în locul faptelor reale idealurile politice şi culturale ale primilor noştri cărturari, îşi are origini mai adânci decât lasă să se vadă „obsesia" istoriografică a paşoptiştilor.

În consecință, pentru a putea determina originile sociologiei, ar fi utilă o analiză a produselor culturale româneşti care apar în epoca feudală, produse ce pot fi „descompuse" cu scopul de a cerceta eventualele „elemente sociologice" pe care le susțin. Aceasta, întrucât feudalismul românesc a creat premisele unei gândiri sociale (ale cărei elemente le vom analiza în continuare), din care s-au putut dezvolta ulterior – la mijlocul secolului al XIX-lea – elementele unei gândiri sociologice şi ale unor teorii sociologice propriu-zise.

Distincția dintre „gândirea socială" şi „gândirea sociologică" este importantă, pentru că ele reprezintă nu numai etape, ci şi niveluri ale apariției şi dezvoltării sociologiei ca ştiință. Căci, la o analiză mai profundată, conceptul de „gândire socială" cuprinde ansamblul ideilor şi concepțiilor specifice despre societate ca o realitate numai vag delimitată de „contextele" ei, adică de natură, cosmos, istorie, practici normative instituționale, în special juridice etc., în timp ce conceptul de „gândire sociologică" se caracterizează prin existența unei concepții precise despre societate ca obiect de studiu al sociologiei, societatea fiind clar delimitată de sistemul politic în general şi de istoria, oarecum vagă, a omenirii sau de istoriile particulare ale popoarelor, statelor sau civilizațiilor şi prin elaborarea ideii de societate pe baza analizei structurale sociale, a subsistemelor sociale şi a instituțiilor sociale[1].



Universitatea SPIRU HARET

Acestora li se adaugă, finalmente, conceptul de „analiză sociologică”, care se identifică cu teoria sociologică, constituind o etapă sau un nivel superior în dezvoltarea sociologiei[2].

Luarea în considerare a acestor elemente ne poate sprijini în abordarea mai riguroasă şi în soluționarea ştiințifică a complexelor probleme referitoare la începuturile, etapele şi nivelurile de constituire şi dezvoltare a sociologiei ca ştiință.

Analiza datelor istorice şi faptice în lumina acestor perspective teoretico-metodologice conduce la concluzia că elemente ale unei gândiri sociale româneşti au apărut o dată cu formarea celor trei țări – Moldova, Țara Românească şi Transilvania –, adică încă din secolele XIV şi XV, dar ele s-au dezvoltat, în raport cu problemele sociale puse, mai mult în secolele XIV-XVII, un *mare volum de informație sociologică putând fi identificat în documentele răscoalei de la Bobâlna, ale răscoalei de la 1784 sau ale „războiului țărănesc” condus de Gheorghe Doja.*

Sesizând ruptura dintre masa țăranilor şi clasa feudală românească, revendicările acestor răscoale cuprind multe elemente care lasă să se întrevadă o anumită concepție privind organizarea socială a participanților la răscoale. Astfel, aşa cum se poate vedea din „Înțelegerea de la Cluj-Mănăştur”, în cazul răscoalei de la Bobâlna (1437-1438), societatea este concepută ca un tot organic, în care activitatea fiecărui grup social este relativ clar definită, subliniindu-se raporturile „originare” de egalitate socială dintre acestea. O atare stare de egalitate a fost însă denaturată prin activitatea „clasei stăpânilor”, care, cumulând puterea economică şi politică, s-a transformat în „clasa posedanților”, întinzându-şi presiunea lor nu numai asupra „lucrurilor” (materiale), pământurilor, apelor, pădurilor etc., ci şi asupra oamenilor înşişi. Starea socială definită ca fiind dominantă în secolul XV este deci starea de posesiune a „lucrurilor” şi a „oamenilor”: stăpânii înjosindu-i în grea robie, ca şi când ar fi fost lucruri cumpărate, se scrie în „Înțelegerea” mai sus amintită[3].

Robia, sistemul central al relațiilor de exploatare în feudalism făceau ca relațiile feudale să fie mult mai directe şi mai aspre în Țările Române decât în țările Europei Occidentale. Drept consecință, situația socială şi politică determinată de acest tip de relații în societatea românească feudală orientează conştiința socială critică (care cuprinde elementele de bază ale gândirii sociale) într-o direcție sociologică, având în vedere raportarea acestei conştiințe critice, pe de o parte, la



Universitatea SPIRU HARET

„situația originară”, caracterizată prin „egalitate” între oameni (ceea ce va deveni tema sociologică dominantă a sociologiei românești), adică spre o formă a raționalității istorice, iar pe de altă parte, spre un model de raționalitate în care centrală este aspirația spre „dreptate”, model care va deveni şi el dominant în sociologia liberală românească.

Primele elemente ale noului tip de raționalitate, specifică societății moderne, sunt pregătite începând din secolul XVI, când, în scopul reglementării juridice a relațiilor sociale feudale, încep să se publice *primele legi scrise în Țările Române, pravilele*. Acestea erau acte normative, al căror conținut îl formau, de cele mai multe ori, ceea ce se înțelege prin „obiceiul pământului”, şi față de care „clasa legiuitoare” introduce o serie de alte reguli juridice, ce vizau, în ultimă instanță, o consfințire a proprietății feudale.

Bazate pe concepția teologică şi religioasă asupra societății, specifică feudalismului, pravilele porneau de la premisa misiunii divine a clasei dominante, ale cărei rol şi funcție socială erau ele însele invocate ca „datorie religioasă” față de Dumnezeu. Totuşi, pravilele, care aveau forma unor „îndreptare de conduită”, a unor cărți de înțelepciune, sau chiar a unor filosofii de viață, conțineau multe elemente rațional-ordonatoare, în cea mai mare parte moraliste, însuşite din dreptul roman. De asemenea, unele dintre pravile cuprind indicații valoroase privind unitatea de neam şi de limbă a poporului nostru, având şi rol de „îndreptar cetățenesc”. În unele din ele pot fi găsite noțiuni elementare privind diviziunea timpului, alfabetul chirilic şi o anumită atitudine dezaprobatoare față de vrăjitoare, credința în strigoi etc.

În esență, aceste mici „tratate de morală” sunt importante pentru sociologi nu atât pentru indicațiile morale în sine pe care le cuprind, cât pentru viziunea sociologică de la care pornesc: împărțirea societății în două mari categorii sociale, între acestea recunoscându-se că există o contradicție care determină „neînțelegerile” dintre oameni. Pravilele procedează la introducerea unui sistem constrângător, a cărui legitimitate este de natură divină, în raport cu care datoria morală funcționează pentru ambele clase sociale. Ca „documente sociologice”, pravilele exprimă deci interesele clasei dominante de legitimare a puterii sale, printr-o „reglementare” capabilă să „refacă” unitatea societății şi să depăşească astfel „neînțelegerea” dintre diferitele categorii sociale. Apelul la divinitate şi fundamentarea lor pe o concepție religioasă despre societate evidențiază efortul gândirii sociale a epocii de a „împăca” pe cei nemulțumiți, care-şi revendică „drepturile” apelând



Universitatea SPIRU HARET

fie la istorie, fie la un model de convieţuire umană prin intermediul poruncilor divine şi al Bisericii. Or, cum aceasta din urmă fusese constituită şi folosită de clasa stăpânilor ca un instrument al dominaţiei, conştiinţa socială critică îşi creează propriile ei forme socio-culturale de exprimare a intereselor. Acestea sunt, în feudalismul românesc, în primul rând, *creaţiile folclorice*. Deşi producţiile folclorice din feudalism nu conţin o concepţie coerentă asupra societăţii, ca reacţii spirituale la realitatea socială imediată, acestea sunt printre primele elemente ale formării gândirii sociale din ţara noastră. Fără a susţine că sociologia românească îşi află pur şi simplu izvoarele în creaţia folclorică, considerăm totuşi că producţiile folclorice ale ţărănimii române din feudalism oferă prima imagine critică activă a conştiinţei sociale. Elementul fundamental al evoluţiei creaţiei folclorice româneşti în epoca feudală din România îl constituie tocmai ideea, din ce în ce mai clară, a împărţirii societăţii în tabere opuse şi a luptei specifice acestei împărţiri, pe care folclorul, chiar dacă o ilustrează ca o luptă individuală şi întâmplătoare, o aşază în centrul cântecelor, poeziilor populare, adică în centrul vieţii spirituale a ţărănimii române.

Fără îndoială, ideologiile *in statu nascendi* ale mişcărilor sociale ţărăneşti, pravilele şi creaţiile folclorice, ca „documente sociologice", sunt importante pentru că exprimă „stadiul" de evoluţie al conştiinţei (şi deci al gândirii) sociale, precum şi direcţia viitoare a „conştiinţei critice". Din acest punct de vedere, astfel de „documente sociologice" indică orientarea gândirii sociale româneşti spre formarea elementelor unei abordări sociologice, care încearcă nu numai să „reprezinte" descriptiv sau să afirme în focul luptelor sociale valori, interese, poziţii, dar şi să explice originea, formele de manifestare, cauzele unor fenomene şi procese sociale.

### 1.2. Descrierea realităţii sociale şi primele încercări analitic-explicative. Un proiect istoric naţional, parte a unui proiect istoric european. „Sociografia" lui Dimitrie Cantemir

Cetăţean al „Republicii Literelor", cu numele inscripţionat în „Templul Faimei", **Dimitrie Cantemir** (1673-1723) a dat contur şi conţinut „modului românesc de a fi în civilizaţia universală". Formaţia enciclopedică şi înclinaţiile intelectuale spre raţionalism îl apropie de Leibnitz, spiritul critic şi înclinaţia pentru experimentarea de vaste construcţii politico-juridice îl apropie de Voltaire şi Montesquieu.



Universitatea SPIRU HARET

Fiu al domnitorului moldovean Constantin Cantemir, Dimitrie a aprins candela raționalismului la îndemnul şi sub îndrumarea lui Ieremia Cacavela, învățat ataşat „cercurilor umaniste şi preiluministe" din Germania. Cu obişnuințe şi exigențe intelectuale, în parte structurate, tânărul Cantemir şi-a continuat studiile la Academia Patriarhiei Ortodoxe, aflată atunci sub autoritatea intelectuală a lui Alexandru Mavrocordat, Hrisant Nottara, Meletie de Arta. În acest mediu, a aprofundat tradiția bizantină, a studiat teme fundamentale ale spiritualității mahomedane şi a cercetat istoria otomană. Buna stăpânire a limbilor liturgice şi a unor limbi moderne orientale şi occidentale i-a permis cunoaşterea directă a scrierilor clasicilor, dar şi a operelor unor teologi şi filosofi contemporani lui.

Cu această zestre intelectuală şi de simțire a intrat Dimitrie Cantemir în „cercul strâmt" al arhitecților luminişti ai Europei. El s-a integrat curentului general european al absolutismului luminat. Intențiile lui erau de a dobândi independența Moldovei de sub puterea otomană şi limitarea puterii oligarhiei boiereşti, inclusiv înlăturarea facțiunilor. Deznodământul luptei de la Stănileşti, consemnat prin „Pacea de la Prut" (12 iulie 1711), a pus capăt acțiunilor politice de renovare a societății moldovene, dar nu şi speranțelor şi aspirațiilor sale. Retras în Rusia, Cantemir a devenit „sfetnicul avizat" al lui Petru cel Mare în „problemele orientale" şi un cărturar „ataşat politicii de renovare a societății ruseşti", promovată de țar şi de cercurile academice influențate de programul leibnitzian, prin care se cerea punerea cunoaşterii în slujba rațiunii şi formarea unei națiuni de cetățeni, anume o națiune disciplinată, rațională, orientată spre tehnică şi ştiință. În acest mediu era apreciată şi aplicată sugestia leibnitziană de a stabili situația exactă a țării, pentru a-i cunoaşte nevoile şi a-i oferi ceea ce-i este necesar pentru a progresa.

Cantemir a înțeles că Europa intra într-un nou ciclu al istoriei ei şi că, în timp ce Imperiul Otoman începea să-şi înregistreze „descreşterea", Rusia era în ascensiune.

În lucrarea sa din 1716, *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanice*, D. Cantemir, valorificând rezultatele cercetărilor sale anterioare (*Monarchiarum physica examinatio*, 1714) şi ale unor cărturari cu excepțională experiență politică, a identificat factori şi cauze „naturale" şi „mentale" ale „creşterii şi descreşterii" Imperiului Otoman, în special, şi a imperiului ca spațiu civilizațional, în general. Devansând cercetările lui G.B. Vico (*Principii ale filosofiei*



Universitatea SPIRU HARET

*istoriei*, 1725) şi ale lui Montesquieu (*Consideraţii privind cauzele măririi romanilor şi a decadenţei lor*, 1734), Cantemir a ajuns la concluzia că dinamica socio-culturală a imperiului ca „societate", ca spaţiu civilizaţional este fundamental influenţată de compunerea a două traiectorii ale mişcării „civilizaţiei"**:** una geografic-circulată (în sensul acelor de ceasornic), alta simbolic onduliformă (creştere şi descreştere). Imperiul, ca „spaţiu civilizaţional", creşte şi descreşte, iar ca „civilizaţie", migrează. Descreşterea Imperiului Otoman, a concluzionat Cantemir, este solidară cu ascensiunea Europei nordice şi, implicit, a Rusiei. În centrul Europei, „prinţul moldovean" a sesizat că rivalităţile politice şi curentele de civilizaţie se intersectează după mai multe axe şi că, în acest context, civilizaţia şi cultura europeană sunt în ascensiune.

Cantemir a ajuns la concluzia că Moldova, în special, şi populaţia de pe teritoriul vechii Dacii, în general, vor putea intra pe curba ascendentă a ciclului istoric european, având disponibilităţi pentru a dezvolta o civilizaţie normală şi europeană. Proiectul istoric cantemirian, centrat pe ideile unităţii, latinităţii şi continuităţii poporului român pe teritoriul Daciei istorice, a vizat obţinerea independenţei şi intrarea într-un ciclu normal de dezvoltare, înţeles ca parte a noului ciclu istoric european de dezvoltare.

Proiectul istoric, pe care Cantemir l-a conceput pentru întreg poporul român trăitor pe pământul Daciei istorice, a vizat, ca primă etapă de realizare, schimbarea politicii externe a Moldovei. În sprijinul acestei schimbări el aducea patru argumente: 1) ascensiunea rusă; 2) lăcomia otomană; 3) dreptul românilor la sprijin european; 4) calculul politic.

Invitaţia cercurilor academice berlineze de a prezenta Moldova într-o lucrare cuprinzătoare i-a oferit lui Cantemir prilejul să scrie nu doar o „sociografie", ci şi să argumenteze proiectul său istoric. În *Descrierea Moldovei*, el a pus în contrast posibilităţile ţării cu realitatea decăderii ei şi a identificat, drept principala cauză a decăderii sale, ruperea continuităţii dezvoltării normale. Părăsirea tradiţiei şi ruperea de surse a celorlalte două provincii româneşti au cauzat fragmentarea civilizaţiei poporului român şi întreruperea continuităţii dezvoltării lor normale. El era convins, şi era în măsură să argumenteze, că, în rezolvarea „problemei europene" şi a „problemei orientale", Dacia putea conta ca factor de echilibru (*Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*). Soluţia propusă de el era reluarea tradiţiei: reconstituirea unităţii politico-teritoriale, reafirmarea latinităţii limbii, reinstaurarea monarhiei absolute, revigorarea vieţii bisericeşti, întărirea micii



Universitatea SPIRU HARET

boierimi. Proiectul cantemirian se prezenta ca soluție pentru viitor. Revenirea la tradiție, într-o Europă unitară civilizațional (dominată de figurile majestuoase ale lui Ludovic al XIV-lea, Frederich Wilhelm I, Petru I, Leopold al II-lea), se putea face, sugera Cantemir, prin sincronizarea formelor politice. Monarhia ereditară şi „organizarea oastei celei mari" erau concepute de domnul moldovean drept mijloace ale reintrării în istorie.

Forma de stat viabilă pentru Moldova era, conform proiectului istoric cantemirian, monarhia ereditară, adecvată obiceiurilor străbune de organizare politică; forma de guvernământ, pe care a promovat-o după 1710, a fost despotismul luminat. Monarhia absolută era apreciată de Cantemir drept cheie a succesului modernizării structurilor juridice şi economice, a moralizării societății.

Consistența statutului principelui era dată, în concepția lui Cantemir, de autoritatea conferită de nobleţea originii. Nobleţea are, argumenta Cantemir, o întemeiere ereditară (ține de familie şi se moşteneşte), politică (este o demnitate socială definită prin raportare la exercitarea puterii), juridică (conformă şi confirmată de legile neamului, care definesc criteriile şi sfera libertății) şi morală (întemeiată pe, şi justificată de, răspunderea socială). La toate acestea, Cantemir a adăugat valorile cavaleriei: vitejia şi fidelitatea. Monarhul trebuia să unească în tulpina nobleței sale toate aceste cinci rădăcini.

Această *temă a nobleței*, care va fi abordată mai târziu de N. Bălcescu, I. Heliade-Rădulescu, M. Eminescu, Tr. Brăileanu ş.a., a ocupat un loc important în economia operei cantemiriene, deoarece s-a aflat în directă legătură cu două dintre problemele fundamentale ale proiectului istoric propus de autor, anume stratificarea socială şi ierarhia puterii.

Prințul moldovean, ca om nou, făcea distincție între boierie şi boierime, iar ca domn, căuta un criteriu care să fundamenteze decizia promovării în ierarhia puterii, care nu mai era solidară cu aceea a averii; ținta lui era găsirea unor pârghii de control al dinamicii puterii, care să asigure integrare în interior şi independență în exterior. Soluția propusă de Cantemir a fost „meritul", soluție care satisfăcea exigențele „dreptului obişnuielnic" de „credință", dar şi pe acela al „dreptului rațional", de competență, dobândită printr-o practică îndelungată.

Monarhia ereditară, sprijinită pe o ierarhie a puterii stabilă şi meritocratică, era evaluată ca soluție la dubla exigență a unității şi independenței şi ca singura cale de a face „să iasă zavistia şi cheltuiala



Universitatea SPIRU HARET

din țară”. Alunecarea dinspre etic spre economic, lipsa spiritului de corp al boierimii erau identificate de Cantemir ca surse ale anarhiei şi decăderii. Ca şi Ibn Khaldun, în spațiul etico-politic arab, sau ca M. Costin şi N. Milescu, în mediul autohton, Cantemir a promovat în spațiul politic, atât la nivel teoretic, cât şi practic, identitatea noblețe-credință-competență. Boieria a fost înțeleasă ca rod al nobleței, dar trebuia să devină mai ales electivă şi meritocratică.

Schimbarea vechii stratificări a clasei superioare şi punerea la lucru a mecanismelor de promovare a unei stratificări sociale au făcut obiectul unor analize complexe care priveau educația, familia, ordinea morală, raporturile între stat şi biserică şi cele dintre domn şi vârfurile ierarhiei puterii. Interesul lui Cantemir pentru mica boierime aminteşte de străduințele politice ale lui Ştefan cel Mare, dar şi de năzuințele politice ale lui Nicolae Bălcescu. Meritul, competența, credința, formau baza de elecție pentru rangul boieriei mici. Dincolo de darul firii, care face pe cineva boieribil (eligibil într-ale boieriei), îndemânarea şi credința, truda minții şi jertfa inimii aşază omul în demnitatea boieriei. Boieriile de rangul doi şi trei (slujbele domneşti), dregătorii publice întreținute de țară, cereau oameni cu credință şi competență. Aceste calități care se adăugau celor moştenite făceau dintr-un „boieribil” boier; boieria trebuia să se dobândească individual. Tocmai de aceea marea boierie trebuia să se obțină numai după ce candidatul la boierie a făcut dovada capacității de a gestiona capitalul economic, social şi de cunoaştere de care dispunea. Iscusința şi cinstea trebuia să mențină un boier boieribil.

Din propria experiență şi din studiul istoriei imperiilor, Cantemir a tras concluzia că ierarhia boieriei are tendința să se reproducă şi să se închidă, tendință care vine, în general, în contradicție cu o ierarhie deschisă la merit şi, în special, cu proiectul pe care înțelegea să-l promoveze şi realizeze. Soluția propusă de Cantemir a fost aceea ca monarhul, în calitate de arhierarh, să flexibilizeze din interior ierarhia boierilor conform intereselor țării şi ale monarhiei. Aceasta a fost justificarea monarhiei absolute.

Dimitrie Cantemir nu a propus pur şi simplu „întoarcerea” la instituțiile boieriei şi monarhiei absolute, ci renovarea lor: acceptarea unei inovații la nivelul formelor politice care să satisfacă atât exigențele comunității, cât şi pe acelea ale individului merituos, să îmbine exigențele dreptului cutumiar cu cele ale dreptului rațional.



Universitatea SPIRU HARET

## 1.3. **Extensia spațiului social intern şi internațional. Enciclopedismul românesc – prefigurare a gândirii sociologice. Nicolae Milescu**

Cu Nicolae Milescu şi Dimitrie Cantemir – personalități enciclopedice care domină, cu autoritate, spiritualitatea românească în veacurile al XVII-lea şi, respectiv, al XVIII-lea –, gândirea socială şi sociologică românească în formare se aliniază spiritului european şi din perspectiva contribuțiilor proprii la pregătirea „terenului" apariției sociologiei.

Prin Nicolae Milescu[4], conştiința critică a individualității spirituale şi etnice a românilor înregistrează un moment de adâncă descoperire de sine, ca urmare a comparației situației poporului român cu viața unor popoare occidentale sau orientale. Deşi nu este primul *uomo universale* din cultura română, el ajunge însă la un nivel de celebritate pe care nici un compatriot nu l-a atins până la el. Pe baza imensei culturi acumulate, ca şi a informației sociale recoltate în călătoriile sale, Milescu a dezvoltat unele instituții şi reflexii sociologice care pot fi considerate ca prefigurări ale unei posibile sociologii a națiunii.

Faima lui Milescu este, desigur, expresia erudiției sale, dar ea se datorează, nu într-o neînsemnată măsură, şi noului raport dintre Țările Române, în special, şi Occidentul european. După unirea episodică a românilor, de la 1600, a urmat, ca o consecință a climatului de efervescență istorică şi culturală creatoare ce a decurs din această realizare, cu semnificație adâncă pentru veacurile următoare, unirea spirituală a lor cu Europa, cu lumea civilizată. Această deschidere spre universal îşi are originea în efortul românilor de a-şi construi comunitatea lor independentă şi unitară şi se manifestă încă de la mijlocul acestui veac prin ivirea unei constelații de cărturari de formație enciclopedică, care situează, prin opera lor, cultura românilor la nivelul celei europene. Cultura română devine nu numai o parte integrantă a celei europene, ci şi una din sursele rodnice ale dezvoltării acesteia. Dovadă că pe fundalul unirii se ajunsese la maturitatea spiritualității noastre este contemporaneitatea unor personalități de formație şi ecou european în acea perioadă: Nicolae Milescu (1636-1708), Constantin Cantacuzino (1650-1716), Nicolae Costin (1660-1712), Antim Ivireanul (1660-1716), Ioan Neculce (1672-1745), Dimitrie Cantemir.

Proveniți din rândurile boierimii mari şi mijlocii, cu dragoste de țară, ei înşişi însuflețiți de patriotism, de aspirații de afirmare culturală şi istorică a comunității autohtone, cărturarii români de la sfârşitul



Universitatea SPIRU HARET

secolului al XVII-lea şi începutul veacului următor puneau bazele unui „model” național de reflecție umanistă, de gândire socială şi politică. Toți aceştia se completau, uneori fără să ştie, alteori cu ştiință, în eforturile lor istorice, politice, diplomatice şi culturale, pentru a accelera procesul închegării depline a națiunii române, pentru a demonstra Europei drepturile istorice şi naționale ale comunității din care făceau parte, pentru a realiza, păstra şi dezvolta, pe plan cultural, unitatea românilor, în condițiile în care prima încercare de unitate statală a avut deznodământul cunoscut.

Cel mai vârstnic dintre ei, deşi nu cu mulți ani față de aceştia, cel mai umblat, cel mai implicat în „jocuri” diplomatice care depăşesc aria Europei şi cel care avea să întindă o punte spirituală între Europa Occidentală, Imperiul Otoman, Imperiul rusesc şi Asia Extremului Orient este **Spătarul Nicolae Milescu** (1636-1708). „Universala lui curiozitate, mlădierea gândurilor şi o energie calmă, dar continuă, făceau din Nicolae Milescu un întârziat om al Renaşterii”[5]. Însuflețitor al generației sale, deschizător de orizonturi pentru viața poporului român, în contextul convieţuirii acestuia cu celelalte popoare ale lumii, Nicolae Milescu relevă atenției marilor imperii ale lumii comunitatea românilor, dovedind că acest popor este chemat să-şi aducă contribuția la dezvoltarea civilizației europene şi la concertarea ei cu alte civilizații. Spătarul are ca predecesor şi contemporan pe marele spirit umanist care a fost cronicarul, istoriograful şi poetul Miron Costin (1633-1691), care se impusese atât prin stăpânirea limbilor străine (latină, turcă, polonă, rusă şi maghiară), cât şi prin cunoştințele sale de istorie universală, în special est-europeană, de geografie, teologie şi logică, dar mai ales prin opera sa fundamentală pentru cunoaşterea istoriei românilor şi pentru formarea limbii române. El îşi va depăşi predecesorul în ce priveşte cunoaşterea limbilor străine, stăpânind în plus, față de acesta, greaca şi neogreaca, germana, suedeza şi franceza, având şi informații, rezultate din cercetarea de teren, asupra limbilor extrem orientale: tătară, mongolă şi chineză. El îl va depăşi şi în sfera relațiilor diplomatice, dar va prelua de la Miron Costin ideea originii daco-romane şi a continuității românilor, ilustrând-o cu noi argumente.

Dacă Miron Costin rămâne mai ales preocupat de procesul istoriei românilor, Milescu pune în centrul preocupărilor sale relevarea a ceea ce N.Iorga numea, scriind chiar o carte cu acest titlu: „La place des roumains dans l’histoire universelle”. El căuta să arate europenilor



Universitatea SPIRU HARET

participarea originală a românilor la făurirea civilizației europene încă din timpurile străvechi.

Enciclopedismul său, în consonanță cu enciclopedismul ca orientare intelectuală care se va impune în secolul al XVIII-lea, nu era o simplă paradă despre posibilitățile unui cărturar, ci o metodă de a descoperi identitățile şi diferențele dintre români şi celelalte popoare europene şi asiatice, o metodă de a reconstitui rădăcinile spirituale şi afinitățile culturale ale poporului român, de a-l situa în context european şi mondial din punct de vedere al genezei sale. „Enciclopedismul Spătarului Milescu are un orizont foarte larg interdisciplinar şi universal, format atât prin studiul permanent al cărților, cât şi prin cercetarea naturii, prin experiență şi observație proprie”[6].

Aceluiaşi scop al promovării intereselor comunității româneşti, în primul rând al înlăturării dependenței față de Imperiul Otoman, îi serveşte şi vasta sa activitate diplomatică. Născut într-o familie boierească, Nicolae Milescu şi-a modelat personalitatea învățând asiduu în țară şi în străinătate, având ca profesori, între alții, şi pe celebrul Teofil Coridaleu, care conducea Şcoala patriarhală din Constantinopol. Studiile la Constantinopol şi în Italia, călătoriile sale în Europa i-au permis lui Milescu să cunoască bine elementele culturii bizantine, ca şi coordonatele umanismului promovat de universitățile occidentale, să pătrundă, în acelaşi timp, în culisele vieții politice şi diplomatice a Imperiului Otoman şi ale curților europene. Ca urmare a cunoştințelor şi relațiilor sale, intră în cancelaria domnească a lui Gheorghe Ştefan, iar în 1659 devine consilier al noului domnitor Gheorghe Ghica. Cu aceasta se inaugurează „cariera” diplomatică a ilustrului român, carieră care va cunoaşte coborâşuri, dar şi înălțări spectaculoase.

Primit la curtea țarului Rusiei, la recomandările patriarhului Ierusalimului, este numit traducător la Departamentul Şcolilor şi apoi şef al traducătorilor din Cancelarie, fiind astfel la curent cu „întreaga politică orientală a statului rus” şi „numărându-se printre principalii sfetnici ai lui Petru I în problemele legate de această politică”[7].

În epoca în care a trăit Spătarul, apăruse în guvernarea statelor mari interesul pentru cultura şi civilizația altor popoare. Preocupările de acest gen erau stimulate de rațiuni economice şi politice, dar conduceau adesea, prin contactul nemijlocit cu asemenea popoare sau prin relatările de călătorie, la reflecții şi comparații privind viața socială, la proiecte sociale de reformă în propria țară.



Universitatea SPIRU HARET

Cunoştinţele pe care le avea Spătarul despre viaţa a numeroase popoare din Orient şi Occident vor determina şi alegerea sa de către Curtea imperială pentru misiunea care îl va face vestit şi îi va maturiza gândirea sa socială.

Din primăvara anului 1675 (3 martie) până la 1 septembrie 1676 întreprinde celebra sa călătorie în Rusia asiatică şi China, conducând, la cererea ţarului, o solie cu scopuri diplomatice şi comerciale. Descoperă drumul cel mai scurt spre Pekin pe care îl descrie în *Călătoria de-a lungul Siberiei de la Tobolsk până la fortul Nercinsk.* Întocmeşte şi un raport diplomatic oficial: *Documentul de stat al soliei lui Nicolae Spătarul în China*. Observator fin al vieţii chineze, el face şi operă de etnograf şi psiholog în *Descrierea Chinei*, o prezentare geografică şi istorică a acestei ţări şi a obiceiurilor locuitorilor ei.

*Jurnalul de călătorie* este opera care-l plasează pe Milescu în rândul precursorilor sociologiei româneşti. Memorialul său, de o răceală aparentă, este clar şi exact, detaşând un spirit de observaţie fin, o remarcabilă disponibilitate spre acurateţea imaginilor prezentate şi nimic nu-i scapă ochiului său versat: sensul, lăţimea şi lungimea apelor, întinderea colinelor şi lacurilor, frumuseţea sălbatică a peisajului, starea drumurilor, bogăţia faunei şi a florei şi, bineînţeles, înfăţişarea şi preocupările oamenilor.

Lucrarea este structurată în trei părţi: evocarea călătoriei de la Tobolsk la Beijing, prezentarea demersurilor diplomatice la curtea împăratului chinezilor şi descrierea generală a Chinei.

*Jurnalul* său surprinde, pentru prima dată în cultura universală, realităţile tulburătoare ale Siberiei, într-o manieră care impresionează şi astăzi. Spaţiile imense pe care le străbate, înfăţişate cu precizia miniaturistului, populaţiile pe care le întâlneşte şi cunoaşte direct, descrise în aceeaşi manieră exactă, dau senzaţia extragerii lor din geografia locului şi transferării în imaginaţia cititorului. El observă şi înregistrează elemente importante ale vieţii ostiacilor, caracteristice comunităţilor întâlnite, care „prind foarte mult peşte. Unii dintre ei îl mănâncă crud, alţii îl fierb sau îl usucă. Nu cunosc nici sarea, nici pâinea şi nu se hrănesc cu nimic altceva decât cu peşte şi cu o rădăcină albă numită susak, pe care o culeg vara, o usucă, şi iarna o mănâncă”[8]. Milescu nu se limitează numai la acest aspect. El descrie sumar (dar suficient pentru a surprinde esenţa) şi modul de locuire, credinţele şi obiceiurile ostiacilor.



Universitatea SPIRU HARET

Interesul pentru zona socială este trădat şi de informaţia cuprinsă în epistolele expediate ţarului, cum este şi cea din 10 mai 1675, în care, referindu-se la aceiaşi ostiaci, afirmă că aveau idoli „ciopliţi în argint, aramă, lemn sau alte materiale", „se roagă în picioare sau aleargă de colo-colo şi dansează", „dansează şi cântă şi atunci când vânează un urs"[9] etc.

*Jurnalul* său dobândeşte altă culoare atunci când, depăşind teritoriul siberian şi înaintând în „spaţiul" chinezesc, descrie locuri şi oameni, dar şi pertractările sale diplomatice. Pe întreg itinerariul de la Nercinsk la Beijing, Spătarul notează cu minuţie şi culoare, dar lapidar, tot ce reţine retina sa. El înregistrează „imagini" de vechi cetăţi şi sate noi (identificate după aspectul caselor), de temple fastuoase cu idolii lor şi notează, cu o remarcabilă forţă evocatoare, diverse aspecte privind obiceiuri şi tradiţii rurale chinezeşti. „La fel ca atunci, ei (chinezii – n.n.) sărbătoresc Anul Nou în luna martie, după luna plină; şi nu numai aceasta, dar toate obiceiurile lor sunt asiatice şi turceşti: case, hrană, băutură şi haine, totul, în afară de pălării şi de faptul că nu-şi ascund femeile. În vorbă sunt cuviincioşi, în îmbrăcăminte, simpli; totuşi, sub umilinţa pe care o arată, se ascunde trufia; cred că pe lume nu se află oameni mai buni ca ei şi că obiceiurile şi felul lor de viaţă sunt mai presus de ale tuturora"[10].

Acest text, ca şi altele de altfel, ne identifică un Milescu nu numai „colecţionar" de informaţii, pe care le înregistrează cu fidelitate, dar şi un autentic om de ştiinţă, care compară atunci când furnizează ştiri despre un aspect sau altul din existenţa unei comunităţi. El depăşeşte, astfel, preocupările unui simplu „fotograf" al realităţii sociale, dialogând cu el însuşi, cu impresionantele sale cunoştinţe acumulate într-un travaliu de ani şi ani. Este evident că Milescu nu poate fi aşezat pe acelaşi plan cu un călător ocazional, chiar învestit el cu misiuni importante. Spătarul se documentează asiduu în arhive moscovite, asupra locurilor pe care trebuie să le străbată în lungul lui periplu timp de un an de zile, documentare care nu încetează nici în deplasarea sa „pe teren". Odată pornit la drum, el are la îndemână două mijloace de informare: propria observaţie şi percepţie şi relaţiile pe care le primeşte de la alţii. Au relevanţă pentru „metoda" lui de lucru colectarea de date de la persoane care aveau cunoştinţe asupra zonelor asiatice, cum este călugărul croat Jurii Krijanici, exilat la Tobolsk. De la acesta primeşte date despre Siberia, adunate în două caiete cu însemnări, şi traducerea în latineşte a unei cărţi utile pentru



Universitatea SPIRU HARET

el, editată în 1666[11]: descrierea călătoriei lui Van Horn în China. Şi încă un amănunat care nu este de neglijat: Milescu stă la Tobolsk de la 30 martie până la 2 mai 1675, când pleacă spre China, deci nu mai puţin de 34 de zile. Refacerea forţelor călătorilor, ca şi aprovizionarea caravanei se coroborează cu o nouă „etapă" de studiu a Spătarului, de astă dată direct, la faţa locului, din surse autentice.

Timp de mai bine de un an (2 mai 1675-15 mai 1676) îi trebuie românului lansat spre celebritate ca să ajungă în capitala întinsei Chine. În acest răstimp, confruntă propriile cunoştinţe cu realităţile întâlnite, motiv pentru care însemnările sale sunt clare, autentice.

Milescu n-a urmărit neapărat sau n-a avut ca obiectiv anume „studierea" realităţilor sociale, dar faptul că el le acordă un loc – şi nu unul oarecare – în scrierile sale, denotă că, în mintea genialului român, viaţa, oamenii cu organizarea lor, preocupările, modul lor de existenţă cotidiană nu puteau fi omise, nu se putea face abstracţie de ele atunci când era înfăţişată panorama unui spaţiu geografic. Fără să vrea, Milescu săvârşeşte un „act" semnificativ pentru istoria sociologiei din România: este, într-un fel, un „sociograf", şi nu unul oarecare, opera sa având recunoaştere universală. Scrierea care-i asigură notorietatea mondială este *Descrierea călătoriei în China* – jurnalul său de drum, în care consemnează impresiile şi tot ceea ce întâlneşte în voiajul său asiatic.

Interesul Occidentului pentru lucrarea românului este motivat de dorinţa expansiunii comerciale într-o zonă bogată şi cu mari promisiuni pentru schimburi avantajoase. Unul dintre capitolele lucrării francezului Pay de la Neville era centrat pe discuţia dintre autor şi Spătar asupra „călătoriei şi comerţului în China", lucrare care ea însăşi are un titlu ce „vorbeşte" de la sine: „Relation suranné et nouvelle de Moscovie contenant l'état present de cet empire, les expéditions des Moscovites en Crimée en 1689, les causes de dernières révolutions, leur moeurs et leur religion. Le récit d'un voyage de Spatarus par Ferre à la Chine"[12]. Descoperirea „unui nou drum spre China" era, după aprecierea lui Philipp Avril, sensul major al călătoriei asiatice a învăţatului român.

Pentru scrierile lui Nicolae Milescu manifestă interes şi regele suedez Carol Gustav, care obţine, prin intermediul trimisului său, Sperwenfeld, atât copia în slavonă a descrierii Chinei, cât şi unele informaţii suplimentare, cum este şi cea referitoare la resturile goţilor din Crimeea. Relatarea despre goţii de la Nordul Mării Negre are o dublă importanţă: ea ne dezvăluie, o dată în plus, preocuparea Spătarului



Universitatea SPIRU HARET

pentru realitatea socială şi, totodată, este singura descriere din epocă a acestei populaţii, care, ulterior, a dispărut din istorie.

Odată cu Milescu, „spaţiul social”, ca noţiune esenţială pentru gândirea socială şi sociologică, în formare, în România, dobândeşte un înţeles mult mai larg, iar cercetarea directă a realităţii sociale se relevă ca fiind mijlocul cel mai potrivit pentru cunoaşterea şi interpretarea fenomenelor, proceselor şi manifestărilor sociale.

Unul din aspectele importante ale genezei gândirii sociale în România şi al prefigurării gândirii şi limbajului sociologic îl reprezintă perceperea dimensiunii „socialului” sau, mai explicit, a spaţiului social, în înţeles de „teritoriu” pe care se desfăşoară procesele şi manifestările sociale. Premisele îndepărtate ale delimitării spaţiului social, care implicit presupune şi începutul conştientizării acestuia ca teren de manifestare socială, pot fi surprinse în diplomatica românească medievală, ca şi în documente de cancelarie emise de regalitatea ungară (iar mai târziu de Curtea habsburgică).

Documentele care se referă la pricini de hotar, atestări de proprietate, obligaţii ipotecare, donaţii *inter vivos* sau *mortis causa*, cumpărări sau vânzări, *hereditas ex testamento* ş.a. privesc proprietatea nu numai sub raportul întinderii sau al structurii ei (pământ pentru arat, păşuni, păduri etc.), ci şi sub raport social – număr de familii, sălaşe de ţigani, sate (în înţeles de comunităţi) ş.a.m.d. O donaţie din 1592 (19 ianuarie) specifică: „fiind eu în viaţă, cum că am dat ginerelui meu, lui Dumitru Corlătescul, şi fiicei mele Anghelina satul Voscouţii *cu tot venitul* (subl. ns. – n.n.)…”[13]. Termenul de sat are semnificaţie economică explicită (venitul realizat), dar şi implicit socială, deoarece venitul exprimă o relaţie socială: oamenii (comunitatea sătească) erau cei (cea) pe seama cărora se realizase acest venit, din munca şi agoniseala lor. Alte documente, pentru a preciza că se refereau la o comunitate şi nu la întinderea moşiei sau a satului (satelor) respectiv (e), adăugau pe lângă aceasta şi specificaţia: „cu toţi locuitorii lor”. Pentru a se da şi o mai mare precizare sensului documentelor, în numeroase situaţii emitentul (emitenţii) face distincţia: „loc pustiu” sau „loc de sat”, ceea ce exprimă faptul că era vorba numai de o întindere de pământ (moşie) pe care nu era închegată nici o comunitate umană. Xenopol surprinde acest aspect şi îi relevă semnificaţia: „Toate documentele de *daruri de moşii* (subl. în text – n.n.) pun în locul acestui cuvânt cel de sat (în uricele slavone, *selo*), care



Universitatea SPIRU HARET

cuvânt conține ideea de locuitori; iar când se întâmplă să se dăruiască câte un loc pustiu, se precizează această situație într-un document. Aşa, Petru Rareş spune într-un hrisov al său, din 1535, că dă lui Toma un loc pustiu pe Botna, ca să-şi aşeze acolo un sat”[14].

Înțelegerea „spațială” a socialului are însă şi alte determinații şi semnificații interpretative în orizont românesc. Unitățile teritorial-administrative, încă înaintea constituirii statelor feudale centralizate şi independente româneşti, purtau diverse denumiri, între care şi aceea de *țară* (Țara Făgăraşului, Țara Almaşului etc.), noțiune care, în afară de semnificația ei geopolitică şi administrativă, are menirea de a desemna întinderea unei comunități româneşti. Aceeaşi interpretare poate fi dată şi denumirilor statelor româneşti la întemeierea lor: Țara Românească, Țara Românească a Moldovei. Este evident că în mentalitatea epocii asocierea celor două cuvinte era de natură să comunice o realitate etnică şi socială de necontestat: țara românilor (şi numai a lor), spațiul geografic fiind subordonat, astfel, celui etnic şi social.

Noțiunea de spațiu social, în general, chiar dacă nu este privită în înțelesul de mai târziu, este însă penetrată mai clar în subdiviziunile ei caracteristice: familie, sat, moşie (mai multe sate) etc., ceea ce reflectă o anumită latură a începuturilor procesului de cristalizare a gândirii sociale şi sociologice. Un suport în sprijinul celor afirmate îl reprezintă şi terminologia, oarecum precisă a stratificării sociale. Reputatul jurist Longinescu, „inventariind” terminologia textelor juridice româneşti, redă un tablou sugestiv, inclusiv în relație cu noțiunile de grupuri sociale, clase, categorii etc., diferențiate sub raportul bunurilor şi serviciilor, poziției sociale şi statutului juridic. Particularizate la *Pravila lui Vasile Lupu*, diferențierile sociale şi juridice sunt exprimate prin: slobozi, robi (statut juridic); împărat, stăpân (domn), boieri, boieri mari, giupân, oameni domneşti, giudeț, slugă a giudețului, diregător de la vreun târg (statut social); giudeț, diregător – de astă dată în sens profesional, numărător de stele (prezicător), filosof, dascăl (profesor), vraci (doctor), moaşă, negustor, zlatiriu, sinetariu (armurier), cetaş, călugăr, patriarh, vlădic (mitropolit), egumen, posluşnic (slugă), preot, diacon, schimnic (sihastru) – statut socio-profesional (meserie, meşteşuguri, îndeletniciri, ocupații etc.).

Pe acest temei, reputatul jurist concluzionează: „Şi în pravila lui Vasile Lupu, ca şi în aceea a lui Alexandru cel Bun […], la aplicarea rânduielilor juridice se face deosebire: 1) după starea socială a persoanelor. 2) după vaza de care se bucură persoanele în societate. 3) după religie […]. 4) după sex şi profesiune”[15].



Universitatea SPIRU HARET

Spațiul social nu este, astfel, o noțiune lipsită de înțeles practic sau de suport material, el definind, după cum am văzut, anumite zone ale socialului. Termeni, precum: familie, rude, ceată, locuitori ai satului, norod şi numeroşi alții, atestă procesul de reperare a „unităților" sociale pe fundalul spațiului social intern. „Clarificările" continuă însă multă vreme, în paralel cu strădania de a se explica însăşi esența noțiunii de spațiu social şi de a se trece de la particularizări şi interpretări parcelare la generalizări şi apoi teoretizări.

Era firesc ca, o dată cu începutul voiajelor şi călătoriilor peste hotarele Țărilor Române, viziunea asupra spațiului social să se modifice, în primul rând în sensul perceperii dimensiunilor lui şi în afara limitelor perimetrului social autohton sau, altfel spus, să se înțeleagă că teritoriul social nu se reduce numai la cel românesc, el extinzându-se şi în afara acestuia. Călătorii s-au realizat în toate epocile, dar ele dobândesc semnificație sau relevanță sociologică în contextul în care protagoniştii lor intuiesc importanța factorului social, înregistrându-l ca atare într-o formă sau alta şi, uneori, încercând să-l analizeze şi să-l explice. Cu aceasta, gândirea socială şi cea sociologică în proces de formare intră într-o nouă fază a evoluției lor.

Nu poate fi considerată o curiozitate, sau o situație singulară, faptul că primele încercări româneşti de înregistrare a unor aspecte de natură socială au loc în afara spațiului social autohton. Este un fenomen specific societăților „întârziate", dar nu numai lor; este, într-un sens, şi o şcoală pregătitoare pentru marile deschideri către orizontul social românesc din veacul al 19-lea, în care sociologia din România îşi defineşte, în linii esențiale, propriile structuri ştiințifice.

Din perspectiva istoriei sociologiei, contactul cu realitatea socială concretă a determinat şi experimentarea unor metode de investigare, printre cele mai simple înscriindu-se observația, înregistrarea şi descrierea. Dacă la început perceperea şi înregistrarea nu aveau un scop determinat, nu erau urmarea unui obiectiv planificat, prestabilit, ca să nu mai vorbim de control sau repetare, cu timpul însă ele, în bună măsură, încep să se înscrie în aceşti parametri, odată cu amplificarea interesului pentru societate, în cele mai diverse înfățişări şi exprimări ale sale.

Explicarea vieții sociale, dar mai ales înțelegerea ei au traversat etape distincte, de modul cum acestea au fost concepute şi instrumentate depinzând direct şi procesul apariției şi dezvoltării sociologiei. Problema înțelegerii sociale, formulată pentru prima dată de



Universitatea SPIRU HARET

W. Dilthey, şi esenţială pentru interpretarea realităţii, preocupă multă vreme pe sociologi şi pe alţi specialişti – B. Erdmann, W. Sombart, Leopold v. Wiese, Hans Freyer, Durkheim ş.a. – fapt ce determină o perpetuă schimbare a definiţiei conceptului şi a sferei sale de cuprindere. Acest aspect lămureşte, într-un fel, evoluţia relativ lentă a metodei observaţiei, înregistrării şi descrierii, de la spontan şi confuz, la planificare şi desfăşurare, potrivit unor obiective precise şi clare.

Prima scriere din România care, prin factura şi informaţiile difuzate în epocă, poate fi încadrată în preocuparea de înregistrare şi descriere a societăţii – în sensul menţionat – este *Tratatul despre datinile, moravurile, condiţiile de viaţă şi răutatea turcilor*, datorat umanistului român din secolul al XV-lea, „*Studentul din Romos*", cunoscut ca autor în Europa Occidentală şi sub apelativele de „*Prizonierul transilvan*" sau „*Captivus septimcastrensis*". Valoarea documentară a lucrării, sub raportul cunoaşterii socialului, este evidentă. *Studentul din Romos* (prizonier la turci din 1438 şi sclav timp de peste două decenii) reproduce – uneori în detaliu – aspecte ale vieţii cotidiene din Imperiul Otoman, pe care a cunoscut-o nemijlocit (tradiţii şi obiceiuri populare, aspecte ale situaţiei ocupaţionale a populaţiei, cu accente asupra preocupărilor de natură economică, profile morale, condiţii de existenţă). Nu poate scăpa atenţiei efortul „europeanului" de a surprinde cauzele „răutăţii" asiaticilor turci, care se traduceau în campanii cuceritoare sângeroase, comportamente barbare faţă de populaţiile supuse etc.

Tipărită la Roma în 1475 (în limba latină), lucrarea umanistului transilvănean, care însumează 65 de pagini, se bucură de o receptare cu totul remarcabilă pentru acea epocă, inaugurând circulaţia internaţională a unei scrieri româneşti. Ea este editată în Transilvania în mai multe ediţii, precum şi în oraşe europene cu faimă culturală în epocă (Berlin, Nürenberg, Paris, Strasbourg, Köln etc.), fiind prefaţată, între alţii, şi de reformatorul Martin Luther[16].

Observaţia şi descrierea – ca prime instrumente ale investigării realităţii sociale – înregistrează o evoluţie marcată de o considerabilă extensie cu cât ne apropiem de epoca modernă şi, deopotrivă, de o progresivă diversificare a planurilor de analiză. Se continuă „cercetarea" socială în zone care depăşesc hotarele ţării.

Scrierile celor doi umanişti de rezonanţă europeană – Milescu şi Cantemir – creează terenul pentru încurajarea „cercetărilor" asupra zonei sociale, fenomen care trebuie coroborat şi cu demersurile similare



Universitatea SPIRU HARET

care au loc pe plan continental. Nu este vorba, desigur, de o acțiune care avea înscrisă din start investigarea aspectelor sociale, ci mai curând de o manifestare generală în care se regăsesc elemente de acest tip sau în care se conturează, treptat, un interes tot mai evident pentru studierea, cunoaşterea şi explicarea fenomenelor sociale. Între cei care contribuie la crearea unei astfel de preocupări, transformată nu o dată în pasiune, se înscriu şi neobosiții călători, fie pe uscat, fie pe ape, care străbat țări şi continente în căutare de noi resurse pentru Occidentul european implicat în „sancționarea" noii arhitecturi socio-economice burgheze sau, pur şi simplu, pentru satisfacerea propriei lor curiozități şi chemări către alte „lumi".

Aliniată prin cei doi mari cărturari spiritului european, cultura românească îşi dezvăluie vocația pentru depăşirea barierelor cunoaşterii şi, deopotrivă, disponibilitățile sale remarcabile spre originalitate.

După Dimitrie Cantemir, progresiv, tot mai mulți români, din cele mai diverse motive, sunt întâlniți pe drumuri europene sau în Asia, Africa, Australia, precum şi în cele două Americi, mulți dintre ei – cu ştiință sau spontan – realizând o operă de pionierat, cu efecte importante, inclusiv asupra procesului constitutiv al sociologiei în România. Dacă majoritatea au făcut-o fără conştiința actului săvârşit şi, mai mult, din plăceri intelectuale, alții au săvârşit-o pătrunşi de semnificația „vizualizării" unor aspecte noi, necunoscute ale comunităților umane pe care le-au întâlnit în peregrinările lor, precum şi de importanța informațiilor despre viața şi preocupările altor popoare, ca termen de comparație şi de judecată cu situația şi perspectivele dezvoltării comunității româneşti.

Numărul călătorilor români este relativ important, în raport cu totalul populației din cele trei țări române, dar nu toți, bineînțeles, pot fi socotiți ca „protosociografi" sau sociografi, dată fiind predilecția lor pentru descrierea simplă sau înregistrările „brute", importante doar pentru valoarea lor documentară. „Luarea în calcul" a acestora, cu excepția câtorva „personaje" acceptate deja ca având contribuții la prefigurarea gândirii sociale şi sociologice din România, ca şi la cercetarea concretă a realității sociale, nu are nici o urmă de tendință protocronistă.

Pentru călătorii care se mişcă în spațiul european, căutările de aprofundare a terenului social sunt mai evidente, ca şi încercările de a găsi răspunsuri la unele situații considerate problematice (sorgintea unor grupuri sociale sau a unor comportamente umane, cauzalitatea



Universitatea SPIRU HARET

tensiunilor sociale sau naționale etc.). Nu se poate spune că acestea nu se regăsesc şi în preocupările acelora care preferă întinderile nesfârşite ale Asiei, sălbăticia continentului african sau contrastele izbitoare ale celor două Americi. Ele sunt mai estompate însă, cedând teren în favoarea aspectelor de exotism, este adevărat atractive, dar neesențiale sau prea puțin importante din punctul de vedere al genezei sociologiei.

Spre zone apropiate sau îndepărtate ale Europei este oricum mai uşor de ajuns decât, de pildă, în centrul Africii sau în îndepărtata Australie. Este şi motivul pentru care atenția peregrinilor din Țările Române s-a îndreptat inițial spre cele dintâi.

**Romani** (autor şi călător din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea)[17], în însemnările sale de călătorie, realizează o „inventariere" interesantă a „tehnicilor" agricole din Anglia, statele germanice, Spania etc.; se arată preocupat de înțelegerea cauzelor progresului economic al olandezilor („libertatea în gândire", în industrie şi agricultură) „care îmbogățeşte țările şi le înalță deasupra altora"[18]; creionează expresiv portrete sociale de epocă (nobilul spaniol: „superstițios, orgolios, cu bogății închipuite, dezobişnuit să muncească, avid însă după munca altor țări, cu ochelari pe nas, învăluit într-o mantie şi cu credințe religioase superficiale"[19]); dezvăluie şi încearcă să explice unele fenomene sociale: sărăcia populației agrare, antisemitismul, intoleranța religioasă.

Preocuparea pentru studierea şi înțelegerea mecanismelor societăților europene, manifestată la unii călători români, este în relație directă cu însăşi evoluția acestora. Accelerarea ritmurilor dezvoltării economice în spațiile din Apusul şi Centrul Europei, remarcabilele progrese tehnice, ştiințifice şi culturale pe care ele le înregistrează în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, ca şi în prima parte a următorului, amplifică interesul românesc pentru cunoaşterea realităților europene.

În veacul al XIX-lea, Dinicu Golescu, Nicolae Filimon şi Ion Codru-Drăguşeanu apropie şi mai mult „spiritul de observație românesc" de cel european, prin elaborarea unor scrieri care realizează un progres substanțial, de ordin calitativ, al metodei de cercetare directă a societăților europene. Dinicu Golescu inaugurează comparația veridică între aspecte sociale româneşti şi occidentale, îndeosebi asupra credințelor populației rurale, şi avansează propuneri de reforme sociale în sensul „ridicării" societății autohtone prin cultură, „unirea tuturor claselor", încurajarea industriei şi libertatea comerțului[20].



Universitatea SPIRU HARET

**Nicolae Filimon** (1819-1865), cunoscutul autor al romanului *Ciocoii vechi şi noui*, se remarcă prin două contribuţii notabile. Prima constă în realizarea primului roman social din literatura română; a doua, în detaşarea clară a interesului pentru sfera socială, care plasează în plan secundar alte aspecte.

Romanul amintit, cu al său capitol XV, sugestiv intitulat: „Scene din viaţa socială", este o frescă socială a epocii sale, nu numai credibilă, prin cunoscutele aptitudini de „răscolitor" de arhive şi realităţi ale autorului, dar şi instructivă, prin maniera în care Filimon reuşeşte o identificare şi tipologizare a ierarhiilor sociale din societatea românească. Dar Filimon este un avid căutător al realului şi în perspectivă europeană. *Excursiuni în Germania meridională. Memorii artistice, istorice şi critice*, publicate mai întâi în „Naţionalul", apoi în volum, în 1860, relevă un spirit autentic contemporan cu epoca sa, care, în plus, simte chemarea către cunoaşterea omului ca fiinţă socială. „Obiceiul meu, când călătoresc – declară el fără echivoc – este de a mă ocupa mai totdeauna de persoane, decât de lucruri. În diligenţă examinez mai mult pe companionii mei de călătorie decât frumoasele peisaje ale localităţilor prin care trec. Privirea unei feţe umane este mult mai interesantă pentru mine decât grămezile de pietre ce le numim oraşe, sau cetăţi, sau decât acele înălţimi de pământ sau calciu ce le numim munţi[21].

Observaţiile sale sunt surprinzătoare pentru acele timpuri, fiind realizate de un spirit rafinat, caustic şi plecat spre fondul real. El manevrează cu succes comparaţia dintre tipuri sociale occidentale şi româneşti pentru a exprima mai pregnant caracteristici, moduri de manifestare etc. (boierimea este „dată plăcerilor simţuale", clerul „ignorant" şi „imoral", sau pentru a fixa diferenţele dintre Apus şi societatea românească recurge la aprecieri privind natura regimului politic).

Ilustrul „peregrin transilvan" **Ion Codru-Drăguşeanu** (1818-1884) realizează între 1835-1844, în mai multe etape, voiajul prin ţări europene, cu scopul mărturisit de a „cunoaşte lumea mare", însemnările sale constituindu-se, uneori, în autentice „radiografii sociale". Observaţia sa nu este „pasivă", ci este însoţită de comentarii, analize, comparaţii sugestive şi cu miez ştiinţific, într-un spirit vioi şi colorat. El surprinde, cu exactitate şi finețe, fizionomii, comportamente, gestică, caractere, vestimentaţie; descrie locuri şi oameni având predilecţie pentru mediile urbane.



Universitatea SPIRU HARET

Codru-Drăguşeanu a fost un „personaj” ciudat, contestat şi, din acest motiv, multă vreme rămas în umbra impenetrantă a indiferentismului intelectualității române. Aceeaşi soartă o are şi opera sa, care vede lumina tiparului în formă completă, postum, deoarece autorul, după ce tipărise părți ale „Peregrinului” în „Federația” din Viena, în urma unui denunț absolut gratuit al invidiosului Andrei Vizanti, în care îl acuză pe Drăguşeanu de „pornografism” în lucrarea sa, renunță definitiv la continuarea editării celorlalte fragmente ale scrierii sale. Drumul recunoaşterii operei celebrului peregrin, din care, în 1868, erau citite fragmente în Academia Regală Spaniolă, este însă sinuos. Dincolo de acest drum, opera lui Drăguşeanu se înscrie şi în câmpul interesului sociologic, fiind, prin părțile sau, mai exact, virtuțile semnalate, un important pas spre cunoaşterea, descifrarea şi interpretarea realităților concrete din spațiul social european, mai precis din Franța, Anglia, Austria, Italia.

Drăguşeanu a fost nu numai un fin observator, ci şi un autentic seismograf al valorilor civilizației şi făptuitorilor ei. El însuşi avea o idee proprie despre observarea realității sociale, exprimată în termeni cât se poate de clari: „Nemica mai uşor decât a critige; nemica mai greu decât a depinge (în sens de a reda – n.n.) adevărul, a enunța judecata dreaptă bazată pre observațiuni minuțioase, juste, în toate clasele şi în toate locurile despre care vrei să scrie”[22].

Portretele sociale pe care le realizează sunt veridice şi ele se conturează expresiv prin utilizarea frecventă a comparației. Despre grofii unguri, el scria că: „Aflai că magnații maghiari, ca şi boierii români, merg de-şi delapidă averea în țări străine, dar nu pree le iertat a cerceta Parisu, ca boierii noştri, nici a-şi face studiile la universitățile liberale germane”[23]. Locuitorii Vienei sunt, în viziunea lui, „oameni subțiri ca țârii, – de bună seamă, căci le e nutrimentul uşurel din cauza carinței; – dară-s sprinteni, ca țânțarii, şi nu-şi pregetă întrebând de ceva, a merge cu tine mai departe, ca să-ți arate. În fine, sunt serviabili şi buni, cum se zice la noi, ca pânea cea bună”[24].

Comparația este utilizată şi atunci când Drăguşeanu avea să accentueze diferențele, cum este, bunăoară, nivelul de civilizație al unei țări comparativ (de regulă) cu Țara Românească. Rezultă nu numai diferențele de nivel, dar şi imagini sociale sugestive despre anume aspecte ale realităților româneşti. Astfel, „țara (românească – n.n.) are aspectul de colonie nouă şi e puțin populată”[25], „administrația politică se operează cu biciul”, „comerțul şi industria sunt mai



Universitatea SPIRU HARET

cu totul în mâna străinilor", biserica […] a ajuns a străluci de ignoranța ceea mai groasă"[26] etc.

Utilizând comparația, Drăguşeanu conturează mai clar imagini şi portrete şi deopotrivă poate exprima unele păreri cu valoare concluzivă: „viața umană (este) în stare aşa de miseră"[27], „damele române" din înalta societate au „unicul merit de a vorbi frumos frânceşte (franțuzeşte – **n.n.**); în rest nici nu se mai întreabă"[28]. Dar autorul „Peregrinului" se lansează şi în alt tip de concluzii, care trădează idealurile social-politice ale fostului comisar de propagandă în revoluția paşoptistă: „Unde nu e statul național, nu e națiunea, şi unde nu e guvern popular stabil e chimeră națională, iar națiunea un aglomerat de indivizi cu certe particularități omogene […]. Adevărata națiune e numai acolo unde poporul e bine reprezentat prin guvernul său, e acolo unde toate simțirile, toate puterile şi toate lucrurile țintesc spre bună-stare şi mulțumirea fiecărei clase, fiecărui individ, înăuntru. Apoi cine poate realiza toate acestea decât un guvern popular național în toată firea vorbei?"[29].

Memorialul de călătorie al „peregrinului transilvan" este şi un „medium" pentru observația psihosocială sau cea de moravuri, specific local sau național, fiind, şi din acest punct de vedere, superior înaintaşilor (Dinicu Golescu, Asachi), dar şi contemporanilor (Nicolae Filimon). Moralist politic şi social, observator atent al realității sociale, critic şi comentator al acesteia, în structurile şi manifestările ei, Codru-Drăguşeanu ajunge la un nivel de cugetare şi orizont intelectual care depăşesc epoca sa.

Cu cei trei „călători" se încheie o etapă în „investigarea" spectrelor sociale europene, inaugurându-se o alta în contextul legitimării aspirațiilor româneşti la modernitate, reformarea în sens burghez a societății şi realizarea progresivă a unității statale, proclamarea independenței. Observarea, înregistrarea şi descrierea faptului social se difuzează, începând cu a doua jumătate a secolului XIX, în toate mediile intelectuale. În noul context, intelectualii, indiferent de formația lor „profesională", receptează realitatea socială şi o „prelucrează" potrivit propriilor viziuni şi concepții, ca o expresie a „noului spirit" şi a conştientizării semnificației majore a cunoaşterii socialului. Memorialele de călătorie devin o „modă", curtată de mai toți intelectualii care voiajează în Europa sau în alte spații geografice. Dacă, majoritar, acestea sunt simple notații de impresii, unele dintre ele rețin atenția



Universitatea SPIRU HARET

prin varietatea şi calitatea informaţiilor, inclusiv a celor cu caracter social. Din acest punct de vedere, într-o măsură mai mare sau mai mică, informaţie socială regăsim în scrierile **călugărului Chiriac**, care, în 1840, călătoreşte de la Varna la Ţarigrad, apoi din insula Lemnos la Sfântul Munte, lăsând posterităţii însemnări instructive[30], în cele ale transilvăneanului **Mehes Samuel**, care, în 1842, publica volumul *Note de drum, cuprinzând impresiile sale asupra celor văzute în occidentul European*, precum şi în cele ale lui **Mihail Haret** (care descrie locuri şi oameni de pe itinerariul Galaţi-Atena)[31], **Dimitrie Bolintineanu**[32], **Todor T. Burada**[33], **G. Moceanu**[34], **C.S. Constante**[35], **Constantin N. Burileanu**[36], **O. Ghibu**[37], **dr. C.I. Istrate** ş.a. Aceştia, ca şi **Vasile Alecsandri**, **Timotei Cipariu**, **Titu Maiorescu**, **Mihai Eminescu**, **A.D. Xenopol**, **Nicolae Iorga** şi numeroşi alţi cărturari români, realizează importante deschideri spre universul social european. Desigur, aşa cum subliniam, nu toate scrierile pot fi socotite drept contribuţii la investigarea aspectelor de natură socială, din perspectivă sociologică, dar un fapt merită să fie subliniat prin însăşi relevanţa sa deosebită: problemele sociale, societatea în ansamblul ei, nu mai sunt privite ca o problemă extrinsecă preocupărilor ştiinţifice şi culturale, ci ca una intrinsecă acestora, determinând, ascendent, mutaţii importante în planul interesului public faţă de situaţia, evoluţia şi perspectivele sociale.

Orizontul social este considerabil extins şi prin informaţiile pe care le pun în circulaţie tot mai numeroşi vizitatori români care acced spre necunoscutul spaţiilor extraeuropene. Plecaţi din Ţara Românească, Moldova sau Transilvania – medici, naturalişti, istorici, geografi, oameni politici, literaţi ş.a. –, străbat regiuni din Africa, Asia, Australia, America de Nord sau de Sud. Debutul pe care-l face Milescu, prin explorarea regiunilor asiatice, este urmat, la distanţă mică de timp, de voiajul transilvăneanului **Páriz Papai**, înainte de 1695, în Statele Unite ale Americii. Reîntors în Transilvania din periplul american, Papai publică, în 1665, la Cluj, volumul „Ars heraldica”, conţinând, între altele, şi impresii de călătorie (locuri, oameni).

Diversitatea pregătirii profesionale a călătorilor români, precum şi scopurile diverse ale prezenţei lor în spaţii îndepărtate comunităţii naţionale concură la crearea unui decalaj între preocupări şi, evident, rezultatele lor din perspectiva ştiinţei sociologice. Cele două aspecte impun, ele însele, distincţii în ce priveşte nivelul relevanţei informaţiei



Universitatea SPIRU HARET

sociale cuprinse în scrieri sau în alte forme de comunicare ale peregrinilor plecați din Țările Române. Un prim „nivel" este alcătuit din autori ale căror contribuții conțin observații simple asupra realităților sociale; al doilea este dat de scrierile ce anunță unele preocupări privind aspectele sociale reflectate prin aria mai largă a descrierilor, diversificarea unghiurilor de înregistrare a faptului social şi tendința (uneori pregnantă) de comentare a acestuia. Al treilea „nivel" îl revendică acele scrieri care, în afara cercetării şi înregistrării realităților sociale, operează cu analogii, comparații, explicații atunci când se referă la variate aspecte ale existenței unor comunități umane. Într-un fel sau altul, cei menționați de a fi avut contribuții în investigarea spațiului social realizează un sociografism spontan, cu distincția că autorii încadrați în ultima categorie pot fi socotiți sociografi, fără nici un fel de reținere.

**D. Bolintineanu** (1819-1872), în 1856, inaugurează noua „serie" de călători români spre teritoriile extraeuropene. El vizează Egiptul şi Palestina, iar impresiile colectate cu acest prilej văd lumina tiparului în mai multe ediții, începând chiar cu anul călătoriei[38]. Tot spre Orient îşi îndrepta paşii şi **Orbán Balázas**, care, după revenirea în Transilvania, publică, în 1861, lucrarea *Călătorie în Orient*. Acestora – din respectiva categorie de relevanță – li se adaugă, în următorii ani, **I. Mitrea** (1866-1869)[39] şi **Emil Racoviță** (1897-1899)[40], ale căror lucrări conțin descrieri sumare ale existenței populațiilor autohtone din S.U.A. (înfățişare, aspecte comportamentale etc.), Mexic (ritualuri, obiceiuri, port popular), Chile, Argentina (fizionomie, atitudini şi reacții față de vizitatorii străini ş.a.)[41] – toate, deci, din „zona" celor două Americi. Pentru Asia – India, China, Ceylon, Japonia, Indonezia şi Noua Guinee –, **I. Xantus** (1868) şi **S.Fenişel** (1892)[42] au lăsat interesante note de observații privind triburile daiace, din Borneo, şi aborigene, din celelalte teritorii investigate (habitat, port, obiceiuri), iar pentru Africa – Maroc, Gabon, Dahomey –, **Vasile Alecsandri** (1835), **N. Rosetti, George** şi **Dimitrie Strat** (1897)[43] surprind înfățişări stradale din Tanger, descriu elementele pitoreşti ale escortei sultanului din Maroc, consemnează aspecte etnografice şi folclor specifice populației bantu din Gabon ş.a.

În a doua categorie sunt de reținut scrierile – publicate sau în manuscris – aparținând lui **Bölöni Farkás Sándor** (1830-1831) şi **I. Popper** (1886) – referitoare la „spațiul" nord-american, Argentina şi Chile[44], **Dimitrie Cantemir** (1722), **Francisc Binder** (1849-1860),



Universitatea SPIRU HARET

**I.Mitrea** (1869-1894) şi **Basil Asan** (1898) – relative la populaţiile băştinaşe din Daghestan, Iran, Irak, Palestina, Aden, Indonezia, Malayezia, Noua Guinee, Singapore, Ceylon, Japonia şi cele datorate lui **N.Ghika-Comăneşti** (1895), **Francisc Binder, Basil Asan şi N.Ciornei** (1898-1899), în care se întâlnesc descrieri ale unor comunităţi umane din Africa (Somalia, Etiopia, Egipt, Sudan, Tunisia, Madagascar). Din impresionantul material al acestor autori au o reală utilitate cercetările privind originile şi istoria berberilor, somalilor, gallanilor, odonilor, aulihanilor africani, modul de viaţă al triburilor din Iran, Irak, Palestina, Sudan, Etiopia sau ale eschimoşilor nord-americani; note de interes prezintă şi însemnările privind cultura populară a comunităţilor rurale şi urbane din Indonezia, Malayezia, Noua Guinee, Singapore. Unele dintre aceste notaţii personale – cum sunt cele ale lui Basil Asan – relevă evidente tendinţe către studiul comparat (mediul urban, structura familială în Ceylon, Japonia, China etc.) sau înfăţişarea unor aspecte sociale cotidiene (târgul de sclavi din Hafrah-Sudan, activitatea de extracţie şi prelucrare a metalelor, raporturi intertribale etc.).

Exigenţele pentru „înscrierea" unui autor în ultima grupă „valorică" fac ca aceasta să cuprindă doar două nume: **N. Bibescu**[45], care surprinde cu fineţe faţetele esenţiale ale societăţii algeriene – tipul de organizare colonială, instituţii, viaţă politică, administraţie, populaţie (sub raport demografic, ocupaţional etc.), manifestări sociale în rural şi urban, raporturi intra- şi extracomunitare, tradiţii şi obiceiuri ş.a. – şi **S. Pleniceanu**[46], care studiază comunităţi tribale din Zair şi Sudan (structură socială, obiceiuri şi tradiţii, religie, folclor ş.a.). Primul efectuează călătoria în anul 1863, al doilea, între 1898-1899. Prin maniera în care au conceput şi realizat cercetarea lor, prin aspectele investigate, prelucrarea, interpretarea şi difuzarea rezultatelor lor, cei doi exploratori se apropie mult de exigenţele mişcării monografice româneşti de la sfârşitul secolului XIX şi începutul celui următor şi, într-un anume fel, chiar şi de cele ale şcolii monografice gustiene.

În afara celor semnalaţi, există numeroşi alţi călători români care au străbătut fie Europa, fie alte continente, ale căror scrieri conţin informaţii despre societăţile cu care au venit în contact, de scurtă durată sau vreme de ani, constituindu-se într-un inedit şi semnificativ material documentar privind geneza şi începuturile gândirii sociale şi sociologice din România. Îi enumerăm, fără o ordine prestabilită: **Dimitrie Asachi** (editează la Iaşi, în 1858, lucrarea *Impresii de*



Universitatea SPIRU HARET

*călătorie în țările Caucazului. Prin Basarabia şi Crimeea*, care conține referiri la istoria, cultura, ocupațiile şi modul de viață al populațiilor caucaziene şi al locuitorilor Crimeei); **Grigore Sturza** (inițiat în istoria, cultura, arta şi cutumele indigenilor din Birmania, unde s-a documentat între 1907 şi 1909, editează, la revenirea în Europa, lucrarea *En Birmanie, souvenir de chasse et de voyage*). **Mihail Mandrea** (a cărei memorialistică vedea lumina tiparului în 1914, după aproape un sfert de veac de la vizita întreprinsă, în 1880, în Egipt), **Ion Gheorghe Calomeri** (din însărcinarea Ministerului Lucrărilor Publice din România, efectuează o călătorie în Asia Mică şi Egipt, publicând, în 1905, broşura *Memoriu asupra românilor din Asia Mică şi Egipt față de politica noastră economică din viitor*), dr. **C.I. Istrati** (voiajând pe itinerariul Bucureşti – Cairo, se lansează şi în publicistică, tipărind, în 1907, volumul *Bucureşti – Cairo. Note de călătorie*), **Ernest Istrate** (care este autorul unui volum de memorialistică intitulat *Călătoria unui român în India*, editat în 1905) ş.a.

Difuzarea informației sociale, realizată de către călătorii români şi, deopotrivă, sensibilizarea conştiințelor asupra noțiunii de spațiu social – fundamentală pentru prefigurarea gândirii sociale şi sociologice în România – s-au realizat şi prin intermediul publicațiilor din epocă, a căror însemnătate şi circulație se amplifică pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul veacului XIX şi începutul secolului XX. Memorialele de călătorie devin puncte de atracție pentru editori şi cititori, atât prin ineditul lor, cât şi prin varietatea aspectelor relevate. Chiar dacă unele publicații promovează acest tip de materiale din interese pur comerciale, dominantă fiind intenția asigurării unei cât mai bune receptări a ziarului sau revistei în cauză de către public, este evident faptul că prin tipărirea lor s-au asigurat involuntar şi proliferarea informațiilor sociale şi, implicit, stimularea interesului pentru acestea.

Desigur, nu numărul celor care au contribuții la prefigurarea gândirii sociale este de natură să modifice viziunea noastră de ansamblu (deşi aceasta are relevanța sa particulară), cât mai ales existența în sine a acestora, ca deschizători de drumuri, ca pionieri ai investigării realităților sociale din România şi din alte spații sociale. Dincolo de orice discuție pe această temă, rămâne un fapt evident: curiozitatea, interesul, imboldul spre cunoaşterea umanului, inclusiv structurile şi manifestările sociale, s-au obiectivat de timpuriu în România, dar mai pregnant în contextul în care societatea românească s-a angajat în demersul modernizator burghez. Societățile „întârziate”,



Universitatea SPIRU HARET

cum era şi cea românească din veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea, nu descoperă atunci importanţa informaţiei sociale ca factor de progres; o descoperiseră cu mult timp înainte, dar epocile pe care le-a traversat n-au fost favorabile manifestării mai pregnante şi cu efecte salutare a acestui interes pentru cunoaşterea socialului concret. Aici trebuie căutată originea cercetării sociale concrete şi de aici pornesc ramificaţiile către dezvoltarea ei spectaculoasă la începutul secolului XX, ca să nu mai vorbim de cea din epoca interbelică.

Cercetarea concretă a realităţii sociale trebuie privită ca un proces unitar, desfăşurat fie concomitent, fie succesiv, între cele două aspecte: intern şi extern.

Studierea realităţilor sociale de către români, în sens, desigur, de reprezentanţi ai naţiunii noastre, pe care nu întâmplător îl accentuăm, dintr-un anume punct de vedere, se deosebeşte radical de cea de tip imperial sau colonial. Astfel, cercetarea realităţii sociale desfăşurată în spaţiile imperiale, cât şi în cele coloniale, se întemeia pe interesul cunoaşterii realităţilor sociale, cu obiectivul preîntâmpinării răsturnărilor sociale şi perpetuării dominaţiei străine. Din acest punct de vedere, sociologia colonială franceză, dezvoltată într-un ritm alert, în interludiul dintre cataclismele războinice mondiale, ne oferă suficiente argumente şi constatări. Există însă nu puţini sociologi (inclusiv de prestigiu), care au „atacat" realităţile din ţările de peste mări, fără substraturi politice, fără alte intenţii decât cele ştiinţifice. De fapt, însăşi sociologia imperială sau colonială nu este lipsită de investigări serioase, urmate de elaborări publicistice valoroase. Un fapt este însă indiscutabil şi constituie o trăsătură definitorie a începuturilor investigării realităţilor din România, în comparaţie cu cercetarea de tipul semnalat: ea se realizează fie cu obiectivul strict al cunoaşterii sociale (în cazul investigaţiilor comunităţilor umane din sfera perimetrului românesc), fie cu acelaşi obiectiv, dar dublat şi de intenţia manifestată a utilizării studiului realităţilor, al concretului social în acţiunea reformatoare sau modernizatoare a societăţii româneşti, precum şi în demersul spre realizarea unităţii naţional-statale, ca obiectiv primordial şi indispensabil al dezvoltării, al progresului comunităţii naţionale. Cu alte cuvinte, cercetarea realităţii sociale, a spaţiului social de către români, s-a afirmat, de la începuturile cristalizării ei, ca o expresie a intereselor naţionale majore, în întâmpinarea cărora s-a străduit permanent să vină şi să acţioneze.



Universitatea SPIRU HARET

## 1.4. **Prefigurarea limbajului sociologic. „Constituția” de la 1822**

D. Cantemir descoperise Occidentul observând „mărirea” şi „coborârea” imperiilor orientale. Pentru el, Occidentul însemna „lumea mai luminată”, dar această lume rămâne încă mai mult un model de organizare rațională a vieții oamenilor în societate decât o realitate socială, ea însăşi contradictorie şi supusă transformării istorice. La începutul secolului al XIX-lea, după un lung veac de percepere „mediată” a Occidentului, îndeosebi prin intermediul grecilor şi „învățăturilor” lor, românii încep să vadă Occidentul cu proprii lor ochi, iar ceea ce înțeleg ei, de la acel început, este că Europa se află într-o „mişcare” care-i dezbină pe oameni în grupuri şi clase şi care urmăreşte să sfarme „lumea veche” pentru a o înlocui cu o „lume nouă”. Pătrunderea ideilor revoluției franceze în Țările Române va avea ca principală consecință dezbinarea „Partidului Național” în două „tarafuri”[47]. Astfel, după alungarea fanarioților, în locul unei boierimi neunitare sub raport socio-economic, dar care reuşise să se manifeste unitar sub raport politico-național, în Moldova se conturează o grupare boierească alcătuită din boierii mari „deșțărați” din Bucovina şi Basarabia şi o grupare formată din boierii mijlocii şi mici, uniți sub conducerea unor reprezentanți ai marii boierimi. Or, dacă boierii mari nu se puteau hotărî asupra formei de guvernământ care ar fi trebuit să urmeze alungării fanarioților, încercând formule politice de „compromis”, ba fiind convinşi chiar că numai „prin vărsare de sânge” se va rezolva problema alegerii noului domn, boierii mijlocii şi mici sunt solidari în a cere instaurarea, în Moldova, a unui regim politic de tip occidental. Este firesc ca în cadrul politicii de legitimare a intereselor de clasă prin apelul la forțele din afara țării, boierii mijlocii şi mici – cunoscuți în epocă sub numele de ciocoi – să ceară nu numai îndepărtarea definitivă a grecilor din țară, dar şi reînturnarea mănăstirilor grecizate, precum şi pravile „în limba patriei”, ba şi egalizarea tuturor membrilor clasei boiereşti. Cum paşa de Silistra, Mehmet-Siri, îi va sprijini pe ciocoi şi va pune domn pe alesul acestora, care era Ioan Sandu Sturza, în Moldova începe o luptă înverşunată a boierilor mari împotriva ciocoilor „parveniți”, care încep să aplice prevederile unui program de reformă socială, ce viza, în esență, occidentalizarea administrației. În acest fel, scrie A.D. Xenopol, se „inaugurează viața într-adevăr politică a Moldovei” şi se pun „bazele celor două mari



Universitatea SPIRU HARET

partide, între cari s-a cumpenit de atunci încoace puterea ocărmuirei în Țările Române: Partidul Liberal şi Partidul Conservator”[48].

Pentru istoricul sociologiei româneşti, ceea ce este important în lupta dintre boierii mari şi ciocoi este faptul că aceştia din urmă îşi fundamentau întreaga lor activitate de reformă socială pe baza unui document politic modern, a unui proiect de Constituție redactat în 1822 de către „elementele turburătoare ale Țărei”, cum le ziceau, reformatorilor, boierii cei mari. Despre acest document se fac dese referiri în documentele lui Hurmuzaki, iar într-o scrisoare a lui Mihail Sturza către consilierul de stat rus Mințiaki se preciza chiar că proiectul de Constituție cuprinde nu mai puțin de 77 de articole. Documentul n-a fost însă publicat decât foarte târziu, în 1898, după ce a fost descoperit de A.D.Xenopol, care aprecia că proiectul de Constituție din 1822 „conținea cea dintâi manifestare politică a cugetărei liberale” din țara noastră. Titlul complet al proiectului de Constituție este: „*Cererile cele mai însemnătoare ce să fac din partea obştei Moldovei în întocmire cu cele cuprinse prin obştească jalba sa, trimisă către prea Înaltul Devleat şi în temeiul sfântului şi înalt împărătesc ferman, ce s-au slobozit la […] ca să fie obşteşte sfințite aceste cereri, spre a sluji pământeştei ocărmuiri de temeiu, până ce se va putea înființa pravila țarei într-o desăvârşită alcătuire”*[49].

Conținutul liberal al Constituției din 1822 este evident, cerându-se „aşezarea unei ocărmuiri constituționale”, în care domnitorul să lucreze după legea de temelie a țării, fiind supus pravilelor ei şi Sfatului Obştesc, acesta din urmă fiind rudimentul unui organ reprezentativ al voinței poporului, care acționa pe lângă domn în luarea hotărârilor care priveau reglementarea vieții sociale a țării. Dar, deşi în articolul 71 se preciza că „Sfatul Obştesc este lucrul cel mai cu dinadinsul ce se cere de către toată obştea pământului”, modul lui de alcătuire fiind menit să răstoarne sistemul privilegiilor, clasa guvernantă rămâne, şi în Constituția de la 1822, clasa boierească, cu deosebire că acum este vorba despre toți boierii, nu doar despre „cei mari”. De altfel, urmând procedurile de alegere a membrilor Sfatului Obştesc, nu este greu de văzut că ceea ce se urmărea era de fapt înlocuirea „clasei politice” a boierilor mari cu cea a ciocoilor, celelalte clase ale societății fiind recunoscute doar în calitatea lor de „clase economice”. Toate prevederile de reformă conținute în proiectul de Constituție trebuie deci evaluate în termenii acestei distincții, în aceşti termeni apreciindu-se şi caracterul burghez-liberal al Constituției, care



Universitatea SPIRU HARET

cerea: respectul proprietății, exproprierea fiind permisă numai pentru o cauză de folos public; libertatea individuală, „fără deosebire de obraji”; libertatea muncii şi a comerțului; garantarea onoarei; egalitatea înaintea legilor, adică „pravila să aibă aceeaşi putere pentru toți, spre a pedepsi şi ocroti” (articolul 18). Relevantă pentru orientarea burghezo-liberală a Constituției este şi mențiunea cuprinsă în articolele 12 şi 26, care cer ca slujbele să nu mai fie acordate prin moştenire şi pentru chiverniseală, ci „fără deosebire de rang, la cei cu vrednicie recunoscută”. Mai mult decât atât, elementele proiectării ierarhiei „meritocratice” de tip burghez apar explicit atunci când se precizează că „meritul” trebuie să aibă la bază învățătură dobândită prin şcoală, vechile criterii ale originii de neam şi ale averii trebuind a fi părăsite. Caracterul limitat al Constituției de la 1822 n-a fost în măsură să-i liniştească pe boierii mari. Dimpotrivă, aceştia au ripostat, încercând, prin Mihail Sturza, să elaboreze o concepție proprie, în care ideile principale erau cele prin care se susținea că alcătuirea statală a unei țări este veşnică şi ea nu poate fi schimbată, cu atât mai puțin de către nişte „parveniți”, care au dobândit ranguri boiereşti prin bani. Mihail Sturza defineşte această concepție ca având la bază „*principiile conservatoare* (subl. ns.) ale boierilor emigranți”, principii pe care el le opune „apucăturilor novatorilor” sau „parveniților”, „cărvunarilor”, „ciocoilor”, nefiind încă folosit termenul de „liberal”.

Este neîndoielnic că inspirația celor care au redactat proiectul de Constituție se află în ideile revoluționarilor francezi. De altfel, boierii mici şi mijlocii ameninţaseră încă de la începutul secolului XIX pe boierii mari cu „cugetul nesupunerei franţozeşte”. În 1805, boierul Vasile Mălinescu îi scria Mitropolitului Veniamin că „a auzit că boierii din starea de mijloc, prin pasyuelurile lor, îngrozeră cu pilda Franței”, recunoscând că „sămânța cea rea cu bună seamă se ascunde în țară”[50]. Denumirea de „cărvunari” dată ciocoilor atestă, de asemenea, atât originea burgheză a reformatorilor, cât şi ideologia occidentală la care ei aderaseră. Pe de altă parte însă, nu trebuie pierdut din vedere faptul că această „burghezie” românească, spre deosebire de cea franceză, era în mult mai mare măsură orientată spre o activitate politică „constructivistă”, spre compromisuri cu clasa boierească. Formată din oameni de rând, neguțători, oameni de casă ai boierilor mari, pe care opoziția îi trata ca „slugi”, oameni fără căpătâi, pretinşi nobili ce până atunci nu ieşiseră din satele lor, „drojdia societății”, clasa de mijloc a reformatorilor era o burghezie care



Universitatea SPIRU HARET

„trebuia însă să îmbrace haina nobleței, spre a putea însemna ceva”[51]. Din această cauză şi ideile „cărvunarilor” noştri, deşi s-au inspirat, incontestabil, din cele ale „cărvunarilor” francezi, erau exprimate şi exprimau termeni şi lucruri diferite. Aceste idei au impulsionat şi au sprijinit formarea unei culturi naționale prin şcoală, o cultură în centrul căreia trebuia să se afle gândirea socială „înaintată”, temelie a organizării sociale noi. Însuşirea produselor acestei gândiri au făcut-o reformatorii de la 1822 prin introducerea unei serii de neologisme, cea mai mare parte cu referință socială. O scurtă analiză a acestor neologisme poate fi, de aceea, edificatoare pentru sâmburele de gândire sociologică care se află în proiectul de Constituție. Termenul economic de „produs” (product) este introdus, de exemplu, în legătură cu revendicarea libertății comerțului; termenul politic de „complot”, pentru a norma activitățile îndreptate împotriva „ocârmuirei şi a obştei liniştiri a pământului” (art.11); în articolul 21 se introduc noțiunile de economie, comerț, morală, public: „îmbunătățirea economiei câmpului”; „întemeierea comerției”; „întocmirea moralului”; „aşezarea de şcoale şi alte publiceşte aşezări”; o serie de termeni care desemnau teoria administrației moderne şi a dreptului apar în articolele 22, 30, 31 (cantălarie, cercetare criminalicească, raport etc.), iar în art. 22 şi 34 se introduc noțiunile de persoană şi de rațiune (rezon). Termenii care desemnează răspunderea (penală, juridică în genere, dar şi morală şi socială), meritul, reglementarea relațiilor sociale, interese („entiresuri”), natura etc. sunt neologisme cu referință sociologică, care apar în limba română o dată cu această Constituție din 1822. Fără îndoială, nimeni nu-şi poate închipui că împrumutarea unor cuvinte, frecvente în sociologia occidentală de la începutul secolului XIX, şi însuşirea lor națională înseamnă automat însuşirea unei concepții sociologice elaborate. În Franța nici nu exista de altfel, în acea vreme, o asemenea concepție. Introducerea neologismelor „sociologice” în limba română a stimulat gândirea socială românească să facă eforturi rapide de delimitare terminologică, să aspire spre explicații (raționale) ale faptelor şi, mai ales, acțiuni cu caracter reformator, care să transpună în practică modele raționale de organizare socială. „Cărvunarii” români nu-i copiază pur şi simplu pe cei francezi; ei nu „stâlcesc” limba română încărcând-o cu neologisme, decât atunci când au neapărată nevoie de aceste neologisme. Şi au nevoie când ceea ce propun ca obiectiv al reformei sociale este realizabil într-o ordine istorică pe care o recunosc ca fiind specifică, concretă şi națională. Ei



Universitatea SPIRU HARET

încă nu folosesc termenii occidentali de „guvernare”, preferând să vorbească în continuare de „ocârmuire”, nu introduc termenul „birouri”, ci rămân la cel de „modele”, vorbesc de „ocârmuirea pământului” şi nu a „societății”. De ce se întâmplă aşa ?

În primul rând, pentru că reformatorii de la 1822 sunt reprezentanții unei anumite clase, ale cărei trăsături le-am prezentat mai înainte. Ai unei burghezii care se formează înăuntrul boierimii, care nu propune însă un alt model de economie, fundamental diferit de economia feudală, dar înțelegea, în sfârşit, că reorganizarea administrativă a țării trebuie nu numai să sancționeze, să legitimeze o nouă stare socială, ci şi să stimuleze formarea acesteia în cursul unei activități „constructive”, nerevoluționare, de schimbare socială. „Cărvunarii” români simțeau că ei nu-şi pot propune să „răstoarne” ordinea socială, ci doar să raționalizeze (prin legislație şi administrație) ceea ce era „universal” în această ordine, păstrând însă ceea ce era constituit istoric ca aspect particular, specific al acestei ordini. În fond, reformatorii de la 1822 îşi elaborează o „teorie sociologică” proprie, necesară pentru a explica activitatea lor, expusă succint în proiectul lor de constituție.

Este semnificativ pentru orientarea sociologică teoretică a acestor reformatori faptul că ei înțeleg încă acțiunea intereselor sociale ca o acțiune potrivnică binelui obştesc şi-şi propun, de aceea, să reglementeze lupta intereselor în societate. În al doilea rând, concepția reformatorilor despre natura socială a omului este mai degrabă una sceptică, pesimistă, atât de diferită de cea a inspiratorilor lor francezi. Ordinea socială trebuie să fie „artificial” (prin legi şi măsuri administrative) instituită, cred autorii proiectului de Constituție, datorită faptului că oamenii sunt stăpâniți de patimi, „precum mânia, pizma, lăcomia, mândria, ambiția şi celelalte câte le înfățişează iubirea cea de sieşi şi interesul”. Dar, această ordine socială invocată generic are aspecte particulare în cadrul ordinii sociale româneşti. Este interesant, de altfel, că numai aici autorii introduc conceptul de societate, obligați de necesitatea generalizării, apreciind că „Moldova înfățişează dovada cea mai vie şi mai luminată, că o societate de oameni, ce nu se povățuieşte cu pravila şi cu bunele orânduieli, este starea cea mai ticăloasă ce se poate da pentru om”. În rest, termenii prin care aceasta este desemnată rămân aceiaşi: popor, neam, pământ. Mai mult decât atât, reformatorii sesizează „îndepărtarea” de la tradiții şi o justifică, socotind-o ca fiind firească, naturală, având din nou în vedere „cazul



Universitatea SPIRU HARET

special" în care s-a desfăşurat istoria noastră. „De urmează în alcătuirea acestei cereri – se spune în finalul Constituţiei – oreş ce puţină abatere de la cele obicinuite din învechime ale pământului sau alte obiceiuri ale vremii acestei de mai în urmă a domniilor străine, aceasta însuşi firea lucrurilor o au cerut a se face".

Naturalitatea reformei este dată, cred iniţiatorii ei, de o revenire la obiceiurile pământului, dar pe un plan nou, cel al asigurării dreptăţii pentru fiecare, în baza unei legislaţii autohtone, care să sancţioneze, printr-un discurs normativ oficializat, ceea ce altă dată, în istorie, era un fapt „de la sine înţeles". „Scoposul nu priveşte aiure – se apără reformatorii de obiecţiile pe care le aduceau conservatorii orientării lor «franţozite» – decât la o temelie de siguranţă, încă s-ar putea mai atocmită, pentru ca să o înrudească dreptăţile cele din obşte a norodului şi a fieşte căruia, şi această temelie pământul nu o găseşte a sta în alte decât numai întru alcătuirea de pravilă pământească, îmbrăcată cu toată destoinicia acea cuviincioasă pentru binele cel de obşte". Şi pentru a trece din nou la nivelul de generalitate sau universalitate al discursului lor sociologic rudimentar, autorii proiectului de Constituţie încheie prin reafirmarea bunei lor credinţe: „Căci, spun ei, niciodată, de la începuturile veacurilor şi până acum, nu s-a putut blagoslovi nici un fel de fericire aşezată pe temeiul nedreptăţii şi a impilărei".

Se poate spune, în concluzie, că oscilând între un discurs universal/general despre societate, pe care-l puteau împrumuta de la iluminiştii francezi, şi unul particular/naţional la care îi obligau finalitatea proiectului lor de reformă şi realitatea istorică pe care şi-o însuşiseră ideologic, „cărvunarii" moldoveni vor fi contribuit, pe măsura puterilor lor, la stabilirea liniilor principale de evoluţie a limbajului sociologic românesc. Fără a imita nediferenţiat, ei introduc în limba română termeni fără de care cugetul sociologilor noştri de mai târziu nu s-ar fi putut înaripa ca reflecţie mereu atentă la ceea ce se întâmplă în lume şi verificare a învăţămintelor dobândite astfel printr-o susţinută aplicare spre realităţile istorice româneşti.

### 1.5. **Problema socială ca problemă naţională. Dinicu Golescu**

Se spune adesea că sociologia este ştiinţa societăţii moderne. Marii sociologi ai lumii au încercat să definească sintetic această societate, elaborând teorii care susţin că esenţa societăţii moderne o constituie secularizarea sau raţionalizarea (M. Weber), solidaritatea



Universitatea SPIRU HARET

organică (E. Durkheim), cooperarea industrială (H. Spencer), spiritul pozitiv (A. Comte). Eforturi, în acest sens, s-au înregistrat şi la noi. Între acestea, un loc aparte îl au cele ale lui **Dinicu Golescu** (1777-1830). Dar boierul Constantin Radovici din Goleşti n-a fost primul român care a „descoperit" societatea modernă. El însuşi a ajuns în Occident pentru a-şi însoţi fiii la studii, iar înaintea lui fuseseră în Germania şi Franţa, în Anglia şi în Italia, mai mulţi „trimişi", nu numai ai marilor familii boiereşti, dar şi ai „statului", cu scopul de a învăţa acolo ceea ce ar fi trebuit să se facă apoi în ţară. Primul român trimis să facă studii de drept la Paris a fost moldoveanul Gheorghe Bogdan, în 1804, urmat, în 1806, de un altul, Furnaraki. Acestora le-au urmat tinerii proveniţi din marile familii boiereşti din Ţara Românească, Bibescu, Vlădoianu, Lenş, Filipescu, iar din 1821, mitropolitul Danis şi banul Bălăceanu, propuşi să fie trimişi la studii în ţările neolatine (Italia şi Franţa), primii absolvenţi ai cursurilor Şcolii Naţionale, aceştia fiind şi primii „bursieri de stat" care vor studia în Occident: preotul Eufrosin Poteca, unul dintre fondatorii filosofiei româneşti, Ion Pandele, excepţional dotat pentru matematici, Simion Marcu sau Marcovici ş.a. Nici unul dintre aceşti tineri n-a devenit „savant" în domeniul în care urma să se „specializeze", ci dimpotrivă, fiecare a folosit în felul lui călătoria în Occident pentru a-şi însuşi, oarecum dezordonat şi mult prea grăbit, cum observă Pompiliu Eliade, „un mare număr de cunoştinţe speciale". Făcând studii amestecate de medicină, drept, economie, matematici, religie, tinerii bursieri s-au angajat în activitatea politică şi culturală a Franţei şi Italiei din acea vreme, însuşindu-şi filosofia ateistă a materialismului francez şi utilitarismul moralei engleze. Departe de ţară şi prost informaţi în legătură cu situaţia şi evenimentele care se petreceau acasă, cei care aveau să fie numiţi mai târziu „bonjurişti" promovează o atitudine radicală faţă de tradiţiile vieţii social-politice româneşti, vrând să facă „tabula rasa" din aceste tradiţii, să şteargă orice urmă de „orientalism" din ţara lor, având convingerea fermă că scopul suprem al politicii trebuie să fie „fericirea", iar aceasta n-ar putea fi realizată decât prin instituirea „civilizaţiei". „Civilizaţia", credeau ei, este unică şi indivizibilă, ea nu poate fi românească ori franţuzească, ceea ce înseamnă că românii, pentru multă vreme aflaţi în afara „civilizaţiei", trebuie să se „lepede de „orientalism" (considerat duşmanul „civilizaţiei"), pentru a putea astfel să „adopteze" instituţiile Occidentului. Câtă dreptate vor fi având atunci „bonjuriştii" este greu



Universitatea SPIRU HARET

să arătăm aici. Cert este că atunci când se vor pune în cumpănă rezultatele „împrumutului” de „civilizaţie” (occidentală), chiar şi cei mai vajnici susţinători ai culturii critice româneşti vor recunoaşte că un „import” de civilizaţie era necesar pentru modernizarea societăţii româneşti, delimitând însă cu cea mai mare rigoare între „civilizaţie”, pe de o parte (care poate fi mai degrabă „unică” şi universală), şi cultură, pe de altă parte (care este particulară, specifică, naţională, aşa cum va explica, la începutul secolului XX, C. Rădulescu-Motru).

Dar, „bonjuriştii” nu erau mai puţin patrioţi decât erau „sincronişti” şi doreau a „implanta” în ţara lor ceea ce apreciau ei ca fiind însemnele civilizaţiei occidentale. Unii dintre ei vor putea avea destul discernământ critic pentru a observa că între forma şi conţinutul civilizaţiei occidentale nu există totdeauna o concordanţă. Şi vor face o asemenea observaţie comparând forma civilizaţiei occidentale cu „materia” vieţii social-politice din România. Iată ce-i răspundea Eufrosin Poteca unui camarad francez, care-şi permisese să vorbească într-un fel puţin flatant despre „rasa română”: „În ceea ce priveşte genul de politeţe care spui că ar fi la Bucureşti, ţi-aş spune, dragă amice, că politeţea românească, chiar dacă n-a ajuns la gradul de perfecţiune la care se găseşte politeţea franceză, are măcar acel caracter de simplitate şi autentic, ce pune totdeauna în acord formele exterioare cu *fondul însuşi al gândirii* (subl. ns.), în timp ce politeţea franceză ascunde adesea, în fineţea şi subtilitatea ei, minciuna şi înşelăciunea sub masca amabilităţii”[52].

Există în acest fragment, dintr-o scrisoare a lui E.Poteca, cel mai important dintre elementele constitutive a ceea ce va deveni mai târziu spiritul critic în cultura românească. Cu toate acestea, agitaţia şi dezvoltarea spiritului burghez vor lăsa mai puţin loc reflecţiei sistematice şi cenzurii entuziasmului „civilizării” rapide a societăţii româneşti după „modelul” celei occidentale. „Bonjuriştii” nu vor putea reflecta serios asupra consecinţelor „împrumutului” occidental, în primul rând pentru că ei nu reuşiseră să pună un „diagnostic” corect problemei sociale specifice ţării lor. În Franţa şi Italia, problema socială la ordinea zilei era cea a legitimării noii puteri politice a burgheziei, în cadrul căreia deosebit de activă era „clasa de mijloc”, specialiştii creaţi şi necesari, în primul rând, proceselor complexe ale economiei capitaliste şi ai suprastructurii noi, create de aceste procese. În Ţările Române, problema socială specifică era încă, şi va rămâne pentru multă vreme, problema ţărănească. Or, „în interior”, preocuparea



Universitatea SPIRU HARET

pentru formularea şi soluționarea acestei probleme era blocată de lupta pentru putere dintre membrii vechii clase boiereşti. Deşi revoluția lui Tudor Vladimirescu fusese făcută în principal de către țărani, deşi starea economică a acestora nu se îmbunătățise cu nimic după alungarea fanarioților, timidele măsuri luate de G. Ghica pentru combaterea abuzurilor din administrația rurală, ori inițiativele mai degrabă filantropice ale unor boieri progresişti de a fonda spitale şi şcoli, nu vor putea contribui nici măcar pe departe la ameliorarea soartei țăranilor. În țară, deci, patriotismul real al boierilor dornici să-i asigure acesteia mult visata independență politică era mult diminuat de faptul că dragostea pentru țară nu era însoțită de dragostea pentru țărani. În străinătate, fiii boierilor trimişi la studii sunt mai aproape de sesizarea problemei țărăneşti, cerând, cel puțin unii dintre ei, îmbunătățirea soartei țăranilor ca o condiție a asigurării independenței țării, dar „bonjuriştii" erau preocupați totuşi preponderent de „formula politică" adecvată schimbărilor petrecute în țară după 1821, şi nu de „problema socială a țărănimii". „Modernismul" lor este, din acest punct de vedere, lipsit de aceeaşi dimensiune esențială care lipseşte şi „tradiționalismului" părinților lor: specificarea concret-istorică a problemei sociale de bază a țării, care era problema țărănească. Aşa cum civilizația „unică şi indivizibilă" nu putea fi clădită realmente fără a elimina nu doar „orientalismul" din Țările Române, dar şi cauzele care determinau starea economică a țărănimii, adică a întregii populații productive, consolidarea puterii domnului autohton nu putea să fie reală atâta vreme cât forța clasei sociale producătoare, adică forța societății care susținea o formă de stat, rămânea înlănțuită în şerbia feudalismului întârziat. Iată de ce, dintre numeroşii români care descoperiseră Occidentul la începutul secolului XIX, boierul Constantin Radovici din Goleşti (Dinicu Golescu) este primul român modern. El este primul român modern şi pentru modul în care înțelege să-şi fundamenteze proiectul său de reformă socială pe o cunoaştere directă, comparativă şi permanent orientată spre acțiune, a realității „societății moderne". Prin aceasta, D. Golescu este încă doar un „sociograf", nu încă un sociolog, dar „sociografia" sa, ca şi aceea a lui Dimitrie Cantemir, este atât un nivel al sociologiei, cât şi o etapă a ei. Ca nivel al sociologiei, „sociografia" lui D. Golescu furnizează elementele de bază ale cercetării sociologice moderne: contactul direct cu realitatea studiată, însuşirea „concretă" a acestei realități ca realitate subiectivă, ceea ce sociologii moderni vor numi, după expresia lui W. James,



Universitatea SPIRU HARET

„familiarizarea cu realitatea”, selectarea aspectelor relevante ale realității, adică formularea ipotezelor în sociologia modernă, care privesc mereu, în „Însemnarea” lui Golescu, efectele probabile ale reglementării vieții sociale asupra îmbunătățirii stării sociale a clasei producătoare şi a întregii societăți; confirmarea „ipotezelor” prin compararea stării de fapt de la noi şi aceea din țările occidentale vizitate; formularea principiilor şi căilor de acțiune practică în vederea reformei sociale.

Ajuns aici, D. Golescu ne apare din nou ca primul român modern. Căci, dacă nimeni nu-i contestă această calitate lui Ion Heliade-Rădulescu, trebuie să spunem că programul de reformă pe care acesta din urmă se va strădui să-l realizeze „de unul singur”, spre jumătatea secolului XIX, fusese formulat aproape punct cu punct de către D. Golescu, cu cel puțin un deceniu mai devreme: transformarea Şcolii Sf. Sava în colegiu şi crearea unei şcoli similare la Craiova; crearea de şcoli normale în toate reşedintele de județ; fondarea unuia sau mai multor ziare în limba română; crearea unui teatru național; încurajarea literaturii naționale, iar pentru început, a traducerii operelor mari din toate literaturile; suprimarea monopolului princiar asupra tipăriturilor şi tipografiilor; educația completă, transformarea spiritului public etc. N-au stat aceste „visuri” la baza „Societății pentru progres”, întemeiate de D. Golescu împreună cu I.H. Rădulescu ?

Dar, mai mult decât atât, D. Golescu n-a fost doar un inspirator şi un sprijinitor al reformelor urmărite de Heliade. El a compus o „culegere de tratate între Turcia şi Valahia”, pentru a-şi edifica compatrioții asupra drepturilor şi îndatoririlor lor politice; a tradus din greceşte două lucrări filosofice (*Maxime religioase şi morale*, în 1826, şi un *Tratat de filosofie morală*, în 1827). Şi, mai presus de toate, Constantin Radovici a fost primul român care şi-a însuşit „societatea modernă” într-un mod organic. Poate nu atât de profund şi de sistematic, fără un ochi critic exersat, puțin cam naiv poate, dar marele boier român s-a lăsat atât de impresionat de perfecționarea principiilor societății moderne occidentale, încât a trecut neîntârziat şi cu cel mai mare entuziasm la aplicarea acestor principii în reformarea ordinii sociale feudale româneşti, punând, în primul plan, problema țărănească, ca o problemă națională. Dacă D. Golescu era atât de impresionat de „armonia dintre cei mari şi cei mici”, pe care o putuse constata nu numai observând manifestări ale vieții publice occidentale, dar şi „stând de vorbă” cu țărani şi meşteşugari, negustori şi funcționari, el



Universitatea SPIRU HARET

intuieşte corect că această „armonie” îşi are o bază economică, este susținută de bunăstarea materială şi morală a celor „supuşi”. De aceea, când îşi elaborează programul său de reformă socială, D. Golescu are în vedere, în primul rând, realizarea bazei economice a armoniei sociale, adică îmbunătățirea soartei țăranilor. Este adevărat, şi el credea că o asemenea îmbunătățire poate fi realizată „de sus în jos”, prin cultură şi educație, susținând că emanciparea țăranilor trebuie să urmeze emancipării stăpânilor lor de povara luxului şi a plăcerilor, a avariției şi indiferenței. Şi el credea că „occidentalizarea” boierilor îi va determina pe aceştia să acționeze în direcția „unirii” lor, pentru a-i emancipa astfel şi pe supuşii lor. Dar D. Golescu mergea mai departe şi vedea mai în profunzime decât tinerii boieri occidentalizați. El vedea omul nu ca individ izolat, ca „cetățean al lumii”, ci ca membru al unei societăți determinate concret-istoric, al unei patrii: „slobod au fost şi mie – îşi începe el *Însemnarea călătoriei* făcută în anul 1824, 1825, 1826 – să gândesc nu la casa, ci la patria mea, la care cine nu gândeşte, nici face pentru dânsa nici bine, poate n-are nici casă, şi de are, o lasă”[53]. Totodată, ca individ social, omul este capabil de „învățare socială”, căci „binele l-au învățat oamenii întâi unii de la alții, neamurile, mai pre urmă, unul de la altul”, ceea ce necesită comunicarea dintre oameni şi neamuri, prin călătorii, dar, mai ales, „prin comunicația binelui adunat din călătoriile ce le fac neamurile, unile prin țările altora, şi publicarisindu-le prin cărți”[54]. Care este însă izvorul acestui „bine” pe care D. Golescu voieşte şi el să-l „comunice” compatrioților săi ? Fără îndoială, munca ! Dar munca nu este suficientă pentru ca oamenii să trăiască în armonie socială, observă D. Golescu. Munca produce bunuri care nu rămân producătorului în întregime. Acesta trebuie să cedeze societății („împăratului”) o parte din ele. Când prelevarea plusprodusului este reglementată astfel încât producătorul „să dea după starea care o are” şi nu „să dea tot, iar lui nimic să nu-i rămâie”, se instituie nu numai armonia socială, dar se elimină îmbogățirea fără muncă. Or, tocmai aceasta este „boala” societății româneşti, crede D. Golescu. Între producători şi stat s-a interpus o pătură de „speculanți” care-şi însuşesc fără muncă bunurile țăranilor: „iar nu ca pe la noi, unde îmi trebuie hârtie de voi voi să înşir numele acelor trântăroşi şi cu picioarele goale, sau streini sau pământeni, care, făr de avere de o sută de lei, au ajuns, în puțini ani, milionişti cu palaturi şi cu moşii, întocmai ca familiile ce le agonisesc în vreme de două-trei sute de ani, şi nu ajută nici patria, nici



Universitatea SPIRU HARET

trebuințele orașului, cu nici un mijloc […], ci strâng numai din averea norodului, făr de a să folosi şi norodul de la ei. Şi, în scurt, după acelea care ştiu, când chiar eu am fost în slujbele patrii, zic că toți aceşti mulți speculanți, stăpânirea cu toți cei din prinprejuru-i, şi făr de deosebire, toate treptele dregătorilor, de la mare până la cel mai mic, necontenit şi făr de milostivire, sleiesc toată sudoarea norodului, făr de a pricinui nici unul acestui neam, acestor frați, folos măcar cât bobul de mei”[55].

O teorie care să explice sociologic fenomenul, diagnosticat pentru prima dată de D. Golescu, va elabora Mihai Eminescu, peste o jumătate de veac. Golescu este preocupat mai mult de măsurile ce trebuie luate pentru a eradica fenomenul spolierii prin intermediul administrației de stat, fără să ignore întru totul explicarea cauzelor acestei spolieri. Prima măsură este, după el, eradicarea tentației de supraconsum a clasei dominante. O pagină de sociologie modernă a „consumului ostentativ” (Th. Veblen) începe să scrie românul Dinicu Golescu la începutul secolului XIX: „Într-acest cuvânt – lux – să cuprind toate felurimile de cheltuieli, cele de prisos, cum şi cheltuiala cea mai mare decât veniturile. Apoi urmează şi poşta, nu numai de a face orice vede la altul, ci şi mai scump, nemaisocotind de i să cuvine sau nu, şi de are venit cât are acela pe care el va să-l întreacă cu podoaba. Din care pricină, iată, sărăcia şi strângerea de familii ne-au călcat, în hula gura lumii am căzut, şi condeie străine ne-au zugrăvit”[56].

În al doilea rând, D. Golescu sesizează, din nou pentru prima dată şi iarăşi într-o perspectivă care va deveni o lungă serie critică a culturii româneşti, rolul pe care domnia fanariotă l-a avut nu numai în întreruperea cursului firesc, natural al istoriei noastre, dar şi în „înstrăinarea” acesteia prin înlocuirea „spiritului ei colectiv”, a formelor „obşteşti” de organizare socială, cu forme străine, folosite de străini pentru a-şi asigura dominația prin exploatare socială şi națională. „Aşa, fraților, şi eu scriu, nu cu vrăjmăşie, căci nu poci avea cu toți vrăjmăşie, ci cu lacrimi, şi mă jur pe ceia ce-mi este mai scump, că cu lacrimă, voi scrie, fiind încredințat, că în anii cei mai vechi au fost în trupurile moşilor noştri sânge românesc, au avut fapte vârtoase; iar de la o vreme s-au ațâțat luxul şi scârboasă diplomatică, care n-au fost spre vreun temei al nostru sau folos al patrii”[57]. Veniturile mânăstireşti, socoteşte cu dreptate D. Golescu, ar trebui folosite pentru înfăptuirea



Universitatea SPIRU HARET

programului său de reforme, în care la loc de frunte se află traducerea de „cărți folositoare”, trimiterea tinerilor merituoşi la studii în Occident, înființarea de şcoli, spitale, teatre, construirea căilor moderne de comunicație, dar şi construirea de „fabrici”, fiindcă „mare pagubă este la o țară de a-ş scoate tot materialul nefabricarisit, vânzându-l în alte țări, cu un preț prost, şi apoi să-l cumpere iarăş, cu preț de 30 de ori mai mult. Mare pagubă este când o țară în veci cumpără toate lucrurile dupin alte țări, şi acele nu cumpără nici un lucru fabricarisit dintr-aceasta, cum este în ticăloasa patria noastră”[58]. Şi o teorie socio-economică românească a schimbărilor economice inegale va fi elaborată tot mult mai târziu, de către N. Manoilescu. Dar, şi în această direcție, Dinicu Golescu se dovedeşte a fi fost un precursor, un „pionier”.

Pe scurt, meritul lui D. Golescu a fost acela de a fi diagnosticat problema socială a țării ca fiind problema țărănească. În al doilea rând, de a fi formulat această problemă ca fiind una națională, nu doar a țăranilor, ci şi a țării. De a fi arătat, în al treilea rând, care sunt cauzele istorice ale specificității problemei țărăneşti la noi şi de a fi încercat să explice sociologic aceste cauze, prin interpunerea aparatului birocratic primitiv, întreținut de străini şi pământeni ca mijloc de spoliere a bogățiilor țării. În sfârşit, de a fi formulat câteva căi viabile de ieşire din orientalism, nu făcând *tabula rasa* tradițiile socio-culturale ale poporului, ci transformându-le în direcția în care evolua societatea modernă. D. Golescu a văzut cât se poate de clar că pentru români problema socială se suprapune celei naționale, că independențaației poate fi asigurată nu numai printr-o luptă îndreptată împotriva cotropirii „din afară”, dar şi „dinăuntrul” societății româneşti. Şi pentru toate aceste motive, scurtele lui *Cuvântări deosebite* din *Însemnarea călătoriei* vor deveni pietre de temelie pentru gândirea sociologică românească şi pentru constituirea unei sociologii româneşti, a problemei sociale ca problemă națională.

### 1.6. **Primele elaborări de natură sociologică. Iordache Golescu. Ionică Tăutul**

Pe parcurs, eforturile de a descifra marile probleme ale societății şi vieții sociale s-au multiplicat şi diversificat, înregistrând noi direcții de reflecție şi de evoluție, prin intermediul cărora au fost introduse în câmpul ştiințelor sociale româneşti noi viziuni despre lume, oameni şi societate.



Universitatea SPIRU HARET

O temă care a dominat gândirea socială românească în prima parte a secolului al XIX-lea a fost cea a celor mai valabile căi care pot oferi mijloacele adecvate de cunoaştere a „adevărului” despre societate. După ce s-a recunoscut că una dintre acestea e reprezentată de filosofia şi gândirea „învăţaţilor” de pe ţărmurile Senei ori Tamisei, gânditorii sociali români au descoperit o altă sursă, mult mai potrivită şi mai bogată în raport cu trebuinţele noastre: înţelepciunea populară, în marea sa bogăţie a proverbelor, povăţuirilor şi zicătorilor, care au avut şi continuă să aibă o mare forţă şi valoare în „lumina adevărului” despre lume şi viaţă, inclusiv despre viaţa socială.

Cel ce s-a aplecat cu migală asupra acestei surse în istoria gândirii sociale româneşti a fost **Iordache Golescu** (1768-1848), unul dintre fraţii mai mici ai lui Dinicu Golescu. Neglijat oarecum de contemporani, deşi Gheorghe Lazăr l-a numit „preaînţeleptul straşnic iubitor de muze, marele dvornic Georgiu Golescu” şi uitat de paşoptiştii entuziasmaţi şi de fratele său, este descoperit, târziu, de Mihai Eminescu.

Preocupat de temeiurile pe care trebuie să fie aşezat statul moldovean pentru a deveni un stat „adevărat”, I. Golescu adună, completează şi comentează – potrivit viziunii sale – o mulţime de proverbe româneşti, pentru a le pune la îndemâna „iubitorilor de ştiinţă”, spre a-i sprijini în luminarea adevărului despre societatea românească răvăşită în toate componentele sale şi pervertită moral-mente de dominaţia fanariotă. În acest scop, a adunat peste 20 000 de „pilde, povăţuiri şi cuvinte adevărate”, convins fiind că adevărul, atunci când este exprimat, devine cuvânt, iar cuvântul este adevărul socializat, respectiv ştiinţa încoronată cu înţelepciune, prin intermediul căreia sunt posibile întemeierea societăţii ca dreptate şi garantarea ei prin cinste. Or, după cum se ştie, sociologia a apărut, indiferent cum s-a numit ea atunci, ca o nouă modalitate de a căuta şi de a spune „adevărul” societăţii. Primii sociologi au fundamentat această modalitate pe evidenţa raţionamentului discursiv, a spiritului critic, prezentând sociologia ca pe o ştiinţă. Înainte de aceasta, Iordache Golescu dezvăluia înţelepciunea sociologică a spiritului popular, a cunoaşterii comune, care, nefiind ştiinţifică în sensul raţiunii critice a ştiinţei, nu înseamnă însă că este şi neadevărată. Mai mult decât atât, cunoaşterea sociologică comună este, uneori, mai relevantă socialmente decât cea ştiinţifică, în timp ce A. Comte, de exemplu, formula unele legi sociologice pe baza experienţei sale individuale de viaţă, iar alţii vor folosi şi mai târziu un fel



Universitatea SPIRU HARET

de „introspecție sociologică”. Iordache Golescu aducea mărturia de viață socială a unui întreg popor. Or, dacă „pravilele” unui stat nu pot fi temeinic aşezate decât, cum spusese Cantemir mai întâi, Tăutul mai apoi, pe „firea” omului şi a neamului, cunoaşterea firii adevărate se poate face prin ştiința „pozitivă”, dar şi prin înțelepciunea colectivă a poporului. La urma urmei, o cultură organică, națională, nu s-a putut întemeia vreodată decât pe această înțelepciune populară, iar cultura sociologică a unei națiuni nu poate fi o excepție de la această regulă.

Rațiunea teoretică a ştiinței pozitive a sociologiei trebuie deci să fie „controlată” de rațiunea practică a societății. Or, proverbele şi comentariile lui Iordache Golescu sunt importante pentru ştiința sociologiei tocmai în măsura în care ele presupun permanența dintre formele abstracte ale rațiunii umane, pe care I.Golescu şi le însuşise şi el sub influența europeană a „luminilor”, şi formele concrete ale raționalității sociale, care trebuia să fie dezvelite din producția spirituală a poporului, relevând „firea” acestuia. Primul care a sesizat importanța sociologică pe care o au „proverbele” lui Iordache Golescu pentru constituirea culturii naționale moderne, în general, şi a ştiințelor sociale şi politice româneşti, în special, a fost C. Popovici[58]. Evitând şocul descoperirii Occidentului, Iordache Golescu intuise bine insuficiența ştiinței sau rațiunii pentru înnoirea instituțională a societății româneşti, căci, scria el, „mai bine neştiință cu înțelepciune decât ştiință mare şi cu desfrânare”, după ce tot el arătase că „cele mai multe rele din neştiință izvorăsc” sau că „neştiința este izvorul celor mai multe rele pe lume”[59].

Ştiința şi înțelepciunea nu sunt, pentru Iordache Golescu, prin natura lor, antinomice. Boierul român, „mereu în slujbă”, cum remarcă G. Călinescu, era „mai stăpân pe sine, mai puțin comunicativ, poate prin situația oficială de care niciodată nu s-a despărțit în lunga sa viață. Iordache Golescu nu iese deci atât de mult la iveală ca fratele său mai mare[60]. Aceasta nu înseamnă că era un mai puțin iubitor de ştiință şi învățătură. Când entuziastul domnitor Grigore Ghica, strâmtorat însă de datorii, se văzu silit să propună reducerea fondurilor alocate pentru şcoli, Iordache Golescu, multă vreme efor al şcolilor, va reacționa cu o vehemență curioasă pentru un om mai degrabă rezervat: „Străinii, spunea el, fură întemeiatorii acestei şcoli – referindu-se la grecii de pe vremea lui Alexandru Şuțu – şi creatorii veniturilor sale, şi acum, când un pământean domneşte asupra Valahiei, noi am vrea să



Universitatea SPIRU HARET

lucrăm ca să o ținem în ignoranța, întunericul şi barbaria pe care europenii ni le impută cu drept cuvânt”[61].

Criteriul „Europei” nu are însă, pentru Iordache Golescu, o valoare în sine. Ştiința europeană aduce, o dată cu „luminile” sale, şi „umbrele trufiei”, învrăjbirii şi neîncrederii, pe care marele vornic le considera tot atât de periculoase ca şi „neştiința”. Iordache Golescu percepe cunoaşterea ştiințifică drept o manieră pur instrumentală de a orienta conduita umană. O asemenea manieră poate arăta, mai întâi, „când ai să faci ceva, de ai cuvânt să faci şi apoi de ai putere să săvârşeşti ceea ce socoteşti şi, în sfârşit, ce sfârşit va avea ceea ce vei urma”. Dar ştiința fără înțelepciune nu ne poate spune nimic despre natura acestui „sfârşit”, a scopului acțiunii. O alternativă la „rațiunea pură” găseşte I. Golescu nu atât în rațiunea practică kantiană, ci, mai ales, în ceea ce el numeşte „cugetul cel bun”.

„Cugetul cel bun” este rațiunea critică îmbogățită socialmente prin „povățuire”, adică prin experiența socială acumulată de un popor. „Cugetul cel bun” este, de aceea, o concretizare istorică sau o specificare socială a rațiunii impersonale şi universale. I. Golescu nu ignoră învățăturile pe care ni le pot da „străinii”, dar el ne atenționează că „mai bine ale tale decât cele străine să cercetezi, că d-ale tale tu te foloseşti, iar de cele străine, acei străini”[62]. Există deci în determinarea naturii scopului, a „sfârşitului”, o dimensiune rațional-universală, pe care trebuie s-o cunoaştem pentru a ne adecva logic mijloacele la acest scop, dar, dincolo de aceasta, natura scopului presupune o dimensiune social-istorică concretă, de la care trebuie să pornim şi căreia îi vom subordona dimensiunea instrumentală a ştiinței. În dialogul socratic despre ruşine, I. Golescu pune pe cei doi convorbitori, Dumitru şi Gheorghe, să stabilească criteriul ultim al „faptului ruşinos”, care provoacă „o întristare a sufletului, ce simțim când ne dojenesc, pentru fapte urâte şi netrebnice”, iar aceştia cad de acord că „cele obişnuite trebuie să fie slobode, luându-se drept fapte bune, iar cele neobişnuite trebuie să le avem de ocară, ca nişte fapte rele”[63].

Filosofii moralei pot vedea uşor aici o concepție relativistă asupra valorilor, dar nu trebuie să ne grăbim făcând această apreciere. Fiindcă, mai întâi, ceea ce ne va apărea nouă ca valoare morală, pentru I.Golescu era, în primul rând, o valoare socială. El nu este deci, şi nu trebuie să fie judecat ca un „moralist”, ci ca un gânditor social.

„Faptele bune” sunt, în scrierile lui Iordache Golescu, mai mult decât fapte morale. Lor nu li se poate aplica o etichetă convențională,



Universitatea SPIRU HARET

ci trebuie să fie apreciate după „sfârşitul” lor. Vornicul nu avea obişnuinţa filosofării atât de bine dezvoltată, dar, recurgând la exemple, reuşeşte să ne lămurească mai repede şi chiar mai bine. Furtul, scrie I.Golescu, este îndeobşte calificat ca un fapt „rău”, dar obişnuinţa, criteriul valoric la care ajunseseră Gheorghe şi Dumitru în discuţia lor despre ruşine, trebuie şi ea cercetată cu de-amănuntul”. Celor obişnuiţi să-i prădeze pe alţii prin războaie şi cucerire, furtul li se va părea un „bine”, creând obişnuinţa raptului ca un mod de trai, deşi această obişnuinţă trebuie, la rândul ei, supusă judecăţii finaliste a „sfârşitului”. Fiindcă, explică I. Golescu într-o manieră nefilosofică, dar categoric dimensionată sociologic, obişnuinţa furtului creează dispreţul faţă de muncă; ea devine periculoasă pentru însăşi supravieţuirea speciei umane: „pentru ce cuvânt să mai muncească oarecine, când folosul ce poate dobândi acela din munca sa, slobod va fi să-l ia altul?”, iar „dintr-această slobozenie, de nevoie vom cădea în cea mai mare trândăvie după care şi în lipsă de însuşi hrana vieţii noastre”[64].

Că „binele” şi „răul” nu sunt analizate de Iordache Golescu ca valori morale, ci sociale, decurge şi din faptul că el nu le recunoaşte acestora doar funcţia lor normativă, ci le aşază în ordinea constitutivă a societăţii. În *Cărticică cuprinzătoare de cuvintele ce am auzit de la însuşi cugetul meu*, autorul include, în afară de cele două discuţii socratice la care ne-am referit, un scurt apel „către ocârmuitorii noroadelor” şi o mai lungă „vedenie de cuget”. În aceasta din urmă, I.Golescu caută raţiunea întemeietoare nu numai a „instrumentului” ştiinţei, dar şi a ştiinţei însăşi, închipuită, de această dată, ca înţelepciune adăugată cunoaşterii ştiinţifice. De aceea personifică el „cugetul cel bun” într-un „bătrân de cinste, cu părul alb, şi într-un jeţ alb şezând”, considerând acum ştiinţa împreună cu înţelepciunea. Se poate spune chiar că, în timp ce cugetul, adică ştiinţa, rezumă „meşteşugul ocârmuirii” în maxima: „o frică numai ş-o nădejde toate le cârmuieşte”, cugetul cel bun, adică înţelepciunea, cuprinde întemeierea artei de a conduce oamenii”. Ştiinţa răspunde întrebării „cum?”, în timp ce înţelepciunea ne ajută să înţelegem „de ce?”: una este instrumentul, cealaltă este temeiul sociabilităţii omeneşti. Fiindcă, trebuie să precizăm de la început, dacă I. Golescu consideră şi el, ca şi fratele său Dinicu, ca şi Ionică Tăutul, că meşteşugul ocârmuirii trebuie să ţină seama de „firea omului”, marele vornic cerea ca omul „să fie luat aşa cum este”, nici bun şi nici rău, nici inteligent şi nici prost. Omul ca atare este, în primul rând, o fiinţă socială: „Firea pe om l-a făcut să se ajute unul pe



Universitatea SPIRU HARET

altul: cel mai mare pe cel mai mic, cel mai tare pe cel mai slab, ca o însoțire omenească. De ea să te ții". Sau: „Tot omul trebuință unul de altul are, d-aceea niciodată să nu zici: Ce-mi pasă mie?"; „Omul în lume s-a născut, ca cu lumea să trăiască, iar nu ca hiarele prin pustietăți. Departe de orice pustietate"; „Omul din fire s-a născut cu altul împreună să petreacă pe lume; cine d-aceasta se depărtează, hiară sălbatică se înțelege. Departe d-o asemenea numire". Sociabilitatea ființei umane este prima premisă a societății, în concepția lui Iordache Golescu. De aceea el pledează pentru umanism, cerând ca: „om fiind şi tu, pe orice om ca pe tine să-l socoteşti de om"; „orice om, fiind frate cu tine d-începutul lumii, ca un frate pe toți să-i socoteşti".

A doua premisă a societății o constituie munca, fiindcă „nevoia la muncă pe om sileşte, că nevoile de-ar lipsi, nimeni ar mai munci", munca fiind deci „norocul omului cel mai mare şi mai sigur". Sociabilitatea omenească şi munca sunt constitutive societății, dar ele nu garantează „binele obştesc". Pentru realizarea acestora, este nevoie, în plus, de „povățuire", un gen superior de educație, cu care se însărcinează Golescu. Fiindcă, spune el, când oamenii au început să-şi facă pravile pentru a nu-şi mai lua unul altuia pâinea de la gură, ordinea socială astfel întocmită s-a bazat numai pe frică. Frica de a nu fi pedepsit ca individ a degenerat însă în violența celor care s-au aşezat deasupra fricii, „în războaiele cele înfricoşate, biciul cel prăpăditor de omenire".

Procesul prin care s-a ajuns de la ordinea hobbesiană a războiului tuturor împotriva tuturor la războaiele „între mai mulți" este descris şi analizat de I. Golescu, combinându-se şi datele istorice cu cele ale fanteziei autorului. Acesta crede că împărțirea oamenilor în „stăpâni" şi „slugi" s-a datorat „muncii fără preget" a primilor şi „lenei de neînchipuit" a celorlalți. Corectă este însă afirmația după care posesia generează, la rândul ei, lenea, aversiunea față de muncă, iar aceasta, la rândul ei, susține dispoziția spre rapt, pradă şi cucerire. „Frâul fricii" s-a dovedit astfel incapabil de a asigura ordinea în societatea omenească, generalizând frica organizată a războiului şi amenințând omenirea cu dispariția, fiindcă, să reamintim, pentru Iordache Golescu, există un singur criteriu al „sfârşitului": supraviețuirea, iar aceasta nu poate fi asigurată fără ca măcar o parte a omenirii să muncească. Deasupra „fricii" a fost instalată atunci speranța în „lumea de dincolo", „nădejdea". O vreme, aceasta a restabilit ordinea în societate, dar, aşa cum frica a fost depăşită prin supralicitarea ei de către un grup de



Universitatea SPIRU HARET

oameni, „nădejdea” a fost suprasolicitată de boieri. Aceştia, scrie I. Golescu, şi-au dat seama că „nădejdea” este „numai o născocire plăzmuită pentru norodul cel prost”. De aceea, ei „păzesc şi ocrotesc aceasta numai pentru datoria celor supuşi către ei (această numire dau ei la supunerea slugilor lor, adică de datorie), iar ei, în sineşi, gândesc foarte slobod, nici vreo frică având drept frâu, nici vreo nădejde”[65].

La ce rezultat s-a ajuns în cursul acestui îndelungat proces istoric? Ridicându-şi „pânza de pe ochi”, ieşind deci din starea lor inițială de ignoranță, oamenii, consideră Iordache Golescu, şi-au putut face pravile şi înfrâna, astfel, „plecările lor cele rele”. Cugetul, adică ştiința, i-a ajutat să găsească aceste două „frâuri”, frica şi nădejdea, dar ele s-au dovedit acum insuficiente. Mai mult decât atât, dacă frica şi nădejdea pot menține ordinea socială prin asuprirea norodului, prin promulgarea şi respectarea „Datoriei”, ele nu mai pot întemeia o ordine socială. Când „boierii” au descoperit că nădejdea este „plăzmuită pentru norodul cel prost”, ei au pierdut criteriul judecării propriilor lor acte. În felul acesta, „greşelile lor nu mai pot fi observate”, „pentru că o lipsă de cuget stăpâneşte acum pretutindeni”[66]. Grav este deci, consideră Iordache Golescu, nu atât că rațiunea se dovedeşte insuficientă pentru întemeierea ordinii sociale, ci faptul că ea se „autodevorează”, lăsând lumea socială fără temei, fără „ordinea firească”, iar prin această concluzie trebuie să recunoaştem în marele vornic un gânditor social de o surprinzătoare modernitate şi de o profundă originalitate. Pentru a justifica aprecierea privind modernitatea lui I. Golescu, este suficient să amintim că, la începutul anilor ’70 ai secolului XX, o carte a lui J. Rawls[67] a devenit centrul dezbaterii filosofice, sociologice şi morale a contemporaneității, repunând în discuție, desigur, pe un alt plan şi cu alte argumente, tocmai problema întemeierii ordinii sociale în perioada în care, scrie Rawls, nu fusese îndepărtat încă „vălul de ignoranță”. Originalitatea lui Golescu este cu atât mai evidentă cu cât, în epoca în care a trăit, nu numai la noi, dar în „Europa luminată” se căutau de fapt soluții instrumentale pentru refacerea ordinii sociale, ignorându-se problema întemeierii substanțiale a unei ordini sociale, probabil, în mare măsură, datorită predominării euforiei schimbării în mentalitatea colectivă europeană.

Dacă societatea în care trăia Iordache Golescu îşi pierduse „cugetul”, dacă ea nu se mai baza, şi nu se bazase de fapt vreodată, pe o „ordine firească”, oameni ca Ionică Tăutul, ca Teodor Diamant, Ion Heliade-Rădulescu, ca Dinicu Golescu chiar, credem că au pregătit



Universitatea SPIRU HARET

„cugetul” în democrație, rațiune, legalitate, dreptate, frăție, arta asocierii etc. Iordache Golescu era însă un sceptic. El nu nega, cum am văzut, importanța „luminilor” rațiunii. Nu era împotriva democrației, a „ridicării norodului”, dar le privea pe toate cu un îndoit scepticism. „Cugetul” ar putea fi regăsit, credea el, într-o nouă „nădejde”, dar nimic nu ne garantează că, mai devreme sau mai târziu, unii vor vedea în aceasta tot o „plăzmuire”, care-i va face să-i „îndatoreze”, de fapt să-i supună pe ceilalți. Apoi, cugetul rațiunii este „exterior” omului social, el ar trebui instituit, protejat şi menținut „din afară”, cu mijloace artificiale, vulnerabile la orice nouă schimbare în alcătuirea lumii. Soluția problemei sociale trebuie deci căutată mai adânc decât în straturile de deasupra ale societății.

Mai întâi, trebuia să fie restabilit cugetul nu ca o „înfrânare din afara omului”, ci ca „o înfrânare a minții, de bună voia sa, după o deplină ştiință a unui lucru, de cele din lăuntrul lui, a cunoaşte adecă oare cine, în sineş, binele, când îl urmează că este bine, şi răul, când îl urmează că este rău. Şi aceasta să cunoască de sineş, făr-de a se sili de vreo altă mijlocitoare pe din afară pricină, de frică sau de nădejde”[68]. Cugetul, ca atare, nu este însă specificat pentru întemeierea ordinii sociale; el trebuie să fie cuget bun, adică un cuget ce presupune „o plecare şi o râvnă, de buna voia noastră, către un bine”, adică acel cuget care se opune „lipsei de cuget, izvorului răutăților [...], ca lumina întunericului”.

Prin guvernarea lumii de către „cugetul cel bun”, arăta I. Golescu, omul se înalță, în sfârşit, deasupra animalelor, fără a mai avea trebuință de frica şi nădejdea care „ne țineau legați de mâini şi de picioare”; cuvântători fiind, „cu cuvânt trebuie să şi urmăm orice vom urma”. Or, ca „să băgăm şi să săpăm în inima omului un asemenea bun cuget”, va trebui să învățăm şi să povățuim „pe toți, năravurile cele bune şi îndatoririle şi înclinările ce trebuie a avea omul către altul, ca să nu supărăm nicicum, niciodată, pe vreo cine”. Vom face aceasta „cercetând cu dinadinsul, cu mare silință, firea omului, ca să aflăm ce este omul”, „şi atunci nu mai avem trebuință de nici o frică, nici de vreo nădejde, nu mai avem trebuință nici de acest cuget, ca de un frâu, că un ocârmuitor şi numai va fi între oameni, ca un păstor la o turmă, cuvântul adică cel drept”[69].

Spre dezamăgirea folcloriştilor, Iordache Golescu nu este un folclorist, ci un căutător al „cuvântului cel drept”, expresia „cugetului cel bun”. El are, într-adevăr, „o structură intelectuală de esență



Universitatea SPIRU HARET

folclorică", „pândeşte şi simte dinăuntrul acestui fenomen", dar, contrar autorului acestei aprecieri, nu credem că Iordache Golescu „s-a vrut un moralist"[70]. Dimpotrivă, a vrut mai degrabă să întemeieze „adevărata morală" şi o ordine socială „firească", nu să fundamenteze politica pe normele moralei. La rigoare, oricât ar părea de hazardată, va trebui să acceptăm, ca ipoteză de lucru, măcar ideea că, prin concepția lui despre întemeierea moralei, Iordache Golescu anunță sociologismul durkheimian. Ca şi Durkheim mai târziu, gânditorul român caută temeiul normei morale nemulțumit cu ceea ce oferea rațiunea practică kantiană. El găseşte acest temei în colectivitate sau societate, în „binele obştesc", față de care „interesul în parte" poate fi „vrăjmaş", uneori, dar cosubstanțial adesea: „cela ce la obşti foloseşte şi nouă în parte ne foloseşte, că fiecare în parte din obşti se socoteşte. Pentru obşti să te sileşti": „Folosul obştesc mai mult să goneşti (să urmăreşti – n.n.), decât cel în parte, că în cel obştesc intri şi tu"[71]. Nu se referă la o morală decât în măsura în care aceasta este întemeiată pe valorile constitutive ale societății, care sunt, pentru Durkheim, normele instituționalizate, iar pentru Golescu, societatea şi munca. Dar acestea însele au nevoie, la rândul lor, de o întemeiere pentru a putea constitui, împreună, societatea, fiindcă, altfel, se instalează ceea ce Durkheim va numi anomie, iar I. Golescu, cu limbajul lui: starea în care „nu ne mai putem cunoaşte greşelile". Pentru a ieşi dintr-o asemenea stare anomică, Golescu recomanda „ocârmuirea noroadelor de către cugetul cel bun". Acesta va rămâne, în tradiția catolică cosmopolită în care gândea Durkheim, rațiunea (norma instituționalizată), sociologul francez considerându-se nici materialist, nici idealist, ci „hiperraționalist". Golescu va concretiza „cugetul cel bun" în adevăr, iar normele acestuia, fără a fi opuse, sunt diferite de ale rațiunii ca atare: „Pe toți să-i asculți, dar pe puțini să-i crezi; orice vrei să cercetezi, găseşti pentru el la mai mulți şi atunci vei afla adevărul; hoțul la întuneric şi adevărul la lumină; adevărul într-un cuvînt, iar minciuna în mii şi sute"[72].

Pentru Iordache Golescu, adevărul, atunci când este exprimat, devine cuvântul. „Cuvântul" este adevărul socializat, ştiința încoronată cu înțelepciune; el are puterea de a întemeia societatea ca dreptate şi de a o garanta pe aceasta prin cinste. Toate au, ca temei, „iubirea de oameni", care, „mai presus de orice dragoste", este „temei al societății". „Iubirea de oameni" trebuie însă să fie „învățată", „povățuită", „povestită", devenind astfel „cuvânt". Pentru aceasta a strâns Iordache Golescu mai mult de douăzeci de mii de proverbe, iar nu doar pentru a



Universitatea SPIRU HARET

face o colecție reprezentativă a lor. El vedea în acele „pilde, povățuiri şi cuvinte adevărate” un mijloc de a conduce societatea spre guvernarea ei de către „cugetul cel bun”. Era un mijloc prin care Iordache Golescu se apropiase de „știință” mai bine pregătit decât mulți dintre contemporanii săi. Un mijloc prin care rațiunea ştiinței este ea însăşi supusă „controlului” experienței practice, privită cu scepticism şi folosită cu „băgare de seamă”.

Scepticul nu s-a mântuit însă. „Ocârmuitorilor noroadelor” le cerea să aibă „cugetul cel bun”, căci „nimic alt foloseşte pe lăcuitorii lumii, adică pe ticălosul om, ca buna ocârmuire”: noroadele care vor fi conduse de o „bună ocârmuire” vor fi „dobândit cele din raiu bunătăți”, pe când celelalte „mai bine le-ar fi fost lor să nu se mai fi născut, decât să cază în mâini de boier fără cuget”[73]. Concretizat în „cuvântul cel drept”, în adevăr, „cugetul cel bun” este, se iluziona Iordache Golescu, suficient sieşi. El ține focul gândirii şi acțiunii deopotrivă, este filosofia şi practica socială, în acelaşi timp.

Cu o asemenea convingere va fi trăit marele vornic. Căuta „slujbele” fiindcă „nici un neam peşin la început şi de o dată nu şi-au putut întocmi cuviincioasele lui bune şi neapărate întocmiri, spre ocârmuirea norodului său, ci cu vreme îndelungată şi îndemnatecă dobândind din încercare ştiințe mai folositoare, din zi în zi, şi, prin ajutorul celor mai mari, puindu-se în lucrare au ajuns la cea desă-vârşită civilta”[74]. Fiind „în slujbă”, Iordache Golescu se străduia să „îmbunătățească” întocmirile existente, căutându-şi, din nou, argumentele: „asemenea neamuri câte nu şi-au păzit statornicia lor, deodată le-am văzut căzute în cea din început copilărească stare”. Între acestea aşeza Golescu şi „neamul românesc”, care, de la Mihai Viteazul încoace, adică după „veacul său de aur”, a ajuns la „veacul cel de fier”. De jos te poți însă ridica, aprecia, optimist, scepticul Golescu, iar operația noastră, considera el, trebuie să fie *Regulamentul organic*, căci „începerea unei lucrări este întocmai ca acea lucrare pe jumătate săvârşită”[75].

Este curios că acest căutător de temeiuri ale ordinii nu căuta, când era vorba de Regulamentul organic, temeiul acestuia. Iordache Golescu nu era satisfăcut de toate reglementările pe care le conținea „codicele muncii de clacă”. Propunea mereu „îmbunătățiri” la „partea judecătorească”, fiind convins însă că instituția ca atare nu este bună sau rea, independent de „executorii” ei. De aceştia era marele vornic nemulțumit, începând cu domnitorii sub care a fost mereu în slujbă, dar ale căror fapte le-a criticat de fiecare dată în „comediile” sale,



Universitatea SPIRU HARET

publicate chiar „în ziua” în care „cădea din scaun” un domnitor sau altul. „Comediile” alcătuiesc o „Istorie a Țării Româneşti pe vremea streinilor şi a pământenilor”. Unele dintre ele sunt secțiuni sociologice cu măiestrie trăite în mecanismele exploatării fanariote şi post-fanariote. Camuflând istoricul, „dramaturgul” identifică de fiecare dată „agenții sociali” care pun în funcțiune aceste mecanisme (şi care erau, între altele, duşmanii săi), dar nu îndrăzneşte să-l urce în scenă pe cel care a fabricat mecanismele respective. „Norodul” este veşnic nemulțumit, dar singura formă de protest social la care se gândea Iordache Golescu consta în nesfârşitele blesteme cu care-şi încheia fiecare „comedie”.

La cumpăna dintre ordinea veche, feudală şi cea modernă, burgheză, Iordache Golescu nu s-a „pripit” în propuneri de renovare instituțională a țării. N-a fost însă un „retrograd”, un avocat al păstrării cu orice preț al vechilor instituții. N-a fost huiduit de pandurii lui Tudor Vladimirescu, cum greşit susține Călinescu, dar nici nu l-a sprijinit, pe ascuns, pe acesta şi n-a simpatizat cu ideile revoluției de la 1821, cum sugerează, dimpotrivă, un biograf şi editor al său[76]. Trăind între cele două lumi, Iordache Golescu a încercat să găsească temeiul ordinii sociale în sociabilitatea omenească şi în muncă, exprimându-le pe acestea prin adevăr, ca o formă de realizare a cinstei, dreptății şi omeniei. Concluziile la care a ajuns el n-au putut folosi urmaşilor săi direcți (nici fiului său măcar, Alexandru, care va deveni un colaborator apropiat al lui N. Bălcescu, deputat, apoi, sub Cuza-Vodă, ministru şi chiar prim-ministru, în 1870), dar i-a ajutat pe cei din a treia şi chiar a patra generație postpaşoptistă să analizeze, lucid şi critic, cât de întemeiate fuseseră renovările instituționale realizate de entuziaştii paşoptişti.

Ca şi Iordache Golescu, **Ionică Tăutul** vorbea în numele „trupului nației”, împotriva marilor boieri, acuzându-i, pe aceştia din urmă, de „stricarea rînduielilor” şi cerând „repararea sistemei politiceşti” cu instrumentele ştiinței bazate pe cunoaşterea sistematică a „firii omului”. Personal, se vedea singurul moldovean în măsură să reconstruiască ocârmuirea țării sale, ca „începătoriu”, argumentând, fără a fi suferit de complexul modestiei, că este singurul care a „procetit acestea cât am putut, înadins ca să aflu ce s-ar putea face la noi pentru ca fieştecare să se poată scutura de jugul datoriilor, fără a păgubi creditorii, fără a-i zdruncina starea, încât să poată lăsa şi urmaşilor săi o avere”; că este singurul care cunoaşte „matimatica



Universitatea SPIRU HARET

mehanicească" a politicii sau „mehanica politicească", iar „fără aceste ştiinţi, nu să bizuiască [cineva] că va isprăvi ceva, nici în unul nici în altul din aceste obiceiuri. Să nu creadă moldovenii că cel mai bun hotarnic poate fi şi cel mai bun politic!"; în sfârşit, în 1829, cu un an înainte de a muri, Ionică Tăutul propunea o „shedie politico-moralicească", bazată pe cercetarea „firii omului", pe „principurile economiei politicesti, pe „citirea" istoriilor, aşezămintelor şi pravilelor altor neamuri, ca „să le alăturez – scria el – cu a noastre, să le văd osebirea, ca să găsesc izvorul relelor sub care ne încujbăm, şi ca să le aflu vindecările"[77].

Că acela care se propunea el singur pentru a fi ales, în 1829, domn al Moldovei, avea într-adevăr calităţile şi meritele enumerate mai sus, o recunoşteau şi unii dintre contemporanii săi, aceia care vorbeau despre „Ionică filosoful", dar o vor face mai ales generaţiile de gânditori români care i-au urmat până astăzi. „Recunoaşterea" a început-o Mihail Kogălniceanu, care deplângea, în 1838, „moartea în ticăloşie", la numai 25 de ani (de fapt la 35), a lui Tăutul şi, mai ales, pierderea manuscriselor acestuia.

După Kogălniceanu, Alecu Russo va face afirmaţia tranşantă că „fără Tăutu, istoria nu se poate înţelege", fiindcă „Ionică Tăutul e România reînviată, mişcată de toate patimile politice şi jucând tot acelaşi rol prin condei şi stăruinţă în politică, care îl juca Vladimirescu cu puşca plăieşească". Nicolae Iorga va elogia vederea politică largă a „cărvunarului", iar Garabet Ibrăileanu îl va considera pe Ionică Tăutul „reprezentantul teoretic" al „clasei boiernaşilor, care, neglijată, devenise o clasă revoluţionară. Această clasă, din cauza intereselor sale, ia o atitudine democratică şi devine, ca orice clasă revoluţionară, reprezentanta tuturor claselor dezmoştenite"[78]. În studiile sale de istorie a culturii şi literaturii româneşti, D. Popovici vedea în Tăutul „pe unul dintre cele mai îndrăznețe spirite din cultura română de la începutul secolului al XIX-lea", „cel dintâi mare orator politic român" şi „unul dintre creatorii democraţiei române"[79].

Aprecierea sintetică a operei şi a activităţii lui Ionică Tăutul o va face însă editorul său, Emil Vîrtosu, pe care o redăm în întregime, chiar dacă este, poate, prea lungă: „Tăutul nu este un gânditor paseist, care să se mângâie de mizeriile prezentului prin evocarea amintirilor unui trecut strălucit al familiei sau al patriei sale. Dar nu este nici un luptător vizionar, în căutarea de himere, aşa încât să-şi aşeze cât mai



Universitatea SPIRU HARET

departe în timp înfăptuirea idealurilor sale politice şi sociale. Este un spirit realist, care nu se mulțumeşte numai să dea la iveală, pentru contemporani şi pentru viitorime, gânduri îndrăzneşte, mari şi noi, altoite pe realitățile patriei sale. El înțelege să participe şi activ la tot ceea ce, teoretic, propune prin scrierile sale. Activitatea aceasta a sa de scriitor relevează o gândire socială matură, o minte preocupată de problemele politice şi sociale ale timpului şi ale țării sale, un ochi critic a-toate-văzător, o amplă elevație etică, un spirit neîncătuşat, crescut pe un fond de adâncă îndreptățită revoltă şi pregătit, astfel, teoretic şi practic, pentru a realiza, la momentul oportun, o reformă radicală a societății moldoveneşti". În sfârşit, „Tăutul, teoretician al unor idealuri de dreptate socială, pare crainicul, glas al vremii, la hotarul între două lumi. El poate fi considerat drept cel dintâi scriitor român modern, drept cel dintâi român democrat. Cu activitatea lui scriitoricească se pontează prezența *spiritului critic* (subl. ns.) în cultura românească"[80].

Am subliniat, în citatul din studiul introductiv al lui Emil Vîrtosu, ceea ce ni se pare esențial ca argumentare în sprijinul reconsiderării operei lui Tăutul, ca o contribuție meritorie la constituirea gândirii sociale româneşti, a celei sociologice şi a sociologiei româneşti însăşi. Cercetătorul istoriei sociologiei noastre naționale, care caută începuturile acesteia în tensiunea dintre raționalitatea idealurilor sociale şi structurile de raționalitate ale realităților social-istorice naționale, ar avea prea puține lucruri de adăugat la aprecierile exegetului operei lui Tăutul, dacă între aceste aprecieri nu s-ar fi strecurat şi următoarea: reprezentând „ideologia de factură incipient burgheză", scrie Em. Vîrtosu, Tăutul „consideră societatea numai sub aspectul ei general, iar omul ca o entitate abstractă, nelegat de realitate, adică nelegat de existența concretă a claselor"[81].

Că ideologia socială în numele căreia şi pentru care a pledat Ionică Tăutul era aceea a burgheziei, nu o poate nimeni contesta. Cum am spus de la început, boier sau numai „boierinaş", Tăutul vorbea în numele „trupuluiației", pe care o identifica cu acei care au „un interes pentru patrie", dar în cele din urmă cu „totațiotul ce are o avere însuşită şi stătătoare în acel pământ, fie moşie, fie acaret", deşi, din motive care țin de rularea eficace a mecanismelor electorale democratice, „trupul ației" era cenzitar, stabilit după posedarea a cel puțin 100 de fălci sau un acaret evaluat la această valoare, ori 1000 de lei



Universitatea SPIRU HARET

venit pe an[82]. G. Ibrăileanu avea dreptate: în scopuri propagandistice şi ideologice, „clasa revoluționară” pe care o reprezenta Tăutul se prezenta drept exponentă, ca orice clasă revoluționară, a intereselor întregii societăți, a „voinței obştii”. Cu toate acestea, concepția lui Tăutul despre societate şi reformarea ei „radicală” nu este pur şi simplu una „umanitară şi cosmopolită”.

Ionică Tăutul, cum am văzut, nu se sfia să-şi arate el singur meritele, dar va recunoaşte, cu aceeaşi luciditate şi probitate, că ideile sale filosofice şi social-politice nu sunt, ca atare, originale. „În adevăr, eu n-am slava de a fi scornitor de idei noi. Fântâna lor este atât de ascunsă de filosofii vremurilor, încât nu un bucher moldovean, dar un învățat de pe țărmura Senei şi Tamisei, abia poate astăzi să aibă noroc a găsi o mică stropitură. Ideile mele sunt din ideile celor ce le-au cules mai înainte, şi eu aş sfătui pe tot cel ce ar avea trebuință de dânsele, ca singur să le caute în scrisurile cele clasiceşti a sute de bărbați vechi şi noi, care singuri au făcut cinstea duhului omenesc”. Totodată, nu uită Tăutul să adauge că cel ce va strânge aceste idei va trebui „a le rândui şi a le da şirul ce va cere a sa trebuință”[83].

Reprezentarea ideilor în aşa fel încât acestea să poată explica o parte a realității este, cum se ştie, un mijloc de a crea, de a fi original în orice ştiință. Iar Ionică Tăutul nu a fost doar un gânditor social „matur”, ci şi unul original. Fiindcă, înainte de a căuta ideile, el cercetează „trebuințele”. Acestea erau, pentru vremea lui, trebuințele de „aşezăminte”, de instituții sociale, nu numai politice, corespunzătoare unei noi stări de lucruri, pe de o parte, şi legilor firii omeneşti, pe de altă parte. Or, legile firii omeneşti sunt, cum scrie Tăutul, „veşnice şi obşteşti”, dar ele sunt şi „nedezlipite de ființa lucrurilor”. Prin „fire” trebuie să înțelegem trei lucruri diferite, adică: „puterea lucrătoare generală”, pe care Tăutul o identifică, într-o reminiscență” teistă, cu Dumnezeu, „lumea materielnică”, adică toate produsele firii (lui Dumnezeu), dar şi, mai ales, „putința lucrătoare a fiecărui lucru în parte”, adică „însuşirile lucrurilor”, care sunt diferite nu numai de la un „lucru” la altul (peştele, crocodilul şi omul sunt exemplele invocate de Tăutul), dar şi, în cazul aceluiaşi lucru, în funcție de raporturile („aducirile”) lui cu celelalte lucruri şi chiar în funcție de „aducirile dintre aduciri”.

Dacă „firea (însuşirea) omului este de a fi soțial”, *socialitatea* sau „sociabilitatea” acestuia, cum vor spune, mai târziu, ideologii noştri paşoptişti, nu este *generic umană* decât ca *premisă*, ca „plecare”, cum



Universitatea SPIRU HARET

scrie Tăutul. În fapt, „plecarea omului către lege”, esența socialității lui, determină *forme diferite* şi *caracteristice de socialitate*, în funcție de factorii geografici (climă, poziție geografică, mediu natural), dar şi de factori *psihologici*, care sunt diferiți de la un om la altul şi de la un grup social la altul. La începutul „secolului naționalităților”, Ionică Tăutul nu putea să piardă din vedere *determinarea națională* a firii omului, ba el amenință chiar că va scrie „o scurtă istorie a grecilor, începută din învechime şi urmată pân-acum, cu care să se dovedească haractirul nației lor, de capriţios şi neastâmpărat, precum şi nedreptatea ce au avut a porni un pas atâta de obraznic”. Studierea „haractirului” nației grecilor era importantă pentru Tăutul, fiindcă, va demonstra el, stricarea vechilor rânduieli ale „popoarelor moldovean şi valah”, care se numesc împreună poporul român (roumaine)”, ca şi instituirea unor rânduieli fără legătură cu nevoile țării, s-a făcut sub dominația grecilor fanarioți, luând „o formă ajutătoare scoposului lor”. Aceasta a făcut ca românii întrebuințați în dregătorii „au trebuit să împrumute din duhul nației ocârmuirea” şi să-şi privească astfel „interesul lor în osăbire de interesul obştesc al țării. De aceea, nici o îndrăzneală la plugărie, nici o mişcare la hărnicie, nici o ispitire la negoț şi, în sfârşit, de aceea împilare şi netrebnicia năravurilor”[84].

Avem aici o explicație sociologică posibilă a situației unei țări, despre care scria cu durere Tăutul, în august 1827, „unui frate şi prieten”: „Munții acelui loc [al Moldovei] sunt necăutați, comorile lor nedestupate, o mare parte din văile lui, pustii, codrii, stricați, […] câmpiile, rău lucrate şi, în multe locuri, părăginite, râurile cum li-a lăsat firea, fără a fi prefăcute de mâna omului, ca aiurea, spre înlesnirea industriei şi neguțătoriei. Acolo oamenii şi meşteşugul n-au cunoscut niciodată putința climii; ei nu culeg decât rodul ce se îndură firea a le da”; acolo „sunt jacuri peste jacuri şi asupriri peste asupriri despre un locuitor către altul. Legea […], acolo este puțin învățată de locuitori, şi încă mai puțin urmată […]. Acolo fapta bună este puțin cunoscută şi năravurile într-o destrămare nepovestită […] Locuitorii acolo, nu ştiu ce este neguțătoria” etc.[85]

Explicația sociologică pe care o propune Tăutul nu poate fi deci considerată determinist-reducționistă, nici psihologistă şi nici determinist-geografică. Aceasta, fiindcă Tăutul mersese mai adânc în cugetarea socială decât lasă să se înțeleagă în rândurile lui admirative despre Montesquieu, dar, mai ales, fiindcă îşi asimilase bine ideile lui Dimitrie Cantemir, încercând să ne dea chiar o nouă „descriere a



Universitatea SPIRU HARET

Moldovei", în care „schema sociografică" a lui Cantemir este evidentă. „Ştiinţa politicească", cu care Tăutul se lăuda, nu fără temei, că şi-a asimilat-o din „fântâna" ideilor gânditorilor clasici, nu era pentru el o dogmă, ci un punct de plecare. Tăutul nu ajunge la ideea de democraţie doar fiindcă aceasta „plutea în aer", sub influenţa „secolului luminilor", ci, cum spune Ibrăileanu, „cauze adânci sociale explică atitudinea lui politică, şi nu simplul contact cu Apusul". „Alegerea" ideii democraţiei de către Ionică Tăutul îşi are „pricina" în împrejurările sociale din ţară, în care el a trăit şi a luptat, chiar dacă soarta l-a ţinut o bună perioadă de timp departe de această ţară. Înainte de a deveni „filosof" al firii, al omului şi al societăţii, Ionică Tăutul este *un sociolog avant la lettre*, care caută să-şi lămurească cauzele „ticăloşiei" ţării lui, nădăjduind să găsească „soluţia" fericirii şi afirmării ei „ca stat adevărat".

Societatea pe care o analizează Ionică Tăutul în pamfletele şi scrisorile sale era societatea românească fanariotizată nu numai politic, dar şi moral, psihologic şi „sufleteşte", pe care filosoful o găseşte atinsă de „crizul boalei". Criza este mai întâi *economică*, demonstrează Tăutul. Ea constă în lipsa productivităţii şi chiar a producţiei, în părăsirea „plugului" pentru a căuta „schiverniseala". Abandonul muncii productive înteţeşte, evident, asuprirea singurilor producători, ţăranii, puşi ei înşişi în situaţia de a-şi părăsi „plugul". Sărăcia, consecinţa directă a unei asemenea situaţii, nu apare însă într-un mod evident, ea fiind mascată socialmente prin lărgirea permanentă a spaţiului social conturat prin raporturile dintre „producători" şi „boieri". Pentru a-şi putea menţine şi întări asuprirea, marii boieri se opun oricărei forme de mobilitate socială, devenind astfel duşmanii direcţi ai „boiernaşilor", ai elementelor ce încep să formeze o burghezie eterogenă şi slabă din punct de vedere economic. Aici îşi găseşte explicaţie faptul că Tăutul îşi prezintă revendicările politice în numele unui „om generic", al „societăţii, „norodului" sau „naţiei", şi era firesc să se întâmple aşa într-o ţară în care mecanismele de dominare ale clasei exploatatoare funcţionau nu în baza unor raporturi economice între clase, ci a raporturilor politice impuse prin dominaţia fanariotă. Aşa stând lucrurile, „omul generic" rămâne, în viziunea lui Tăutul, „om soţial", dar având „haractir" diferit, în funcţie de apartenenţa lui socială şi naţională.

În *Strigare norodului Moldovanii către boierii pribegiţi şi către Mitropolitul*, nu-i acuză Tăutul pe boierii pribegiţi că şi-au vândut „haractirul"? Or, firea „smintită", ca şi societatea atinsă de „crizul



Universitatea SPIRU HARET

boalei” au nevoie sau au „trebuințe” specifice de organizare politică, care trebuie căutate, de data aceasta, nu în „fântâna ideilor clasicilor”, ci în istoria națională; „pentru a lua însă învățături care să ne slujească măcar în vremea viitoare, ne-ar trebui să avem o istorie dreaptă şi critică a locului nostru […] Însă, o asemenea istorie ne lipseşte, învățăturile ce ne-or da patimile vremii trecute nu sunt moarte pentru vremea viitoare, încât pentru a învăța trebuie să mai pătimim” .

În lipsa istoriei „drepte şi critice a locului”, Tăutul lucrează în două planuri paralele. În primul, el caută „consecvențiile” sociale ale „grecizării”, iar în al doilea, reordonează ideile sociale ale vremii. „Grecizarea” societății românești (de fapt, fanariotizarea ei) a slăbit, cum am văzut, producția materială. A dezaxat, apoi, „orientările de valoare” naționale, a obstrucționat mobilitatea socială şi a înăsprit exploatarea maselor. Toate acestea au stricat „firea” oamenilor, iar cea mai gravă „consecvențe” a acestei stricăciuni este, pentru Tăutul, „dejghinarea” lor. „Învrăjbirea” dintre boieri s-a generalizat social-mente; ea caracterizează şi raporturile dintre membrii aceluiaşi strat sau aceleiaşi clase sociale, încât asuprirea se dublează. O societate de două ori învrăjbită nu poate supraviețui decât cu o singură condiție: să pună în mişcare un mecanism instituțional care să reproducă structurile ei asupritoare. Un asemenea mecanism, considera Tăutul, îl reprezenta, la începutul secolului XIX, „schiverniseala”.

Caracteristica principală a acesteia consta în pervertirea funcțiilor oricărei instituții, îndeosebi a celor politice şi juridice, iar procesul pervertirii a fost conceput, derulat şi susținut de interesele unui anumit grup social al grecilor fanarioți, fiindcă mecanismul dublei asupriri corespundea „scoposului” lor. Atât instituțiile politice, cât şi cele juridice au fost „personalizate”, devenind surse de câştiguri pentru cei care le controlau. „Stricăciunea” instituțiilor politice şi juridice ale Moldovei, conchide Tăutul, s-a făcut datorită schimbării arbitrare (independent de competență) a judecătorilor, inexistenței în fapt a unor proceduri juridice codificate, opoziției față de procedura luării deciziilor pe baza votului majorității, veniturilor din slujbe. Dar, cea mai importantă cauză a decăderii politice a societății, arată Tăutul, o constituie contradicția dintre instituțiile juridico-politice (formale) şi „vechile obiceiuri”. Această contradicție pulverizează actul dreptății şi face posibilă funcționarea mecanismului dublei asupriri. „Pravilele sunt în teorii, scrie Tăutul, iar în lucrare, interesul şi mita şi părtinirea, de un chip cât vai de acel ce se judecă şi nu ştie dezlega sofismele ce i



Universitatea SPIRU HARET

se dau prin hotărâri sau, mai bine zis, vai de acel ce se judecă şi nu are bani să-şi cumpere dreptul său”[86].

Mecanismul dublei asupriri, sociale şi naționale, poate fi dislocat, crede Tăutul, dar pentru aceasta, arată el într-un chip cât se poate de realist, nu este suficientă şi, mai ales, nu se poate şi nu trebuie început cu schimbarea pravilelor. Reorganizarea „aşezămintelor” Moldovei trebuie să aibă o *bază socială* şi este nevoie deci să schimbăm, mai întâi, structura societății. În „epoca străinilor”, această structură se caracterizează, cum am văzut, prin „dejghinare”. Noile „aşezământuri” trebuie să aibă, dimpotrivă, o structură socială bazată pe unire. Unirea nu este însă posibilă astăzi, apreciază din nou realist Tăutul, ca pe vremea lui Ştefan cel Mare. Atunci. „iubirea de sine era maica iubirii de obşte”. Astăzi, scrie Tăutul, ca un veritabil sociolog modern, politica, „adică meşteşugul cel mare şi greu de a ocârmui oamenii”, „este o materie cu atât mai grea, cu cât stresurile ce sunt între oameni şi între lucruri se află mai împleticite, şi cu cât într-un loc cea până atunci o sistimă politicească s-ar afla hrentuită, ori obiceiurile cele în lucrare s-ar afla depărtați de prințipurile cele fireşti a politicii”[87].

Există deci, din nou, două planuri ale gândirii sociale în opera lui Tăutul. Planul *general-abstract*, „filosofic”, presupune o reîntemeiere *rațională* a ordinii sociale, fiindcă, scrie el, „politica are reguli puse de dânsa, precum mathematica”, iar „datoria noastră este să punem rezonul înainte”. *Raționalitatea noii ordini sociale trebuie să plece însă de la studierea realității*, a „firii omului”, iar acest studiu ne arată că „inima omului nu este făcută pentru unire. Omul, cu sine însuşi, de multe ori nu se învoieşte în socotinți; cum dar se vor uni doi şi cum se vor uni 30 şi 40, şi mai mulți […]. Precum şi pe aiurea, sunt şi la noi interesuri care zădăresc neunirea”[88]. Păstrând orientarea pe care ne-o dă „rezonul politic”, rezultă că unirea trebuie gândită şi realizată pe baza *intereselor* existente, diferențiate şi adesea opuse. De aceea, unirea va trebui să fie făcută acum „metodic”, iar misiunea ştiinței omului şi a societății este de a găsi acest „method” al unirii.

Că „methodul” unirii, în viziunea lui Tăutul, este *democrația*, rezultă din încercarea lui de a face o filosofie a omului şi a societății, opunându-se atât materialiştilor, cât şi, respectiv, deiştilor, din concepția lui despre *dualitatea ființei omeneşti*. Aceasta aparține atât „lumii fizice”, cât şi celei „morale” sau „mintale”. Ea este singura ființă în stare să se opună „pravilelor firii”, având voință slobodă” şi capacitate de deliberare. Cum legea fundamentală a firii este „păstrarea”,



Universitatea SPIRU HARET

echilibrul" sau „cumpăna", omul nu poate trăi decât în libertate şi este, de aceea, puternic individualizat. Baza individualizării o susține, în epoca modernă, *interesul economic*, dar acesta îi asigură omului, în acelaşi timp, „slobozenia" lui. Conservând, deci, diversitatea intereselor, adică singura garanție a libertății adevărate, trebuie să alegem democrația ca „method" al unirii.

Concluzia raționamentului filosofic este dublată, în gândirea socială a lui Tăutul, de rezultatul unei interesante analize sociologice a realității istorice. „Rezonul" ştiinței ocârmuirii oamenilor se dovedeşte astfel prea sărac când este vorba de întemeierea unei noi ordini sociale. El ne arată doar că există trei tipuri de ocârmuire (republica, monarhia şi aristocrația), în timp ce *realitatea*, constată Tăutul, este mult mai bogată în „feluri de ocârmuiri". Practic, fiecare societate îşi are propria ocârmuire, în funcție de „stăpânirea" care o pune în mişcare. Ştiința politică nu ne oferă decât două axiome: 1) orice ocârmuire urmăreşte „a face cât se poate mai lungă viața norodului său"; 2) „şi cât se poate mai bună petrecerea fiştecăruia om din norod". Or, dacă observația empirică arată că nu toate ocârmuirile lucrează pentru acest „pravăț", aceasta nu se datorează „voinței ocârmuitoare", ci faptului că „n-au nimerit temeiurile ce ar fi trebuit să ia. Deci, cercetarea acestor temeiuri este materia ştiinței politiceşti"[89]. În cercetarea „temeiurilor", Tăutul resimțea nevoia, cum am văzut, unei „istorii drepte şi critice a locului", dar în lipsa acesteia, el foloseşte „methodul analogiilor", formulând două principii: 1) „că o mică soțietate cuprinde tot atâtea patimi ca şi una mare"; 2) „că măcar că analogiile trupurilor sunt deosebite, trupurile însă sunt din aceleaşi elementuri"[90].

Comparând societatea în care trăia cu alte societăți, Tăutul ajunge să elaboreze o tipologie a statelor după organizarea politică pe care se întemeiază ele. Primul tip reprezintă statele care nu au încă temeiurile pe care să fie zidită administrația. Al doilea, opus, surprinde statele care au aşezate aceste temeiuri, iar treburile statului se fac după temeiurile respective. Cel mai complicat tip este al doilea, care se referă la statele ce au pravile şi regulamente învechite sau nepotrivite cu cerințele vremii, adică în care „năravurile, negreşit, sunt în gradul cel mai de pe urmă al destrămării, şi soțietatea în crizul boalei". Or, prin al doilea tip de stat putea fi reprezentat şi statul Moldovei[91]. Nu era deci un stat fără „temeiuri", dar avea „temeiuri" nepotrivite şi, din această cauză, decăzuseră năravurile şi intrase societatea în „crizul



Universitatea SPIRU HARET

boalei". În acest caz, era nevoie *nu de o înlocuire radicală* a „maşinii politice", ci de un fel de *reparaţie capitală* a acesteia. „O mahină roasă, scrie Tăutul, ori trebuie îndreptată, pentru ca să lucreze după cuviinţă, ori să nu se ceară cuviinţa, dacă trebuie cineva a se mărgini în ceea ce poate mahina. Iată în ce pot încheia toată politica cea din lăuntru a noastră"[92]. Pe scurt, ceea ce-şi va propune Tăutul era să găsească „un punct de întâlnire a lucrului de cuviinţă şi a celui putincios (du convenable et du possible) într-o mahină veche, a căreia răzoară, roasă de vremi, ar fi şi hrentuite de întâmplări". El voia să elimine toate „piesele stricate" ale maşinii politice, încât aceasta să funcţioneze ca un „ceasornic", „din sine", conform „firii lucrului". Cum această „maşină" este constituită din „oameni soţiali", iar raţiunea de a fi a acestora este libertatea, rezultă din nou că singura modalitate de a face să funcţioneze „de la sine" maşina politică, era *democraţia*: „Toată ocârmuirea nu este alta decât voinţa obştească a norodului, povăţuită. Voinţa obştească a norodului, bine povăţuită este o ocârmuire bună; povăţuită cât se poate mai bine, este ocârmuirea cea mai bună"[93].

Aşa înţelegea Ionică Tăutul să dezlege „enigma venită din Anglia", „enigma democraţiei", şi trebuie să recunoaştem că „dezlegarea" propusă de el a fost şi rămâne originală. Tăutul a fost un gânditor social revoluţionar, care a propus o nouă întemeiere, democratică, a ordinii societăţii româneşti la începutul secolului XIX, dar el a înţeles schimbarea socială într-o viziune istorică bazată pe „legea păstrării", care însemna, pentru el, conservarea individualităţii fiinţei naţiei prin reconsiderarea propriilor sale tradiţii de viaţă socială democratică. Pledoaria democratică a lui Tăutul nu este deci pentru o democraţie abstractă, a unui „om generic" şi a unei societăţi „universale", ci pentru o democraţie românească, în care interesele sociale să se poată îmbina armonios cu cele ale „păstrării norodului". De aceea, democraţia nu era pentru el, cum va deveni pentru unii dintre gânditorii noştri paşoptişti, un ideal social „bun în sine", ca atare, ci doar „methodul" cel mai potrivit pentru a garanta unitatea socială şi naţională a poporului.

### 1.7. Începuturile investigării directe a realităţilor sociale. „Monografia zonală". Ion Ionescu de la Brad

**Ion Ionescu de la Brad** (1818-1891) s-a născut la Roman, la 24 iunie. Tatăl său, Ion Isăcescu, blănar de meserie, era descendent dintr-o veche familie de răzeşi moldoveni. La început, este preot, ca



Universitatea SPIRU HARET

apoi – prin merite personale şi mai ales prin muncă chibzuită – să ajungă administrator la schitul Brad, de lângă Roman[94], pe care l-a adus temporar la o stare de reală prosperitate economică[95], dar apoi în situaţie de faliment, lăsând familiei o grea povară financiară.

Termină şcoala primară în oraşul natal, continuând apoi studiile gimnaziale la Trei Ierarhi, din Iaşi, unde a avut profesori distinşi, precum Eftimie Murgu – la filosofie, Gh. Săulescu – la retorică şi istorie, Vasile Fabian – la matematici şi latină. Gh. Asachi, remarcându-l, îl ia pe lângă el spre a-l deprinde cu teatrul şi a-l „învăţa muzica". În anul 1835, inaugurându-se Academia Mihăileană, Ion Ionescu de la Brad devine student al primului aşezământ universitar din ţară, unde îi audiază din nou pe Eftimie Murgu şi Gh. Săulescu, dar frecventează şi cursurile de drept public susţinute de I. Cihac şi Maisonnaba.

În anul 1838, stipendiat de către domnitorul Moldovei, Mihai Sturdza, pleacă în Franţa, la şcoala de la Roville (de lângă Nancy), condusă de Mathieu de Dombasle. Şcoala funcţiona pe lângă o fermă model, în cadrul ei predându-se cursuri de agricultură, fizică, chimie, matematică, tehnologie şi contabilitate agricolă. Tot aici existau şi un atelier de confecţionat şi reparat unelte agricole, precum şi o fabrică de zahăr din sfeclă[96], care lărgeau cadrul de instruire profesională a celor ce frecventau cursurile şcolii, dezvoltându-le deprinderile tehnice.

În timpul studiilor de la Roville, unde a fost apreciat „ca un element excepţional", a întreprins lungi excursii pe jos în Belgia, Olanda, Germania şi Elveţia[97], iar după revenirea în ţară, a făcut călătorii ştiinţifice în alte ţări din Europa precum: Anglia, Austria, Grecia, Turcia, Ungaria, Italia, Polonia şi Iugoslavia. Avea pasiune pentru cunoaştere, specifică omului de carte şi de studiu care era.

În paralel, audiază cursurile de botanică, chimie şi economie politică la Universitatea din Paris şi Conservatorul de arte şi meserii.

Se întoarce în ţară, în anul 1840, cu solide cunoştinţe teoretice şi practice, animat de irezistibila dorinţă de a pune în aplicare cele învăţate în Franţa. Este numit profesor la Academia Mihăileană din Iaşi, *fiind primul universitar din România care predă ştiinţele agricole*. Acum este momentul când se produce schimbarea calitativă în activitatea sa. Nu concepe să fie doar dascăl, fie el oricât de bun; vrea ca acumulările lui ştiinţifice să fie comunicate unui cerc cât mai larg de oameni şi, deopotrivă, este animat de dorinţa de a întreprinde investigaţii ştiinţifice pe cont propriu.



Universitatea SPIRU HARET

Din această perioadă datează lucrările: *Vitele albe în Englitera* (traducere, 1842); *Calendarul bunului gospodar* (1847), care în ultima ediție devine *Calendar pentru bunul cultivator*; *Ferma model şi Institutul de agricultură în Moldova* (1847); două cursuri în manuscris care n-au mai fost ulterior găsite (*Botanica cu Anatomia* şi *Fiziologia vegetală şi Agronomia după Donbasle*); publică articole în „Propăşirea" şi „Foaia sătească a Principatului Moldovei". Lucrările sale abordează o problematică complexă, cu caracter interdisciplinar: tehnică şi economie, administrație şi sociologie, didactică şi politică, precum şi pedagogie socială şi elemente „manageriale".

Această fază a publicisticii sale este pregătitoare pentru omul de ştiință, Ion Ionescu de la Brad, precursor al sociologiei prin studiile întreprinse. Este considerat inițiatorul investigării directe a realităților sociale, deşi, cum s-a relevat, au existat şi alți înaintaşi care au manifestat preocupări în acest domeniu. Îi acordăm o astfel de apreciere şi, în consecință, un astfel de rol în sociologie, dată fiind metoda lui de investigare a realității sociale, metodă care deschide calea cercetărilor monografice de teren. Strădaniile sale se află la temelia mişcării monografice în România.

În anul 1845, Ion Ionescu de la Brad intră în mişcarea revoluționară. Aderența lui la ideile revoluției a fost totală, motiv pentru care Bălcescu vedea în el pe omul în a cărui personalitate se întruchipau, în mod egal, specialistul autorizat şi revoluționarul de vocație.

După înfrângerea revoluției de la 1848, din Moldova, la care a luat parte, a fost chemat în Muntenia de către Nicolae Bălcescu[98], fiind numit de către guvernul provizoriu vice-preşedinte al Comisiei delegaților de boieri şi țărani (Comisia proprietății), în care se manifestă ca apărător al drepturilor țărănimii şi ca oponent al boierilor retrograzi, ceea ce a determinat Locotenența domnească ca, în Decretul de suspendare a lucrărilor Comisiei proprietății, să-l învinuiască de „zel dictat de simpatie" în favoarea uneia din părți.

După drama din Dealul Spirii, ultimul episod al revoluției din Muntenia, şi după ce se decretează exilarea capilor revoluției, Ion Ionescu de la Brad a fost arestat şi internat la mănăstirea Cotroceni, împreună cu 22 de revoluționari, urmând a fi expulzat din țară. După mai multe peripeții – în călătoria de câteva săptămâni pe Dunăre –, la Orşova, reuşeşte să evadeze, trecând la românii din Munții Apuseni, împreună cu Golescu-Albul, B. Iacovescu şi Gh. Adrian, unde scrie lucrarea *Românul moşnenan în țara sa* şi unde îl întâlneşte pe vestitul Avram Iancu.



Universitatea SPIRU HARET

La cererea Turciei, împăratul Austriei îl extrădează, ajungând la Constantinopol, unde, datorită intervenției lui Ion Ghica (pe atunci plenipotențiar pe lângă guvernul turc), n-a fost internat la Brusa, în Asia Mică, împreună cu ceilalți deportați politici. Rămas în capitala imperiului, colaborează la „Journal de Constantinopol", condus de francezul Nogues, unde publică *Excursion agricole à Brousse* (1849). Dobândeşte, în scurt timp, încrederea autorităților otomane şi intră în relații cu diplomația străină acreditată în capitala turcă; colaborează la combaterea intrigilor întreținute pe lângă Poartă de către boierii reacționari şi, deopotrivă, urmărind lămurirea străinătății asupra cauzei drepte a românilor. Fiind recunoscut la Constantinopol ca mare autoritate agronomică, a fost numit membru al Consiliului imperial de agricultură, director al Şcolii de agricultură de la San-Stefano, administratorul moşiilor marelui vizir Raşid-Paşa, pe care le avea în Thessalia (unde a înființat şi o şcoală de agricultură pentru pregătirea de agenți agricoli), şi expert pentru moşiile sultanului. Întreprinde o călătorie de studii în Dobrogea (împreună cu inginerul Jocanu), în urma căreia publică *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja* (1850)[99], lucrare valoroasă din punct de vedere agrotehnic, etnografic, demografic, geografic, dar mai ales social-politic, întrucât – aşa cum rezultă din corespondența sa cu Ion Ghica – el a urmărit să folosească pe mocanii de aici pentru răspândirea ideilor revoluției burghezo-democrate[100] şi pentru întărirea relațiilor dintre românii de pretutindeni. Nicolae Bălcescu, care se afla în acea perioadă – împreună cu Cezar Bolliac – în Transilvania, în vederea relansării revoluției prin înțelegerea lui Avram Iancu cu L.Kossuth, citind monografia despre Dobrogea, acorda o mare importanță activității lui Ion Ionescu de la Brad, cerându-i lui Ion Ghica un raport asupra activității sale revoluționare din Dobrogea. Bălcescu reține observația lui Ion Ionescu de la Brad de a folosi pe mocani în propagarea ideilor revoluționare, precizându-i lui Ion Ghica, într-o scrisoare, cum că „Prin mocani s-ar putea face propagandă şi în Principate"[101]. Pentru a fi de ajutor țăranilor din Thessalia, Ion Ionescu de la Brad a înființat – pe moşia vizirului – trei ferme model, spre a le arăta acestora cum se lucrează ştiințific pământul, şi, din acest punct de vedere, Ion Ionescu de la Brad este un precursor, în sensul că el aplică, practic, un procedeu de educație economică, cu efecte sociale importante. Este deci un adept al utilizării educației şi instrucției ca instrument de modelare socială, o formă incipientă a raționalizării sociale, convergentă numai până la un punct cu idealurile sale politico-sociale



Universitatea SPIRU HARET

exprimate înainte şi după revoluția de la 1848. Nu peste multă vreme îşi va schimba formele de acțiune practică.

În timpul Conferinței ambasadorilor de la Constantinopol (iunie 1855 – februarie 1856) şi al Congresului de la Paris (1856), Ion Ionescu de la Brad a desfăşurat o remarcabilă activitate propagandistică, redactând memorii, publicând articole în presa de pe continent, înaintând materiale la guvernele unor state europene şi unor personalități politice etc., pentru a convinge străinătatea de necesitatea unui nou regim agrar în Țările Române, precum şi de imperativul unirii Principatelor Române. În 1857, după Tratatul de pace de la Paris, în urma războiului Crimeei, s-a întors din exil, cu un plus de experiență politică, ştiințifică şi organizatorică, implicându-se în evenimentele pregătitoare Unirii Principatelor Române şi urmărind să readucă în centrul dezbaterilor publice hotărârile Comisiei proprietății din anul 1848, pe care o condusese cu competență şi pasiune. Publică articole, atât în revistele pe care le conducea el, cât şi în „Tribuna Română din Iaşi", de sub redacția fratelui său, Nicolae Ionescu, unde militează pentru reforma agrară, pentru emanciparea țăranilor şi secularizarea averilor mănăstireşti.

În anul 1859, este numit profesor de statistică la Institutul Trei Ierarhi din Iaşi, dar numai după trei lecții s-a decis destituirea lui, ca apoi să suporte şi o condamnare de trei luni de închisoare. După eliberare se stabileşte la Bucureşti, unde participă intens la dezbaterea problemelor apărute după 24 ianuarie 1859, criticându-l chiar pe Alexandru Ioan Cuza pentru întârzierea reformei agrare şi pentru atitudinea lui moderată în ceea ce priveşte reformele constituțională şi fiscală[102]. Acest conflict se stinge în momentul în care domnitorul legiferează reforma agrară din anul 1864, iar marele învățat este numit inspector general pentru agricultură, fiind însărcinat cu supravegherea aplicării reformei. În această calitate, şi în baza unei ordonanțe domneşti, cutreieră satele țării, iar asupra a trei județe, Dorohoi, Mehedinți şi Putna, elaborează cunoscutele monografii zonale, care au reprezentat opera de pionierat nu numai pentru sociologia românească, dar şi pentru alte ştiințe. Datorită însă realismului său, care s-a păstrat nealterat până la sfârşitul vieții, precum şi pasiunii de care a dat dovadă pentru apărarea cauzei țărăneşti, în anul 1869 oficialitatea a radiat din exercițiul bugetar al statului subvenția postului pe care-l deținea şi – în consecință – a trebuit să se retragă definitiv din funcții stipendiate de stat, fiind însă ales, apoi, deputat, pe perioada 1876-1883, la Colegiul IV – Roman, demnitate care îi dă prilejul de a se



Universitatea SPIRU HARET

manifesta în Parlament ca un adevărat tribun al țăranilor. În acelaşi an, 1869, împreună cu fratele său, Nicolae Ionescu, profesor la Universitatea din Iaşi, cumpără prin licitație moşia Bradu, rămasă neexpropriată – fostă proprietate a episcopiei Roman, care avea şi o valoare afectivă pentru marele gânditor[103]. Tot în aceeaşi perioadă, împreună cu poetul Dimitrie Anghel, a arendat în Călineşti, lângă Bradu, moşia statului, care cuprindea 100 de fălci şi în care s-a organizat „o cultură arăndă-şească model".

Din această perioadă datează un set de reuşite, remarcabile sub aspect profesional, şi introducerea punctului de vedere ştiințific nu numai în agricultură, deci nu numai în producția sectorului primar, ci şi în pregătirea profesională a muncitorului agricol, precum şi în sistemul de stimuli materiali destinați a susține şi a cointeresa pe lucrătorii rurali pentru a da măsura priceperii lor de muncă şi pentru a-i ridica în condiția umană de existență şi cultură. Se stinge din viață la 16 decembrie 1891, după o muncă îndelungată şi deosebit de rodnică, în care s-a afirmat prin competență profesională, caracter dârz şi integru, omenie.

Activitatea cu caracter ştiințific, didactic, publicistic – teoretică şi practică –, îl plasează, evident, în rândul marilor personalități ştiințifice din acest domeniu, apreciate şi de Jules Michelet, istoricul francez statornicit în România, care-l considera drept „suflet al națiunii române"[104]. Dar cercetările întreprinse de Ion Ionescu de la Brad, prin caracterul lor multidisciplinar, servesc şi interesele sociologiei, motiv pentru care este revendicat de sociologi. Aşadar, el a fost, în primul rând, agronom şi, în al doilea rând, economist, dar nu a omis niciodată din sfera sa de pasiuni omul şi condiția existenței umane, ceea ce îl apropie de sociologi. Conceptele sale centrale sunt omul şi munca. Pornind de la teoria lui Adam Smith despre relația dintre muncă şi valoare şi subordonând ideii de muncă pe cea de libertate, gânditorul român arată că „trebuințele fizice, intelectuale şi morale sunt acelea care pornesc toată activitatea omenească"[105]; ele sunt cele care dau omului măsura de umanitate realizată în timp, şi tot ele sunt cele care constituie imboldul activității omeneşti. Valoarea lor e primordială, întrucât determină acea „primă lege a umanității" care este munca, şi tot ele fac pe oameni să fie prevăzători şi să agonisească pentru vremi neprevăzute. „Omul – spune el – are nevoi pe care trebuie să le îndestuleze „în caz contrar asistând la un proces de degradare fizică şi biologică". Însuşi efortul de perfectibilitate, precum şi legea „cea



Universitatea SPIRU HARET

mare" a progresului uman se revendică în trebuințele pe care le resimte omul spre propria sa dezvoltare şi se regăsesc originar în rațiunea de a fi a existenței sociale. Mai mult decât atât, chiar revoluțiile în general, şi cea din Țările Române în particular, se datoresc trebuinței omului de „a scăpa de robie", sunt determinate de nevoia omului de a deveni liber. „Manifestațiile nevoilor omenirii de a scăpa de robie, scria gânditorul, sunt revoluțiile şi revoluțiile sunt durerile de naştere ale libertății, de aceea le binecuvântez pretutindeni unde se arată şi mă fălesc cu nația mea română, care, în sfârşit, aruncă şi ea lanțurile ce o țineau ferecată"[106]. Iar mai departe, adaugă: „Omul în tot locul şi în toate timpurile a simțit nevoia de a se scula din robie şi de aceea a manifestat această nevoie de emancipare prin revoluții"[107]. „Trebuința" luptei pentru libertate rezultă, în concepția lui Ion Ionescu de la Brad, dintr-o determinare colectivă, care ține de contradicțiile existente între proprietate, muncă şi capital şi care generează interese diame-tral opuse. „Raporturile dintre aceste trei elemente de producție[108] scria el – sunt cauza tuturor cerințelor şi revoluțiilor şi ele nu se vor stinge şi nici nu se vor atenua „[…] până când nu se vor stârpi cauzele lor, adică lupta dintre cele trei elemente ale producției bogăților, până când nu se va pune armonie între feluritele interese"[109]. Datorită faptului că aceste contradicții sociale există pretutindeni, ne apare pretutindeni nevoia (celor ce muncesc, n.n.) de a se emancipa, de a se revolta […] de a se emancipa de robie[110].

El făcea apoi distincția între straturile sociale existente în România în secolul al XIX-lea şi estima procesul polarizării sociale, drept efect al unui act spoliator întreprins de către clasele de sus asupra celor de jos, act care a împărțit pe oameni în două tabere opuse şi a alterat relațiile dintre ei („De o parte, dară, Domnul cu boierii țerei, şi de alta, gloata locuitorilor"[111]) , avertizând că lupta dintre „cele două tabere" va continua până ce „gloata" se va fi eliberat.

În sinteză, se poate spune că, invocând relația dintre muncă, proprietate şi capital şi oferind-o trebuințelor revoluționare, Ion Ionescu de la Brad – ca şi Nicolae Bălcescu – dezvăluie un fel de *dualism antinomic*, existent în istorie, şi defineşte însăşi devenirea istoriei drept proces al devenirii din contrast. Devenirea istorică traduce termenii proprietății în termenii luptei sociale, iar ordinea socială este transpusă în sfera relațiilor de dominare a celor mulți de către cei puțini, ceea ce face ca tensiunile dintre aceştia să crească, iar conflictele să devină ireversibile. „Istoria tuturor timpurilor – scrie el – ne



Universitatea SPIRU HARET

arată o luptă care seamănă cu aceea de care suntem şi noi cuprinşi şi pe care o enunţăm prin: chestiunea ţăranilor sau chestiunea proprietăţii, ţăranii şi proprietarii fiind cei doi termeni ai ecuaţiei între care se caută pacea şi dreptatea, acel x necunoscut pe care-l urmărim şi noi”[112].

Încercând să generalizeze concluziile analizei sale, Ion Ionescu de la Brad supune principiul revoluţiei unui principiu moral: dreptatea socială, un fel de împlinire a unei justiţii universale care trebuie să se instituie la toţi şi peste tot. În concepţia sa, nimeni nu se poate eschiva, dar nici nu trebuie frustrat de efectele benefice ale acestui principiu moral natural. Norma lui de semnificare este nelimitată. „Dreptatea – scria gânditorul – trebuie să domnească peste tot şi peste cei ce fac cultura mare şi peste cei ce fac pe cea mică”[113].

Însemnătatea ei este una fundamentală pentru toate stările sociale şi pentru toate timpurile istorice, dar mai ales pentru epoca renaşterii noastre naţionale şi pentru cel ce avea atunci şi avea şi după aceea cel mai mult nevoie de ea, adică săteanul. Devotat prin vocaţie cauzei ţărăneşti şi jurându-i credinţă deplină şi protecţie neclintită[114], Ion Ionescu de la Brad considera dreptatea socială şi legea bunul suprem, ca revendicându-se inextricabil în sensurile adânci ale proprietăţii – în primul rând – imobiliare şi regăsindu-se esenţial în tot ce înseamnă simţământ patriotic. Fiindcă, „pământul este patria”, „iar ţăranii au cerut pământ şi patrie”; „înainte de a cere de la cineva să apere patria, nu se cuvine oare să i se dea această patrie? Iar patria este pământul: le sol c’est la patrie, a zis-o marele om de stat al Franţei, Sully”.

În ziarul său, „Ţeranul Român”, cu care se angaja programatic în opera de „adevărată regenerare a neamului român”, el ridică ideea de proprietate la rangul de condiţie a cetăţeniei, iar pe adevăratul cetăţean nu-l putea imagina decât ca proprietar. E adevărat, Ion Ionescu de la Brad cerea doar ca „ţăranii să devină cetăţeni şi liberi prin împroprietărire cu despăgubire”[115]. Ca şi Costache Negri, susţine ideea de împroprietărire nu prin exproprierea forţată şi nici prin mijloace extreme de violenţă şi „răzbunare”, ci prin înţelegere şi conciliere între clase.

În esenţă, concepţia sa teoretică generală asupra societăţii situează în centrul ei elementele unei veritabile „legi” a progresului uman, la care se adaugă viziunea sa asupra revoluţiilor (în special, a cauzelor revoluţiilor), strâns legate de ceea ce poate fi denumit „imperativul ţărănesc” şi necesitatea justiţiei sociale.

În istoria sociologiei româneşti, opera sa ştiinţifică, didactică şi practică este semnificativă, în primul rând, prin aceea că este realizată



Universitatea SPIRU HARET

de către un cercetător preocupat în mod sistematic şi expres de investigarea aprofundată a realității sociale naționale, pe bază de cercetări ştiințifice directe, de teren, având ca „obiect" de cercetare unități sociale caracteristice: sate, județe, regiuni. Drept urmare, cercetările sale îl impun ca unul dintre primii români care, prin contact direct cu realitățile sociale, se dovedeşte a fi un veritabil „monografist", în sensul modern al termenului, ce s-a dedicat observării şi analizei ştiințifice atotcuprinzătoare a fenomenelor sociale vii.

Dincolo de faptul că, potrivit obligațiilor exprese, studiile sale au fost făcute „[…] din punct de vedere agricol, comercial, industrial şi statistic" (perspective pe care le-a extins şi aprofundat), tot în acord cu acestea, Ion Ionescu de la Brad şi-a stabilit ca obiectiv al activității „a constata ceea ce este şi a propune ceea ce trebuie să fie [...] în tot cursul investigațiilor [...] cu privirile ațintite către scopul cel mai înalt, către creşterea civilizațiunii poporului meu"[116].

Nu mai puțin importantă pentru constituirea sociologiei româneşti este şi metoda sa de lucru, pe care a caracterizat-o cu toată claritatea: „cercetarea trebuie să fie directă şi amănunțită, iar pentru ca să pot face acest studiu am fost silit a merge din sat în sat şi a observa pretutindeni şi pământul, şi oamenii, şi mijloacele lor de exploatare şi de existență şi de câştiguri"[117].

În acelaşi sens, în monografia județului Mehedinți (1868), el revine, arătând: „Umblând din sat în sat şi vorbind cu toate treptele de producători am cules cu scrupulozitate toate observațiile şi experiențele lor, toate metodele de cultură, toate calculele lor de producere, toate împrejurările, în fine, câte contribuiesc la producția agricolă, la crearea avuției muncitorului de pământ"[118].

O asemenea direcție de cercetare în sociologia românească nu a continuat în epocă. Totuşi, unele lucrări de aceeaşi factură s-au semnalat, cum a fost lucrarea *Județul Bacău – studiu agricol şi economic*, realizată de S.P. Radianu, tot la cererea Ministerului Agriculturii. La aceasta s-au adăugat cele ale lui I.I. Nacian, consacrate Dobrogei: *Le Dobroudja économique et sociale, son passé, son présent et son avenir* (Paris, 1886) şi *Dobrogea. Reformele economice şi sociale ce ea reclamă* (Bucureşti 1892), sau, cea a lui Constantin P. Scheletti, *Dobrogea. Organizare* (Tulcea, 1879).

Numărul lucrărilor de acest tip se vor înmulți însă în primele decenii ale secolului XX, constituindu-se, firesc, într-o etapă a procesului dezvoltării mişcării monografice, premergătoare Şcolii sociologice de la Bucureşti.



Universitatea SPIRU HARET

**NOTE**

1. *Tratat de sociologie* (sub coordonarea lui Raymond Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1996.
2. Tom Bottomore, Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis. Introduction*, Heinemann, London, 1979.
3. Cf. *Istoria gândirii sociale şi filosofice în România*. Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1964, Cap. III: „Dezvoltarea gândirii sociale şi filosofice în orânduirea feudală".
4. Asupra personalităţii şi operei cărturarului român, atât în ţară, cât şi în străinătate, s-au publicat numeroase lucrări, articole, studii. Fără a face o selecţie cu obiective prestabilite, menţionăm câteva: John F. Baddeley, *Russia, Mongolia, China*. London, Macmillan and Company, 1919; P.P. Panaitescu, *Despre legăturile lui Nicolae Milescu Spătarul cu Rusia*, în: „Studii", nr. 4/1950, p. 113-120; Letiţia Tudoreanu-Cartojan, *Une relation anglaise de Nicolas Milescu*: *Thomas Smith*, în: „Revue des études roumaines" II, 1954, p. 145-152; I.C. Chiţimia, *Spătarul Nicolae Milescu, enciclopedist şi personalitate de valoare universală*, în: „Viitorul Social", an. LXXX, nr.2, martie-aprilie 1987, p. 117-121.
5. Tiberiu Moraru, *Nicolae Milescu-Spătarul, călător în China*, Editura „Familia", Oradea, 1937, p. 9.
6. N. Milescu, *Aritmologia. Etica şi originalele lor latine. Studiu introductiv*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 28.
7. D. Ursul, *Nicolae Milescu Spătarul*, Cartea moldovenească, Chişinău, 1975, p. 50.
8. N. Milescu Spătarul, *Jurnal de călătorie în China*, ediţia a II-a revăzută, ESPLA, Bucureşti, 1958, p. 26.
9. *Ibidem.* p. 13.
10. *Ibidem*, p. 15.
11. George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 177.
12. *Ibidem*, p. 178.
13. Apud: S.G. Longinescu, *Istoria dreptului românesc din vremile cele mai vechi şi până astăzi*, Atelierele Socec & Cie Societate anonimă, Bucureşti, p. 195.
14. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. III, Editura Şcoalelor, Fraţii Saraga, Iaşi, 1896, p. 139. Xenopol corectează prezumţia lui Bălcescu cum că moşiile, în general, erau locuri nelocuite.
15. S.C. Longinescu, *Op. cit.*, p. 259-260.
16. O traducere în româneşte a *Tratatului* publică şi N.Iorga în volumul: *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor adunate din depozitele de manuscrise ale Apusului*, vol. III, Bucureşti. Despre acest interesant personaj medieval de faimă europeană cf.: A. Decei, *Informaţiile istorice*



Universitatea SPIRU HARET

*ale lui Captivus septimcastrensis*, în: „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, vol. VII, Cluj, 1936, p. 685-693; Bernard Copensius, *Sie forderten den Lauf der Dinge, Deutche Humanisten auf dem Siebenbürgens*, Literatur Verlag, Bukarest, 1967, p. 43-63.

17. Boier, originar din Oltenia, despre a cărui biografie se cunoaşte puțin. Călătoreşte mult prin Europa, interesat fiind să-şi „modernizeze”, în stil occidental, propria exploatare agricolă. Reîntors în țară cu aceste gânduri, în 1768 este luat în captivitate de turci împreună cu toți locuitorii satului său, Negreşti. Este închis în celebra Edicule, unde rămâne întemnițat până în 1770, când este eliberat. Pleacă de la Constantinopole cu o corabie englezească şi străbate din nou Europa, vizitând şi culegând impresii din Italia, Spania, Portugalia, Anglia, Olanda, Germania. Pentru alte amănunte interesante: Valentin Bordea, *Călători şi exploratori români*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1985, p. 382-384.
18. *Călătoria agricolă a boierului român Romani prin diferite părți ale Europei, tradusă de Mayer, pastor în Kupferzelt şi membru al mai multor societăți*, apud: V. Hilt, *Călători şi exploratori români*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972, p. 69.
19. *Ibidem*, p. 65.
20. Opera lui Constantin (Dinicu) Golescu, analizată în cuprinsul acestui volum, constă în publicarea, la Buda (1826), a lucrării *Însemnare a călătoriei mele, Constantin Radovici din Goleşti, făcută în anul 1824, 1825, 1826*. Referitor la autor şi la lucrare, Pompiliu Eliade remarca: „Și astfel a apărut la Buda, în 1826, la Imprimeria Regală una din cărțile cele mai curioase care există; căci ne face să asistăm la schimbarea radicală a spiritului unei persoane, în acelaşi timp în care el ne descrie de o manieră minunat de exactă toată epoca sa” (P. Eliade, *Histoire de l'esprit*, apud, Anastasie Iordache, *Goleştii. Locul şi rolul lor în istoria României*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 21).
21. „Națională”, nr. 96 din 9 noiembrie 1858.
22. Ion Codru-Drăguşeanu, *Peregrinul transilvan*. Bucureşti, ESPLA, 1956, p. 16-17.
23. *Ibidem*, p. 90-91.
24. Codru Drăguşeanu, *Peregrinul transilvan (1835-1844)*, Ediție îngrijită de Şerban Cioculescu, Cugetarea, Georgescu Delafras, Bucureşti, 1942, p. 34.
25. *Ibidem*, p. 59.
26. *Ibidem*, p. 61-62
27. *Ibidem*, p. 74
28. *Ibidem*, p. 61-62, passim.
29. *Ibidem*.
30. Referitor la scrierile sale: „Întâlnim observații interesante asupra specificului celor văzute, uneori judecă fapte sau caracterizează popoare, alteori îi surprindem oarecare pricepere în arta bisericească” (Dumitru Dogaru în prezentarea G.Giurgea, *Călătoriile călugărului Chiriac de la Mănăstirea*



Universitatea SPIRU HARET

*Secu*, publicate cu introducere şi adnotări, Tipografia cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1937, în: „Sociologie Românească", anul II, nr. 7-8, iulie-august 1936, p. 371).

31. Mihail Haret, *Notaţii din o călătorie de la Galaţi la Atena în an.1851 de... Ilustrată cu două stampe frumoase, Constantinopoli şi Atena*. Iaşi, Tipografia Buciumului Român, 1853. În acelaşi an, 1651, când M. Haret întreprindea voiajul său, un alt român, rămas necunoscut până în prezent, îşi marca „excursiile" sale în Occident prin *Însămnare despre călătorie neurmată la 851 în straturile Europii* (Gabriel Strempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1887, p. 192).
32. D. Bolintineanu, *Călătorii pe Dunăre şi în Bulgaria*, Bucureşti, 1858 şi *Călătorii la Românii din Macedonia şi Muntele Atos sau Santo-Agora de* …. Imprimeria Naţionalului, Bucureşti, 1863.
33. Teodor T. Burada, *O călătorie la românii din Moravița*, Iaşi, 1824 şi *O călătorie în satele româneşti din Istria*, Tipografia Naţională, Iaşi, 1896.
34. George Moceanu, *Călătoriile mele prin Europa, Asia, Africa şi America*, ediţia a 3-a, Tipografia Modernă Gr. Luis, Bucureşti, 1859.
35. C.S. Constante, *Spre Albania. Impresiuni, obiceiuri, moravuri*, Tip. N. Miulescu, Bucureşti, 1905.
36. Constantin N. Burileanu, *De la românii din Albania*, Litotipografia Motzăteanu, Bucureşti, 1906.
37. Onisifor Ghibu, *O călătorie în Alsacia-Lorena. Ţara şi şcolile ei*, Inst. Carol Göbl, Bucureşti, 1909.
38. Dimitrie Bolintineanu, *Călătorie în Palestina şi Egipt*, Tipografia Buciumului român, Iaşi, 1856.
39. Anii cuprinşi între paranteze rotunde indică limita de timp a efectuării expediţiei sau călătoriei respective. Medicul I. Mitrea, originar din Răşinarii Sibiului, întreprinde, între 1866-1869, călătorii în Mexic şi Statele Unite, unde culege impresii şi informaţii, consemnate lapidar în notele sale. Vezi: V. Tebeica, *Români pe şapte continente*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1975, p. 374-375; Valentin Bordea, *Op. cit.*, p. 293-296; Emil Pop, *Medicul şi naturalistul Ilarie Mitrea*, în: „Revista Muzeelor", an. V, nr. 2, din 1968; Gheorghe Brătescu, *Alexandru Marinescu: Les études médicales de Hilarius Mitrea dans les années 1860-1865*, în: „Travaux du Muséum d'Historie Naturelle «Grigorie Antipa»", vol. XIII, 1981.
40. Emi Racoviţă, *Spre sud.* Ediţie îngrijită de dr. Dan Coman, Editura Meridiane, Bucureşti, 1958.
41. Datele culese şi comunicate de Emil Racoviţă despre fuegienii din „Ţara de Foc" se înscriu printre primele din lume referitoare la această populaţie.
42. Alexandru Obreja, *Op.cit.*, p. 55 şi urm.; Valentin Bordea, *Op. cit.,* p. 167-168; V. Tebeica, *Op. cit.*, p. 371-372.
43. Vasile Alecsandri, *Călătorii*. Antologie, prefaţă şi bibliografie de Teodor Vîrgolici, Bucureşti, 1975; Alexandru Obreja, *Op. cit.*, p. 128 şi urm;



Universitatea SPIRU HARET

Vasile Alecsandri, *Opere complete*, Partea a treia. Proză. Bucureşti, 1876, p. 312-407; N. Ghica-Comăneşti, *O expediţie română în Africa*. Bucureşti, 1897, p. 47-69, 125-126 şi 144-146; N. Ghica-Comăneşti, *Cinq mois au pays de Somalie*, Génève, 1896 ş.a.

44. Bölöni Farkás Sándor, *Utazás eszakamerikán ban* (Călătorie în America de Nord). Cluj, 1834; Vezi şi: *Documente privind începuturile mişcării muncitoreşti şi socialiste din România (1821-1878)*, Editura Politică, Bucureşti, 1971, p. 11-12; *Istoria României*, vol. III, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964, p. 1062; V. Tebeica, *Op. cit.*, p. 86 şi urm.; Emil Poenaru, *Un farmacist braşovean în proces cu Said-Paşa*, în: „Almanahul Coresi '85" (Braşov), p. 27-40. Referiri la populaţia Daghestanului întâlnim la Cantemir în *Descriptio Moldaviae* şi *De muro Caucaseo*; Vezi: Valentin Bordea, *Op. cit.*, p. 101-102; Jean Xantus, *Cinq années de voyage*, Paris, 1856.
45. Însemnările călătoriei sale apar în „Revue des deux mondes", an. XXXV, nr. 7/1865, p. 562-601 şi nr. 8, p. 951-976.
46. Călătoria este descrisă în volumul *Asupra statului independent Congo*, tipărit la Târgu Jiu, în 1902, şi având 65 pagini (cu ilustraţii).
47. A.D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, Librăria Stănciulescu, Bucureşti, 1920, p. 76.
48. *Ibidem*, p. 81.
49. Documentul este integral reprodus în anexele lucrării lui Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, ed. cit., la care vom face şi trimiterile următoare.
50. Cf. A.D. Xenopol, *Op. cit.*, p. 98.
51. *Ibidem*, p. 100.
52. Cf. P. Eliade, *Histoire de l'esprit public*, p. 269.
53. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătorii mele, Constantin Radovici din Goleşti, făcută în anul 1824, 1825*, Editura Tineretului, Bucureşti, 1963, p. 35.
54. *Ibidem*, p. 36.
55. *Ibidem*, p. 63.
56. *Ibidem*, p. 77.
57. *Ibidem*, p. 200-201.
58. A. Popovici, *Naţionalism sau democraţie. O critică a civilizaţiunii moderne*, Editura Minerva, Bucureşti, 1910, p. 215.
59. I. Golescu, *Povăţuiri pentru buna-cuviinţă*, ediţie îngrijită de dr. Gh. Paraschiva, Editura Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 147, 191 şi 148.
60. N. Bănescu, *Viaţa şi sarcinile marelui vornic Iordache Golescu. Bucăţi alese din ineditele sale*, Neamul Românesc, Vălenii de Munte, 1910, p. 10.
61. *Ibidem*, p. 29.
62. I. Golescu, *Povăţuiri pentru bunacuviinţă*, ed. cit., p. 36.
63. I. Golescu, *Vorbă între doi inşi pentru ruşine*, în: N. Bănescu, *Op. cit.*, p. 257 şi 262.



Universitatea SPIRU HARET

64. I. Golescu, *Povățuiri pentru buna cuviință*, ed. cit., p. 155-156.
65. I. Golescu, *O vedenie de cuget*, în: N. Bănescu, *Op. cit.*, p. 232-233.
66. *Ibidem*, p. 233.
67. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
68. I. Golescu, *O vedenie de cuget*, p. 234.
69. *Ibidem*, p. 236 şi 238.
70. M. Bucur, *O formă de clasicitate timpurie. De la „voroave" la cuvinte "adevărate*", în: I. Golescu, *Povățuiri pentru buna cuviință*, ed. cit., p. 6.
71. I.Golescu, *Povățuiri pentru buna cuviință*, ed. cit., p. 83 şi 153.
72. *Ibidem*, p. 16-17.
73. I. Golescu, *Către ocârmuitorii noroadelor*, în: N. Bănescu, *Op.cit.*, 224.
74. *Ibidem*, p. 305.
75. *Ibidem*, p. 307.
76. „Murea la Orşova în drum spre Mehadia, octogenar sau aproape, în toiul revoluției paşoptiste […], pe care el nu se ştie de va fi gustat-o, având în vedere că, în 1821, îl huiduise țăranii («Uideo, ciocoiule!»)", scrisese G. Călinescu, în „Istoria literaturii române de la origini şi pînă în prezent" (Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 83). În realitate, cum rezultă din monografia lui N. Bănescu, de unde Călinescu a luat informația, „huiduiala" fusese adresată lui Nicolae Văcărescu, trimis de boierii români să se înțeleagă cu Tudor. Este adevărat însă că Iordache Golescu a fost „despuiat de craii lui Tudor până la cămaşă de parale", când se refugiase la Curtea de Argeş. Pe de altă parte, supozițiile pe care le face dr. Gh. Paraschiv, privind sprijinirea lui Tudor de către I. Golescu, nu au temei, căci legătura lui Golescu cu grecul Rigas, la care s-a referit Lambrior, chiar de va fi fost (Golescu a ars, de frică, orice dovadă), nu era neapărat orientată spre susținerea lui T. Vladimirescu. Pentru orice detalii, vezi: *Introducerea* lui Gh.Paraschiv la volumul lui Iordache Golescu, *Proverbe comentate*, ed. cit., p. 12 şi N. Bănescu, *Op. cit.*, p. 23 şi I. Golescu, *Preascurta însemnare de turburarea Țării Româneşti*, *ce s-a întîmplat la leat 1821, Mart, după moartea lui Alecu Vodă Şuțu*).
77. Ionică Tăutul. *Scrieri social-politice*. Cuvânt înainte, studiu introductiv şi note de Emil Vîrtosu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1974, p. 264, 270, 262-263.
78. G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 61.
79. D. Popovici, *Studii literare*, vol. 1, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 95, 430 şi 439.
80. E.Vîrtosu, *Studiu introductiv*, în: IonicăTăutul, *Op.cit.*, p. 71 şi 77.
81. *Ibidem*, p.72.
82. Ionică Tăutul, *Op. cit.*, p. 281.
83. *Ibidem*, p. 153.
84. *Ibidem*, p. 100-101, 201, 205.
85. *Ibidem*, p. 228.



Universitatea SPIRU HARET

86. *Ibidem*, p. 85.
87. *Ibidem*, p. 156.
88. *Ibidem*, p. 139.
89. *Ibidem*, p. 155.
90. *Ibidem*, p. 160.
91. *Ibidem*, p. 183.
92. *Ibidem*, p. 157.
93. *Ibidem*, p. 297.
94. Vezi, pentru detalii bibliografice, Amilcar Vasiliu, *Ion Ionescu de la Brad*, Editura Agro-Silvică, Bucureşti, 1967.
95. *Ibidem*, p. 23.
96. Cf. A. Vasiliu, *Op. cit.*, p. 25.
97. Vezi şi: S.I. Pop, *Concepția social-economică şi politică a lui Ion Ionescu de la Brad*, în: *Din gîndirea economică progresistă românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 446.
98. „La vocea puternică a timpului aceluia – nota el mai târziu – am lăsat totul la pământ şi am alergat în ajutorul şi sprijinul intereselor celor mai vitale ale neamului românesc" (*Agricultura română de la Brad,* Tipografia C.I. Culcelea, Roman, 1886, p. 2).
99. Ediția în româneşte apare în anul 1879.
100. În sensul celor de mai sus, el îi scrie lui Ion Ghica, la 17 iulie 1850: „prin specialitatea lor de umblat cu oile în porneală în Ardeal, Banat, Valahia şi Moldova, gata a deveni arterii prin a căror canal să se strecoare multe lucruri bune şi de folos neamului". Iar în altă parte adaugă: „Mocanii acum s-au dus cu lînă în Austria prin Valahia. În teacurile de lînă ce nu poate pune omul? […] De cauţi avere şi cinste, în mocani o ai sigur, de cauţi a asigura patria şi neamul românesc, mocanii îţi sunt mijlocul cel mai sigur prin care să continuezi revoluția de acolo de unde ai lăsat-o" (Cf. Victor Slăvescu, *Corespondența între Ion Ionescu de la Brad şi Ion Ghica*, Tipografia „Monitorul Oficial" şi „Imprimeriile Statului", „Imprimeria Națională", Bucureşti, 1943, p. 51).
101. Bălcescu îi scrie lui Ghica: „P-acolo (adică prin Dobrogea – **n.n.**) ni se deschide un cîmp felurit şi bogat, în care putem mult semăna şi mult secera. Trebuie să ne ocupăm cu tot dinadinsul, […] spune lui Ionescu – căci am de gînd ca cel mult de primăvară să merg să mă aşez în Dobrogea […]. Aş vrea să am mai multe amănunte despre aceasta. Ar fi bine ca Ionescu să facă o relație lămurită despre toate într-un memoriu şi să mi-l împărtăşească" (Ion Ghica, *Amintiri din pribegie după 1848*, Editura Soçec, Bucureşti, p. 536-537).
102. „În ziua cînd Cuza Vodă, uşoară să-i fie ţărîna, au desfiinţat boeresul şi au împroprietărit ţăranii, am încetat de a-l mai combate, m-am închinat lui şi am intrat şi în dregătorie ce au făcut-o înadins pentru mine de inspector general de agricultură şi am lucrat la realizarea împroprietăririi şi la îmbunătățirea agriculturii" (*Dările de seamă către alegători, Colegiul al*



Universitatea SPIRU HARET

*IV-lea de Roman, din partea deputatului Ion Ionescu (de la Brad)*, Iaşi, 1885, p. 111)

103. „Începusem a simţi şi pentru mine necesitatea de a mă deda de-a binele la munca pămîntului, de aceea, la 1869, scoţîndu-se în vînzare moşia Bradu, m-am aţintit şi eu la licitaţiune, am dat mai mult decît toată lumea şi aşa am cumpărat-o; căci eu cumpăram mai mult schitul cu suvenirile părinţilor şi a copilăriei mele decît pămîntul moşiei" (*Viaţa mea de mine însumi*, în: *Opere*, vol. II, p. 345).
104. J.Michelet, *Principautés Danubiennes*. Paris, 1853, p. 8.
105. Ion Ionescu de la Brad, *Curs special de economie politică, finanţe şi contabilitate,* în: „Tribuna română", nr. 46/1859, p. 209.
106. Ion Ionescu de la Brad, *Dările de seamă către alegătorii colegiului al IV-lea de Roman*, *din partea deputaţilor*. Iaşi, 1885, p. 101.
107. Ion Ionescu de la Brad, *Cauza revoluţiilor*, în: „Poporul Suveran", nr. 15, din 2 august, 1848, p. 58.
108. *Ibidem*.
109. Ion Ionescu de la Brad, *Proprietatea este baza societăţii omeneşti*, în: „Pruncul Român", nr. 23, din 5 august, 1848, p. 13.
110. *Ibidem*.
111. *Ibidem*.
112. *Ibidem*.
113. Ion Ionescu de la Brad, *Opere*, vol. II. Bucureşti, 1944, p. 246.
114. „Cît despre noi – spunea în mod apostolic Ion Ionescu de la Brad – cuvînt de mîngîiere dăm ţăranilor noştri, zicîndu-le: De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea; lipească-se limba mea de genunchii mei, de nu-mi voi aduce aminte de tine şi de nu voi face din Ierusalim, din împroprietărirea ţăranilor cu despăgubire cugetul principal al bucuriei mele" („Ţeranul Român" din 23 decembrie 1861; vezi şi A. Vasiliu, *Op.cit.*, p. 185).
115. „Ţeranul Român", din 22 aprilie, 1862, p. 56.
116. Apud: O. Bădina, *Cercetarea sociologică concretă. Tradiţii româneşti*, Editura Ştiinţifică Bucureşti,, 1971, p. 33 şi urm.
117. *Excursiune agricolă în Dobrogea făcută de Ion Ionescu de la Brad – anul 1850*, Extras din „Analele Dobrogei", an. III, nr. 1, p. XI.
118. Ion Ionescu de la Brad, *Agricultura românească din judeţul Mehedinţi,* 1868, p. 4.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 2

# SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ LA MIJLOCUL SECOLULUI XIX ŞI CONSTITUIREA SOCIOLOGIEI

## 2.1. Problemele sociale dominante – fundament al constituirii sociologiei ca ştiinţă

Dacă în perioada precapitalistă raporturile sociale prezentau o imagine încâlcită şi o ţesătură complicată, secolul al XIX-lea a însemnat o relativă simplificare a relaţiilor sociale, o vizualizare a legăturilor dintre cauzele şi efectele fenomenelor sociale. Îndeosebi momentele de criză acută, de dezechilibru scot în relief problemele mari, structurale ale societăţii, când faptele apar „ca mărite cu lupa”[1], cum se exprima plastic D.I. Suchianu. Spre deosebire de momentele de criză, preciza acelaşi autor român, în perioadele normale, de linişte şi echilibru, apar în prim plan, „problemele mici” sau aspectele parţiale şi particulare ale fenomenelor şi proceselor sociale şi, într-o anumită măsură, cele ale viitorului, chiar dacă acesta este foarte îndepărtat[2].

Prima parte a secolului al XIX-lea este şi o primă perioadă a declanşării crizelor economice de supraproducţie a societăţii capitaliste, precum şi creuzetul de zămislire a marilor revoluţii următoare şi al unor ample mişcări sociale, care au creat condiţii structurale deosebit de favorabile pentru abordarea problemelor sociale: influenţa revoluţiei franceze (1789-1794) şi a războaielor napoleoneene (1799-1815) asupra zdruncinării regimului feudal dominant în ţările europene; războiul pentru independenţa coloniilor spaniole din America (1810-1826), soldat cu obţinerea independenţei şi constituirea statelor latino-americane; revoluţiile de la 1848, care au brăzdat întreaga Europă, împotriva feudalismului, a regimurilor absolutiste, contribuind, în mod hotărâtor, la conştientizarea problemelor sociale ale dezvoltării economico-sociale şi înlăturării privilegiilor feudale, la formarea conştiinţei naţionale a popoarelor dominate.



Universitatea SPIRU HARET

Toate acestea ne permit a afirma, pe urmele economistului, sociologului şi omului de cultură D.I. Suchianu, că societatea, realităţile din acea vreme au scos în prim plan fenomene şi produse sociale majore, pe care le-au „seriat" în ordinea importanţei şi urgenţei lor, favorizând astfel activitatea umană de identificare, definire şi soluţionare a problemelor mari, structurale.

Condiţiilor obiective, propice abordării problemelor sociale importante ale epocii, li s-a mai adăugat o împrejurare favorizantă, care ţine de contextul teoretico-epistemologic al gândirii sociale. Este vorba de acea modificare adâncă în cunoaştere, ce s-a făcut resimţită îndeosebi din a 2-a treime a secolului XIX, constând în restrângerea sferei de influenţă şi dominaţie a filosofiei sociale şi de impunere tot mai largă şi mai viguroasă a teoriei sociale[3], întemeiată pe datele empirice ale ştiinţelor specializate, cum sunt disciplinele fizicii, biologiei, economiei politice, istoriei, antropologiei. Cu alte cuvinte, aserţiunile privind natura, cauzele şi soluţionarea problemelor sociale încep să încorporeze din ce în ce mai multă cunoaştere, observaţie ştiinţifică asupra fenomenelor şi proceselor realităţii sociale şi relativ mai puţine imperative etice, îndemnuri şi sfaturi morale, codificări juridice şi, în genere, judecăţi de valoare asupra unor stări dezirabile ale omenirii, specifice filosofiei sociale şi care caracterizau, în bună parte, activitatea utopiştilor de la debutul veacului. Pe măsură ce înaintăm în epocă, constatăm o tot mai netă emancipare a gândirii asupra problemelor sociale de tiparele clasice ale filosofiei sociale şi o apropiere de modelul teoriei sociale fundamentate pe datele empirice ale ştiinţelor istorice, economice, juridice, creându-se, astfel, premise substanţiale apariţiei sociologiei ca disciplină autonomă, marcată iniţial puternic de enciclopedism şi „tur de forţă intelectual" asupra datelor şi generalizărilor furnizate de ştiinţele sociale specializate[4].

Condiţiile sociale şi contextul cognitiv de la debutul secolului XIX, propice, în general, abordării problemelor sociale, au cunoscut forme şi manifestări particulare de la o ţară la alta, de la un moment social-istoric la altul. Iată de ce analiza particularităţilor concret-istorice ale problemelor sociale cu care s-a confruntat societatea românească în secolul XIX poate oferi date concludente asupra rolului şi semnificaţiei acestora în procesul genezei şi dezvoltării sociologiei din ţara noastră şi, pe un plan mai larg, al ştiinţei universale a societăţii omeneşti.

Problemele sociale au constituit o direcţie tematică majoră, de amplă cuprindere în gândirea social-politică românească din secolul XIX.



Universitatea SPIRU HARET

Fără îndoială că un asemenea volum impresionant de lucrări, ai cărui reprezentanţi au identificat, definit şi diagnosticat probleme sociale, au formulat soluţii de ameliorare sau rezolvare a lor, nu poate să nu intereseze, în cel mai înalt grad, pe istoricii sociologiei naţionale şi universale, care pot găsi aici premise teoretice şi metodologice de certă orientare sociologică.

Ceea ce ni se pare deosebit de semnificativ în tratarea problemelor sociale este conceperea lor în strânsă legătură cu etapele istorice ale formării şi dezvoltării poporului român, ale constituirii naţiunii şi statului unitar român. Căutările febrile ale personalităţilor veacului trecut, gânditori sociali şi oameni de acţiune, s-au concretizat în idei, programe care au formulat şi problematizat nevoile fundamentale de propăşire socială şi naţională ale poporului român, aspiraţiile sale esenţiale de unitate şi independenţă naţională şi statală. Ampla mişcare culturală a Şcolii ardelene, acţiunea social-politică a Supplex-ului, programele revoluţionarilor paşoptişti, ale mişcării pentru unire, au sesizat imensul decalaj între starea reală de dependenţă socială şi naţională, de jefuire a resurselor materiale şi umane ale provinciilor româneşti de către imperiile otoman, ţarist, habsburgic şi austro-ungar şi drepturile istorice legitime ale poporului român de stăpân neatârnat al teritoriului etnic din hotarele vechii Dacii. Năzuinţa de a înfăptui la început „slobozenia din afară şi din lăuntru”, la care, aşa cum inspirat sublinia Nicolae Bălcescu, au contribuit cu prisosinţă tot ceea ce s-a acumulat în „18 veacuri de lucrare a poporului asupra lui însuşi”, a ghidat constant eforturile gândirii sociale spre diagnoza şi soluţionarea problemelor sociale din această arie geografică.

Una dintre strategiile de raţionalizare a aspiraţiilor sociale şi naţionale la existenţă unitară neatârnată este vizualizarea cât mai exactă a discrepanţelor dintre realităţile afirmării sociale şi naţionale şi drepturile poporului român, întemeiate istoric şi câştigate prin uriaşele eforturi economice, politice, culturale, militare şi demografice. Conştientizarea acestui decalaj viza atât informarea publicului românesc, a grupurilor de agenţi sociali care erau „abilitate” să întreprindă acţiuni şi programe de reformă socială vizând atingerea obiectivelor de neatârnare internă şi externă, cât şi câştigarea opiniei publice internaţionale pentru cauzele românilor. Nicolae Bălcescu, I.H. Rădulescu, M. Kogălniceanu, P.S. Aurelian, A.D. Xenopol, N. Iorga sunt personalităţi exemplare prin preocupările lor de a spori vizibilitatea problemelor sociale româneşti în ţară şi, îndeosebi, peste hotare.



Universitatea SPIRU HARET

Examinarea problemelor sociale, a căilor dezvoltării social-economice, politice, culturale a societăţii româneşti din secolul XIX şi până la Marea Unire din 1918, de către personalităţi proeminente ale gândirii social-politice, a pus în lumină o serie de mecanisme de „inducere" a acestor probleme sociale: mecanisme economice şi extra-economice de dominaţie naţională şi socială, procese de diferenţiere şi stratificare socială. Nicolae Bălcescu şi, în urma lui, A.D. Xenopol, R. Rosetti, M. Eminescu au examinat un fapt deosebit de relevant pentru problematizarea dezvoltării societăţii: raportul contradictoriu între emanciparea instituţională (economică, juridică, politică, culturală) sau, în terminologia vremii, *forma* dezvoltării, şi emanciparea economico-socială, politică, culturală practică, adică *fondul* sau conţinutul dezvoltării sociale.

Rezultatele teoretico-metodologice ale analizei relaţiilor contradictorii dintre instituţiile vremii şi conţinutul lor real (raporturi economice, comportamentale, mentalităţi, deprinderi, practici sociale) au relevanţa ştiinţifică a unor teorii macrosociale ale dezvoltării dependente: teza „revoluţiei sociale" (N. Bălcescu), teoria „exploatării de tip parazitar" (M. Eminescu), analizele privind societatea intermediară parazitară (A.D. Xenopol, C. Giurescu, C.D. Gherea), metodele etiologice ale sărăciei (C.D. Gherea, G.D. Scraba), care au premers şi prefigurat tezele contemporane[5] asupra „sistemului prebendial" (M. Weber), „acumulării dependente" şi „capitalismului periferial" (I. Wallerstein, A.C. Frank, S. Amin ş.a.), sau a „societăţilor redistributive tradiţionale" (G. Konrad şi J. Szelenyi).

Iată o punere, cât se poate de clară, a *problemei sociale a dezvoltării societăţii* în termenii raţionalităţii de valoare, bazată pe contestarea legalităţii feudale, pe negarea regimului de castă al privilegiilor, generator de arbitrariu, ceea ce duce, în final, la fenomenul semnificativ al „erodării raţionalităţii legale", cu efecte directe în planul adâncirii sărăciei, al degenerării fizice şi morale a poporului, al însăşi menţinerii existenţei naţionale.

Configuraţia de ansamblu a problemelor sociale, selectivitatea tematică şi ierarhizarea lor relevă câteva deschideri teoretico-metodologice semnificative pentru analiza concretă a acestora:

- conceperea problemelor sociale în conexiune cu etapele istorice ale dezvoltării poporului şi naţiunii române;
- imaginarea unor soluţii proprii de definire şi diagnoză a problemelor sociale, care să mărească percepţia lor în epocă;



Universitatea SPIRU HARET

• adoptarea cu precădere a strategiilor de cunoaştere şi explicare de factură macrosocială;

• recursul la tipare de gândire antipsihologiste în analiza problemelor sociale.

Un proces de conştientizare a perspectivelor dezvoltării naţiunii române, a depăşirii fazei latente şi trecerii ei în starea manifestă, se produce treptat, accentuându-se după revoluţia de la 1848, în contextul intensificării luptei de emancipare socială şi naţională a poporului român. „Momentul" 1848 marchează nu numai încheierea procesului de formare a naţiunii române, ci, deopotrivă, şi al „fixării" problemei dezvoltării sale în datele unui program de perspectivă, devenit program naţional, care a stat la baza tuturor înfăptuirilor poporului român în epoca modernă.

Definirea acestei probleme sociale presupune luarea în considerare a două dimensiuni fundamentale.

Prima dintre acestea priveşte constatarea decalajului dintre nivelul dezvoltării societăţii româneşti şi societăţile avansate, semnificând: starea de dependenţă a poporului român, ca efect al dominaţiei imperiale („subdezvoltare dependentă"); pauperizarea maselor de producători – ca aspect definitoriu al problemei agrar-ţărăneşti şi muncitoreşti; condiţiile de subdezvoltare economico-socială, politică şi culturală a ţării; nivelul redus de dezvoltare a învăţământului şi culturii, manifestat prin existenţa unei mase apreciabile de analfabeţi, mult substanţializate în provinciile dominate; aspectele de patologie socială – subnutriţie, degenerare fizică şi morală, lipsă de igienă, proces de depopulare.

A doua dimensiune se referă la căile şi soluţiile propuse în vederea dezvoltării societăţii româneşti în toate planurile vieţii sale: economic, politic, social, cultural, ştiinţific, ecologic.

Faţetele multiple ale acestei problematici şi prezenţa sa masivă în gândirea socială a epocii ne îndreptăţesc să-i conferim calităţi paradigmatice, de „tipar" de gândire social-politică în perioada avută în vedere.

Gândirea social-politică a epocii moderne stabileşte o legătură semnificativă între rămânerea în urmă a societăţii româneşti şi raporturile de dominaţie naţională, pe de o parte, şi caracterul factorilor de producţie şi regimul muncii agrare, meşteşugăreşti sau industriale, pe de alta. Din analizele întreprinse asupra stadiului dezvoltării societăţii româneşti, a surselor, căilor de eliminare a subdezvoltării şi de modernizare a ţării se pot desprinde contribuţii de mare relevanţă teoretică şi practică, care au pregătit terenul pentru constituirea sociologiei româneşti.



Universitatea SPIRU HARET

Condițiile social-istorice ale dezvoltării poporului român au determinat o interdependență strânsă a aspectelor emancipării sociale şi celor naționale, iar primii gânditori care au teoretizat şi au imaginat soluții fundamentate pe o doctrină socială explicită a idealului „dublei emancipări" sunt revoluționarii de la 1848 şi ai mişcării pentru unire. Personalități prestigioase ale culturii româneşti, cum au fost: N. Bălcescu, S. Bărnuțiu. G. Bariț, A.C. Popovici, V. Goldiş, I.I.C. Brătianu, I.H. Rădulescu, C.A. Rosetti ş.a. au văzut legătura indisolubilă între dezvoltarea societății româneşti şi lichidarea dominației străine.

O expresie sintetică a căilor de dezvoltare a societății româneşti din secolul XIX se regăseşte în două teze fundamentale, care străbat lucrările şi susțin acțiunea socială a gânditorilor revoluției de la 1848, ai mişcării pentru unire şi independență națională: 1) eliberarea socială este strâns legată de emanciparea națională şi 2) eliberarea națională presupune, în chip obligatoriu, pe cea socială. Iată ce scria A.C. Popovici în acest sens: „Când din principiul de naționalitate descifrăm drepturi naționale de autonomie şi demnitate, trebuie să fim gata a folosi această biruință pentru *ca întreg corpul națiunii să aibă parte de ele* (subl.în text – n.n.). O naționalitate liberă de jugul străin trebuie să se îngrijească de condițiile materiale ale întregului popor, deopotrivă cu cele intelectuale. Idealul bărbaților care luptă pentru libertatea națiunii trebuie să aibă forme concrete şi bine definite. Îmi închipuiesc că aceşti bărbați sunt conduşi de râvna de a vedea întreg poporul *liber şi stăpân pe pământul său* (subliniere în text – n.n.); de a contribui ca acest popor, ieşind din mizerie, să trăiască în sate mari, frumoase, bogate, în case netede şi higienice şi în moravuri potrivite; ca, astfel, acest popor, trupeşte sănătos şi stăpân pe roadele muncii sale, să treacă printr-un sistem de instrucțiune adaptat trebuințelor sale adevărate, ca într-adevăr să aibă parte de cartea ce învață, ca tot mai rațional să-şi cultive averea pământească şi puterile intelectuale"[6].

Gânditorii şi militanții paşoptişti ai mişcării pentru unire şi independență națională au sesizat legătura dintre dominația străină şi subdezvoltarea economico-socială. În condițiile dominației străine asupra societății româneşti s-a produs o subdezvoltare „dependentă", ceea ce a creat şi perpetuat un substanțial decalaj între nivelul de dezvoltare al Apusului european şi cel al Țărilor Române. Condiționarea stării de subdezvoltare a societății româneşti de relațiile de dependență națională este surprinsă de P.S. Aurelian într-o paralelă interesantă între calea de dezvoltare urmată de Europa occidentală şi



Universitatea SPIRU HARET

cea românească: în timp ce Europa occidentală a propăşit, dezvoltându-şi nestingherit industria, agricultura şi comerţul, „românii erau nevoiţi să lupte pentru naţionalitatea lor”[7], „dacă de la 1830 la 1857 n-am fi fost nevoiţi să luptăm contra maşinaţiilor de tot felul urzite contra ţării, dinăuntru şi dinafară, negreşit că agricultura, industria şi comerţul nostru ar fi fost mai înaintate. De abia de 15 ani respirăm mai liberi”[8]. Idei asemănătoare susţinea şi N.I. Păianu, atunci când se referea la înapoiere şi întârziere, constatate în evoluţia industrială a ţării – pe care o vedea înlăturată prin realizarea unităţii naţional-statale[9].

O contribuţie de substanţă a gândirii sociale româneşti se referă la cunoaşterea unor *mecanisme sociale de geneză a stării de subdezvoltare şi sărăcie a poporului român, în condiţiile dependenţei străine*. Radu Rosetti, Gh. Panu, A.D. Xenopol, N. Iorga ş.a. au subliniat rolul „cheie” al fiscalităţii, deosebit de împovărătoare, în condiţiile dominaţiei străine asupra societăţii româneşti, prezentată ca o instituţie socială, prin excelenţă opresoare a maselor producătoare ale ţării, o pârghie de asuprire socială şi naţională din cele mai împovărătoare. Din punctul de vedere al volumului „impozitului de rezistenţă”, care era cisla, al celorlalte biruri „ajutătoare”, precum văcăritul, dijmăritul, vinăritul, huzmeturile, goştina, desetina, vădrăritul etc. şi al formelor sociale de organizare a lor, fiscalitatea „provoacă” sistematic şi continuu poporul, facilitând procesul de conştientizare a stării de înapoiere, de dependenţă şi asuprire. Îndeosebi prin clauzele de solidaritate şi responsabilitate colectivă a cislei, în vigoare până la Regulamentul organic, când a fost înlocuită cu o dare fixă pe familie, dar cu păstrarea responsabilităţii colective, fiscul se impunea ca o cale de adâncire a stării precare, a dependenţei ţăranilor şi populaţiei producătoare orăşeneşti, ca un mecanism sigur de geneză a sărăciei, tensiunilor, conflictelor sociale şi menţinerii societăţii româneşti într-o stare periferică în raport cu „metropolele” dominatoare.

O altă temă importantă a gândirii epocii priveşte *analiza formelor de legitimare a luptei pentru constituirea naţiunii române moderne şi independente, a statului naţional-unitar*. Sunt relevante ideile şi analizele privind climatul general sud-est european generat de transferarea „centrului de greutate” al politicii europene în Răsăritul continentului, în împrejurările aşa-numitei „probleme orientale”, lupta



Universitatea SPIRU HARET

antiotomană a popoarelor din această zonă şi respingerea penetraţiei celorlalte mari puteri (Rusia şi Austria), care aspirau să ia locul dominaţiei turceşti. Reformele sociale au fost înţelese ca un mijloc necesar pentru stimularea acestei lupte şi, în acelaşi timp, ca un scop superior: afirmarea naţională independentă – consecinţă, în mare parte, a victoriei obţinute în această luptă. Istoricii epocii au pus în lumină faptul că Principatele Române n-au fost înglobate în integralitatea lor unui imperiu sau altul şi n-au fost deznaţionalizate, cu toate încercările făcute în acest sens; acest fapt se datoreşte, în primul rând, puternicei rezistenţe interne şi luptelor de emancipare a poporului român, dar a fost favorizat şi de situaţia geografică de stat „tampon" între trei mari imperii, existenţa lor reprezentând o garanţie pentru apărarea frontierelor fiecărui imperiu de tendinţele expansioniste ale celorlalte imperii şi pentru libertatea circulaţiei pe Dunăre şi mare. De aici, relativa autonomie de care s-au bucurat Principatele Române, dorinţa unor puteri de a le vedea unite pentru a stăvili expansiunile altor puteri, după cum şi împotrivirea la independenţă şi unire din partea altora care aspirau să le anexeze în întregime. Studiile şi analizele perioadei au arătat că, în acest „joc" dintre marile puteri, românii au ştiut să aducă o notă de echilibru militar şi social-politic în Sud-Estul Europei, să utilizeze tensiunile dintre ele, pentru stimularea cadrului naţional al dezvoltării economice şi sociale.

*Conştientizarea problemei sociale a dezvoltării societăţii româneşti*, din secolul XIX, s-a înscris în contextul dezbaterilor teoretice europene, punctele de vedere româneşti dezvoltându-se în directă raportare la concepţiile economice care circulau în epocă. Avem în vedere contribuţiile teoretice ale lui Fr. List, ideile şi tezele economiei clasice engleze, precum şi pe cele ale şcolii istorice germane. Personalităţi de prestigiu ale culturii româneşti au întreprins o activitate laborioasă de evaluare critică a unor concepte şi teze clasice privind diviziunea socială a muncii, raportul valoare-muncă-avuţie, forţele productive în procesele dezvoltării, pe care le-au aplicat la condiţiile concret-istorice ale societăţii româneşti. Rezultatul efortului de specificare, prin raportarea conceptelor şi tezelor clasice la datele evoluţiei socio-istorice naţionale, s-a concretizat în formularea unor puncte de vedere inedite, cu semnificaţie socială şi teoretică ridicată, a unor perspective originale de investigaţie, care ghidează gândirea socială spre faptele de mare relevanţă ştiinţifică.



Universitatea SPIRU HARET

Unul din aceste fapte îl constituie eforturile de transformare a „comunității naționale culturale române”, într-o „națiune politică”, la care se adaugă cel privind racordarea vieții economice şi sociale româneşti la marile standarde europene, în legătură cu care generația intelectualilor români, ajunsă la maturitate în perioada 1830-1840, a elaborat fundamentele teoretice ale mişcării naționale româneşti şi ale „regenerării” moderne a societății româneşti. O mare parte dintre ei sunt cei care au întemeiat sociologia ca ştiință în țara noastră, elaborând o gândire social-politică şi sociologică românească, în strânsă conexiune cu cea occidentală.

Important de subliniat este faptul că intelectualii români din acea generație nu s-au „occidentalizat”, pentru că ideile lor s-au ancorat puternic în tradiția lor „nativă”, unică, au împrumutat şi adoptat mult din gândirea generațiilor care i-au precedat, construind, în acelaşi timp, atât teoretic, cât şi practic, pentru cele ce i-au urmat.

Considerându-se, cel puțin sub aspectul mişcării general-europene, parte a Europei, ei s-au străduit să creeze progresul politic şi social autohton în concordanță cu modelele de gândire europene (franceze, germane sau engleze). Fiind conştienți de „întârzierea” şi de rămânerea în urmă a „lumii” lor, ca şi de contrastul dintre aceasta şi „raționalitatea” şi „iluminismul” lumii occidentale, au evitat caracterul contradictoriu şi complexitatea întregii situații, preferând să adapteze „împrumuturile” şi „inspirațiile” la realitățile româneşti (foarte pregnant în cazul Transilvaniei). Aşa se explică de ce, prin opera lor, mulți dintre ei au contribuit la crearea unor soluții „româneşti”, la „problemele româneşti”[10]. Aşa se explică de ce, fiind larg deschişi la cele mai diverse discipline ştiințifice (istorie, filosofie, ştiințe economice, educaționale, naturale etc.), ei nu au rămas la dezbaterea teoretică, abstractă a problemelor (deşi în opera lor este prezent şi acest tip de demersuri), fiind sinceri şi ferm angajați în luptele pentru soluționarea acestor probleme[11].

Toate aceste elemente s-au reflectat şi în configurația, conținutul, dimensiunile şi originalitatea operei lor ştiințifice. Preocuparea lor dominantă nu a fost aceea de a elabora mari tratate teoretice de filosofie, istorie, sociologie etc., ci aceea de a reliefa locul, rolul şi valoarea deosebită a rațiunii şi a ştiinței, ca şi a cunoaşterii practice în dezvoltarea socială, acționând masiv pentru „diseminarea” ideilor generale şi a informației utile societății româneşti, pentru coordonarea acțiunilor politice şi culturale şi focalizarea lor spre obiectivele propăşirii patriei, depăşirii înapoierii şi modernizării societății româneşti.



Universitatea SPIRU HARET

Opera lor ştiinţifică reflectă deci particularităţile mişcării de eliberare naţională a românilor, rezultate din sinteza care s-a produs între iluminismul occidental, romantismul şi liberalismul european, intrate în contact cu lumea balcanică, preponderent rurală şi ortodoxă, cu formele sale culturale specifice şi cu spiritualitatea bizantină, în general.

Aceasta a făcut ca „naţionalismul liberal" românesc să acţioneze concomitent, atât ca forţă propulsivă a unităţii naţionale (ca în Germania şi în Italia), cât şi ca forţă de luptă împotriva jugului străin. Spre deosebire de alte mişcări de eliberare naţională din zonă, mişcarea românească a conceput realizarea unităţii naţionale nu într-un cadru politic larg (ca federaliştii boemieni), ci ca unire realizată prin ei înşişi. De asemenea, în România, nu statul a modelat naţionalitatea, ci naţionalitatea preexistentă a postulat crearea statului naţional, sensul identităţii naţionale fiind păstrat, în principal, de către pătura „subţire" a conducătorilor de vârf.

În privinţa cursului general al mişcării de eliberare naţională, ideologia emancipării s-a bazat pe o combinaţie între gândirea revoluţionară franceză şi romantismul german. Mişcarea revoluţionară a fost precedată şi însoţită de regenerarea literară şi culturală, în general, în timp ce, în plan politic, guvernarea, bazată pe principiile monarhiei constituţionale occidentale, a dat naştere unui regim politic corupt şi nedorit, ca şi cel pe care l-a înlocuit.

Unul din obiectivele interne ale mişcării a fost şi acela al eliberării de aservirea străină eclesiastică. De remarcat este şi faptul că, spre deosebire de alte mişcări din Balcani, mişcarea română de eliberare a urmărit obţinerea autonomiei depline şi a stabilităţii interne, nu prin extinderi teritoriale (deşi nu puţini români au rămas în afara noului stat român), cu consecinţa sa firească, absenţa iredentismului la români.

Toate aceste elemente se vor regăsi în activitatea şi în creaţia ştiinţifică a fondatorilor sociologiei româneşti, care, deşi s-au apropiat de aceasta pe filiere ştiinţifice disciplinare diferite (istorie, filosofie, ştiinţe politice, economie etc.), au dezbătut cu toţii această problematică majoră a societăţii româneşti, aflată în faza de trecere spre modernitate.

### 2.2. **Legile sociabilităţii, legile evoluţiei naţionale şi idealurile societăţii române moderne. Ioan Heliade-Rădulescu. Vasile Conta**

În epoca în care **Ioan Heliade-Rădulescu** (1802-1872) şi-a elaborat opera şi a desfăşurat extrem de ampla sa activitate practică, societatea românească se caracteriza printr-o mobilitate socială accentuată,



Universitatea SPIRU HARET

dar artificială, în care, mizeria şi decadența, necinstea şi servilismul, dorința de îmbogățire şi chiverniseala erau la ordinea zilei. Era o etapă în evoluția societății ce periclita structurile naturale sau „normale” ale acesteia, lăsând societatea într-o stare generalizată de anomie, marcată de faptul că singura formă de legitimare a lucrurilor, stărilor şi aspirațiilor era falsa morală, o societate dominată de „unul din caracterele ce disting cel mai mult societățile decăzute din starea normală a umanității”, şi anume, acela „de a profesa un principiu şi a practica altul”.

O asemenea stare echivala, în optica lui I. Heliade Rădulescu, cu pericolul „distrugerii spiritului național”, cu rămânerea țării „la voia întâmplării” şi cu crearea condițiilor ca țara să fie cucerită de „inamicii din afară”, cu ajutorul „inamicilor dinăuntru”. În fond, era în discuție nici mai mult nici mai puțin decât problema existenței „materiale şi spirituale” naționale. Pentru că, în societatea românească de la mijlocul secolului al XIX-lea, au dispărut sau erau pe cale de dispariție „dreptul, datoria, libertatea şi egalitatea”, principii fără de care nici un stat sau nici o națiune nu pot supraviețui şi nu se pot regenera niciodată. Principala cauză a situației o constituia, în optica lui, proasta aplicare a doctrinelor filosofice, sociale şi politice ale vremii la realitățile româneşti. Ceea ce impunea serioase eforturi de clarificări teoretice, menite să fundamenteze noi orientări şi direcții de acțiune, care să cristalizeze principiile necesare identificării unei căi proprii de dezvoltare modernă a societății româneşti.

Pentru aceasta, el îşi propune să realizeze o operă de analiză şi investigare a realităților, în vederea elaborării unui sistem ştiințific cuprinzător, capabil nu numai să explice situațiile date, ci şi, mai ales, să contribuie hotărâtor la depăşirea lor şi la realizarea practică a marilor idealuri şi aspirații de dezvoltare sănătoasă a societății româneşti.

Spre a realiza astfel de obiective, Heliade se străduieşte să depăşească statutul de doctrinar şi ideolog, concentrându-se pe dezbaterea problemelor din perspectiva unui teoretician al societății, adică a unui autentic sociolog. În consecință, ca om de ştiință, el va fi printre primii intelectuali români din secolul al XIX-lea care va identifica „răul” societății româneşti în slăbiciunea clasei de mijloc autohtone, ceea ce constituia un mare pericol atât la adresa independenței noastre, în primul rând economice, cât şi, mai grav, a însăşi supraviețuirii noastre ca națiune.

În acest context, Ioan Heliade-Rădulescu s-a angajat, cu toată convingerea şi resursele intelectuale şi morale de care a dispus, în



Universitatea SPIRU HARET

marile „bătălii” începute şi purtate pe întreg parcursul secolului XIX pentru propăşirea ţării şi modernizarea societăţii româneşti, devenind, prin opera sa, întemeietor şi făuritor de direcţii în cultura şi ştiinţa românească, din tinereţe şi până la sfârşitul vieţii. Întemeietor al învăţământului, instituţiilor de artă dramatică şi ziaristică, creator al primului sistem sociologic românesc, preşedinte al Societăţii Academice Române (1867-1869), a devenit „figura cea mai reprezentativă a timpului său” (G. Oprescu), fiind proclamat de contemporani „Părinte al naţiunii române” şi „Părinte al literaturii române”.

„Generaţia eroică de la începutul secolului al XIX-lea, în frunte cu şeful ei, Heliade-Rădulescu – susţine prof.dr. D. Gusti –, a fost o mişcare a tinereţii generoase, crescută în ideile umaniste ale Revoluţiei franceze”[12] .

Inspirat de testamentul social şi politic al lui Tudor Vladimirescu, de mesajul cultural şi naţional al lui Gh. Lazăr şi Constantin (Dinicu) Golescu, de tradiţiile Şcolii Ardelene, de filosofia iluministă, de romantismul literar (Byron, Lamartine), Heliade se afirmă ca fondator şi îndrumător în numeroase direcţii ale culturii româneşti moderne. În domeniul filosofiei şi sociologiei suferă influenţa iluminismului (Voltaire, Condillac), socialismului utopic francez (Saint-Simon, Ch. Fourier, H. de Couturier), a anarhismului (J. Proudhon), pozitivismului (A. Comte), a doctrinei francmasonice (Fabre d’Olivet), a gândirii orientale (Vede, Upanişade, zoroastrism) şi a filosofiei germane (Kant, Hegel), pe care le interferează cu unele tradiţii româneşti: D. Cantemir, Constantin (Dinicu) Golescu, M. Kogălniceanu, paşoptismul. A creat primul sistem sociologic românesc şi, în acelaşi timp, unul dintre cele mai complexe şi rodnice, şi a elaborat un model de organizare socială: socialismul evanghelic.

Sistemul său sociologic este expus în toată complexitatea în vasta lucrare *Echilibru între antiteze*[13], iar modelul de organizare a societăţii conform principiilor socialismului evanghelic este elaborat, în special, în *Amintiri şi impresii ale unui proscris*. Concluziile de reformă şi acţiune imediată, desprinse din sistem, au fost publicate cu mult înainte de scrierea celor două cărţi în celebra *Procalamţie de la Islaz* a revoluţiei din 1848, al cărei autor incontestabil este. Cartea de căpătâi a lui Heliade, *Echilibru între antiteze*, o adevărată Biblie a poporului român, a românismului, cum a fost caracterizată, aspiră să fie o ştiinţă totală, fundată filosofic şi istoric, a problemelor româneşti, un îndrumător al vieţii sociale şi culturale, elaborat prin prisma unui



Universitatea SPIRU HARET

sistem sociologic extrem de complex şi, totodată, unitar şi coerent, testat în actul conducerii societăţii pe diverse planuri, chiar de cel care l-a imaginat.

Această operă are trei părţi: 1. *Echilibru între antiteze*, indicând metoda de gândire şi acţiune socială; 2. *Spiritul şi materia*, relevând fundamentul filosofic şi 3. *Issachar sau Laboratorul*[14], prin care este simbolizat poporul român ca subiect istoric creator, „harnic", „lucrător". Heliade a elaborat o sociologie concretă a vieţii acestui popor, a „ţăranului român", considerat lucrătorul prin excelenţă, dar „laboratorul" ar putea fi oricine trudeşte pentru binele naţiei. În această carte întâlnim o adevărată gândire socială în acţiune, o trecere de la viziunea sistemică la opţiunile particulare, şi invers, o ridicare de la situaţii trăite şi experienţă acumulată la o concepţie socială generală. Concepţia sociologică a lui Heliade se dezvoltă, în această carte, pe baza reflecţiei asupra împrejurărilor şi efectelor revoluţiilor din 1821, 1848 şi a unirii din 1859, într-o polemică tăioasă cu alţi paşoptişti: I. Ghica, C.A. Rosetti, N. Bălcescu, C. Bolliac etc. Ideea filosofică şi socială a echilibrului i-a fost inspirată de ideea politică a „echilibrului european" al puterilor, ca bază ce asigură existenţa independentă a statului român. Problema cheie a teoriei echilibrului este *echilibrarea naţiunii române* în context european, adică afirmarea pe baze trainice a independenţei ei şi sincronizarea cu cultura europeană. Cartea urmăreşte – prin toate demersurile ei şi recursurile la evenimente istorice – să pună un fundament pentru viitorul naţiei (G. Bogdan -Duică).

Scrierile filosofice şi sociale ale lui Heliade relevă existenţa unei concepţii generale, dualiste despre lume şi viaţă, pe care el însuşi o numeşte: echilibrul între antiteze – pentru a pune în lumină, în primul rând, metoda de gândire originală care a condus la elaborarea acestei concepţii. Este un sistem de categorii duale, complementare, supuse unei dialectici a contrariilor (nu a negaţiei, ca la Hegel, ci a completării reciproce); această dialectică realizează un sistem dinamic şi creator care poate explica inclusiv viaţa socială. Fiecare pereche de categorii, pe care autorul le mai numeşte „dualităţi naturale", conlucrează, are loc „nunta" lor, care conduce către un rezultat ce constă în organizarea în „triade" ca, de pildă: spirit-materie-creaţie; om spiritual-om material-om moral; libertate-fatalitate-creaţie; drept-datorie-libertate; guvern-popor-societate; dogmă-cult-religie; mire-mireasă-familie; maestru-discipoli-şcoală etc.



Universitatea SPIRU HARET

Metoda echilibrului între antiteze, metodă de cunoaştere şi acţiune socială, a fost sintetizată prin metafora „nunţii” şi a „cumpenei”. În doctrina lui Heliade, „nunta” este tocmai iniţierea sintezei, a creaţiei sociale, din ea decurg „măritişul” antitezelor, conlucrarea lor în scopul perfecţionării sociale. „Pentru noi, binele este echilibrul antitezelor. De va trage mai mult autoritatea sau guvernul avem tiranie, avem despotism, de va trage mai mult libertatea sau poporul, se naşte libertinajul, demagogia, anarhia; din ruperea echilibrului rezultă răul”. De aici, rezultă necesitatea ca acţiunea socială să fie ghidată de principiul „cumpenei” sau „balanţei”: totdeauna trebuie sprijinite forţele şi valorile sociale care au tendinţa de a fi învinse de contrariul lor.

Dezvoltarea istorică şi socială se face prin *conlucrare*, *complinire*, a unor elemente duale complementare, dar şi prin luptă, a unor elemente contradictorii, distructive, „monstruoase”, echilibrul stabilindu-se, distrugându-se şi restabilindu-se în cadrul unei veşnice mişcări dialectice. Dialectica lui Heliade este o dialectică a *fiinţei şi fiinţei* (cu doi termeni pozitivi, diferiţi şi complementari), în timp ce dialectica lui Hegel este a *fiinţei* şi *nefiinţei*.

Doctrina echilibrului între antiteze a fost elaborată minuţios şi sub aspectul metodei. Metoda echilibrului constă în reunirea, totalizarea, conlucrarea şi sistematizarea mijloacelor pentru atingerea obiectivului propus: interesul public prin subordonarea şi armonizarea interesului particular faţă de cel public. Treptele metodei lui Heliade ar fi următoarele: A) stabilirea dualităţilor categoriale cu ajutorul cărora poate fi descrisă problema socială abordată; B) refacerea istoriei problemei respective, ca istorie a instituţiilor sociale şi a forţelor care au pus şi promovat rezolvarea problemei respective, ca şi a celor care s-au opus rezolvării ei; C) indicarea, în fiecare moment istoric, a modului cum s-au echilibrat forţele sociale implicate şi a soluţiilor date anterior; D) studierea condiţiilor istorice, în care se pune problema, raportul dintre forţele interne şi externe şi evitarea declanşării forţelor externe care pot dăuna nu numai soluţionării problemei, dar chiar şi existenţei comunităţii; E) cercetarea soluţiilor oferite de taberele opuse şi identificarea soluţiilor de conciliere şi sinteză dintre punctele lor de vedere diferite sau opuse; F) trecerea de partea celui mai slab pentru a echilibra părţile în conflict la nivelul societăţii; G) evitarea, pe cât posibil, a dezvoltării conflictului pe cale violentă, ceea ce poate duce la pierderi materiale şi de vieţi umane; H) căutarea de comparaţii cum s-a pus şi rezolvat problema în altă societate;



Universitatea SPIRU HARET

I) recunoaşterea specificului național, a instituțiilor tradiționale şi chiar a prejudecăților poporului; J) verificarea măsurii în care soluțiile corespund binelui național în perspectivă imediată şi în perspectivă istorică; K) stabilirea unui program ideologic pe puncte, echilibrat şi realist al rezolvării problemei; L) trecerea la acțiunea de luminare (informare, educare, culturalizare, stimulare a maselor, a elitelor); M) a acționa ținând cont de toate acele probleme şi de program, şi a reforma Programul de câte ori condițiile de bază se schimbă; N) interpretarea evenimentelor sociale noi în perspectiva concepției şi acțiunii de ansamblu; O) a verifica dacă noul echilibru social realizat este stabil, armonios şi democratic[15].

Deviza echilibrului între antiteze este „fericirea fiecăruia în fericirea publică". Înfăptuirea echilibrului presupune momente tactice sau procedee care fac corp comun cu metoda: 1) „aruncarea între focuri convergente" – adică o acțiune centripetă, de stabilizare şi armonizare a sistemului social, a vieții națiunii, prin cunoaşterea tendințelor sociale opuse şi situarea pe o poziție de mediere a lor; 2) „predica dublă" – o cale de a realiza unitatea forțelor națiunii, de a elimina conflictele sociale aducând părțile opuse, prin mijloacele convingerii, la numitorul comun, care, pentru Heliade, sunt întotdeauna națiunea, interesele ei; 3) „formula ambiguă", concentrarea ideilor doctrinei „echilibrului între antiteze" în aforisme care să păstreze conținutul dialecticii duale şi să fie formulate într-un limbaj accesibil maselor şi penetrant: „respect către persoane, respect către proprietate", „urăsc tirania, mi-e frică de anarhie", „foloase generale fără paguba nimănui", „nedrept este ca cei puțini să împile pe cei mulți, violent este însă ca cei mulți să împile pe cei puțini"; 4) critica unilateralizării, respingerea oricărei soluții simpliste sau extremiste, a monopolizării adevărului sau a reducțiunii lui, a absolutizării părții în raport cu întregul; de pildă, critica aserțiunilor de genul: „poporul are numai drepturi", „poporul are numai datorii".

Izvorâtă din sfera social-politică şi aplicată consecvent acestei sfere pentru a determina starea socială şi viitorul națiunii, teoria echilibrului între antiteze şi metoda dialecticii complementărilor l-au condus pe Heliade la elaborarea, în cadrul concepției sale generale, a unor teorii sociologice de rang mediu, subsumate viziunii generale şi explicând domenii delimitate ale vieții sociale de importanță fundamentală pentru viața istorică a națiunii: A) teoria regenerării naționale (palingenezei) cu ramificațiile ei, şi anume: teoriile despre:



Universitatea SPIRU HARET

a) progres şi conservaţie; b) epoci organice şi epoci critice în viaţa popoarelor; c) unitatea dintre tradiţie şi înnoire socială; d) posibil şi imposibil; e) libertatea ca armonie între drepturi şi datorii; f) opoziţia dintre instruire şi îndoctrinare; g) partid naţional; B) teoria elitelor naţionale cu numeroase teorii conexe, precum: a) originea şi istoria instituţiei boieriei la români, b) tipologia ciocoismului, c) „cele două hoarde", d) „boierii cu ale boierilor", e) pactul social", f) unire şi unitate (din 1821, din 1848, din 1859), g) asimilaţia, h) votul şi răsvotul, i) concentrarea în organizarea statului; j) revoluţia şi regenerarea.

*Teoria regenerării naţionale* (palingenezei) pleacă de la ipoteza unei epoci de aur, originare în istoria poporului român, care începe o dată cu pătrunderea creştinismului în Dacia şi formarea poporului român şi se prelungeşte, cu unele umbre, până la instaurarea regimului fanariot. Această epocă, mai ales la început, era cea a unei societăţi organizate pe principiile creştinismului primitiv, membrii ei fiind egali şi liberi şi distingându-se numai prin merite. Ea a fost posibilă deoarece „creştinătatea, pe atunci, avea drept de cetate în Dacia şi aici se putea organiza liber după spiritul doctrinelor sale. Aiurea era împiedicată. Lipsea distincţia între viaţa religioasă şi cea civilă. Toată societatea era o eclesie" (termen prin care Heliade înţelege atât „biserica", cât şi „adunarea" de oameni aleşi şi liberi). „Societatea românească (eclesia în ansamblu) era o confederaţie de eclesii. Instituţiunile eclesiei erau instituţiunile societăţii întregi". Organizarea statală era republicană şi democratică, bazată pe votul universal; oricare cetăţean, prin merit, se putea ridica la orice funcţie în stat sau o putea pierde dacă nu corespundea. Societatea românească era, în viziunea lui Heliade, „mai instruită şi mai civilizată decât toată Europa feudală". În perioada influenţei turceşti, ea a ştiut să-şi apere instituţiile, încheind tratate („capitulaţii") cu Înalta Poartă, în care erau respectate tradiţiile şi autonomia. Coruperea eclesiei româneşti s-a datorat, după opinia sa, pătrunderii catolicismului, a unor populaţii străine, prin instaurarea fanariotismului şi apariţia boalei sociale a *ciocoismului*.

De aceea, ideea fundamentală a reformei a lui Heliade este cea a *regenerării*, prin redescoperirea palingenezei societăţii româneşti. Nu numai să învăţăm din trecut, dar să-l reconstituim în tot ce are el mai bun. Revoluţia de la 1848, aşa cum a fost concepută şi condusă de Heliade, a fost una de regenerare şi restaurare a vechilor instituţii româneşti. După cum atrage atenţia Heliade, „n-am imitat nimic la



Universitatea SPIRU HARET

1848, ci am făcut să domine numai spiritul vechilor noastre instituțiuni în cele 22 de articole ale Constituțiunii adevărate naționale. Nu era, în fine, nici o împrumutare a principalelor instituții ale Occidentului cum au pretins unii, căci instituțiile Moldo-Valahiei erau conform cu cele ce voia a-ți da Occidentul şi asemenea instituții existau în Moldo-Vlahia de secole. Românii voiau numai a le conserva şi regenera. Mişcarea română de la ’48 se făcu dar spre a conserva, iar nu spre a înnoi”. Heliade reclama concepțiile sale ca ieşind numai din studiul vechilor instituțiuni ale patriei care „au făcut deliciul viații mele. Eu nimic n-am inventat, nimic n-am imitat de la străini, nici o inovație n-am voit să introduc; toate câte le-am spus, le-am aflat, pentru că au existat de sine”. Modelul societății viitoare preconizat de Heliade, „socialismul evanghelic”, este, în esență, identic cu „eclesia” românească originară.

*Teoria elitelor națiunii* (teoria „luptei dintre boieri şi ciocoi”) joacă un rol central în concepția sociologică a lui Heliade, fiind un instrument-cheie pentru a explica dinamica structurii sociale a națiunii române, contradicțiile legate de modelul ei de organizare social-politică, profilul ei moral şi cultural, direcțiile necesare ale reformei.

Formulată înaintea lui Fr. Nietzsche şi V. Pareto, teoria elitelor concepută de Heliade este de o complexitate şi semnificație superioară, definind rolul elitelor în dialectica dezvoltării naționale; o doctrină a elitelor creatoare, din punct de vedere istoric, a elitelor de valoare, a luptei dintre elite creatoare (interesul național deasupra celui de grup) şi contraelită (care consideră interesul de grup şi cel individual superioare celui național). Din păcate, în formularea teoriei, Heliade nu foloseşte termenul elită, ci apelează la termeni locali, tipic româneşti: boieri şi ciocoi, care posedă alte semnificații culturale decât cele speciale cu care operează gânditorul nostru. El utilizează, de asemenea, termeni greceşti: „aristocrație” şi „evghenie”. Dacă pentru Nietzsche şi Pareto elita este ruptă de masă şi se opune în bloc masei, în mod egoist, instituind şi apărând o barieră din ce în ce mai puternică între ea şi mase, la Heliade, adevărata elită, elita națională, reprezintă interesul întregului, al masei organizate ca popor, ca națiune, şi în acest sens ea exprimă şi lupta pentru interesele lui cele mai ardente, chiar prin aceasta ea calificându-se drept elită națională sau elită a națiunii. Această elită constă, în concepția lui Heliade, din „boieri”; ea este o elită provenită din popor, o elită care a acces la conducere prin merite, care comunică viu cu poporul şi îi apără



Universitatea SPIRU HARET

interesele. Orice român în vechile instituții româneşti putea accede de la condiția cea mai de jos la boierie, dacă se dedica patriei. Boieribilitatea, posibilitatea de a ajunge boier, era un drept al fiecăruia.

Într-o luptă permanentă cu ea, o luptă foarte complicată, uneori feroce, alteori subtilă, se află contraelita, ciocoimea. Obiectivul nemijlocit al ciocoiului este puterea, pe care o urmăreşte, fără scrupule. Pentru a dobândi puterea, ciocoii acționează în dublu sens, cu scopul de a rupe echilibrul dintre popor şi guvern: „Unii se fac adulatorii guvernului şi alții adulatorii poporului; şi ca adulatori ei nu spun niciodată adevărul, nici guvernului şi nici poporului, îndemnând sau guvernul de a călca legea, sau poporul de a uzurpa atribuțiile guvernului, scopul lor este tot despotismul de o parte sau de alta, ca să ia puterea în mâinile lor”.

Heliade este primul care a studiat boala socială a ciocoismului, făcându-i radiografia şi studiind toate efectele ei dezastruoase. De la el pleacă în sociologia şi literatura română vasta problematică a ciocoismului, mereu aprofundată şi ilustrată.

Teoria elitelor națiunii se constituie pe un ax de referință (națiunea) şi cu un criteriu de determinare a elementului de elită (gradul de servire a ei). Elitele națiunii sunt dezbinate; o luptă veşnică se dă între elita de merit şi elita de parvenit (boieri şi ciocoi), fără ca separația să fie absolută între opuşi: în cadrul dialecticii sociale, un boier poate deveni un ciocoi, şi invers. Dacă în sfera producției se ciocnesc clasele, în viața națiunii se luptă elitele. În acțiunea pro sau contra națiunii, elita este structurată ierarhic după aportul de statut social (boierbili, boierime, boieri mari, respectiv: ciocoi mari, ciocoi mici) şi delimitată istoric (boieri de altădată şi boieri de acum; ciocoi vechi şi noi).

Elita națională se continuă pe sine prin tradiție, căci totdeauna națiunea, poporul, comunitatea socială au avut nevoie, ca să fiinţeze, de eroii săi. Contraelita există doar empiric, conjunctural, întrucât ea nu poate avea o tradiție, o continuitate, profitorii nu se unesc între ei decât când nu reuşesc să prade pe cont propriu şi nu ezită să se extermine între ei când le cere propriul interes.

În vechea dispută: cine face istoria – masele sau personalitățile ? –, Heliade aduce, prin teoria elitelor națiunii, un răspuns original: istoria o fac elitele izvorâte din popor, atâta timp cât ele nu se rup de popor şi cât timp poporul le urmează. Istoria se face în confruntarea dintre forțele vii ale națiunii şi cei ce atentează la viața națiunii.



Universitatea SPIRU HARET

*Teoria socialismului evanghelic* se sprijină pe un mod de organizare socială similar celui din viața primelor comunități creştine. Concepția unei societăți bazată pe valorile etice ale Evangheliilor este elaborată de Heliade de-a lungul întregii sale vieți. El a încercat s-o transpună în viață, în special prin sprijinul pe care l-a dat prietenului său, Th.Diamant, de a organiza falansterul de la Scăieni. Lucrările sale care conduc către închegarea modelului socialismului evanghelic sunt: *Câteva cugetări asupra educației publice* (1843), *Souvenirs et impressions d'un proscrit* (1850), poezia *Santa Cetate* (1850), *Echilibru între antiteze* (1859-1869) şi poemul *Anatolida sau omul şi forțele* (1870).

Conceptul de socialism este constant la Heliade, pornind de la conceptul de sociabilitate, care exprimă o însuşire a naturii umane cu forme din ce în ce mai evoluate. Sociabilitatea dezvoltată începe să devină o „ştiință", pe care Heliade nu o numeşte ca atare, dar se înțelege că este sociologia.

Societatea imaginată de Heliade este acea etapă a dezvoltării sociabilității când ea se transformă în armonie socială, caracterizată prin eliminarea luptelor dintre clasele sociale, prin subordonarea tuturor acțiunilor indivizilor interesului general, când criteriul răsplătirii devine meritul. Socialismul evanghelic este forma superioară pe care o atinge sociabilitatea umană; el este împlinirea naturii umane şi tocmai de aceea el este implicat *în nuce* în originea omului. Operând cu conceptul de sociabilitate, Heliade reuşeşte să stabilească un raport euristic între sociologie şi conceptul său de sociabilitate: „Sociabilitatea ființei este adevăratul socialism, adică rezultatul tuturor ştiințelor care emană din Spirit, din Adevăr". Procesul dezvoltării sociale este obiectiv, natural, imposibil de oprit, mereu perfectibil, este o cale ce duce la realizarea libertății sociale: „Omul mai devreme sau mai târziu trebuie să fie liber". Ştiința atingerii plenitudinii sociabilității o aflăm din „Doctrina evanghelică". Această „ştiință nouă", cum o numeşte Heliade, are rolul de a previziona calea, pornind de la instituțiile sale, de la forța sa materială, morală şi intelectuală, de la legile şi tradițiile sale.

În concepția sa socială, Heliade are în vedere că formarea poporului român este congenetică cu afirmarea creştinismului evanghelic în Peninsula Balcanică, că valorile fundamentale ale românilor sunt cele ale eticii creştine. De altfel, în crezul său, se identifică total personalitatea lui Christos cu cea a poporului. În *Santa Cetate*, este evocat „Christ-Poporul, Lumina şi Puterea". În *Souvenirs…* îşi dezvoltă ideea despre Mântuitor: „Modelul suveran, forța şi rațiunea



Universitatea SPIRU HARET

colectivă, umanitatea perfecționată cu toate perfecțiunile sale, omul apocaliptic, fiul lui Dumnezeu, fratele proletarilor, poporul suveran".

Societatea ideală ar fi aceea care satisface dorințele omului, material, spiritual şi moral, producând o personalitate înfloritoare: omul evanghelic. Modelul imaginat nu exclude dreptul de proprietate, mai ales în sfera agriculturii, ci chiar îl afirmă. El cere desființarea clăcii şi împroprietărirea țăranilor, dar şi libera circulație a pământului de la cel leneş la cel harnic. Agricultura se practică însă sub controlul general al statului, care organizează existența moşiilor şi controlează activitatea. Industria urma să fie proprietatea exclusivă a guvernului, în dezvoltarea ei fiind implicați toți românii. Instrucția trebuie să devină obştească şi generală şi să se efectueze în şcoli şi fabrici. Mijloacele de producție, din proprietatea statului, sunt date în folosință temporară tuturor cetățenilor în raport cu vrednicia lor dovedită, ceea ce constituie o îmbinare judicioasă a interesului public cu cel particular.

Drumul spre societatea ideală, la Heliade, nu este internaționalist, ci trece prin afirmarea independenței şi înfloririi națiunilor. „Cine va spune că poate astăzi forma o umanitate până nu se vor prepara nații şi până nu vor ieşi acestea din întunericul în care le-a adus tiranii lor, acela ori e amăgit, ori vrea să amăgească".

Noua societate este aşezată de Heliade pe principiile egalității, libertății şi fraternității, afirmate de revoluția franceză. În concepția sa, acestea sunt expresii ale dreptății divine promovate de Fiul Omului – de omul colectiv. Formele principale ale egalității sociale sunt: materială, intelectuală şi morală. În societatea în care a trăit, ele nu existau, sunt declarate „utopice" de către însuşi promotorul acelui tip de socialism.

Deasupra egalității, Heliade pune dreptul la viață, pe care îl declară de origine divină şi căruia îi consacră un capitol întreg din *Souvenirs ...*, respingând egalitatea averilor ca o falsă reformă, în spatele căreia îşi fac loc injustiția, impostura, falsul şi calomnia. El cere egalitate în fața dreptului de a trăi. A viola acest drept înseamnă a viola dreptul Providenței. Dreptul de a trăi se realizează prin muncă, ceea ce îl conduce pe Heliade la o definiție extraordinară a acesteia, apreciată ca „umanitatea în mişcare".

Mergând pe o linie panteistă şi dialectică, viața este identificată cu Dumnezeu – de aici, condamnarea oricărei forme de muncă forțată şi de exploatare: „A monopoliza munca înseamnă a monopoliza pe Dumnezeu". Bazat pe această idee, Heliade întreprinde o critică incisivă a



Universitatea SPIRU HARET

acelor forme de socialism care reduceau pe om la nivelul unui executant, al unui sclav al poruncilor izvorâte din interesul general; însăşi semantica termenului este analizată şi epuizată critic.

Concepția lui Heliade este prima manifestare a gândirii socialiste în România şi una dintre cele mai profunde şi complexe. *Socialismul evanghelic* este o operă a libertății, a cunoaşterii şi a înfrățirii pentru a înălța persoana omului. În dialectica istorică a lui Heliade, sociabilitatea zămisleşte pacea şi fericirea, adică armonia. Societatea viitorului este cea a „echilibrului între antiteze", în care sociabilitatea devine ființă.

Prin opera lui Heliade, sociologia este întemeiată ca ştiință în cultura românească; ea se prezintă ca o teorie complexă, menită să explice, să reformeze şi să previzioneze evoluția societății româneşti. Este o teorie centrată în jurul conceptului de sociabilitate. Concepția sa a avut impact asupra unor socialişti şi sociologi francezi, iar acțiunea sa reformatoare a atras atenția unor guverne europene şi a fost aprofundată de economişti germani şi istorici francezi (E. Regnault, Vaillant, Ubicini).

Heliade ridică sociologia la nivelul unei ştiințe sistematice, constituită în peisajul cultural românesc, operantă în imediatul social şi având ca obiective: modernizarea societății, optimizarea ei pentru a deveni benefică pentru toți membrii săi, revitalizarea tradițiilor româneşti şi continuarea lor creatoare, regenerarea morală, afirmarea plenară a națiunii române. Preocupările sociologice ale lui Heliade, programul său de reforme, de la cele sociale şi politice, modalitățile de analiză şi tipologiile sale sociale – toate acestea au condus la un avânt al reflecției sociologice, la crearea unei şcoli heliadiene care, plecând de la preceptele sociologice, a avut un mare impact în organizarea şi conducerea întregii vieți sociale româneşti, şcoală cu tendințe moderat conservatoare, din care au făcut parte personalități culturale foarte diferite şi complexe în activitatea lor: sociologi specializați, filosofi, istorici, scriitori, filologi, critici literari, etnologi – dintre care amintim: B.P. Hasdeu, M. Eminescu, N. Filimon, D. Bolintineanu, V. Conta, T. Maiorescu, N.B. Russo-Locusteanu, N. Blaramberg, N. Iorga, A.C. Popovici, G. Bogdan-Duică, Gh.D. Scraba. Sociologia lui Heliade este apreciată, din perspectiva timpului în care s-a afirmat, ca o sociologie a forțelor vii ale națiunii.

În seria fondatorilor sociologiei se situează şi **Vasile Conta** (1845-1882). El a participat la procesul întemeierii sociologiei venind



Universitatea SPIRU HARET

dinspre filosofie, ceea ce permite a se considera că este un continuator al lui I.H. Rădulescu. Spre deosebire de Heliade, Conta derivă conținutul sociologiei pornind de la biologie şi, mai concret, de la evoluționismul spencerian, la care se referă însă critic şi ale cărui teze principale le dezvoltă într-un sistem propriu de sociologie.

O astfel de evoluție îşi are explicația în faptul că Vasile Conta şi-a elaborat şi editat opera filosofică şi sociologică în deceniile opt şi nouă ale secolului al XIX-lea, atunci când în ştiințele matematice şi ale naturii se înstăpânea un nou tablou al lumii, care a deschis perspectiva noului „atomism", când în ştiințele economice se producea „marea cotitură", inițiată de John Stuart Mill şi instituționalizată prin întreprinderile ştiințifice ale lui Jevons, Walras şi Marschall, când, în sociologie şi filosofie, evoluționismul spencerian înlocuia pozitivismul comtean, demola hegelianismul şi concura viguros neokantianismul.

Este vorba despre o epocă în care lumea se pregătea să treacă într-un alt mileniu, iar în filosofie devenea puternică tentația de a împăca rațiunea teoretică cu rațiunea practică. Apariția scrierilor sale în această epocă de trecere face ca exegeții operei sale să îl aprecieze diferențiat.

Nicolae Petrescu, în *Introducere în opera filosofică a lui Vasile Conta*, contestă „apartenența" operei gânditorului moldovean la „spiritul timpului" sfârşitului de secol XIX, apartenență pe care însă H. Vaihinger i-o recunoaşte expres în prefața la lucrarea *Die Philosophie des Als Ob*. Pentru că N. Petrescu evidenția doar performanța, când considera că opera lui Conta ar fi rămas captivă pozitivismului francez şi materialismului german. Dacă, însă, considerăm competența, opera lui Conta aparține „spiritului timpului" de sfârşit de secol XIX. Petrescu însuşi recunoştea la Conta „pasiunea unitară a totului" şi entuziasmul pentru realizarea efectivă a legăturii dintre viziunea asupra lumii şi viziunea asupra vieții, caracteristici majore ale gândirii sfârşitului de secol XIX.

Pivotul construcției ontologice propuse de Conta este ipoteza că existența este *materie* structurată *în forme* infinit variate, care se desfăşoară după *legi fatale*, conform „unui mod universal de constituire şi dispariție a formelor", anume, evoluția *onduliformă*. În *Teoria ondulațiunii universale*, Conta stabileşte, pe de o parte, că „orice formă evolutivă este o undă", iar pe de altă parte, că „viața este evoluția onduliformă a materiei". Morfologia undelor complexe edifică o arhitectură, cu geografie dinamică, a undelor individuale,



Universitatea SPIRU HARET

care sunt „ființe organice vii”. Între aceste ființe organice, manifestări ale vieții, se numără individul organic, societatea politică, limba, ideea. Evoluția onduliformă apare şi ca rezultat al cooperării a doi factori cu orientare opusă, unul de coerență internă, continuitate, unitate – *principiul conservator* – altul, de mobilitate, diversitate – *adaptare la mediu*. Viața organică îşi desfăşoară undele sub puterea acțiunii acestor două principii polare, principiul conservator, care asigură *unitatea/stabilitatea* undelor, şi *adaptarea la mediu*, care este responsabil de *schimbare*. În consecință, rațiunea nu este mai adâncă decât existența, iar progresul nu este infinit.

Este de observat faptul că programul raționalismului pozitivist al secolului al XIX-lea conținea, în nucleul său teoretic, termenul de „progres necontenit şi indefinit”. Studiile darwiniene, înscrise în acest program, propuneau ca *surse primare* ale progresului în viața organică, inclusiv în viața socială, *selecția naturală* şi *lupta pentru existență*. Mai mult, Darwin identifica „selecția naturală” şi „lupta pentru existență” ca modalități de asigurare a progresului *necontenit* în condiții neschimbate de mediu.

Conta, pe de o parte, a observat că teoria darwiniană a evoluției nu poate explica unitar toate formele şi nivelurile diferențierii, dar, mai ales, nu poate explica persistența direcției modificărilor; pe de altă parte, a susținut, în *Originea speciilor*, că „întâia cauză de transformare este acțiunea diferită a condițiilor de existență”, „înrâurirea exclusivă chiar a mediului”. Conta a evaluat adaptarea la mediu ca pe un factor cu o demnitate evoluționară comparabilă cu ereditatea şi selecția naturală; ea este responsabilă de procesul evolutiv, în sensul că prelungeşte viața prin diversificare şi îmbogățire („viața este favorizată prin variațiuni”).

Persistența direcției progresive a modificărilor este înțeleasă ca o consecință a asimilării de noi forțe, din exterior: „Progresul organic se datoreşte numai înrâuririlor mediului” (emigrarea şi încrucişarea sunt identificate ca modalități de asimilare de noi forțe).

Consecințele în plan social ale teoriei sale, indicate în mod expres de V. Conta, sunt încrucişarea interetnică asimilatoare şi transformarea mediului social într-o direcție care să permită realizarea naturii adevărate a indivizilor. Prin urmare, progresul organic este mediat de: a) organizarea libertății; b) distribuția proporțională a bunurilor după „serviciul făcut în sentimente favorabile pentru aproapele şi societate şi în muncă”; c) extensiunea fraternității („binele care leagă pe toți



Universitatea SPIRU HARET

membrii societăţii la acelaşi centru de coeziune organică”). Astfel, în timp ce evoluţionismul darwinian se deschide spre orizonturile filosofiei politice liberale şi spre individualism, evoluţionismul lui Conta pulsează *in nuce* o sociologie a naţiunii, vitalizată de înclinaţii altruiste şi aspiraţia realizării vocaţionale a individului şi comunităţii.

În privinţa evoluţiei sociale, ca evoluţie a „corpurilor organizate”, Conta consideră că aceasta este o „mişcare interval”, în care stâlpii templului evoluţiei sunt acţiunea instinctivă şi acţiunea deliberată (instinctul şi voinţa). În „teoria fatalismului”, Conta stabileşte că sensul evoluţiei organice este dat de vectorul conştiinţă, cu originea în „funcţiunile cele mai elementare ale vieţii organice” şi cu vârful în „mişcările voluntare, care sunt determinate după o foarte lungă deliberare a motivelor intelectuale, despre care avem cea mai clară conştiinţă cu timpul cel mai lung înainte de executare”[16]. Criteriul, propus, al progresului vieţii organice, este gradul de dezvoltare a conştiinţei, în funcţia ei cea mai importantă, cunoaşterea.

Conta constată că evoluţia fiinţelor vii organice se desfăşoară de la instinctul de sociabilitate la un mod superior de organizare a acţiunilor, întemeiat pe cunoaşterea structurii şi funcţionării societăţii. În acest caz, principiul conservator este atracţia, iar asimilarea se prezintă ca mecanism al evoluţiei progresive. Dacă egoismul exprimă principiul conservării, în forma atracţiei la nivelul undelor individuale, sociabilitatea exprimă acelaşi principiu, în aceeaşi formă, la nivelul undelor sociale (naţiune, omenire etc.).

Sociabilitatea evoluează de la starea pur instinctuală (împrejurări care i-au „silit pe oameni ca în cea mai primitivă stare sălbatică să trăiască în grupuri”[17]) la cea conştientă („atunci dă loc la o mulţime de sentimente sau motive de acţiune pentru alţii, pe care le-am putea cuprinde sub denumirea de „altruism”[18]). Egoismul şi sociabilitatea, în formele lor cele mai evoluate, modelează personalitatea umană şi comunitatea umană, „dau loc la conştiinţa morală şi sentimentul de dreptate, la respectarea legilor şi autorităţilor societăţii, la lupta pentru interesele corpului din care face parte cineva”[19].

Acesta este cadrul în care acţiunea este întemeiată pe cunoaştere şi este orientată de idealuri sociale. În aceste împrejurări este posibilă detensionarea raportului dintre ideal şi real, printr-o acţiune ghidată de cunoaşterea raţională şi flexibilizată de comunicare.

În concepţia lui Conta, individul uman şi societatea nu sunt coevoluţionare; ele suportă o „împreună-transformare”, într-un proces



Universitatea SPIRU HARET

mai cuprinzător de evoluție a umanității. Distilarea capacităților cognitive ale individului, însoțită de rafinarea continuă a celor două forme ale instinctului de conservare – egoismul şi sociabilitatea, se întrepătrunde cu flexibilizarea formelor de asociere, cu diversificarea relațiilor sociale şi intensificarea solidarității organice.

Prin faptul asocierii, indivizii umani realizează o societate politică. Primul stadiu în evoluția societății politice este acela al trecerii de la asocierea dominată de instinct (vechile monarhii), la asocierea voită („aceasta este epoca oligarhiiilor şi monarhiiilor mai luminate, bazate pe dreptul divin”[20]).

„Apariția societății politice contractual întemeiată, când fiecare crede că el poate face parte din societate numai fiindcă voieşte”[21], marchează intrarea în modernitate; „aceasta este epoca ştiințelor sociale şi de stat bazate pe liberul arbitru şi pe dibăcia cârmuitorilor”[22]. Stadiul cel mai înalt de evoluție a individului şi societății politice, previzibil pentru Conta, este unul în care „egoismul bine înțeles” şi „altruismul” se însoțesc cu conştiința absenței libertății voinței: „aceasta va fi epoca ştiințelor sociale şi de stat, bazate pe legile fatale ale Naturii”[23].

Tot acest eşafodaj teoretic este pus în slujba ideii că armonia necesară dintre interesele individului şi interesele societății politice este cerută de însăşi natura raporturilor dintre individ şi societate („aici este vorba de doi termeni corelativi, iară nu de subordinațiune militară)[24]. Între individ şi societatea politică se stabileşte un raport de dublă determinare a finalităților: asocierea şi cooperarea între indivizi au ca scop conservarea şi progresul indivizilor. În ontologia socială a lui V.Conta, individul şi societatea sunt la fel de „esențiali şi necesari, de unde decurge necesitatea sacrificiilor reciproce între individ şi societate”[25].

Una dintre ipotezele de bază ale ontologiei sociale a lui Conta este că evoluția socială progresivă se va desăvârşi în acea modalitate a existenței umane şi sociale în care este ordonată de legile sociale ca legi naturale. Cât timp omul nu va fi capabil să desăvârşească legile sociale până la coincidența cu legile naturale, instinctul sociabilității va rămâne fundament al relațiilor sociale; până la epoca conştiinței depline, a voinței pure, a raționalizării depline, pe interval deci, oamenii îşi autoimpun constrângeri, îşi autolimitează libertatea pentru a-şi atinge mai repede şi în pace scopurile.



Universitatea SPIRU HARET

Preceptele religioase, normele morale, convenienţele, normele juridice modelează comportamentele indivizilor şi definesc libertatea lor socială ca libertate limitată. Toate aceste norme, în conţinutul lor, sunt dependente de capacitatea de cunoaştere şi de tipul de cunoaştere activă în societate. Limitările libertăţii sunt consecinţe ale faptului că legile sociale sunt doar aproximări ale legilor naturii; altfel exprimat, au un anume grad de neadecvare la domeniul pe care şi-l subordonează. În ultimul stadiu de evoluţie a umanităţii, când capacitatea de cunoaştere umană se va realiza deplin prin indivizii cei mai dotaţi şi când ideile şi cunoştinţele produse de ei vor fi asimilate de mediile sociale, atunci va fi posibilă aplicarea adevăratelor legi ale organizării societăţii, adică, a legilor naturii ca adevăratul cadru de integrare a individului şi societăţii în mediul lor. În „epoca ştiinţelor sociale şi de stat bazate pe legile fatale ale Naturii", individul nu va mai fi supus constrângerilor, deoarece se va afla în armonie cu întreg mediul său: social, biologic, cosmic; aflat sub singurele legi fixe şi fatale ale naturii, omul îşi va trăi nestingherit propria natură. În această lume, în care o raţionalitate constructivă se află la lucru, nimic nu este întâmplător sau de prisos. În această lume, omul îşi poate afla şi construi propria lui fericire.

Vasile Conta se află printre acei sociologi români care şi-au „dedus sociologia" dintr-o ontologie generală şi care au dus o viaţă orientată de norme morale şi intelectuale congruente cu propoziţiile fundamentale ale teoriilor pe care le-au creat şi promovat. Dacă este adevărat că „izolat a trăit Conta"[26], aceasta s-a întâmplat pentru că a avut o poziţie aproape singulară între intelectualii şi oamenii politici ai vremii. Activitatea politică a gânditorului român s-a întemeiat pe o anumită viziune asupra lumii şi pe o anumită sociologie; de aici consecvenţa atitudinii sale în viaţa politică, forţa argumentativă a discursului său şi atractivitatea ideologiei pe care a promovat-o.

În armonie cu această viziune asupra lumii şi cu această sociologie, Conta „păstrează unele idei ale cosmopolitismului iluminist paşoptist"[27], dar el stabileşte un argument ştiinţific, de natură evoluţionară, în favoarea lor: „Fiindcă omenirea se află pe curba suitoare a undei sale, este de prevăzut că va veni un timp când patriotismul, iubirea omenirii, în genere, iubirea de aproapele său, vor fi cele mai mari şi cele mai puternice motive ale acţiunii omeneşti"[28].

Naţionalismul lui Conta îşi află întemeierea în aceeaşi viziune asupra lumii şi în aceeaşi sociologie, care i-au permis să păstreze



Universitatea SPIRU HARET

„unele dintre ideile cosmopolitismului paşoptist”. În cadrul teoriei sale asupra ondulațiunii universale, Conta arăta că „națiunea” este o undă principală şi parte a unei unde mai cuprinzătoare, unda umanității. Evoluția acesteia din urmă, sub puterea principiului conservării în forma altruismului, pe de o parte, nu va anula existența undei principale a națiunii, pe de altă parte, va conduce la o formă superioară de solidaritate, în care întreaga omenire va forma un singur organism. Naționalismul său nu este unul de tip mesianic. Totuşi, el este şi s-a şi recunoscut „naționalist”. Argumentul îl găsim în sociologia sa:

- „concepțiunile noi, în general, nu sunt decât expresiunea şi manifestațiunea stării fizice, morale şi intelectuale ale societății unde răsar”[29];
- „niciodată un inventator n-ar putea face pe o societate să creadă un adevăr care nu este expresiunea stării trebuințelor ei”[30].

„Naționalismul” lui Conta nu este prea departe de ideologia junimistă, atât de ancorată în realitățile româneşti ale vremii. V. Conta, prin urmare, nu a fost un „izolat”. Aparte este modul în care el a teoretizat problema constitutivă a sociologiei româneşti, într-o sociologie subordonată unei metafizici evoluționiste.

### 3. **Societatea, interdependența fenomenelor sociale şi instrumentalitatea activității sociale. Ion Ghica**

Inginer-economist, om politic, sociolog, scriitor, **Ion G. Ghica** (1817-1897) s-a aflat printre fruntaşii revoluției de la 1848, din Țara Românească. Însuflețit de idealurile eliberării naționale şi sociale, a participat activ la viața socială şi politică a României, ca un raționalist şi iluminist convins, considerând raționalismul şi ştiința ca factori fundamentali ai progresului omenirii şi societății.

Provine din familia Ghica, de origine albaneză, care a dat mai mulți domnitori Moldovei şi Munteniei. Tatăl lui, Tache Ghica, a fost receptiv la ideile noi şi „aprețuitor al frumoaselor arte”. Mama sa, Maria, a fost sora lui Ion Câmpineanu.

Formarea sa intelectuală s-a aflat, inițial, sub îndrumarea lui Costache Aristia – primul traducător în limba română al operei lui Homer. Îşi desăvârşeşte studiile la Paris, unde îşi ia bacalaureatul în litere la Sorbona (1836), apoi şi bacalaureatul în ştiințe matematice, după care urmează cursurile Şcolii de Mine. Îşi termină studiile în anul 1841, obținând titlul de inginer de mine.



Universitatea SPIRU HARET

Cu o asemenea formație, el se manifestă ca un „tehnocrat”, convins de faptul că dezvoltarea unei noi societăți şi guvernarea unei națiuni trebuie să se bazeze pe cunoaşterea ştiințifică, aceasta fiind chemată să determine mijloacele adecvate pentru înfăptuirea unor scopuri „ştiințificeşte” determinate. Toate acestea derivând din forța pe care o are rațiunea omenească de a antrena multitudinea resurselor necesare făuririi binelui şi fericirii omenirii. În consecință, în geneza noii societăți, un rol deosebit îl au „filosoful, politicul şi omul de stat”, cei ce „prezidează la destinurile unei nații”.

Profund preocupat de marile probleme sociale ale epocii, el nu precupețeşte efortul de a înțelege cât mai precis ce este, în fond, societatea, ca obiect de studiu şi domeniu de acțiune. Concluzia la care ajunge o formulează în termenii următori: „Societatea este o zicere colectivă, ce conține întrânsa ideea de mai multe individe fără distincțiune de timp, de localitate, de seminție şi de număr; adunarea mai multor familii, cari au interese morale şi materiale comune, formează o populațiune; când acea aglomerație a dobândit prin limbă, prin religie, prin obiceiuri şi prin aspirațiuni un caracter propriu, determinat, trece la starea de popor; popoarele, prin dezvoltarea literaturii, prin tradițiuni istorice, prin crearea de instituțiuni şi prin apărarea unui teritoriu, ocupat de dânşii, dobândesc dreptul la o viață proprie într-un teritoriu determinat şi bine apărat, constituie o națiune şi formează un stat”[31].

În această destul de lungă definiție, se regăsesc o serie de concepte sociologice esențiale, cum ar fi: asociere şi asociație, populație şi popor, națiune şi stat, evoluție şi dezvoltare socială ş.a., care sunt reluate, analizate şi dezvoltate de I.Ghica ulterior, unele din ele fiind elaborate până la niveluri superioare de categorii şi chiar teorii cu caracter sociologic.

Sursa generală a asocierii şi vieții oamenilor în comun, Ion Ghica o identifică în „sociabilitate”, pe care el o considera a fi o însuşire specific umană, singura capabilă să permită continua perfectibilitate, atât a individului, cât şi a societății şi colectivităților sociale, în general. Situația se prezintă astfel, pentru că: „Omul, o ființă de un ordin mai înalt decât toate cele ce există pe fața pământului, trebuia neapărat să fie sociabil, fiindcă numai în contactul cu ceilalți oameni îşi poate mulțumi aspirațiunile sufletului şi ale intelectului, căci numai în starea socială poate găsi sprijinul necesar în împlinirea trebuințelor şi dorințelor sale, numai în viața socială, în unirea a mai multe interese



Universitatea SPIRU HARET

într-unul singur şi acelaşi scop poate găsi puterea de a învinge piedicile şi greutăţile ce întâmpină din partea naturii şi a prejudiţielor; numai în viaţa socială se poate lumina şi perfecţiona”[32].

În sprijinul acestei teze, I. Ghica aduce multiple argumente, considerând, între altele, că sociabilitatea derivă din necesităţile organice şi intelectuale fundamentale ale omului, căci, susţinea el, numai în starea socială „ne procurăm mulţumiri pe cari nu le-am putea dobândi prin noi înşine”, sau „lucrăm unii pentru alţii”. Pentru a verifica aceste adevăruri este suficient să ne gândim la ceea ce mâncăm, ce bem şi ce îmbrăcăm într-un an şi să vedem dacă toate acestea le-am putea obţine exclusiv din propria noastră muncă individuală.

Analizând valorile sociale care derivă din sociabilitate, Ghica situează pe prim plan solidaritatea omenească, o realitate socială fundamentală, care se manifestă în timp (ca solidaritate între generaţii), cât şi în spaţiu (ca solidaritate între diferitele grupuri sociale sau popoare). Fără solidaritate nu ar fi posibil progresul social: „La lucrările secolilor trecuţi vin de se adaogă descoperiri de adevăruri noi, pe cari secolii următori adaogă altele şi, astfel, omenirea suie treptat pe toată ziua către perfectibilitate, îmbunătăţindu-şi necontenit starea materială, intelectuală şi morală. Buffon zicea că omul ţine puterea sa de la societate, dânsa i-a perfecţionat raţiunea, i-a exersat spiritul şi i-a înmulţit puterile”[33].

O a doua categorie de procese sociale, generată de sociabilitate, o constituie schimbul permanent de idei, continua acumulare de cunoştinţe, ceea ce duce la sporirea capacităţii fiecărui individ şi a societăţii în ansamblul său de a stăpâni natura şi a se dezvolta pe sine. Un loc aparte în aceste procese îl au industria, meşteşugurile, ştiinţa, arta şi literatura. Pentru că: „Industria şi meşteşugurile, artele, ştiinţele şi literatura, aceste mari şi frumoase producte ale inteligenţei, cari suie pe om atât de sus în ordinul moral şi intelectual, sunt monumentele nedestructibile ridicate de lucrarea colectivă a spiritului şi a puterii omeneşti, adică a sociabilităţii”[34].

În sfârşit, „progresul” şi „civilizaţiunea”, în ansamblul lor, constituie produsul sociabilităţii şi ele trebuie să conducă la îmbunătăţirea vieţii în societatea omenească, iar nu la reîntoarcerea spre „vârsta de aur” a omenirii, cum considerau în epocă unii sociologi. Pentru Ghica, „progresul şi civilizaţiunea au de scop îndreptarea relelor şi îmbunătăţirea societăţii omeneşti, iar nu desfiinţarea lor şi întoarcerea la omul sălbatic sau la omul naturii […]. A pretinde că în starea de natură ar



Universitatea SPIRU HARET

exista o mai mare câtime de bine moral decât în starea de civilizațiune este a nega înțelepciunea lui Dumnezeu, cari a făcut pe om sociabil; a susține asemenea teorii este a nega cea mai frumoasă din toate legile ordinului universal, legea perfectibilității”[35].

În lumina acestor concepții sociologice generale, I. Ghica se afirmă ca o personalitate enciclopedică de mare deschidere şi cuprindere, racordată profund la evenimentele internaționale la care a participat sau le-a trăit; el a încercat să aplice cunoştințele acumulate la realitățile româneşti, străduindu-se să determine, cu măsură şi prudență, şansele românilor de a-şi realiza „misiunea” pe care o au în lume, respectiv „rațiunea de a fi a unei nații”, care, „ca şi un individ, nu poate exista decât pe cât timp îşi îndeplineşte misiunea şi dispare când nu mai corespunde la scopul pentru care a fost înființată”[36].

Pentru a putea răspunde, în mod corespunzător, unei asemenea complexe probleme, el considera necesar a identifica coordonatele generale în care se punea o astfel de problemă. Prima dintre acestea a formulat-o astfel: „Când am început a înțelege cele ce se petrec în lume, intrase de curând în cursul timpului un secol nou, secolul al XIX-lea […] secol care a adus cu dânsul o civilizațiune cu totul nouă, nebănuită şi nevisată de timpii anteriori; o civilizațiune ieşită din descoperirile ştiințifice datorite geniului omenesc, care a dat râurilor, mărilor şi oceanelor vapoarele, a înzestrat continentele cu drumuri de fier, a luminat pământul cu gaz şi cu scânteia electrică, ne-a dăruit telefonul, telefonia şi fotografia […] a însutit şi înmiit producțiunea şi a rădicat pe om din robie şi din apăsare la egalitate şi libertate”[37]. Este, totodată, secolul care a „văzut renăscând, ca din cenuşe, state nouă ca Grecia, Belgia, România, Serbia şi Bulgaria”[38]. Acest secol a adus pe scena istoriei, ca pe un produs necesar al evoluției sociale, societatea modernă şi – după cum spunea I. Ghica – „nimeni nu are dreptul d-a opri omenirea din mersul ei progresiv, care este tras de natura fizică şi morală a omului”[39].

Potrivit aceleiaşi rațiuni, „oamenii pe cari instituțiunile, împrejurările sau educațiunea i-au pus în fruntea unei națiuni sunt datori să fie înaintemergătorii ei, să nu caute niciodată să împiedece mersul progresului, ci să lase toată latitudinea şi toată libertatea inițiativei individuale, mai ales în ceea ce priveşte industria şi comerțul, căci ele nu se pot conduce decât numai de luminile ştiinței, cari singure pot arăta drumul care conduce pe om a deveni folositor şi necesar societății în care trăieşte”[40].



Universitatea SPIRU HARET

I. Ghica arată „produsele” pe care cercetarea ştiinţifică experimentală, ştiinţa aplicată, în general, ar trebui şi ar fi în măsură să le ofere, atât pentru stabilirea unor obiective legitime ale dezvoltării, cât şi pentru elaborarea mijloacelor adecvate, necesare realizării lor.

Primul dintre acestea îl constituie recunoaşterea şi înţelegerea faptului că dezvoltarea socială trebuie să fie abordată nu în raport cu o societate umană generică, abstractă, ci în raport cu societăţi reale, concrete, întruchipate în naţiuni şi în destinul sau „misiunile” pe care fiecare dintre ele le are în această lume.

Al doilea îl reprezintă descifrarea, de la început, a problemei: ce este o naţiune şi care sunt elementele componente ale acesteia? Răspunsul lui Ghica a fost că elementele constitutive ale oricărei naţiuni sunt oamenii. Dar nu oricare dintre oameni, ci „acei care lasă urme în trecerea lor pe pământ; care lasă lucrări de acelea de care se glorifică istoria civilizaţiunei; oamenii aceia care, învingători sau învinşi, s-au luptat pentru o idee”[41]. Aceasta, deoarece „secolul în care trăim este realizarea progresului social condus de progresul raţionalismului, progres la care au lucrat toţi oamenii de valoare, filosofi şi eroi”[42]. Iar sursa fundamentală a progresului o constituie munca, realitatea esenţială a vieţii sociale, care tocmai din această cauză reprezintă „o cestiune mare, foarte mare, cea mai mare din toate, o cestiune care exprimă totul şi care, în secolul în care trăim, le conduce pe toate: lucruri şi oameni, popoare şi guverne, domni şi împăraţi, cestiune care conţine toată filosofia morală şi politică a societăţilor moderne”[43].

Analizată dintr-o astfel de perspectivă, problematica generală a stadiului şi viitorului devenirii societăţii româneşti în secolul al XIX-lea, abordată de I. Ghica, reprezintă o contribuţie substanţială la constituirea sociologiei ca ştiinţă în România. Coordonatele generale ale acestei contribuţii pornesc de la o întrebare esenţială: pentru a determina încotro e bine să se dezvolte societatea românească este esenţial a stabili cu rigoare „unde ne aflăm şi unde mergem”? „Iată – spunea I. Ghica – ce trebuie să-şi fi făcut de o mie de ori orice bun român care cugetă câtuşi de puţin”[44].

În ceea ce priveşte naţiunea română, misiunea sau rolul acesteia, I. Ghica avea în vedere trei categorii de factori: „cosmici” (natura pământului”), „geografici şi istorici” („locul şi secolul în care trăieşte”) şi „psihologici” („geniul gintei din care aparţine”)[45]. Luând în calcul toţi aceşti factori-condiţii ai evoluţiei societăţii româneşti, rezultă, după acesta, că avem de a face cu o „întreită misiune a românilor”: una este



Universitatea SPIRU HARET

*economică* şi constă în dezvoltarea agriculturii, singura în măsură de a ne permite joncțiunea cu „popoarele industriale şi civilizate”; a doua este *geografică* – aceasta urmând să se întruchipeze în dezvoltarea transporturilor – mai ales feroviare şi fluviale – ca mijloc de favorizare a circulației mărfurilor în Europa; iar a treia este *politică* şi rezidă în contribuția românilor „la transformarea Orientului şi la reconstruirea lui, pe bazele sfântului principiu al dreptății şi egalității naționalităților”[46].

Înfăptuirea întreitei misiuni istorice a românilor reclamă, în concepția lui Ion Ghica, o complexă acțiune socială, care să asigure realizarea libertății, ordinii şi dreptății sociale. Concret, o astfel de acțiune ar trebui să conducă la crearea condițiilor pentru ca fiecare „să poată întrebuința toate facultățile sale la îmbunătățirea stării sale şi să-şi poată procura cea mai mare câtime din bunăstarea morală, intelectuală şi materială”. Aceasta implică realizarea unui proiect de „organizație bună a societății”, proiect care să permită dobândirea de către membrii societății a „unor lucruri pe care nu le poate dobândi fiecare în parte şi de care se pot folosi mai mulți deodată, precum sunt: biserica, şcolile, stabilimentele de binefacere, drumurile ş.a.”. În sfârşit, asigurarea garanțiilor că „productul muncii” unuia nu poate deveni „pradă altuia”.

O astfel de acțiune nu se poate realiza decât dacă se întemeiază pe ştiință, o ştiință înțeleasă şi utilizată prin „cunoştința legilor firii”, bazată pe observație şi experiment şi extinsă, de la studiul fenomenelor şi legilor naturii, şi la studiul fenomenelor şi al realităților sociale. Pe acest traiect, el trece de la credința că filosofia este ghidul moral al noii societăți, la convingerea că „nu este filosofie fără ştiință” şi, de la inginerie, la economia politică, susținând că „astăzi numai interesurile materiale, industria, pot uni şi desface neamurile”. Iar, de la economia politică ajunge la sociologie, susținând, în cel mai autentic spirit sociologic durkheimian, că „sufletul industriei este creditul”. Creditul nu este considerat un fenomen strict economic, pentru că „ el naşte din încrederea în persoane sau în lucruri; trăieşte şi creşte prin intensitatea acestei credințe şi atârnă de la gradul de moralitate, de capacitate şi de activitatea persoanelor care se servesc de dânsul, de la buna întrebuințare ce fac şi de stabilitatea lucrurilor”[47].

Printr-o asemenea concepție, I. Ghica apare ca unul dintre primii sociologi, atât din țară, cât şi din lume, care acordă atenția cuvenită analizei şi explicării implicațiilor şi finalităților sociale şi sociologice



Universitatea SPIRU HARET

ale factorilor economici; deoarece, susține aceste idei într-o epocă în care majoritatea reprezentanților gândirii sociale se străduiau să delimiteze obiectul sociologiei atât de psihologie, cât şi de filosofia politică sau istorică a vremii.

De pe aceste poziții a militat şi pentru dezvoltarea unei industrii româneşti, chiar dacă aceasta va trebui să rămână „pentru multe veacuri" doar o industrie agricolă; pentru constituirea de bănci şi case de credit; pentru unificarea vămilor şi dezvoltarea căilor de comunicație, insistând asupra semnificațiilor şi finalităților sociale ale acestora. Industria este „mişcătorul neamurilor", spunea I. Ghica, pentru că ea pune în lucrare aceea ce altădată cei mai mari „politici" şi cei mai puternici monarhi n-au cutezat să întrebuințeze, pentru că „drumurile de fier au să influențeze asupra societății nu numai mărind întreprinderile comerciale; ele au şi o misie morală, au să împlânte ideile unui neam într-altul" etc.

Realizarea unor asemenea obiective nu este simplă şi nici uşor de înfăptuit, deoarece, în procesele devenirii sociale progresive, se întâlnesc şi o serie întreagă de obstacole, unele fiind obiective, altele fiind subiective. Acestea se manifestă în existența, în orice societate, atât a unor idei bune, mari, generoase şi folositoare, cât şi a unora greşite, false sau mincinoase, din care se nasc anumite „prejudețe" (prejudecăți), care se opun înaintării „civilizațiunii". Sursa tuturor obstacolelor o constituie întotdeauna „egoismul oamenilor dibaci, setoşi de popularitate, de influență şi dominațiune". Iar egoismul şi celelalte trăsături negative ale oamenilor sunt determinate de faptul că „omul nu este desăvârşit, nu este tot ceea ce poate fi, decât în slobozenie"[48]. În consecință, amploarea „prejudețelor" determină nivelul unui popor pe scara progresului social, iar înaintarea civilizației este echivalentă cu diminuarea necontenită a „prejudețelor".

Instrumentul prin care prejudecățile pot fi îndepărtate îl reprezintă elaborarea unei ştiințe sociale în sensul cel mai larg, care trebuia să fie sociologia, şi întemeierea antropologică a celorlalte ştiințe, în special economice şi sociale. Obiectul lor îl constituie studiul „legilor omeneşti", care, după ce multă vreme au fost considerate a fi „scrise de Dumnezeu", după revoluția franceză au dobândit un statut autonom, având ca esență sociabilitatea. Întrucât, „numai în contact cu alți oameni, omul îşi poate mulțumi aspirațiunile sufletului şi ale intelectului", „numai în starea socială poate găsi sprijinul necesar la împlinirea trebuințelor şi dorințelor sale, numai în viața socială se poate lumina şi perfecționa".



Universitatea SPIRU HARET

Acest concept al sociologiei lui I.Ghica permite soluționarea problemei de bază a sociologiei: raportul între individ şi societate, stabilind că, de fapt, cei doi termeni ai raportului – individul şi societatea – sunt două fațete ale uneia şi ale aceleaşi realități. În opinia sa, „un om să fie vinovat, se poate foarte bine, dar niciodată nu este către societate, decât societatea este vinovată către dânsul”[49].

O asemenea teză, el o afirmă nu numai teoretic, deductiv, ci încearcă să o întemeieze empiric, utilizând corelația inversă dintre gradul de instrucție şi predispozițiile spre criminalitate, susținând că „patimile omului nu vin din firea sa”, ci el „le dobândeşte din pricina organizației sociale”.

Obstacolele generale şi comune care stau în calea progresului social se completează, în cazul românilor, cu unele specifice, cum ar fi: nerăbdarea şi graba „de […] a trece cât mai în grabă din starea de înjosire în care am fost ținuți secoli întregi”[50]; iluzia că „am descoperit secretul prin care România ar putea să îmbrace într-o clipă haină de zână”[51]; desconsiderarea propriilor noastre tradiții, considerând „oamenii şi lucrurile trecutului ca vechituri de lepădat”[52]; insistența unora de „a impune publicului idei puțin potrivite cu starea societății noastre”[53] şi proliferarea unui „amestec de patimi, de invective şi de calomnii”, care „critică nu ca să îndrepte, ci ca să dărâme” sau „laudă, nu ca să răsplătească, ci ca să linguşească”, care conduc la pierderea respectului, „moralei şi rațiunii”.

Toate acestea au drept consecință „sărăcia de idei şi avuția de patimi care ne sfâşie într-un timp atât de critic, într-un timp când trebuia ca toată inteligența să aducă contingentul său la o lucrare atât de mare, atât de anevoioasă ca renaşterea unei națiuni”[54]. Depăşirea unor asemenea obstacole presupune eforturi susținute şi acțiuni eficiente. Între acestea, I. Ghica considera ca fiind absolut necesare:

- recunoaşterea şi afirmarea fermă a faptului că „instituțiile noastre sunt productul spiritului națiunii (care) nu se pot distruge fără primejdie”[55];
- asigurarea echității şi libertății în ordinea socială şi politică, prin intermediul unor guvernări întemeiate „nu prin domnia puterii, ci prin domnia legii”[56];
- conştientizarea faptului că „numai prin libertate se poate ajunge la egalitate, la egalitatea înaintea legilor, singura egalitate permisă omului în această lume”[57];



Universitatea SPIRU HARET

• înțelegerea faptului că „oricare au fost cauzele, oricare ar fi consecințele, o revoluție mare s-a făcut în România, toate ambițiunile au fost mişcate, toate interesele zguduite. Acum, opera de destrucțiune a fost săvârşită […] şi începe opera de edificare. Să nu-şi facă nimeni iluziuni, opera aceasta este mai grea, mai anevoie decât aceea a distrugerii”[58]. Într-o asemenea operă un rol esențial îl au „rațiunea şi ştiința”, fără de care nici o societate nu poate fi edificată.

O nouă societate reclamă respectul reciproc al membrilor societății, simț al dreptății şi al datoriei, ordine şi libertate socială, toate acestea constituind condiții ale progresului.

Calea principală a realizării acestor condiții o constituie promovarea industriei şi a industrialismului, ştiind că industria este „alergătorul neatârnării şi slobozeniei”, nu în sensul triumfului „materiei asupra duhului”, ci spre înălțarea spiritului, pentru că astfel „omului despovărat de muncă îi va rămânea vreme să se poată îndeletnici cu hrana duhului”.

Pentru I. Ghica, conceptul de „industrie” cuprinde nu numai industria propriu-zisă, ci şi agricultura şi, în mod original, şi „ştiințele şi literele şi frumoasele arte, care atârnă, mai cu seamă, de gândire”, deoarece, numai în măsura în care acestea sunt constitutive industriei, se pot integra organic în viața şi tradițiiile unei societăți. Dezvoltarea industriei naționale însă nu trebuie să se realizeze printr-un „transfer industrial”, proiectat şi înfăptuit mecanic, fără luarea în considerare a realităților noastre istorice şi naționale, ci prin activism industrial şi comercial național, inovație şi modernitate, întemeiate pe aplicarea ştiinței în activitatea economică şi socială.

În elaborarea concepției sale sociologice, I. Ghica a valorificat cele mai avansate achiziții ale gândirii sociale şi politice apusene ale epocii, pe care le-a cunoscut şi le-a asimilat. Din această perspectivă, el a militat pentru o construcție economică şi socială națională, care să se situeze la nivel european şi internațional. Dar el nu a luat în suficientă măsură în considerare particularitățile societății româneşti şi nici complexele probleme pe care le-a ridicat atunci, şi le ridică şi astăzi, eforturile consacrate evoluției societății noastre spre modernitate, astfel încât formele societăților dezvoltate să devină „organice” societății româneşti şi să favorizeze dezvoltarea structurilor istorico-naționale, păstrându-se identitatea sa, nu numai ca civilizație, ci şi ca nație.

Aceasta, deoarece, în contextul internațional marcat de interese contradictorii şi de tendințe de „cotropiri şi reducerea unor popoare la



Universitatea SPIRU HARET

starea de inferioritate şi de umilire”, este de datoria fiecărei „naţii” „de a căuta să devie mare şi puternică, ca să-şi poată apăra cu succes existenţa; fiecare trebuie să poată conta pe sine însuşi, iar nu să se lase la îndurarea şi la dreptatea celorlalţi”[59]. De aceea şi noi, românii, suntem obligaţi să ne apărăm naţionalitatea, fiind împinşi spre aceasta de „instinctul de conservaţiune” în faţa „năvălirilor”. Condiţia esenţială în realizarea unui asemenea ideal o constituie unirea, care, la noi, este „apărare”. În plus, „ştim că avem o misiune ca popor şi ca stat, înţeleg că, pe cât timp vom fi în voia întâmplărilor din afară, geniul nostru naţional nu se poate dezvolta; simţim că avem o datorie imperioasă a căuta să ne asigurăm fiinţa” .

### 2.4. **Societate, naţiune şi dezvoltare socială revoluţionară. Nicolae Bălcescu**

Fiu al pitarului Barbu Bălcescu, descendent dintr-o familie boierească, **Nicolae Bălcescu** (1819-1852) îşi face studiile şcolare la Colegiul „Sf. Sava” din Bucureşti, după care îmbrăţişează cariera militară pentru a deveni ofiţer. Pasionat de istorie, începe să studieze trecutul poporului român, în paralel cu aderarea la mişcarea revoluţionară din Muntenia, care urmărea: desfiinţarea privilegiilor, egalitatea înaintea legilor, împroprietărirea ţăranilor cu pământ, unificarea Ţărilor Române ş.a. În toamna anului 1840, se alătură grupului de „complotişti” condus de Dimitrie Filipescu, care preconiza realizarea unei mişcări de mase cu obiectivul răsturnării regimului feudal. „Complotiştii” sunt descoperiţi, mişcarea anihilată şi participanţii arestaţi. În actul de acuzare se specifică cum că aceştia voiau „să întocmească altă oblăduire”, să elibereze pe ţărani „de sub jugul proprietarilor” şi să-i împroprietărească. Este condamnat la trei ani închisoare, pe care îi execută la Mănăstirea Mărgineni. În timpul detenţiei se îmbolnăveşte de plămâni. Imediat după eliberare, în februarie 1843, pune bazele societăţii secrete „Frăţia”, care are un rol important în pregătirea revoluţiei de la 1848 din Ţara Românească. Aportul în această fază este preponderent intelectual: utilizează istoria („cea dintâi carte a unei naţii”) ca instrument de redeşteptare naţională şi de mobilizare a conştiinţelor. Debutează în publicistică şi în studiul istoriei cu o succintă analiză a evoluţiei oştirii române (1844, în revista „Propăşirea”, editată la Iaşi de către M. Kogălniceanu), tipărită ulterior în broşură. În studiul introductiv, prezintă concepţia sa despre rolul istoriei şi al



Universitatea SPIRU HARET

armatei, ca instituție națională. Tipăreşte apoi mai multe studii cu caracter istoric în „Magazin Istoric pentru Dacia” (1845), revistă pe care o editează împreună cu August Treboniu Laurian. Colaborează la revistele „Propăşirea” (Iaşi) şi „Gazeta Transilvaniei” (Braşov). Întreprinde”vizite” în Moldova, la Mânjina, unde se întâlneşte cu Costache Negri, şi în Transilvania, la Braşov, unde are convorbiri cu revoluționari transilvăneni. În 1846, pleacă la Paris, dând curs unui proiect mai vechi care avea ca obiectiv studierea surselor istorice referitoare la români. Cercetează asiduu în arhive şi biblioteci, îndeosebi materiale referitoare la epoca lui Mihai Viteazul. Trimite în țară studiile pe care le redactează la Paris. În toamna anului 1847, în căutarea unei clime mai blânde, pleacă în Italia. Studiază şi în arhivele de la Roma, Genoa, Palermo şi Neapole. Reîntors la Paris, participă la revoluția din februarie 1848, aflându-se timp de trei zile pe baricade. La 20 martie 1848, la locuința sa din Paris, tinerii „moldo-români” hotărăsc inițierea unei mişcări revoluționare în Țările Române şi elaborează planul mişcării. Pleacă imediat în Muntenia, pentru a pune în operă hotărârea adoptată la Paris. Are un rol important în organizarea şi desfăşurarea revoluției de la 1848 din Muntenia şi Transilvania, fiind adept al colaborării dintre revoluționarii români şi maghiari. După înăbuşirea revoluției, fuge mai întâi în Transilvania, în tabăra lui Avram Iancu, apoi pleacă la Paris şi Londra, unde pledează pentru cauza revoluției române. La Paris, editează revista „România Viitoare” (1850), în care publică studii de istorie şi redactează principala sa lucrare *Istoria românilor supt Mihai Vodă Viteazul*, care – deşi rămasă neterminată – îl consacră definitiv ca istoric şi sociolog. Deza-măgit de eşecuri şi bolnav, se retrage în Italia, la Palermo, unde şi moare, osemintele sale fiind aduse mai târziu în țară.

Activitatea publicistică a revoluționarului paşoptist, remarcabilă prin originalitatea, expresivitatea şi structura tematică, îl plasează pe Nicolae Bălcescu în Pantheonul fondatorilor ştiințelor socio-politice româneşti şi, implicit, ai sociologiei.

Aşa cum s-a menționat în succintele note introductive, în 1844, Bălcescu începe publicarea, în „Propăşirea”, a studiului *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea principatului Valahiei până acum*, iar în 1845, împreună cu August Treboniu Laurian, editează volumul I din „Magazinul Istoric pentru Dacia” – prima mare culegere documentară privind istoria românilor. În 1846, publică studiul *Despre starea soțială a muncitorilor plugari din Principatele Române în*



Universitatea SPIRU HARET

*deosebite timpuri*, pe care l-a reluat şi mărit în 1850 în *Question économique des Principautés Danubiennes*. Postum, va fi tipărită lucrarea *Istoria românilor supt Mihai Vodă Viteazul*.

Opera scrisă a lui Nicolae Bălcescu – istorie socială şi istorie naţională, istorie economică şi istorie politică, studii consacrate unor remarcabile personalităţi româneşti – este un monument de erudiţie şi de inteligenţă analitică. Despre ea s-a scris, cu deosebire, în secolul XX. Fondul ei de gândire şi de simţire îl reprezintă dragostea nestrămutată faţă de patrie şi de popor şi spiritul democrat-revoluţionar. „În ceea ce mă priveşte – mărturisea el – soarta m-a împins, într-o oarecare măsură, să fiu revoluţionar. Eu mi-am început viaţa intrând în puşcărie pentru revoluţie şi închisoarea obligă, ca noblețea”[60].

Personalitatea lui Bălcescu se distinge prin identificarea omului care a fost cu idealul revoluţionar şi cu revoluţia însăşi, simbioză asemănătoare, până într-un punct, cu cea întâlnită la Ion Heliade-Rădulescu, dar într-o altă perspectivă şi, bineînţeles, dimensiune.

Revoluţia română a fost chemarea lui Nicolae Bălcescu şi tot ea a fost visul lui dintâi şi idealul său din urmă. Ei i-a închinat toată viaţa şi pentru ea s-a jertfit.

Formaţia sa intelectuală se cristalizează şi se defineşte în ţară şi în străinătate, într-un ambient intelectual creat de avocaţi, scriitori, medici, preoţi, profesori ş.a. Studiile din străinătate îl apropie de spiritul european al epocii, marcat de ascendenţa liberalismului burghez radical, care propagă şi acţionează în sensul modernizării şi democratizării şi îi deschid orizontul intelectual, mai ales în sens pragmatic: intelectualul tribun, intelectualul agent social transformator, intelectualul performant pragmatic. Studiile din Franţa şi Italia, deşi au tangenţă cu mediile universitare, îmbracă aspectul unor eforturi personale de investigare şi documentare şi de cunoaştere a exigenţelor intelectuale occidentale în materie de interpretare a fenomenelor socio-politice şi economice, într-o perioadă revolută, care a conferit un nou curs evoluţiei României şi umanităţii, în general.

Producţia sa ştiinţifică, relativ întinsă ca suprafaţă, este alcătuită din studii, articole, note care „atacă” teme cu profil economic, istoric şi sociologic, motiv pentru care ştiinţele respective îl consideră ca pe unul dintre precursorii sau întemeietorii lor.

Problemele de istorie socială, economică sau politică, profilul unor personalităţi istorice (Mihai Viteazul) denotă erudiţie şi profunzime analitică. Este un cunoscător competent şi rafinat al istoriei naţionale,



Universitatea SPIRU HARET

pe care o concepe, ca şi Xenopol, Kogălniceanu şi Iorga, într-o viziune dinamică, cu accente asupra analizei sociale şi factorului uman în derularea evenimentelor. „Bălcescu va osândi istoria cronologică de domni şi va încerca, cel dintâi, să introducă explicaţii economice şi sociologice” (G. Călinescu). Opera sa este încă a unui mesianic (la fel ca Heliade, Ghica şi, într-o anume măsură, Kogălniceanu), dar un mesianic revoluţionar, influenţat de ideile radicalismului francez. Mesianismul său are două dimensiuni: una sociologică (structurală) şi alta istorică (dinamică). Dimensiunea sociologică este conferită de explicaţia economico-socială a structurilor sociale specifice Ţărilor Române, iar cea istorică este dată de viziunea asupra structuralităţii ca procesualitate. Între cele două dimensiuni nu există contradicţii, din contră, acestea se află în relaţie de complementaritate. *Bălcescu este primul sociolog român care teoretizează rolul maselor ca agent transformator al societăţii pe cale revoluţionară*. Revoluţia de la 1848 trebuia să aibă, în viziunea sa, un caracter naţional şi social şi un conţinut insurecţional. Revoluţia (schimbarea socială profundă), ca şi istoria, a fost marea chemare a lui Bălcescu, exprimată atât în scrierile sale, cât şi în activitatea desfăşurată în ţară şi în străinătate.

„Mişcarea progresivă a omenirii”, în percepţia şi în interpretarea lui Bălcescu, este relaţionată procesului revoluţionar, transformărilor socio-politice, determinismului istoric. În această perspectivă, „Misia istoriei este de a ne arăta, a ne demonstra această transformare continuă, mişcare progresivă a omenirii, această dezvoltare a simţimântului şi a vieţii omenesci, sub toate formele din lăuntru şi din afară, în timp şi spaţiu”[61]. Prin studiul istoriei, al celor „optsprezece veacuri”, Bălcescu ajunge la „concepţia sa naţională” (Lovinescu) sau, într-o altă „definiţie”, la „obsesia naţionalităţii” (I. Ungureanu) nu însă oricum, ci pe baza unei teorii a societăţii, la temelia căreia aşază munca, activitatea creatoare. În condiţiile concret-istorice ale timpului, Bălcescu socotea că ţărănimea este singura clasă productivă. „Singurul muncitor de bogăţie în ţară este ţăranul”; dar ţărănimea forma o clasă spoliată, „furată” de rodul muncii ei de către feudali (autohtoni), ciocoi („o clasă de birocraţi […], fără ilustraţiune şi rădăcină în ţară, corupţi, degradaţi”), de către aristocraţia „de bani sau de stare” (formată iniţial din boierimea trădătoare de ţară şi, în cele din urmă, din burghezia alogenă, descendentă din Fanar). Emanciparea naţională, în aceste condiţii, se interferează cu emanciparea socială. Emanciparea singurei clase producătoare (ţărănimea) se poate realiza prin „revoluţionarizarea”



Universitatea SPIRU HARET

țărănimii, care, în această perspectivă, dobândeşte înțeles de „români”, „nație”. Existența şi perpetuarea nației sunt condiționate de îmbunătățira „materialicească” şi „moralicească” a stării „mucitorului care suferă” (în sens de român, cetățean). Pentru realizarea unui asemenea deziderat era necesară (nu şi suficientă) soluționarea problemei agrar-țărănești, ca una din prioritățile sociale ale epocii.

Între „problema națională” şi „problema agrară”, deşi ambele erau vitale pentru societatea românească, Bălcescu nu aşază semnul egalității, el susținând prioritatea constituirii națiunii față de problema agrar-țărănească şi, în general, precumpănirea problemei naționale asupra tuturor problemelor social-politice. „Şi numai atunci când războiul sfânt va mântui nația de apăsarea străinilor şi-o va întregi în libertatea şi unitatea sa, adunarea poporului, Constituanta, va putea să realizeze în pace toate reformele politice şi soțiale de cari el are nevoie şi să constituieze domnia democrației, domnia poporului prin popor”[62]. La rândul ei, problema agrar-țărănească are întâietate față de oricare altă chestiune de ordin social, fiind un produs al raporturilor de proprietate. Soluționarea problemei agrare (ca şi a celei naționale) consta în emanciparea țărănimii prin „revoluția socială”. Raționalizarea societății româneşti, prin reforma agrară, avea în obiectiv modernizarea capitalistă a structurilor țării (inclusiv a agriculturii), deci o sincronizare a dezvoltării Principatelor Române cu statele Europei de Vest, care traversau o importantă epocă de reforme în agricultură. În această perspectivă, Bălcescu este autorul primului proiect românesc privind înființarea unui institut central de credit ipotecar, ca instrument conex, dar esențial pentru susținerea reformei agrare.

Din studiul istoriei militare a românilor, Bălcescu extrage concluzia: capacitatea de apărare a țării este funcție de unitatea națională (idee centrală în sociologia sa), iar aceasta este viabilă în condițiile în care clasele sociale se află în raporturi de armonie şi cooperare. O altă precondiție formulată de Bălcescu constă în modelarea structurii instituționale a statului (cu vechime la români): cu cât aceasta este mai puternică, cu atât statul este mai respectat.

Bălcescu înțelege corect raportul dintre individ şi societate: „menirea societății” şi a „individului” trebuie să concorde, deoarece „societatea fu zidită tot pentru aceeaşi țintă ca şi omul”. Cetățeanul („bunul român”) nu este numai o componentă a națiunii române, ci şi o componentă umană şi socială a unei „republici democratice”, al unui „stat fără domnie şi boierie”. La Bălcescu, factorul psihologic instinctiv



Universitatea SPIRU HARET

are un rol important în determinarea societății, dar acesta poate fi subordonat „simțămintelor morale”, fără să fie eliminat. Bălcescu sesizează interdependența dintre individ şi societate, materie şi suflet şi dintre diverse societăți.

El respinge ideea misiunii civilizatoare a Occidentului în Orientul european, susținând necesitatea sincronizării mişcărilor revoluționare, dar cu păstrarea specificului național. Sociologia lui Bălcescu are fundamentele teoretice în studiul istoric al relațiilor economico-sociale şi în filosofia socială a epocii (mai ales în concepția despre societate a socialiştilor francezi). Bălcescu (sub influența socialismului francez sau a „Manifestului Partidului Comunist”) utilizează principiul „luptei de clasă” ca instrument de analiză istorică şi sociologică, ajungând la concluzia că istoria omenirii înfățişează doar lupta permanentă a dreptului poporului român în contra tiraniei, „a unei clase dezmoştenite de dreptul său în contra uzurpatorilor ei”, luptă care nu încetează decât în condițiile înlăturării dominației străine. Sociolog şi istoric al revoluției, Bălcescu este un ideolog al democrației revoluționare, fundamentând aspirația victoriei democrației pe teoretizarea raționalității istorice prin ştiința socială. Bălcescu poate fi considerat, în temeiul concepției sale sociologice, ca fiind întemeietor al unei serii distincte, constitutive a sociologiei româneşti, care a demonstrat raționalitatea revoluționară (raționalitatea revoluției sociale şi naționale, democratice şi „româneşti”).

Construcția sa teoretică condensează analize, discursuri şi judecăți de valoare care se constituie în achiziții importante pentru sociologia românească, în proces de formare şi autonomizare, ca ştiință de sine stătătoare. Spiritul analitic depăşeşte sfera de interes a sociologiei; el demonstrează însă că metoda (metodele) de cercetare se induce(c) în orizont sociologic. Concretețele sociale se constituie în factori de presiune asupra gândirii sociale, economice şi istorice a lui Bălcescu, care elaborează constructe teoretice şi concepte adecvate realităților autohtone. Relevante prin încărcătura motivațională şi semnificație sunt conceptele: „misia istoriei”, „misia națiilor”, „revoluție”, „mersul revoluției”, „regimul muncii de clacă”.

După Bălcescu, „Misia națiilor devine obligatorie, fiindcă exprimă dreptul de a-şi relua, prin forță, drepturile smulse prin forță şi procesul de spoliațiune a lor şi de a restabili dreptatea încovoiată prin uzurpare”. Revoluția reprezintă „expresia sintetică a dezvoltării progresive a omenirii şi a națiunilor care o compun. „Mersul revoluției”



Universitatea SPIRU HARET

are accepțiune de ferment al dezvoltării societății românești: „Să deschidem istoria, carte de mărturie a veacurilor şi, luminați de filosofia ei, vom vedea că de optsprezece veacuri nația română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformându-se şi luptându-se neîncetat, pentru triumful binelui asupra răului, a spiritului asupra materiei, al dreptului asupra silei, pentru realizarea atât în sânul său, cât şi în omenire a dreptății şi a frăției, aceste două temelii ale ordinei absolute, perfecte, a ordinei dumnezeieşti"[63].

Conceptul „regimul muncii de clacă" conferă o pregnantă notă de originalitate orizontului său de înțelegere a sociologiei, relevat în analiza evoluției proprietății la români. După Bălcescu, diferențierile de proprietate au generat sistemul muncii de clacă; aceasta, la rândul ei, prin propriile mecanisme, a făcut posibile naşterea şi transformarea şerbiei, ce se manifesta fie în forme incomplete (rumânii sau vecinii plăteau stăpânului o rentă în muncă, păstrându-şi libertatea personală şi dreptul la strămutare), fie completă, care începe o dată cu „legământul" lui Mihai Viteazul. *În mecanismul spolierii țăranilor de pământ, Bălcescu identifică trei cauze esențiale: interesul* (de a fi protejați de un stăpân puternic), *nevoia* (de a plăti dările către domnie îi obligă să recurgă la repetate împrumuturi, care, în final, îi conduc la vânzarea pământului şi a forței lor de muncă) şi *sila* (sau forța pe care o aplică domnitorii, boierii şi prelații bisericeşti, în relațiile cu aceştia)[64]. O dată cu uzurparea proprietății comune (obştea sătească) şi a celei particulare libere, apare munca de clacă, plătită – la început – sub formă de rentă în muncă, şi-apoi, dar legată de ea, starea de şerbie.

Teza uzurpării complete a proprietății țărăneşti de către marea proprietate şi teza aservirii țărănimii prin mijlocirea muncii de clacă îşi găsiseră concretizarea în realitățile economice ale perioadei istorice cuprinse între domniile lui Matei Basarab şi Vasile Lupu şi domniile lui Constantin Brâncoveanu şi Dimitrie Cantemir. Efectele sistemului muncii de clacă şi ale muncii silite s-au agravat şi ca urmare a unei intense spolieri naționale, practicate de către turci, unguri, austrieci, atât separat, cât şi concomitent. În esență, elementele contributive la întemeierea sociologiei româneşti, datorate lui Bălcescu, constau în corelarea unui fenomen social (proprietatea) cu un altul (problema națională), ceea ce a deschis orizontul unor noi eforturi analitice şi interpretative, şi în ierarhizarea acestora în funcție de importanța lor intrinsecă (întâietatea problemei naționale în raport de toate celelalte probleme sociale); în dezvăluirea mecanismelor de formare a proprietății



Universitatea SPIRU HARET

în cadrul societăţii româneşti şi în cuantificarea cantităţii de muncă (zilele de clacă) pe care ţăranii trebuia să le efectueze în folosul proprietarilor de pământ; în relevarea cauzalităţii şi a dinamicii sociale în evoluţia istorică a românilor, precum şi a priorităţilor macrosociale (unitatea naţional-statală, emanciparea şi împroprietărirea ţăranilor, reorganizarea societăţii româneşti în sistem burghezo-liberal). În opera lui Bălcescu se regăseşte, aşadar, o serie extinsă de concepte, categorii, principii şi teze, care, reunite într-o concepţie coerentă asupra societăţii, dezvoltării sociale, a relaţiilor dintre individ şi societate, a sensurilor devenirii sociale şi umane, permit să se afirme, cu temei, că el este unul dintre fondatorii sociologiei româneşti.

Sub acest raport, Bălcescu a elaborat o teorie generală a societăţii, ca bază a activităţii pe care a desfăşurat-o pentru transformarea societăţii româneşti, în eforturile de înscriere a sa pe calea modernităţii. Pentru el, societatea, ca „adunare a tuturor oamenilor […] spre a păşi toţi împreună spre desăvârşirea lor”[65], este o realitate obiectivă, neomogenă, a cărei existenţă se bazează pe muncă (în special pe munca efectuată de clasele de jos). În privinţa raporturilor dintre indivizi şi societate, Nicolae Bălcescu considera că individul şi interesele sale trebuie să se subordoneze colectivităţii sociale şi intereselor generale ale acesteia. În mod expres, el susţinea că „ceea ce deosebeşte pe o societate civilizată de o societate barbară, ceea ce desparte pentru totdeauna aceste două poluri opuse ale omenirii, este că într-una se proclamă dreptul societăţii mai presus de dreptul individului, fără a lăsa interesul acestui din urmă, adică indemnizând pe cei ce-i expropriază prin forţă, în cealaltă se pune interesul individului mai presus de dreptul societăţii”, concluzionând apoi: „Mai bine să piară dreptul societăţii decât un drept personal”[66].

Ţinând seama de aceste realităţi, el considera că nu munca, în general, ci „munca liberă” trebuie să constituie baza oricărei societăţi, întrucât el susţinea „superioritatea muncii libere asupra celei silite, atât în privinţa cuantităţii cât şi în a cualităţii, cum şi influenţa ei asupra creşterii populaţiei, îmbunătăţirea obiceiurilor şi a împrăştierii luminilor şi a civilizaţiei”[67].

Având în vedere caracterul neomogen şi diferenţiat al societăţii, Bălcescu susţinea, de asemenea, necesitatea organizării instituţionale a acesteia, date fiind, pe de o parte, asigurarea unităţii ca o condiţie esenţială a existenţei sale, iar pe de altă parte, importanţa creării unor relaţii de cooperare şi colaborare dintre membrii săi şi a armoniei



Universitatea SPIRU HARET

sociale. Organizarea societății şi asigurarea ordinii sociale trebuie să se întemeieze pe principiile dreptății, care sunt singurele ce pot garanta „îmbogățirea poporului”, în condițiile în care „bogăția nu poate naşte decât din bogăție, fericirea, decât în mijlocul fericirii tuturor; acolo unde suferințele şi desordinile, unde ticăloşia şi degradația constituie parte a gloatelor, acolo, fericirea, bogăția nu sunt posibile nici chiar pentru clasa privilegiată”[68]. De aceea, „orice măsură socială, ca să fie cu adevărat bună, cată să satisfacă din trei punturi de vedere diferite: cată să fie națională, cată să fie morală şi dreaptă şi, în sfârşit, cată să fie folositoare tuturor”[69].

În privința dezvoltării sociale şi a progresului istoric, Nicolae Bălcescu este adept categoric al pozițiilor teoretice care reunesc, pe de o parte, concepțiile potrivit cărora acestea au un caracter obiectiv şi, pe de altă parte, pe cele ce susțin că dezvoltarea socială se realizează în mod ordonat, pe baza unor legi ale progresului general al omenirii. În ceea ce priveşte sensul dezvoltării sociale, el consideră că acesta are loc în formă de spirală, de la inferior la superior, în direcția eliberării omului, ca individualitate, cetățean şi națiune. În susținerea unor asemenea teze, Bălcescu urmărea să demonstreze că omenirea se află într-o continuă schimbare, transformare şi evoluție, „pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate”. Aceasta, deoarece, „omenirea nu e staționară. Ea înaintează neîncetat, străbătând orice împiedecare spre ținta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fixe ale progresului. Cei ce mai tăgăduiesc azi mişcarea sunt puțini. Dacă mai sunt, vază trecutul: câte schimbări, câte prefaceri, atât în lumea morală, cât şi în cea materială”[70].

Caracterul progresiv şi legic al dezvoltării istorice către un anumit scop – realizarea în omenire şi la nivelul fiecărei națiuni – a dreptății şi frăției, se constituie, în opinia sa, drept lege de bază a mişcării istorico-sociale. Această lege a dreptății şi frăției nu se poate înfăptui decât prin acțiune socială complexă (inclusiv prin revoluție), acțiune care trebuie să ia în considerare faptul că „una din condițiile dezvoltării omenirii este nu numai că progresul naşte progresul, dar că adesea şi din covârşirea răului iese binele”[71].

O mare pondere în ansamblul operei sale sociologice o au problemele structurii sociale, clasele sociale şi relațiile dintre acestea. În acest domeniu, el realizează o analiză multiplă, atât ca nivel, cât şi ca optică a situațiilor claselor şi categoriilor sociale existente în societatea românească, în diferitele epoci sociale şi etape ale dezvoltării sale istorice.



Universitatea SPIRU HARET

După cum e şi firesc, în centrul analizei s-a situat ţărănimea, clasă în numele căruia a gândit, a scris şi a luptat şi pe care a dorit atât de mult să o emancipeze, să o ridice la nivelul de viaţă economică, socială şi culturală umană, la care poziţia sa reală, contribuţia sa la dezvoltarea socială îi dau dreptul. De pe aceste poziţii a militat Bălcescu, cu pasiune şi înalt patriotism, pentru împroprietărirea ţăranilor, considerând această acţiune justificată, atât din punctul de vedere al moralităţii, al dreptăţii, cât şi al utilităţii sale.

Ca şi Heliade-Rădulescu, el s-a ocupat şi de ciocoime, ca de o categorie socială apărută la un moment dat din afara ţării şi care a avut un rol nefast în viaţa economică, socială şi politică a Ţărilor Române.

Din perspectivă sociologică, analiza aprofundată şi extinsă a problemelor naţiunii echivalează cu discutarea marii chestiuni a locului, relaţiilor şi rolului societăţilor „concrete", reale, faţă de „societatea generică", generală şi abstractă, ca temă centrală a sociologiei ca ştiinţă. Poziţiile sale în acest domeniu au fost confirmate, atât în epocă, cât şi ulterior, pentru că argumentele cu care şi le-a susţinut au fost şi rămân, şi astăzi, valabile. Câteva dintre acestea sunt pe deplin lămuritoare. Pentru el, „prin împărţirea funcţiilor, naţiile în omenire, ca şi indivizii în soţietate, produc, chiar prin diversitatea lor, armonia totului, unitatea"[72]. În acest context, „orice naţie dar, precum orice individ, are o misie a împlini în omenire, adică a concurge, după natura şi genul său propriu, la triumful ştiinţei asupra naturii, la perfecţionarea înţelegerii şi a sentimentului omenesc, potrivit legii divine şi eterne care guvernează ursitele omenirei şi ale lumii"[73].

Pentru realizarea unor astfel de „misii" se impun a fi îndeplinite anumite condiţii esenţiale, fără a căror respectare realizarea obiectivului este imposibilă. Prima dintre acestea o reprezintă înţelegerea deplină a adevărului că „naţiunile şi nu oamenii izolaţi fac istoria". A doua, că, în orice naţiune, este necesară solidaritatea membrilor săi şi că aceasta nu se poate realiza decât în condiţiile „triumfului dreptului asupra silei şi a dreptăţii şi frăţiei", ca „două temelii ale ordinei absolute, perfecte, a ordinei dumnezeeşti"[74]. În mod concret, aceasta înseamnă, susţine Bălcescu, că e „vai de acele naţii unde un număr mic de cetăţeni îşi întemeiază puterea şi fericirea pe robirea gloatelor"[75]. Şi că, prin urmare, „nu trebuie a se uita că, cu toată sfinţenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o naţie să-şi aibă un loc pe carta lumei sau să-şi reclame acest loc şi libertatea sa în numele suvenirelor istorice; ca dreptul său să ajungă a fi respectat şi recunoscut de



Universitatea SPIRU HARET

celelalte naţii trebuie, însă, ca ea să poată dovedi folosul ce a adus şi poate aduce lumii, trebuie să arate formula înţelegătoare şi soţială ce ea reprezentează în marea carte a înţelegerii şi a istoriei omenirii”[76].

## 2.5. **Istorie, sociologie, civilizaţie la Mihail Kogălniceanu**

„Descoperirea Occidentului” şi „întâlnirea cu civilizaţia apuseană” au avut un impact puternic asupra gânditorilor sociali şi a politicienilor din epocă, ceea ce a creat o nouă problemă cu privire la direcţiile şi sensurile evoluţiei societăţii româneşti spre modernitate. Deşi ei au reacţionat diferenţiat la această realitate, unii acceptând-o fără nici o rezervă, alţii dovedindu-se reticenţi, toţi au ajuns să recunoască, însă, că nivelul, conţinutul şi formele vieţii sociale occidentale reprezintă standarde şi repere clare ale progresului social şi, ca atare, ele nu pot să nu fie luate în considerare atunci când se pun şi se discută problemele dezvoltării sociale moderne a societăţii româneşti.

Aflându-se la mijloc de secol XIX şi fiind angrenaţi în evoluţii sociale mai largi, internaţionale, reprezentanţii gândirii ştiinţifice româneşti erau obligaţi să „producă” fondul de cunoaştere necesar soluţionării cât mai adecvate a problematicii devenirii societăţii. Pe acest fond istorico-social s-a născut problematica majoră a cercetării ştiinţifice a epocii şi au fost create lucrări şi chiar opere de mare valoare şi semnificaţie ştiinţifică, socială şi politică.

Tema dominantă a cercetării şi dezbaterilor din această perioadă s-a axat, în mod firesc, pe probleme fundamentale ale evoluţiei societăţii, căutând să dea răspunsuri unor întrebări cardinale: dacă, în ce măsură şi în ce mod este posibil ca elementele fundamentale, structural-funcţionale şi valorice ale societăţii şi civilizaţiei occidentale să fie implementate în România, în aşa fel, încât, pe de o parte, ele să devină „organice” societăţii româneşti, iar pe de altă parte, să nu altereze şi aneantizeze identitatea şi „personalitatea” specifică societăţii noastre.

Direcţiile de gândire şi de acţiune în această privinţă puteau fi multiple şi diferite. Şi, aşa au şi fost. O ipoteză a reprezentat-o aceea potrivit căreia realizarea unui astfel de obiectiv poate fi obţinută prin preluarea *tale quale*, deci prin imitaţie, a tuturor componentelor culturii şi civilizaţiei occidentale şi implementarea lor în România. La cealaltă extremă se susţinea ideea că, întrucât societatea noastră nu dispune de aceleaşi condiţii de dezvoltare ca şi cea apuseană, este



Universitatea SPIRU HARET

necesar a ne crea un model propriu, specific de dezvoltare, singurul în măsură a asigura dezvoltarea „organică” şi, deci, autentică a socie-tăţii româneşti. Evident, exista şi o a treia cale: a lua în considerare particularităţile istorice, naţionale, psihologice, culturale, sociale, economice şi politice ale evoluţiei societăţii româneşti anterioare şi, din această perspectivă, a discerne, cu luciditate, ce, cât şi cum să valorificăm din experienţa dovedită pozitivă a Apusului, în eforturile noastre de intrare în modernitate şi de recuperare a întârzierilor evidente faţă de Occident (din raţiuni pe care nu e locul să le discutăm aici). Pentru a urma această cale, era *necesar spiritul critic*, adică discernământul, în tendinţele de introducere la noi a culturii şi civilizaţiei occidentale, pentru a vedea ce trebuie să preluăm din Apus, ce ni se „potriveşte” şi ce nu este adecvat realităţilor noastre şi, deci, nu e indicat să preluăm.

În acest context, istoria demonstrează că, urmând ultima cale, *şcoala critică moldovenească*, al cărei strălucit reprezentant a fost **Mihail Kogălniceanu** (1817-1891), a contribuit substanţial la clarificarea multor probleme cardinale ale evoluţiei societăţii româneşti moderne şi, în acelaşi timp, prin reprezentantul său autorizat, a participat nemijlocit şi la soluţionarea lor, punând *bazele sociologiei critice româneşti*, o direcţie majoră de dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă în ţara noastră.

Născut într-o familie de boieri răzeşiţi (6 septembrie), Kogălniceanu a fost unul dintre boierii care, îmbrăţişând profesii liberale, a demonstrat o concepţie democratică, cu toate că „sentimentele lui democratice, foarte reale (puse să se ardă până şi butucii de la închisori), se amestecă cu instincte conservatoare”[77].

Referindu-se la locul şi rolul său în cultura şi istoria României, A.D. Xenopol releva că a fost „cărturar distins”, „istoric remarcabil” şi, „mare om de stat”.

Personalitate complexă, Kogălniceanu a fost şi admirat, şi contestat. În contribuţia sa la progresul ştiinţelor sociale româneşti, un ghid poate fi aprecierea lui N.Iorga, din anul 1911, la dezvelirea „statuii” din faţa Universităţii: „«Mihail al Luminii» a fost umbrit de «Mihail al săbiei», între cei doi posteritatea preferând pe ultimul, cărturarul fiind umbrit de omul faptei”. Ştiut fiind că, practic, el s-a „observat” în evenimentele politice, în marile acte consacrate Unirii, reformelor lui Cuza etc.[78]



Universitatea SPIRU HARET

Din perspectiva istoriei sociologiei, de o semnificaţie deosebită a fost faptul că „darul de căpetenie al lui Kogălniceanu e de a fi avut spirit critic, atunci când lumea nu-l avea; şi l-a avut în formă constructivă, ardentă, fără sarcasm steril”[79].

Aşa se explcă de ce el a devenit unul din cei mai mari „mesianici români pozitivi”, care, evidenţiind locul şi rolul tradiţiilor naţionale în viaţa popoarelor şi societăţilor, a fost un pasionat teoretician al „specificului naţional”.

Un rol esenţial în orientarea de ansamblu a activităţii şi operei lui Kogălniceanu l-a avut şi vocaţia istoricizantă a epocii în care s-a format şi a activat. Aceasta a reprezentat un răspuns la insuficienţele demonstrate de marea încredere acordată filosofiei, în secolul XVIII, în soluţionarea marilor probleme ale omenirii. Neputinţele rezultate din această tentativă au generat preocupări pentru introducerea în analizele fenomenelor şi realităţilor sociale a dimensiunii lor temporale şi a perspectivei evoluţioniste în explicarea devenirii lor. Astfel, s-a ajuns ca secolul XIX să fie, în mare măsură, un secol al filosofiei. Ca secol al istoriei, acesta îşi va disputa întâietatea cu sociologia, eforturile interdisciplinare consacrate investigării complexe a trecutului soldându-se cu rezultate pozitive. Studiul trecutului se impunea ca o necesitate a prezentului; în Apus, din nevoia motivării şi legitimării opţiunilor politice ale epocii; în Europa Centrală şi de Est, îndeosebi în legătură cu dezvoltarea conştiinţei naţionale a popoarelor oprimate, trecutul fiind invocat, atât ca depozitar al unor drepturi politice, cât şi ca temei al restituirii lor şi, pe această bază, ca temei al aspiraţiilor spre modernitate a popoarelor din această parte a Europei. În acest fel, istoria devine, în România, ca şi pretutindeni, o premisă şi un instrument al dezvoltării, al „regenerării” naţionale.

Acesta a fost contextul în care M. Kogălniceanu s-a angajat, cu toată convingerea şi resursele sale, în demonstrarea faptului că lupta pentru dezvoltarea modernă a societăţii româneşti trebuie să se întemeieze pe valorificarea atentă şi serioasă a tradiţiilor naţionale şi a spiritului vechilor instituţii ale ţării şi pe evitarea imitaţiei (în orice domeniu al vieţii sociale) şi a împrumuturilor care ne „taie toată relaţia cu trecutul, fără a întemeia prezentul”[80]. Nimic din ceea ce este contrar spiritului naţional nu trebuie acceptat, ştiinţa modernă demonstrând că „o lege fundamentală a ţării trebuie să fie o plantă indigenă, expresia năravurilor şi nevoinţelor naţiei”[81]. Ceea ce înseamnă că una din cele mai importante sarcini ale ştiinţelor sociale o constituia stabilirea



Universitatea SPIRU HARET

temeinică a ceea ce corespunde necesităților şi aspirațiilor legitime ale „nației”. Or, pentru aceasta este imperios necesară studierea sistematică şi aprofundată a relațiilor istorice naționale, ca fundament al acțiunilor şi proiectelor de reformare şi de reorganizare a societății, adică efectuarea de cercetări sociologice. O altă sarcină o constituie stabilirea, tot cu mijloace ştiințifice, a ce este sau trebuie să fie, în fond, modernitatea, fiind clar că a fi modern nu înseamnă a copia sau a prelua pur şi simplu, ceea ce au făcut înaintea ta alții, ci a lucra în spirit modern, cu alte cuvinte a „produce” şi a utiliza eficient mijloacele ştiințifice necesare, pentru a interveni în mod valabil în procesele devenirii sociale.

Studiul ştiințific al societății trebuie, la rândul său, să fie fundamentat. În concepția lui Kogălniceanu, esențial este ca acesta să cuprindă, în primul rând, dimensiunea istorică a societății, deoarece, pe de o parte, pe această cale se poate ajunge la cunoaşterea autentică a vieții sociale şi politice trecute a unei societăți, iar pe de altă parte, se poate obține o bună cunoaştere a factorilor şi particularităților societății moderne (îndeosebi, democratismul şi naționalismul ei), care se constituie ca sistem de „referință” pentru societățile aflate în curs de dezvoltare. În această privință, Kogălniceanu a reținut, în primul rând, faptul că, în aceste societăți, fiecare cetățean are dreptul, dar şi îndatorirea „de a se ocupa cu treburile statului”. Şi că acestea se realizează în condițiile intensificării comunicațiilor, în special prin apariția tiparului. El spunea expres că „ar trebui să urmăm pilda nord-americanilor, a căror cea dintâti treabă de care se apucă când îşi fac vreo nouă aşezare este să deschidă un drum şi să aducă cu dânşii un teasc spre tipărirea unui jurnal”. Ceea ce însemna că, de fapt, nord-americanii „prin această îndoită operație, ei ajung țelul şi fac analiza a orice sistem social, pentru că, cum zice Volney, societatea nu este alta decât comunicația uşoară şi slobodă a persoanelor, a lucrurilor şi a ideilor”[82]. În acest fel, pornind de la sublinierea necesității şi importanței studiului istoriei, Kogălniceanu ajunge la sociologie şi la elaborarea unei teorii proprii asupra societății. Sensul sociologic al istoriei naționale pe care o concepe Kogălniceanu este clar expus de autor: „Mă voi sili să mă feresc de această greşeală de căpetenie (de a reduce istoria la biografia domnilor şi de a exclude istoria popoarelor – n.n.); ci, pe lângă istoria politică a țărilor, voi căuta a vă da şi o istorie lămurită asupra stării sociale şi morale, asupra obiceiurilor, prejudecăților, culturii, negoțului şi literaturii vechilor români”[83].



Universitatea SPIRU HARET

Ca atare, el încearcă să se ocupe de „viața locuitorilor”, despre care la noi mai scrisese D. Cantemir, urmărind să pună în lumină componentele esențiale ale acesteia, bazându-se, mai ales, pe unele date din cronici şi pe ceea ce a putut aduna din tradițiile transmise. Din punct de vedere al orientării teoretice şi metodologice, o asemenea atitudine este utilă introducerii şi dezvoltării punctului de vedere sociologic şi al sociologiei în studiul istoriei naționale.

În studiul *Despre civilizație* (1844), prezentând factorii fundamentali ai dezvoltării societății, el îşi pune problema în ce fel ar putea fi identificați şi promovați acei factori care ar putea accelera ritmul dezvoltării societății româneşti, astfel încât aceasta să se poată integra cât mai rapid şi mai adecvat în cultura şi civilizația modernă. În această privință, era convins că ideile sunt cele ce determină dezvoltarea societății şi că, în consecință, în viața socială două categorii de factori sunt esențiali: factorii ştiințifici (arta,ştiința şi industria) şi factorii politici (relațiile individului cu societatea şi relațiile oamenilor între ei).

Factorii ştiințifici sunt produsul luptei omului cu natura, căci „fiecare ispravă a ştiinței, artei sau industriei este o izbândă asupra materiei, pe care omul o supune trebuințelor şi slavei sale”. Cât priveşte factorii politici, ei apar ca produs al luptei omului contra semenului său, izbânda superiorului asupra celui asuprit având ca rezultat stagnarea, regresul, în timp ce victoria celor asupriți antrenează propăşirea, civilizația.

În lupta cu natura, omul s-a eliberat de tirania factorilor exteriori, sporindu-şi capacitatea de luptă împotriva lipsurilor, a ignoranței, a fricii şi a uitării. „Toată arta, toată ştiința, toată industria este o emancipație, adică o dezdrobire. Toată izbânda asupra naturii se întoarce în folosul slobozeniei omeneşti, adăogând la bunăstarea omului”[84].

Interesul lui M. Kogălniceanu față de această problematică s-a manifestat în faptul că, dincolo de discuția asupra factorilor sociali, el şi-a pus, în mod expres, *problema dezvoltării sociale*: „Ce este dezvoltarea societății ? Dacă am răspunde că este dezvoltarea ideilor sociale, noi am arăta negreşti un adevăr netăgăduit; dar, prin aceasta, tot am lăsa întrebarea să rămână întreagă[…]”[85].

Un răspuns valabil nu poate fi dat fără a analiza interdependența şi conexiunile dintre factorii fundamentali ai dezvoltării sociale. Iar o asemenea analiză demonstrează că dezvoltarea societății nu poate fi redusă la dezvoltarea ideilor sociale, pentru că, la rândul lor, şi acestea se „reazimă” şi pe factorii ştiințifici şi pe cei politici, care, aşa cum s-a



Universitatea SPIRU HARET

văzut, sunt rezultatul luptei omului cu natura şi cu semenii săi. În consecință, efectul sau rezultatul acțiunii lor se exprimă în „*emancipație*”, adică în intrarea societății într-un „faz” nou de evoluție, „fie ca să se atingă de lupta în contra naturii, fie ca să se atingă de lupta în contra omului”[86]. „Adunarea împreună a izbânzilor ştiințifice şi a izbânzilor politice” face posibilă intrarea societății şi a omenirii într-un „faz” complet, desăvârşit. Însă, „cea întâi cosecuenție” a acestei idei este aceea că, „oricare să fie propăşirile omului în arte, în ştiințe, în industrie, dacă el nu-şi izbândeşte driturile sale ca cetățean, civilizația nu este deplină”[87].

De aceea, de fapt, procesul de dezvoltare socială parcurge mai multe faze, înregistrându-se în istorie mai multe perioade mari, corespunzătoare unei anumite „civilizații”. Criteriul principal al identificării fazelor sau treptelor evoluției sociale îl reprezintă „formele împlinirii omului prin om”. Pornind de la aceste idei, el elaborează o veritabilă *teorie sociologică a civilizației*, ca fundament al studiului ştiințific al problemelor dezvoltării sociale. În această teorie, sensul propriu al conceptului este acela de „dezvoltare generală a societății”, criteriu principal de evaluare a progresului social. Dar, el îl utilizează şi pentru desemnarea unui stadiu istoric concret de dezvoltare socială, politică sau culturală a societății sau ca proces de ridicare a unei societăți la nivelul dezvoltării sociale contemporane, respectiv, ca mişcare istorică a unui popor „care aspiră a-şi potrivi instituțiile cu instituțiile lumii civilizate”, acelea care constituie „gloria şi puterea secolului”. Kogălniceanu concepe civilizația ca stadiu superior al evoluției sociale, obținut prin transformări profunde, pe linia progresului, în toate componentele sistemului social, deci, ca rezultat şi conținut al progresului social.

Analizând mecanismele „înaintării în civilizație” a diferitelor societăți, el consideră că, la nivelul structurilor interne ale acestora, există posibilitatea înregistrării unor neconcordanțe în evoluția diferitelor componente ale lor, ceea ce determină apariția unor conflicte, din care se nasc lupte sociale, „în care, curând sau târziu, biruința vine în sprijinul dreptății şi prin izbânda driturilor lor, popoarele vin de desăvârşesc civilizația, împreunând îmbele ei elemente”[88]. Aceste fenomene se întâlnesc în societățile bazate pe privilegii, ale căror relații se întemeiază pe inegalitate socială, pe „împilarea omului prin om”[89].

De aceea, pentru Kogălniceanu, esența civilizației constă în „norocitul rezultat al luptei omului în contra naturii din afară” şi în



Universitatea SPIRU HARET

contra forțelor ostile lui, a robiei şi împilării. Prin urmare, întreaga civilizație, întreaga dezvoltare socială reprezintă un act de emancipare, fiind expresia concretă a progresului social.

În privința *conținutului civilizației*, Kogălniceanu consideră că aceasta cuprinde atât elementele materiale, cât şi spirituale, ceea ce implică, deopotrivă, „o îmbunătățire intelectuală şi materială" a societății. În consecință, „popoarele nu pot ajunge la adevărata civilizație decât prin cultivarea şi dezvoltarea facultăților naționale şi sporirea bunei stări materiale; că toate acele instituții, menite spre a da claselor de jos un trai mai bun, un confort mai mare, spre a le înlesni îndestularea trebuințelor, sunt totodată însuşite de a izgoni şi ignoranța şi de a îmbunătăți şi soarta morală a oamenilor şi, prin urmare, a pregăti o adevărată civilizație"[90].

Elementele sociologice teoretice i-au permis lui Kogălniceanu ca, pe baza aplicării lor la realitățile societății româneşti, atât în cercetarea, cât şi în activitatea socială şi politică pe care a desfăşurat-o, să elaboreze o sociologie proprie, pe care a situat-o la baza programelor de „reforme dinlăuntru", menite să asigure progresul social, transformarea societății româneşti şi înscrierea ei pe linia dezvoltării moderne. În vederea realizării unor astfel de vaste şi complexe obiective, el a demonstrat teze şi idei cu valoare paradigmatică:

- asigurarea unei concordanțe temeinice între modelele, strategiile şi programele dezvoltării sociale, tradițiile istorice, particularitățile şi specificul cultural național al fiecărei societăți, națiuni sau popor;
- recunoaşterea caracterului natural, obiectiv al schimbărilor şi transformărilor sociale şi al progresului social;
- existența unui sens progresiv în evoluția socială, mişcarea şi istoria societății înscriindu-se pe linii istorice ascendente, cu toate că, în procesele devenirii sociale, se înregistrează şi momente de decădere, epoci de eclipsă, dar, întotdeauna, asemenea perioade sunt urmate de epoci de regenerare şi de înălțare; ceea ce demonstrează caracterul ireversibil al dezvoltării sociale, imposibilitatea revenirii la epoci şi etape trecute ale vieții sociale;
- mersul progresiv al evoluției sociale nu se realizează însă în mod lin, fără obstacole, fără confruntări sau lupte între forțe sociale reprezentând principii de viață opuse. „Suntem în mijlocul luptei, lupta între trecut şi viitor, lupta între societatea veche şi între societatea modernă", o luptă ce se desfăşoară „între reacție şi între progres […] între privilegiu şi între egalitate"[91];



Universitatea SPIRU HARET

• rezultatul luptei este „propăşirea”, întrucât aceasta „este mai puternică decât prejudețele popoarelor; şi nu este zid destul de înalt şi de tare care să o poată opri din drumul său”[92]; ceea ce înseamnă că „progresul este legea omenirii şi, orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi”[93];

• temeiul „propăşirii” şi al progresului îl reprezintă „poporul”, care s-a dovedit în trecut, şi se dovedeşte şi în prezent, a fi principalul factor creator de istorie şi, de aceea, tradițiile, „producțiile” şi faptele acestuia trebuie să fie situate la baza oricăror eforturi consacrate dezvoltării vieții sociale şi „propăşirii”;

• în procesele de dezvoltare socială trebuie făcută distincția dintre „adevărata” şi „falsa” civilizație, deoarece, în cadrul aceleiaşi faze istorice de dezvoltare sau al aceleiaşi civilizații, pot exista o „civilizație sănătoasă”, adevărată şi o „civilizație falsă, superficială”[94], ceea ce impune cercetarea atentă a realităților istorice concrete, ca instrument de identificare a ceea ce este pozitiv, valabil şi a ceea ce este negativ, pentru a putea determina, în mod concret, care sunt elementele vieții sociale actuale ce se pot integra în noile forme ale acesteia şi care nu trebuie ocolite şi lăsate în afara proceselor evoluției sociale viitoare;

• „propăşirea”, progresul, civilizația, dezvoltarea socială nu sunt produsul exclusiv al factorilor, forțelor sau resurselor interne ale unui sistem social; în producerea lor sunt implicați, în mare măsură, şi factori propulsivi externi, care au un rol semnificativ în evoluția socială. Ca atare, este deosebit de important a analiza şi a stabili care trebuie să fie relațiile acestora cu factorii interni, întrucât de înțelegerea corectă a raporturilor la care ne referim depinde succesul sau insuccesul eforturilor făcute pentru dezvoltarea societăților naționale concrete. Sub acest raport, istoria demonstrează că, pornind de la realitățile sociale concrete, de la condițiile interne ale vieții poporului şi luând în considerare nevoile sale specifice, ca şi aspirațiile sale legitime, este necesar a lua în calcul şi contribuțiile pe care factorii externi ai dezvoltării le pot aduce la realizarea acestor obiective. În această privință, M. Kogălniceanu declară deschis: „Niciodată n-am fost contrar ideilor şi civilizației străine. Dimpotrivă, crescut şi trăit o mare parte a tinerețelor mele în acele țări care stau în capul Europei, am fost şi sunt de idee că în secolul al XIX-lea nu este iertat nici unei nații a se închide înaintea înrâuririlor timpului, de a se mărgini în ce are, fără a se împrumuta şi de la străini”[95], de a nu recepționa ceea ce este valoros şi poate sprijini dezvoltarea propriei tale societăți. Dar



Universitatea SPIRU HARET

numai în condițiile în care ceea ce preiei să corespundă necesităților interne de dezvoltare istorică, căci „adevărata civilizație este aceea care o tragem din sânul nostru, transformând şi îmbunătățind instituțiile trecutului cu ideile şi propăşirile timpului de față”[96], civilizația veritabilă necerând „izgonirea” tradițiilor, realizărilor materiale şi spirituale ale unui popor „ci numai le îmbunătățeşte spre binele nației, în particular, şi al omenirii, în general”[97].

Acesta este fondul de teorii, concepte, teze şi idei sociologice care l-a ghidat pe M. Kogălniceanu în întreaga sa activitate ştiințifică şi în acțiunile sociale şi politice practice în care s-a angajat cu toată convingerea şi pasiunea, spre a contribui la emanciparea şi propăşirea țării şi a neamului, la înscrierea societății româneşti pe coordonatele moderne ale dezvoltării.

Este meritul lui de a fi unificat acest fond de idei într-un model teoretic, explicativ şi într-un sistem metodologic, pe care le-a utilizat în cercetările sale concrete, atât cele de istorie, cât şi, mai ales, cele referitoare la marile probleme ale dezvoltării economico-sociale şi cultural-spirituale ale societății române moderne, începând cu analiza stadiului de dezvoltare al acesteia, relațiile dintre factorii interni şi externi în dezvoltarea socială, caracterul revendicărilor liberale ale revoluției de la 1848, caracterul istoric al proprietății şi necesitatea economică, politică şi socială a desființării şerbiei şi a împroprietăririi țăranilor, raționalizarea administrației, bazată pe o bună legislație, caracterul natural al ierarhiei sociale bazate pe merit şi caracterul neistoric al celei bazate pe privilegiu etc.

Kogălniceanu apare în istoria sociologiei româneşti, datorită acestei modalități de abordare a problemelor, ca primul sociolog care a desfăşurat cercetări şi studii „de teren”, bazate pe o teorie sociologică (teoria civilizației) şi pe observarea şi înregistrarea directă a faptelor, care stau la baza unei direcții majore de dezvoltare a sociologiei – direcția critică în sociologie –, dezvoltată ulterior ca una din componentele fundamentale ale sociologiei româneşti şi ale culturii româneşti, în general, care îl impun drept „cel dintâi teoretician sociolog al specificului național în cultura românească”[98].

### 2.6. **Raționalismul pozitivist şi individualismul sociologic. I.C. Brătianu. C.A. Rosetti**

Necesitatea structurării şi afirmării personalității națiunii române prin cultivarea spiritului practic şi de libertate este o preocupare comună paşoptiştilor. Unii dintre ei, printre care **Ion C. Brătianu**



Universitatea SPIRU HARET

(1821-1891), au resimțit nevoia unei aprofundări teoretice a fenomenului națiunii, cu ajutorul instrumentului conceptual şi metodic pe care îl punea la dispoziție sociologia, pentru aprofundarea structurilor sociale şi a factorilor care participă la constituirea şi dezvoltarea națiunii, care pot contribui la modernizarea şi întregirea statului național.

Meritul principal al lui I.C. Brătianu este de a fi descoperit coincidența ce trebuie să existe între condițiile sociale de dezvoltare liberă şi autonomă, prin cultură, ale individului şi cele de înflorire independentă şi suverană ale națiunii: numai oameni liberi, egali şi în cooperare pot forma o națiune deplin realizată şi numai într-o astfel de națiune se generează sistematic asemenea oameni, se formează caractere.

Concepția sociologică a lui I.C. Brătianu s-a bucurat de posibilitatea excepțională de a fi pusă în practică de către acesta, în procesul de întemeiere a statului român modern, de pe înaltele poziții de conducere politică pe care acesta le-a avut; după cum remarcă I.G. Duca, „Să vorbim despre viața lui I.C. Brătianu, e să vorbeşti de toată istoria României de la 1848 până la 1890. Una se confundă cu alta”[99].

S-a născut la 12 iunie 1821, la Piteşti, dintr-o familie de mici boieri, fiind al cincilea copil al marelui clucer Dincă Brătianu. Atmosfera creată de revoluția lui T. Vladimirescu marchează copilăria sa şi îi sensibilizează interesul către problemele vieții sociale, către aspirațiile poporului român[100].

Este preocupat, împreună cu N.Bălcescu, de posibilitatea şi necesitatea unirii tuturor românilor într-o singură patrie.

I.C. Brătianu este creatorul, inspiratorul ideologiei şi conducătorul atotputernic al Partidului Național Liberal – ivit din acel curent politic şi social al burgheziei în formare şi afirmare, ce s-a conturat cu o puternică individualitate, încă în timpul revoluției de la 1848 – fără ca vreodată să devină şeful oficial al acestui partid şi fără să ajungă un liberal ortodox[101]. Este poreclit „vizirul” sau „Bismarck al României”.

Concepția sociologică a lui I.C. Brătianu, deşi formată la aceleaşi surse ştiințifice europene ca şi a celorlalți paşoptişti, îşi are rădăcinile adânci şi conştient afirmate în nevoia de reformare socială – proprie societății româneşti a epocii, care trebuia să lichideze moştenirea feudală şi să-şi făurească instituții moderne – şi în necesitatea națiunii române de a se afirma suverană şi modernă, de a-şi realiza locul cuvenit în concertul națiunilor europene. Rădăcinile sociologice se află în „cestiunea socială” şi în „cestiunea națională”, cum le denumeşte I.C. Brătianu. Aceste „cestiuni” constituie obiectul sociologiei, iar rostul ei este tocmai în a da soluții ştiințifice şi durabile acestora.



Universitatea SPIRU HARET

„Soluțiunea acestor două cestiuni este atât de urgentă, atât de tare simțită de generațiunea noastră, încât ea a provocat de la 1816 până la 1848, în domeniul ştiinţelor, al speculaţiunilor intelectuale, al tribunei şi al presei, cea mai mare activitate ce s-a putut vedea în analele istoriei omenirii […] În unele regiuni, adică în societățile mai vechi în civilizațiune şi a căror naționalitate era asigurată, cestiunea socială ținea întâiul loc, iar în Italia, în Germania, în țările slave, în Ungaria, în Principatele Române şi în Grecia, predomina cestiunea naționalităților"[102].

Obiectivul sociologiei rezidă în „a găsi o sinteză de instituțiuni şi de legi care să înlesnească societăților cea mai mare unitate de acțiune şi prin urmare de putere, lăsând totodată şi chiar asigurând individului cea mai mare libertate de acțiune, încât priveşte interesele lui particulare, este cestiunea sau, mai bine, trebuința socială căreia omenirea este nevoită a-i da o soluțiune, pentru că numai astfel ea se va putea constitui într-un mod definitiv, care să-i asigure o liniște neclintită"[103].

Sociologia trebuie să raționalizeze sistemul social prin reforme ştiinţific determinate, astfel ca maximul de unitate al comunității umane să coincidă cu maximul de libertate individuală în procesul devenirii sociale, care nu este altceva decât acțiune, mişcarea către armonie şi perfecțiune, sinteză între interesul general şi cel individual. Semnificativ este că Brătianu acordă sociologiei, în acest lanț de transformări naționale pe care le inițiază, un rol fundamental de receptare, propagare şi instrumentare a noului cadru instituțional şi legislativ: crearea unei societăți trebuie să înceapă prin crearea unor instituții sociale adecvate şi a unui nou sistem legislativ.

Dacă conştiința comună afirma, de obicei, numai unitatea la origine a societății, a omenirii, sociologia este cea care descoperă şi reliefează unitatea prezentă de existență şi funcționare şi cea viitoare, de transformare şi de scop a societății, armonia ei dinamică. După cum consemnează Brătianu: „Sociologia n-avea încă nici numele chiar, nu se ştia că în afară de origină, omenirea este una, nu numai în prezent, ci în trecut şi viitor, adică un spirit şi un trup. Ştiința ne descoperă din ce în ce mai mult această minunată armonie şi nesfârşitul varietăților; ea legitimează tot ce e firesc în societate şi lasă, în domeniul istoriei, tot ce este factice, arbitrar sau la învoială. Totul ne arată unitatea geniului omenesc în coordinațiunea tuturor elementelor ce-l compun, iar nu într-o unire care aduce cu sine desființarea a tot ce avem mai sfânt, atinge «personalitatea individuală şi colectivă»"[104].



Universitatea SPIRU HARET

În sfera de interes a sociologiei intră, cum se relevă în scrierile sale, ca o sarcină principală, să definească, să găsească posibilitățile de apărare şi de realizare a libertății umane, a personalității omului, ca o condiție *sine qua non* a oricărei raționalizări ştiințifice, a oricărui complex de reforme optime.

Societatea este guvernată de legi pe care sociologia trebuie să le identifice, dar care nu pot avea un caracter mecanicist – fatalist, deşi le este proprie o tendință finalistă, consideră I.C. Brătianu – căci, în acest caz, esența umană, care se determină prin categoria libertății, ar fi anulată.

Istoria omenirii, a statelor şi națiunilor este concepută de I.C. Brătianu în sens hegelian, ca progres real al libertății, simultan cu dezvoltarea unei conştiințe a libertății, structurată în formarea personalității națiunilor şi indivizilor. „Istoria, dar toată – susține acesta –, confirmă că progresul neamului omenesc se face în folosul dezvoltării naționalităților, precum s-a făcut în folosul dezvoltării personalității fiecărui om. […] Precum cele câteva personalități monstruase, care se păreau mari fiindcă absorbeau activitatea a mii de oameni, dispar prin asociațiune, lăsând loc tuturor individualităților de a se manifesta în originalitatea lor, cred că, tot astfel, individualitățile cele mai colective, precum statele formate prin cotropire, vor dispărea ca să lase toate națiunile a se manifesta în propria lor individualitate”[105].

Omenirea, fără a-şi renega baza biofizică, trece printr-un proces de spiritualizare, prin care Brătianu înțelege, de fapt, creația culturală. Această spiritualizare conduce chiar la transformarea naturii biofizice a omului, dezvoltând-o şi tinzând s-o facă nepieritoare, simultan cu instaurarea unei lumi a valorilor culturale. Efectul acestei acțiuni creatoare libere a omului, proprie esenței lui, este formulat de Brătianu sub forma unei legi de dezvoltare socio-culturală: „Cu cât omenirea se spiritualizează, cu atât națiunile, familiile şi ginţile devin mai lămurite, mai hotărâte, mai personale, mai trainice”[106].

Din acest punct de vedere, obiectul sociologiei ar fi diferit de cel al istoriei, deşi complementar cu obiectul acesteia. Sociologia ar studia spiritualitatea omenirii, modul cum omul se face pe sine prin cultură, cum îşi construieşte o lume a sa, diferită de ceea ce ar echivala cu dovedirea naturalității omului, a faptului că acesta îşi are originea în sine însăşi, că nu este „o minune pe pământ”, ci o afirmare calitativă nouă a unui substrat mai vechi, o afirmare liberă, creatoare. Insuficiențele istoriei de a putea explica acest fenomen deschid teren de acțiune sociologiei.



Universitatea SPIRU HARET

Libertatea apare, în această perspectivă, ca o condiție a raționalității sociale, ba chiar ca un temei şi un motor al ei. Concepția sociologică a lui Brătianu este deci o dialectică istorică, ce nu ignoră specificitatea socialului, ci, din contră, priveşte socialul ca un rezultat al unei creații libere, în condiții date, supusă unor legi obiective, creative ale indivizilor şi comunităților umane, şi cristalizată sub forma personalităților individuale şi colective active.

Hegelianismul (cunoscut direct sau prin epigoni) îl conduce pe Brătianu, în condițiile înțelegerii omului ca ființă esențialmente liberă, dincolo de limitele concepției privind subordonarea vieții reale istoriei spiritului. Brătianu ajunge, astfel, la descoperirea sferei autonome a socialului, cristalizat în indivizi şi grupuri umane aflate în mişcare. Numai socialului îi este proprie şi numai în sfera lui este posibilă libertatea.

Specifice sociologiei lui Brătianu sunt admiterea simultană a existenței determinismului şi libertății, rezolvarea complexă, dialectică a raportului dintre ele, considerarea omului ca având o condiție antinomică, din care există o ieşire melioristă, prin subordonarea interesului particular față de cel social. Este un punct de vedere original şi rodnic în epocă.

Atât societatea, cât şi omul sunt supuse unor legi care acționează prin efortul acestuia de a le cunoaşte şi a se supune lor: „Omul este, în adevăr, el însuşi creat conform unor legi, tot atât de tari şi riguroase ca şi [cele] ale naturii întregi, de cari, ori de câte ori se depărtează, suferă, nu se poate dezvolta şi nu-şi poate împlini misiunea prescrisă lui; dar el nu numai nu este supus lor orbeşte şi fără voia lui; el numai are facultatea a descoperi singur şi a înțelege acele legi şi raporturi ce există şi cunoscându-le sublimitatea, eficacitatea şi folosul, să se conforme lor liber şi de bună voie ca la orice adevăr”[107]. Există deci, printre aceste legi, una care afirmă necesitatea cunoaşterii legilor societății pentru a regla şi armoniza sistemul social. Descoperirea acestei legi echivalează pentru Brătianu cu evidențierea necesității de a întemeia şi construi sociologia, de a delimita domeniul ei.

Conformarea cu legile naturii şi societății este pentru Brătianu activitatea cea mai importantă pentru om. Dacă sociologiei îi revine menirea de a descoperi legile societății, reiese că, în optica aceasta, locul ei în ierarhia ştiințelor şi rolul ei în viața socială sunt deosebit de importante, căci „a căuta dar, a descoperi, a înțelege şi a se conforma legilor naturale este îndeletnicirea cea mai sublimă şi lucrarea cea mai



Universitatea SPIRU HARET

sfântă a omului, nu numai fiindcă printrânsa se simte liber şi creator, ci mai cu deosebire fiindcă de acolo de unde unele sunt numai o simplă abstracţiune şi virtualitate, el le reduce în stare concretă, în stare de realitate”[108].

Dacă menirea omului este de a transforma legile în realităţi ale vieţii, sociologul este omul care răspunde de această transformare, veghează la normalizarea procesului.

Împărtăşind ideea lui Heliade despre existenţa bolilor organismului social, Brătianu îl compară pe sociolog cu un medic şi caută să definească, în toată complexitatea, statutul, metoda, atribuţiile şi scopul practic al acestuia. „Acela care de-a dreptul sau pieziş voeşte să se facă medicul unei societăţi, sau care ar avea pretenţia de a modifica opinia publică, trebuie mai întâi de toate să cunoască ceea ce face sufletul tuturor societăţilor în genere, adică legile, principiile ce regeră [regenerează] omenirea întreagă; al doilea, să fie bine pătruns de cele secundare ce regeră, în parte feluritele societăţi puse în deosebite condiţii şi mai cu seamă ale societăţii asupra destinării căreia voieşte să înrâureze: trebuie, prin urmare, să cunoască de unde procede acea societate, care sunt datinele, instituţiile, moravurile ei şi care dintr-acestea sunt un product al geniului naţional sau sunt împrumutate de la streini; este dator să ştie care sunt condiţiile materiale, economice în care este pusă acea societate şi înrâurirea ce vecinii pot avea asupra ei; acestea sunt cunoştinţele cele mai neapărate unui om spre a putea atinge cu siguranţă, cu autoritate chestiile de reformă; astfel numai am putea primi o instituţiune streină recomandată de dânsul, căci oricât de binefăcătoare ar fi o instituţie într-o ţară, poate deveni foarte vătămătoare într-alte”[109].

Precursor al teoriei formelor fără fond, I.C.Brătianu consideră că sociologul nu trebuie să piardă din vedere nici un moment specificul naţional, care constituie temeiul oricărei reforme adecvate şi fundalul ei; el trebuie să gândească prin prisma intereselor naţiunii şi a receptivităţii ei la nou, acţionând cu predilecţie în sfera instituţiilor, pe baza unei profunde cunoaşteri a legilor – „sufletul societăţilor”.

Buna organizare a societăţii, depăşirea ţărilor cu care se confruntă ea reprezintă scopul care frământă atât pe sociolog, cât şi pe omul politic. Distincţia între ei este greu de făcut la Brătianu, a cărui carieră a fost realizată din ambele ipostaze. Dacă există, ea constă mai ales în deosebirea între teoretician şi practician, între cel ce descoperă legile societăţii şi elaborează proiecte generale de reformă şi cel care,



Universitatea SPIRU HARET

înarmat cu ştiinţa sociologică, lucrează cu oameni, aplică aceste proiecte şi le dă viaţă. Pentru Brătianu, politica poate căpăta un caracter ştiinţific numai pe baza ştiinţei despre legile şi organizarea mai bună a societăţii. Necesitatea unei asemenea organizări, rod al colaborării între sociolog şi omul politic, este argumentată, pornindu-se de la concepţia acestuia despre societate şi om. „Societatea, dar – arată Brătianu-, este un centru neapărat pentru om şi de la buna ei organizaţiune depinde dezvoltarea şi fericirea omului şi omenirii întregi”[110]. La rândul său, „omul este oglinda, centrul, sufletul planetei, în care se resfrânge natura întreagă, se vede şi are conştiinţă de ea însăşi”[111].

Posibilitatea unei bune organizări a societăţii rezidă în natura perfectibilă a omului; el este „o fiinţă perfectibilă, fără sfârşit, de bună voie-i, singura-i putere şi libera-i voinţă”[112]. Omului îi sunt conferite dominaţia nelimitată a naturii posibilitatea de a perfecţiona societatea; limita sa este în sine – este graniţa realităţilor sale cu semenii săi: „domeniul omului, dar, se întinde peste tot ce poate fi materie de gândit, de simţit şi de-o întrebuinţare materială, fără a putea fi mărginit decât de dreptul deopotrivă cu al său, al semenilor săi”[113]. Această idee a limitei libertăţii şi dreptului uman doar în libertatea şi dreptul altuia este împrumutată direct din ideologia Revoluţiei franceze. Antropocentrismul lui Brătianu este mediat de sociocentrismul său. Omul nu poate fi conceput decât în vatra societăţii prin care el înţelege acea totalitate comunitară, compusă din indivizi, familii, naţiuni, seminţii, pe care o denumim „omenire”. Sociologia lui Brătianu se construieşte pe conceperea societăţii ca având premise deterministe, ca un tot unitar, dinamic, funcţional şi finalist: „centrul comun de vieţuire când este compus de un element omogen, ale cărui raporturi sunt determinate prin nişte legi conforme unor principii, şi înfăţişează o unitate, un ce organic şi cu viaţă, atunci se numeşte societate”[114].

Acestei definiţii, care înglobează multe din ideile sociologiei actuale despre societate, i se poate obiecta doar că este construită luându-se în consideraţie, în toată complexitatea, istoricitatea societăţii guvernată de legi, dar fără a avea în vedere că înseşi legile proprii societăţi îşi au istoricitatea lor, nu sunt imuabile, forma lor se schimbă cu fiecare perioadă istorică şi deci sociologia nu este ştiinţa unor legi definitive ale societăţii, cum înclină să creadă I.C. Brătianu.

Istoricitatea societăţii este privită însă într-o lumină originală pentru acea epocă, drept o trecere de la organizarea spontană, pe bază



Universitatea SPIRU HARET

de instinct, la cea întemeiată pe raţiune. Istoria este deci un proces de raţionalizare a societăţii, simultan cu organizarea ei în naţiuni deplin constituite – sau mai degrabă raţionalizare prin mijlocirea acestui proces de construcţie a naţiunilor.

Complementară cu „cestiunea socială", cealaltă problemă care face obiectul sociologiei şi prin prisma căreia Brătianu priveşte şi interpretează tendinţele istorice şi politice este „cestiunea naţională": „A doua cestiune este a naţionalităţilor, care adecă sunt poporaţiunile, ce prin omogenitatea lor, prin genul lor comun, prin energia manifestării lor, construiesc acele persoane morale ce se numesc naţiuni, şi care, printr-aceasta chiar, sunt nişte elemente destul de vitale şi de tari ca să serve de bază unei organizări a Europei, ca astfel societatea europeană să dobândească adevăratul său echilibru. O armonie, perfectă, pacea generală, pacea perpetuă, în sfârşit, ce toate tratatele şi nici omul n-a putut-o realiza"[115].

Sociologia lui Brătianu este bazată pe conceperea naţiunii drept cadru, temei şi centru firesc al întregii evoluţii instituţionale şi a persoanelor. Conducerea sa este, înainte de toate, o ştiinţă despre naţiune, o cunoaştere a fenomenelor sociale de care naţiunea nu se poate lipsi, nu-şi poate urma cursul împlinirii ei. Precursor al ideii pecetei stilistice a lui Blaga, el consideră că naţiunea posedă o personalitate, o individualitate care se resimte în toate creaţiile ce se produc în sânul ei. Fundamentele pentru naţiune sunt: autonomia, independenţa şi suveranitatea ei: „o naţiune este o individualitate, care are dreptul de a exista prin ea însăşi"[116].

Naţiunea trebuie privită ca un fenomen natural, organic, cunoscând fazele de naştere, înflorire şi declin – supuse unei procesualităţi legice, care nu poate fi frânată de nimic. Dezvoltarea naţiunii este guvernată de o raţiune internă, care implică realizarea menirii proprii în pofida oricăror obstacole legate de voinţa oamenilor, de interese străine ei. După cum remarcă Brătianu, reliefând un destin inexorabil, „naţiunile, ca toate celelalte corpuri vieţuitoare, cresc, înaintează, se dezvoltă în virtutea elementelor, principiilor vitale ce conţin întrânsele. Orice stavilă li s-ar pune, fie măcar legile cele mai draconiene, fie guvernele cele mai tiranice, fie voinţele cele mai patente, fie ţesăturile cele mai negre, toate acestea, zic, n-ar putea să împiedice decât temporar, sau mai bine să provoace opinteli mai mari din partea unui popor mergător spre viaţă. Şi din contră, când într-o naţiune s-a stins făclia vieţii, a putrezit germenul ce încălzea în toate primăverile vieţii sale, atunci vie



Universitatea SPIRU HARET

[…] chiar cei şapte înţelepţi ai Greciei spre a-i da o constituţiune în 56 de articole sau într-o mie, acea naţiune tot ar rămânea un lut fără suflet, un corp ce s-ar spulbera în miasme”[117].

Această concepţie organicistă asupra naţiunii este firesc să-l conducă la o teorie a formelor fără fond, ca pericol pentru existenţa naţională, mergând, astfel, pe urma lui Heliade şi stimulând gândirea lui Eminescu, care îl va menţiona ca unul din precursorii propriilor convingeri despre necesitatea refuzului unor asemenea forme[118]. Nevoia internă de autonomie a naţiunii prin raport cu tendinţele de a impune din afară este lămurită de Brătianu astfel: „Precum individul nu poate fi tot ce natura l-a menit să fie şi nu poate produce tot ce este capabil, decât când educaţiunea ce i s-a dat a ţinut socoteală de individualitatea, de facultăţile ce îi sunt proprii şi chiar de turnarea spiritului lui, în alţi termeni, fără de a-i înneca personalitatea sa, impunând-o una străină, asemenea şi naţiunea nu poate produce, nu poate da omenirii tot ce este în puterea ei, decât când se dezvoltă în însăşi elementele şi condiţiunile sale naturale şi nu se mişcă decât prin însăşi spontaneitatea sa”[119].

Împilarea de către alte popoare poate stânjeni, dar nu poate opri mersul înainte al unei naţiuni, chiar dacă unele din creaţiile ei pot fi zădărnicite în germene. Aplicând aceste concluzii ale teoriei formelor fără fond la situaţia României, cu experienţa sa de eminent om de stat, I.C.Brătianu formulează următorul imperativ în politică, pentru generaţiile viitoare, ce a devenit, cu timpul, o constantă directoare în conducerea ţării noastre: „Nu primiţi nici o învoială pentru orice altă condiţiune ar voi să vă facă, afară de aceea a unei Românii libere, una şi nedespărţită. Un singur minut măcar, nu vă învoiţi cu vrăjmaşul. Nu credeţi că naţionalitatea se poate dezvolta sub suflarea străină”[120].

În toată acţiunea sa politică, consecvent acestui imperativ, Brătianu, sub deviza „prin noi înşine”, a făcut totul „pentru a înlătura ultimele vestigii de control străin şi de a ne asigura pe lângă neatârnarea politică, o reală şi mântuitoare neatârnare economică”[121]. Brătianu îşi caracteriza mobilul său ideologic astfel: „Ceea ce voiesc mai cu dinadinsul este de a face pe români să înţeleagă că de a trăi ca naţiune, este cea dintâi condiţiune a unui popor şi că, prin urmare, de a-şi apăra naţionalitatea contra celor cari au nelegiuirea de a voi să-i lipsească de dânsa este nu numai un drept, ci o datorie sfântă”[122].

Concepţia transformistă, evoluţionistă, examinată aici, îl conduce la concluzia că, în procesualitatea realizării de sine a naţiunii, revoluţia



Universitatea SPIRU HARET

nu este un moment absolut necesar, că ea se produce numai atunci când stagnarea ia forme învechite, este puternică şi nu se găseşte o ieşire raţională. Marele revoluţionar de la 1848 considera că revoluţia poate conduce la încercări grozave pentru destinul unei naţiuni şi rostul ştiinţei sociale este tocmai de a prevedea din timp şi înlătura cauzele lor, de a asigura desfăşurarea firească a vieţii poporului, fără şocuri distrugătoare, căci „o naţiune care se lasă a fi dusă la necesitatea de a face o revoluţie, este o naţiune care se expune totdeauna la pericolele cele mai mari, o revoluţiune pune întotdeauna un stat, chiar mare, în primejdie. Înţelepciunea unui popor dar, este de a evita revoluţiile, şi nu poate să le evite, decât fiind deştept, fiind bărbat cu mintea veghietoare în toate minutele vieţii sale”[123].

Sociologia devine, în această optică, o cale de a evita revoluţiile şi distrugerile ei, afectarea, în profunzime, a structurilor sociale; ea se impune ca o ştiinţă a reformelor oportune, ca un garant al transformării ştiinţifice, raţionale, a sistemului social. Este anticipat, astfel, gândul lui Gusti potrivit căruia sociologia este o ştiinţă a naţiunii „pentru reformă socială”.

Obiectivul practic al sociologiei este de a direcţiona o naţiune pe calea adevărului ei istoric, pentru că, notează Brătianu, „ştiu bine că o naţiune, ca şi un om, când este pe drumul adevărului, mai curând sau mai târziu, mai greu sau mai uşor, chiar neavând cunoştinţă de calea ce urmează, va ajunge la un sfârşit fericit şi glorios”[124].

Dar, pentru ca o naţiune să fie pe calea adevărului, condiţiile fundamentale care se cer sunt existenţa conştiinţei naţionale, a unităţii şi independenţei naţionale, precum şi a democraţiei interne.

Brătianu rămâne, înainte de toate, un om politic şi, evident, *fondatorul unei sociologii a naţiunii* izvorâte din aprofundarea problemelor şi aspectelor vieţii sociale a poporului român, după cum o mărturiseşte el însuşi: „Eu simt chestiunile care ating neamul meu, fiindcă sunt din neamul acesta, însă nu le ating ca să le exploatez, ca să trag un folos din ele, ci ca pe cele rele să le vindec”[125]. În acelaşi timp, Brătianu a ştiut adesea, în sociologia sa, să depăşească condiţia clasei căreia îi aparţinea şi al cărei exponent a fost, pentru a se supune intereselor superioare ale naţiunii sale, interese cu deschidere spre universal, elaborând modelul unei posibile societăţi care să asigure demnitatea omului – „simţită şi respectată în altul, tot cu atâta vigoare cu cât o simţim şi o respectăm în noi înşine”[126], deoarece ea „este fundamentul pozitiv al libertăţii, al legalităţii, al frăţiei moderne”[127].



Universitatea SPIRU HARET

Sociologia lui Brătianu este cunoaşterea națională a proceselor modelării de sine a societății, atât prin prisma valorilor şi idealurilor sociale ale conştiinței naționale, din perspectiva înfăptuirii depline a libertății şi demnității umane, cât şi prin resursele proprii ale națiunii şi, deopotrivă, este acțiunea socială necesară desfăşurării şi finalizării acestor procese.

Ca şi Brătianu, precum şi ca toți ceilalți paşoptişti, **C.A. Rosetti** (1816-1885) a ajuns la sociologie venind dinspre ideologie. Spre deosebire de ceilalți, Rosetti reprezintă, în acest context, o clasă socială – burghezia – care deținea, în epocă, poziția „clasei de mijloc" în proces de formare – o clasă încă slabă în structura socială a societății româneşti de la mijlocul secolului XIX. Ascensiunea acestei clase pe scena politică românească este considerată de Rosetti ca fiind sincronă cu emanciparea națională a țării. În această perspectivă, el apare ca un „naționalist", dar numai în „exterior", pentru că în „interior" este un adept deschis al individualismului.

În vederea fundamentării unei asemenea poziții, Rosetti a elaborat o doctrină sociologică, ale cărei coordonate generale sunt următoarele: a fi înseamnă a raționa, iar pentru a raționa trebuie să fii liber; pentru ca membrii societății să poată să-şi manifeste capacitatea individuală de realizare a exercițiului lor rațional, este imperios necesar să li se asigure libertatea; pentru ca libertatea unora să nu afecteze libertatea celorlalți, oamenii simt nevoia de a se „proteja" unii pe alții, iar din această tendință ia naştere sociabilitatea, care generează spiritul de solidaritate şi ajutor şi care, prin consecințele sale, face posibile societatea şi viața în comun a oamenilor; rezultată din raționalitatea umană, societatea face posibilă, deci şi necesară, perfectibilitatea omului, respectiv, progresul uman şi social, progres care se poate înfăptui numai prin revoluție, concepută ca „ruptură" în devenirea socială, însă o ruptură ce trebuie să se realizeze în consens cu rațiunea universală a lumii.

Din această perspectivă, el formulează demersul său sociologic pe coordonatele unei sociologii voluntariste, subiective, din care a rezultat o politică, de multe ori, nihilistă şi anarhistă.

Demersul în vederea fundamentării unei astfel de sociologii este edificator: „Vom studia ce este dreptatea, frăția, moralitatea, onestitatea; ne vom sili a dovedi puterea şi sfințenia lor şi vom combate răul ori de unde îl vom întâlni, fără osebire de clase şi partide, căci noi, o spunem, din ziua dintâi, nu cunoaştem nici clase, nici partide, ci o



Universitatea SPIRU HARET

nație de nu mai ştiu câte milioane de frați într-al cărui trecut, tot în sfârşit ne vom putea sluji drept sprijin şi lumină pe calea cea întinsă a viitorului ce o vedem frumoasă, mare şi lucie înaintea gintei române”[128].

Subscrie şi el la ideea lui Heliade că obiectul ştiinței sociale trebuie să fie națiunea, dar caută să deducă acest obiectiv din cultul universal al libertății: „Iubind libertatea am înțeles că numai prin ea se poate dezvolta, întări şi prospera o națiune. Iubind libertatea a trebuit să iubesc omenirea şi, iubind omenirea, este natural să-mi iubesc familia, să iubesc națiunea”[129].

Un loc privilegiat în opera sa îl au două teme majore: cea a progresului şi cea a libertății. În ceea ce priveşte prima temă, el considera că progresul este ineluctabil şi că el se poate realiza numai prin asigurarea libertății şi a propăşirii în ordinea evoluției şi transformărilor sociale. În înfăptuirea progresului, un rol esențial îl au dezvoltarea culturii şi răspândirea „luminilor” în rândul popoarelor, iar pentru realizarea acestuia, atunci când condițiile o reclamă, el se pronunța pentru revoluție, înțeleasă ca o mişcare social-politică a forțelor binelui, luminii şi adevărului, împotriva celor ale răului, întunericului şi minciunii.

Tot într-o manieră raționalistă tratează Rosetti şi tema libertății, întemeiată pe ideea drepturilor naturale ale omului, derivate din natura umană, care reprezintă sursa unor drepturi egale pentru toți membrii societății şi a libertății lor. Pentru aceasta, la nivelul activității sociale practice, el a militat pentru o societate în care oamenii să trăiască liberi, egali şi stăpâni pe destinele lor. În vederea realizării unui asemenea ideal social, a militat pentru abolirea proprietății agrare şi constituirea unei proprietăți individuale viabile, s-a ridicat împotriva privilegiilor feudale; a salutat reforma agrară din anul 1864, ridicându-se ulterior împotriva oneroasei legi a tocmelilor agricole.

Concomitent, preocupat de problematica dezvoltării economico-sociale a țării, a făcut o serie de propuneri pentru dezvoltarea comerțului şi a industriei, înțelegând importanța „zborului industriei” pentru societatea românească în acea epocă. În această privință, el gândea şi acționa în numele progresului şi libertății şi pentru prosperitatea patriei, care „are propria sa misie ce nu şi-o poate îndeplini decât în puterea unei idei domnitoare; şi numai unitatea, întregimea şi libertatea poate da acea idee […]”[130].

La moartea sa, Frédéric Damé nota: „C.A.Rosetti reprezintă o epocă, o politică şi se poate zice că cu dânsul se închide un ciclu al istoriei României, ciclul romantic”.



Universitatea SPIRU HARET

## 2.7. **Sociologia lui Mihai Eminescu**

Personalitate de o uriaşă cultură, gânditor social de o profunzime inegalată, cu o viziune asupra lumii şi a vieţii de orizonturi nemărginit de largi, **Mihai Eminescu** (1850-1889) are, în istoria, cultura şi ştiinţa românească, un loc proeminent, pe care nu l-a putut atinge nimeni şi pe care nimeni nu îl poate revendica nici astăzi. Creaţia sa ştiinţifică, ca şi întreaga sa operă, este marcată de un fierbinte patriotism şi umanism, cu rădăcini adânci în realitatea vieţii poporului nostru şi a destinului său istoric. Sociologul şi istoricul Aurel C. Popovici, unul dintre marii noştri oameni politici, susţinea că „oricât l-am admira ca poet pe Eminescu, şi mai multă admiraţie merită ca gânditor politic”[131]. Iar Zoe Dumitrescu-Buşulenga, exegetă a literaturii eminesciene, consideră că „probitatea gândului şi nobleţea intenţiei, atât de covârşitoare […], intuiţiile adânci, cele privitoare la unitatea românilor de pretutindeni, la independenţa poporului nostru, la gesturile necesare pentru conservarea a ceea ce este specific şi consacrat prin legile nescrise şi adânci sau prin litera şi spiritul convenţiilor şi tratatelor, preocuparea dramatică pentru viitorul României, dragostea pentru omul de rând al poporului său, înţelegerea necesităţilor vitale ale acestuia şi, mai cu seamă, indignarea la vederea spectacolului nepotrivirii grave între acele necesităţi şi falsele soluţii oferite de politicienii liberali, dau publicisticii eminesciene o forţă inegalabilă”[132]

În acest cadru, gândirea socială şi politică şi, în special, concepţia sociologică a lui Eminescu reprezintă un moment de referinţă în constituirea şi evoluţia sociologiei româneşti ca ştiinţă, ceea ce îl proiectează în panteonul valorilor româneşti şi universale perene.

Ca şi predecesorii săi, în primul rând M. Kogălniceanu, Eminescu şi-a elaborat concepţia despre societate, în general, şi despre societatea românească, în special, pe baza studiului extins şi aprofundat al istoriei naţionale, precum şi pe baza observaţiilor etnologice şi sociologice nemijlocite.

Contribuţiile sale la constituirea sociologiei ca ştiinţă în România sunt copleşitoare, ca şi în toate domeniile creaţiei sale. Ele sunt însă în foarte mare măsură implicite şi, din acest motiv, este necesară decodificarea lor. Aici, ne vom limita a reliefa numai esenţa concepţiei sale sociologice, concretizată în formularea unor concepte, idei, teze şi teorii sociologice şi în aplicarea lor la investigarea, analiza şi interpretarea realităţilor sociale universale şi româneşti, ale epocii în care a trăit şi a creat.



Universitatea SPIRU HARET

Preocupat de situaţia şi destinul poporului român, M. Eminescu, încă din primele sale scrieri sociale şi politice, şi-a pus problema identificării specificului naţional ca fundament necesar al determinării condiţiilor adecvate pentru dezvoltarea modernă şi înscrierea sa în cultura şi civilizaţia europeană şi mondială. În această privinţă, el afirma, de timpuriu, că veritabila cunoaştere a poporului român, realizată prin studierea lui nemijlocită, relevă „că modul de a fi şi, mai ales, caracterul său este cu totul altul, absolut altul decât acela al populaţiunilor din oraşe din care se recrutează guvernele, gazetarii, deputaţii […] clasa veche superioară, rea, bună, cum o fi fost, seamănă în toate cu mult mai mult poporului"; ea are „mai multă franchețe de caracter şi incomparabil mai multă onestitate" şi cuprinde „rămăşiţe de hărnicie dintr-o vreme anterioară epocei fanarioţilor"[133]. Această caracterizare şi-a întemeiat-o pe studiul unor materiale etnologice, însă, pentru a demonstra valabilitatea ei, Eminescu apelează şi la cercetarea documentelor istorice, care o confirmă pe deplin. „Din citirea isvoarelor istorice m-am convins că, în decursul evului mediu, care pentru noi a încetat cu venirea fanarioţilor, n-am avut clasă de mijloc decît ca slabe începuturi şi că această clasă – excepţii făcînd de olteni şi ardeleni – e cea mai mare parte de origine străină […] Nu e nici un pericol pentru români, adaugă Eminescu, de a-şi asimila rase tinere, de orice origine ar fi, dar un pericol mare de-a asimila rase bătrîne, cari au trecut prin o înaltă civilizaţie şi prin mare corupţie, şi cari în decursul vieţii lor şi-au pierdut pe de-a pururea zestrea sănătăţii fizice şi morale, […] plebea aceasta e recrutată din Bizanţ, din împărăţia grecească a Răsăritului, caracterizată prin demagogie şi viclenie, crimă şi incest, mizerie şi minciună etc."[134].

Afirmând cele de mai înainte, ca şi multe alte idei ale sale într-un cadru polemic, Eminescu s-a preocupat permanent de definirea termenilor cu care a operat în scrierile sale cu caracter social. Pe acest traseu a ajuns să definească şi să precizeze un număr de concepte sociologice, „concepte-cheie", care au stat la baza elaborării teoriilor sale sociologice. Între acestea, se situează cele de: popor, populaţiune, rasă, clasă de mijloc, clasă veche superioară, asimilaţie ş.a.

În viziunea sa, *poporul* nu cuprinde întreaga populaţie a unei societăţi, ci numai aceea sau acele clase care se dovedesc a fi productive. În cazul societăţii româneşti a timpului său, poporul era format dintr-o singură clasă – ţărănimea – pentru că ea singură avea atributul de „clasă productivă", adică „pozitivă". Spre deosebire de popor,



Universitatea SPIRU HARET

„populațiunea” (ori „populațiunile”) desemnează categorii de oameni fără o identitate etnică precisă, imigrate în România.

Eminescu nu defineşte propriu-zis *rasa*, dar avertizează că aceasta este o categorie istorică, socio-culturală, şi nu biologică, determinată deci neapărat istoric, şi nu pur şi simplu ereditar sau de către mediu, propunându-şi, de altfel, să corecteze teoria darwinistă a selecției naturale în această privință. „Nu există, după a noastră părere, nici o deosebire între rasa română din Muntenia, Moldova, din cea mai considerabilă parte a Ardealului şi a Țării Ungureşti. E absolut aceeaşi rasă, cu absolut aceleaşi înclinări şi aptitudini. Dar, în Bucureşti şi în oraşele de pe marginea Dunării s-a ivit un element etnic cu totul nou şi hibrid”, care „formează naturalmente elementul de disoluțiune, demagogia României”[135]. Clasa veche superioară, denumită şi „aristocrație istorică”, este clasa boierilor români de dinaintea epocii fanariote, pe care Eminescu o evocă analogic, şi nu în mod paseist, cum i s-a reproşat, evident grăbit, nu rareori. *Clasa de mijloc*, un concept cu o lungă carieră în istoria sociologiei moderne, are la Eminescu un înțeles special. Ea nu desemnează profesiile liberale decât în măsura în care acestea sunt „pozitive”; în afara lor, clasa de mijloc cuprinde meşteşugarii, dar şi comercianții, dacă aceştia facilitează valorificarea mărfii fără a-şi însuşi plusvaloarea prin monopol şi spoliere. În sfârşit, *asimilația* are şi în conceptul eminescian sensul pe care-l are şi în sociologia modernă a culturii şi, mai ales, în antropologia socială, fiind procesul prin care un grup îşi însuşeşte valorile de bază ale unui alt grup dominant (numeric, politic, economic, cultural etc.).

Este evident că toate aceste concepte nu au la Eminescu un statut teoretico-explicativ în sine, aşa cum în mod exagerat s-a crezut uneori, ci ele definesc o realitate concretă care nu poate fi identificată decât în mod empiric, şi anume, prin cercetarea istorică. Studiul istoriei societății româneşti de la 1700 încoace, scrie Eminescu, arată că „deasupra” poporului român s-a aşezat „o pătură superpusă”, un fel de sediment de pungaşi şi de cocote, răsărită din amestecul scursăturilor orientale şi occidentale, incapabilă de adevăr şi de patriotism. „Acestea sunt rămăşițele haimanalelor de sub steagurile lui Pasvantoglu şi Ypsilant şi resturile numeroase ale cavalerilor de industrie din Fanar”, care nu au „nici tradiții, nici patrie, nici naționalitate hotărîtă”[136]. Între „rasa română” şi această pătură superpusă a existat mereu „o oscilațiune, o mutare a punctului de gravitație, cînd asupra elementelor



Universitatea SPIRU HARET

instinctiv-naționale, cînd asupra celor instinctiv străine, dar victoria, precum vedem, e momentan a acestor din urmă”[137].

Conceptul folosit de Eminescu pentru explicarea fenomenului este cel de „putere” (militară, economică, politică, spirituală). Puterea are un conținut istoric, ea este totdeauna funcție de mediul în care se exercită. În România, forța otomană a impus românilor schimbarea modului lor de adaptare, o dată cu instaurarea puterii fanarioților. În această situație, „elementele viguroase şi statornice” au fost sistematic reprimate şi „au rămas jos”, în timp ce linguşitorii, mincinoşii, viclenii, s-au „ridicat”. Eminescu identifică primele elemente cu „românii”, celelalte fiind străine. Atenționând că se va mărgini „la constatarea de fapte exacte şi la rezumarea lor în adevăruri generale”, că „metodul nostru e cel urmat în ştiințe, în genere, în cele naturale îndeosebi”, Eminescu corectează teoria selecției naturale a lui Darwin, arătând cum în perioada fanariotă a istoriei noastre s-a produs o selecție socială negativă a populației, căci „nu superioritatea organică” a învins, ci au învins „naturile slabe”, capabile să se adapteze mai bine la „un mediu nedemn”[138]. Selecția socială negativă a creat deci pătura superpusă, mediul care a favorizat-o fiind regimul politic fanariot. Problema istorică devine deci sociologică: pătura superpusă acaparează aparatul politic al statului şi îl foloseşte pentru a-şi asigura dominația. Modul de acaparare este diferit la 1866 față de 1700, aparatul de stat fiind manipulat prin „umflarea lui”; inclusiv cu elemente „declasate” autohtone, ceea ce exclude acuzația de xenofobie adusă lui Eminescu şi acreditează declarația lui de principii metodologice. Devenind autonomă în raport cu „țara reală”, pătura superpusă îşi dezvoltă şi-şi reproduce comportamentele ei economice tipice, bazate nu pe producție, ci pe consum. Comportamentele consumatoare sunt, prin definiție, creatoare de trebuințe, dar şi de false trebuințe, care urmează a fi satisfăcute prin munca aceluiaşi volum de populație, ba chiar a unuia micşorat prin scăderea sporului natural demografic. În acest context, Eminescu apreciază realitatea istorică generată de apariția păturii superpuse, în baza unei teorii economico-sociologice, *teoria compensației muncii*.

„Abecedarul economic”, scria el în 1877, arată că la baza societății se află munca, şi nu legile. Însă, „natura i-a dat omului putere mărginită de muncă, socotită numai pentru a se ține pe sine şi familia”. El produce însă ceva mai mult decât consumă. În acest „ceva mai mult”, în acest prisos sunt cuprinse: „întâiu, ceea ce-i trebuie pentru a



Universitatea SPIRU HARET

reproduce, va să zică condițiile muncii de mâni, şi încolo un prea mic prisos, care-l poate pune la dispoziția societății, sub forme de dare. Din acest prea mic prisos al gospodăriei producătorului trăeşte toată civilizația națională”[139]. „Materia vieții de stat e munca, scopul muncii bunul traiu, – deci acestea sunt esențiale”; şi mai departe: „Calitățile morale ale unui popor atârnă – abstrăgând de climă şi de rasă – de la starea sa economică”[140]. Or, dacă starea economică a românilor se caracterizează azi prin sărăcie, aceasta se datorează faptului că a crescut consumul fără să crească producția. Cauza acestei stări este însă istorică. Ea a fost analizată prin explicarea formării păturii superpuse şi ea este reiterată de Eminescu în cadrul *teoriei compensației muncii*: cauza sărăciei este „declasarea […], înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiaşi sume de producători. În alte țări clasele superioare compensează prin munca lor intelectuală, munca materială a celor de jos”[141], în timp ce, la noi, vechea clasă de mijloc „pozitivă” a fost dislocată prin selecție socială negativă, aşa încât „noua clasă de mijloc”, fiind neproductivă, nu permite realizarea compensației muncii depuse pentru reproducerea ei. Fiindcă, spune Eminescu, „compensația nu se dă de către o clasă sau de către un om decît prin muncă musculară sau intelectuală. Munca musculară consistă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producțiunii acestor obiecte”[142]. Pătura superpusă, noua clasă de mijloc, nu face însă decât să monopolizeze schimbul economic şi să-l scumpească în mod artificial.

Eminescu nu este un economist fiziocrat. Nu este nici un antiliberalist şi nu se opune industriei şi industrializării în general. El arată însă că „temelia liberalismului adevărat este o clasă de mijloc care produce ceva”, în timp ce „clasa noastră de mijloc consistă din dascăli şi din ceva mai rău, – din advocați”[143]. „Neapărat că nu trebuie să rămînem popor agricol, ci trebuie să devenim şi noi nație industrială măcar pentru trebuințele noastre”[144], scrie Eminescu, dar pentru a deveni „constituționali” şi „industriali”, judeca el cât se poate de corect, trebuie să depăşim stadiul în care ne aflăm: *semi-barbaria*.

Semi-barbaria este conceptul sociologic corolar conceptelor folosite de Eminescu în teoria compensației muncii şi în analiza istorică a păturii superpuse. Este un concept care desemnează „o stare de degradare, de regres”, coruperea unui popor prin „viciile unei civilizații străine”[145]. Prin concepția asupra semi-barbariei, Eminescu este între primii critici ai raționalității formale capitaliste, potrivit căreia se putea



Universitatea SPIRU HARET

întemeia o civilizație adevărată în Occident, în America, nu însă şi în România. De ce? Pentru că „nu există o civilizație umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip; şi fiecare popor îşi are civilizația sa proprie, deşi în ea intră o mulțime de elemente comune şi altor popoare”[146]. Civilizația românească adevărată, constituită istoric, a fost compromisă prin împrumutul mecanic de instituții occidentale, iar starea de semi-barbarie reprezintă boala civilizației adevărate, nu o etapă în trecerea de la barbarie la civilizație. A ieşi din semibarbarie, conchide Eminescu, înseamnă a ne reconstrui societatea pe bazele istoriei naționale, adică *a clădi o civilizație proprie, românească*.

În realizarea unui astfel de ideal, un rol important îl au ştiințele sociale şi, în cadrul lor, sociologia, care respinge întemeierea societății pe „convenții” şi o fundamentează pe „legi fixe, care lucrează în mod hotărît şi inevitabil”.

Una din acestea este legea progresului, care arată că, de fapt, progresul apare ca „o dezvoltare treptată şi continuă a muncii fizice şi intelectuale”. Căci cine zice „*progres*”, nu-l poate admite decât cu legile lui naturale, cu continuitatea lui treptată. Aceasta demonstrează că „adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd, pe de o parte, adăogînd, pe de alta: o vie legătură între prezent şi viitor, nu însă o serie de sărituri fără orînduială. Deci, progresul adevărat, fiind o legătură naturală între trecut şi viitor, se inspiră din tradițiunile trecutului, înlătură însă inovațiunile improvizate şi aventurile hazardoase”[147].

În planul acțiunii practice, luarea în considerare a acestor adevăruri fundamentale presupune, între altele, a se înțelege că „libertatea fără muncă, cultura fără învățătură, organizația modernă fără dezvoltare economică analoagă”, nu sunt posibile; că „independența statului român care n-a fost şi nu este „un «copil găsit» fără căpătîi şi fără antecedente, ci un prinț care dormea cu sceptrul şi coroana alături”, de asemenea nu poate fi menținută fără asigurarea stabilității societății, lichidarea ingerințelor străine în treburile noastre interne, încetarea „vînătorii” după putere şi după „funcții” şi închiderea accesului la viața politică şi în ierarhia socială a „ignoranței şi ambițiilor nulităților”, la care trebuie adăugate lichidarea demagogiei politice, practica „cumpărării” şi a „vînzării” alegerilor şi, în general, a „negustoriei de fraze şi izvoade de făgăduinți mincinoase”[148].

Realizarea unor atât de vaste şi de complexe obiective este de neconceput fără participarea ştiinței la fundamentarea şi elaborarea



Universitatea SPIRU HARET

strategiilor, programelor şi acţiunilor necesare concretizării lor. Iar dintre ştiinţele chemate să îşi aducă contribuţia la implementarea acestor obiective, sociologiei îi revin obligaţii aparte. Pentru că ea este cea care are menirea de a determina tipul de raţionalitate rezultat din atragerea în circuitul economic a unor societăţi cu o economie slab dezvoltată, structuri sociale caracterizate prin iraţionalitate, care blochează autoreproducerea structurilor istorice naţionale, ameninţând însăşi fiinţa naţională a unor popoare.

Eminescu considera însă, la acea dată, că „sociologia nu este pînă acum o ştiinţă, dar ea se-ntemeiază pe un axiom, care e comun tuturor cunoştinţelor omeneşti, că adică întîmplările concrete din viaţa unui popor sunt supuse unor legi fixe, cari lucrează în mod hotărît şi inevitabil. Scriitori, cari în pornirea ideilor lor politice sunt foarte înaintaţi, au renunţat totuşi de-a mai crede că statul şi societatea sunt lucruri convenţionale, răsărite din libera învoială reciprocă dintre cetăţeni”[149].

Cu toate acestea, el sublinia că în *corpus*-ul teoretic al disciplinei pot fi identificate elemente prin care aceasta ar putea participa la soluţionarea problemelor sociale ale societăţii româneşti, la eforturile sale pentru crearea condiţiilor evoluţiei spre modernitate. Între ele se află şi acela potrivit căruia sociologia arată că societatea nu se schimbă prin voinţa liberă a membrilor ei, cum credeau liberalii inspiraţi din mesianismul ideologic paşoptist. Eminescu a fost, din acest punct de vedere, un sociolog în toată puterea cuvântului. Concepţia lui sociologică nu poate fi deci privită ca o variantă a ideologiei formelor fără fond, cel puţin în măsura în care în centrul acestei concepţii se află o teorie sociologică originală, ale cărei dimensiuni etnologice, istorice, economice şi politice sunt sintetizate exemplar în studiul concret al societăţii româneşti din vremea sa.

Ca sociolog, Eminescu pare a fi rămas prizonierul propriei sale teorii. El susţine că economia este baza oricărei civilizaţii, dar arată că suprastructura politică a societăţii româneşti este cauza sărăciei ţării. Privită deci în sine, teoria sociologică a lui Eminescu pare falsă. Privită însă în contextul european al vremii, ea este o teorie vizionară. Originalitatea sociologiei lui Eminescu constă în identificarea şi explicarea mecanismelor supradeterminării economice a societăţii prin intermediul unei structuri politice, constituită artificial şi impusă din exterior, iniţial prin forţa armată şi apoi prin forţa capitalului internaţional. Sociologia lui reprezintă, din acest punct de vedere, o



Universitatea SPIRU HARET

„decodificare” şi o „desvrăjire”, în sens weberian, a tipului de raţionalitate, instituit prin atragerea în circuitul economic capitalist a unei societăţi cu o economie slab dezvoltată.

Eminescu nu analizează totuşi mecanismele economice ale dependenţei, fiind preocupat de relevarea structurilor politice în care funcţionează aceste mecanisme, într-o societate determinată istoriceşte, într-o naţiune, ajungând, astfel, de la sociologie la politică. El a fost preocupat, îndeosebi, de a reliefa şi a critica cu hotărâre tarele societăţii în care trăia. Dar, tocmai pe această filieră a ajuns la politică şi a contribuit la constituirea sociologiei politice româneşti, prin analizele făcute cu privire la raporturile dintre naţiune, stat naţional modern şi unitar, statul „adevărat” şi statul „fals”, ca „stat în stat”, respectiv, ca o construcţie artificială, care poate funcţiona autonom, deasupra claselor sociale.

Din această perspectivă, Eminescu a militat pentru promovarea tuturor elementelor necesare repunerii statului român pe bazele sale sociale şi naţionale proprii, pentru emanciparea socială, precedată de realizarea emancipării naţionale, fără de care orice ideal social s-ar putea transforma în opusul său. Militantismul său s-a limitat însă doar la formularea şi la analiza acestor probleme. Dar, prin profunzimea şi capacitatea de cuprindere şi prin sinceritatea cu care Eminescu a realizat aceste contribuţii ştiinţifice, valoarea lor nu poate fi cu nimic diminuată.

### 2.8. **Societatea, dreptul raţional şi statul. Simion Bărnuţiu. George Bariţ**

Două idei principale au animat mişcările social-politice din cele trei Principate Române în secolul XIX: *ideea naţională* şi *ideea democratică-liberală*. Ele sunt mai clar formulate în opera gânditorilor sociali revoluţionari ardeleni, deoarece structurile societăţii, modernizate aici mai repede, contrastele sociale şi naţionale mai accentuate au permis identificarea mai sigură şi definirea mai clară a problemelor sociale şi politice. Ideea naţională, a unităţii ca limbă, cultură şi formă politică se contura mai clar la gânditorii transilvani ce trăiau într-un stat în care populaţia română, deşi majoritară, nu era recunoscută ca naţionalitate politică. Mai clar, se impunea în conştiinţa lor că structurile „feudalistice” ale vieţii economice şi mai ales structurile vechi ale relaţiilor politice şi sociale erau principalele piedici în calea



Universitatea SPIRU HARET

progresului societăţii româneşti, că „barbaria” regimului aristrocratic era principalul factor al asupririi sociale, dublată, în cazul românilor ardeleni, de cea naţională. Aceste două idei dominante au fost rafinate de o cuprinzătoare problematică sociologică, elaborată de ideologi ai mişcărilor sociale şi politice, oameni politici transilvani, precum **Simion Bărnuţiu, George Bariţ, Andrei Mocioni, Iuliu Raţiu, Ilie Măcelariu, Alexandru Papiu Ilarian** şi alţii. Dintre temele cel mai clar formulate enumerăm: democraţia şi instituţiile sociale moderne, fundamentele raţionalităţii capitaliste şi mecanismele ei, rolul clasei de mijloc în structura socială, raporturile dintre individ şi colectivitate, rolul opiniei publice în societatea modernă, raportul cultură-civilizaţie, rolul şi funcţiile partidului naţional în statul multinaţional.

**George Bariţ** (1812-1893), luptător pentru drepturile poporului român, fruntaş al revoluţiei de la 1848 din Transilvania, întemeietorul presei româneşti din Ardeal, ziarist, istoric şi sociolog, s-a născut la 24 mai (12 mai st.v), în comuna Juncul de Jos, într-o familie de nobili armalişti (nobili cu titlu, dar fără proprietăţi) din districtul Chioar. Studiile le face în şcoli din Trascău, Blaj, Cluj. Din 1834 devine profesor de fizică la Secţia filosofică a liceului din Blaj, iar din 1836 se află în fruntea Şcolii Comerciale din Braşov. În această localitate, înfiinţează, cu ajutorul mai multor negustori români, în anul 1838, „Gazeta de Transilvania” (mai târziu „Gazeta Transilvaniei”), cu un supliment literar „Foaie pentru Minte, Inimă şi Literatură”, a cărei menire o vedea a fi – în spirit luminist – „lăţirea ştiinţelor şi a cunoştinţelor, împărtăşirea ideilor la toate plasele de oameni”[150]. În 1861, se numără printre întemeietorii „Astrei”; este secretarul acestei asociaţii (1861-1888) şi apoi preşedintele ei (1888-1893). În 1866, alături de alţi cărturari transilvani, este ales membru al Societăţii Academice Române din Bucureşti (din 1877, Academia Română). La sfârşitul anului 1877, George Bariţ se mută la Sibiu, unde întemeiază ziarul „Observatorul”, la 1 ianuarie 1878, care apare până în 1885. În ultimii ani de viaţă, termină şi publică opera istorică, în trei volume, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani în urmă*, ocupă preşedinţia Partidului Naţional Român din Transilvania (în perioada 1887-1890), este ales preşedinte al Academiei Române în 1893 (cu două luni de zile înainte de stingerea din viaţă, survenită la 2 mai).

Bogata sa activitate politică, activitatea culturală, opera ştiinţifică îl aşază între marii bărbaţi ai neamului, între „eroii” naţiunii. Bariţ a aparţinut fracţiunii intelectualităţii române care s-a situat pe poziţii



Universitatea SPIRU HARET

burghezo-democratice, a cărei ideologie dominantă a fost cea luministă, combinată cu elemente de doctrină liberală. În acest orizont participă el la elaborarea şi înfăptuirea programului de emancipare socială şi națională a românilor ardeleni.

George Bariț a fost interesat să analizeze *mecanismele sociale ale trecerii de la feudalism la capitalism*, ca mecanisme ale progresului social. Ele sunt, pentru gânditorul ardelean, *democrația culturală* („singură luminarea şi dezvăluirea ideilor unui popor, cum este al nostru, poate să-l pună în stare de a contribui fiziceşte şi moraliceşte la fericirea patriei”[151]) şi *acțiunea de cultivare a limbii şi literaturii* („renaşterea unei nații pe o cale mai uşoară nu este altfel cu putință decât prin însăşi lucrarea şi îmbogățirea limbii şi a literaturii sale”[152]). „Toate alte mijloace sunt nesigure şi înşelătoare”[153].

Strategia instituirii raționalității capitaliste va fi elaborată de o gândire social-politică națională pentru că „mijloacele ajutătoare” trebuie să corespundă „duhului nației” şi să ofere „limpedea cunoaştere a trebuințelor timpului, înțeleapta calculare a tuturor mijloacelor ducătoare la acest scop”[154]. De aceea, ştiința politică națională, în primul rând, va elabora *conceptul societății moderne* şi va defini idealul societății moderne naționale, spre care trebuia să tindă naționalitatea română. Elementele definitorii ale acestei societăți sunt: *libertate şi naționalitate*. În al doilea rând, ştiința politică va identifica subiectul istoric ce reprezintă „patria”. Aristocrația nu mai poate fi identificată ca reprezentantă a patriei, subiectul istoric în procesul producerii noii societăți; reprezentantul legitim al naționalității, garantul social şi politic al libertății este clasa de mijloc, burghezia. Ea asigură trecerea în realitate a idealului de societate modernă, în care elementul său definitoriu – asigurarea deplină a libertății şi naționalității – este relația politică constitutivă. Idealul noii societăți trece în realitate forma societății capitaliste, care accentuează interdependența popoarelor şi care aduce cu sine o nouă formă de solidaritate.

În trecerea de la feudalism la capitalism se intersectează acțiunea a două serii de factori sociali-politici-militari: interni şi externi. În general, acțiunea factorilor interni este hotărâtoare, însă – subliniază George Bariț – în cazul special al țărilor „aşa-numite ale coroanei Sfântului Ştefan”, factorii externi au fost decisivi. Activitatea conştientă a agenților sociali ai noii ordini nu ar fi avut forța necesară realizării unor transformări democratice mai ample; acestea s-au înfăptuit, în primul rând, ca urmare a acțiunii factorilor externi, a



Universitatea SPIRU HARET

„răsturnărilor venite din afară”[155]. Astfel, aceste țări, „deşi nu ar fi păşit înapoi ca racul, desigur, însă, că nu ar fi înaintat mai mult”[156]. Totuşi, pentru George Bariț, în procesul instituirii raționalității capitaliste ca mijloc de asigurare a progresului social sunt deosebit de importante acțiunea factorilor interni, „capitalul cultural şi moral al națiunii”: „Avem un capital în creieri, altul în cele două brațe sănătoase; să muncim cu acestea neîncetat şi să înmiim fructele lor; atunci vom ajunge la cultură şi la libertate; până atunci să nu ne facem iluziuni aşteptând cu mâna în gură de la alții, fie aceia orişicare şi de orice cultură superioară. Să ne învățăm şi dedăm a ne încrede […] numai în puterile noastre şi în caracterul nostru, după ce ni-l vom fi pus la probe”[157].

Agentul social, a cărui acțiune determină trecerea de la feudalism la capitalism, nu mai este reprezentat, în viziunea lui Bariț, de clasele sociale, de clasa mijlocie, în condițiile specificate (de „țări” ale coroanei Sfântului Ştefan, în sens de naționalități subjugate), ci în termenii sociologici ai națiunii, în ultimă instanță, de popor condus de o „elită politică”, de intelectualitatea sa organică, apărătoarea patriei cu „rostul şi brațul”[158]. Însă națiunea nu poate să îndeplinească responsabilitatea subiectului istoric dacă nu beneficiază de aşezăminte democratice, pentru ca, într-adevăr, să fie posibilă înfrânarea despotismului şi tiraniei, să se deschidă calea spre autoguvernare, spre bunăstare.

*Statul omenos* este principala instituție democratică ce favorizează constituirea culturii în factor dinamizator al mecanismelor progresului social, căci el este „dator a nainta maturarea, cum am zice scăparea de sub epitropie a popoarelor”[159]. El este statul-mijloc de asigurare a bunăstării şi fericirii generale. În spiritul gândirii luministe, Bariț consideră că „statul omenos” este un organ social ale cărui inițiative sunt subordonate normelor umanitare şi are ca scop promovarea progresului economic, formarea conştiinței civice şi naționale; altfel spus, promovează cultura şi civilizația, adică o ordine cu adevărat „omenoasă”, ce face „să stea drumul ne-nchis pentru toți ca să propăşească fiecare până unde îl ajută puterile”[160].

George Bariț nu este apologet al capitalismului. Pentru el, societatea modernă – a libertății şi naționalității – este aceea în care „cultivarea va sta în deplină armonie atât cu scopul omenimii, cât şi chiar cu al statului”. Capitalismul nu poate fi scopul, ci doar o treaptă a efortului de edificare a *societății moderne democratice*, pentru că el are ca



Universitatea SPIRU HARET

temelie principiul individualismului, principiu ce susține „spiritul concurenței”, a cărui acțiune subminează solidaritatea națională, element constitutiv al societății moderne naționale. Concurența sfărâmă „monopolurile” medievale ale breslelor, impune trecerea de la munca în serie la munca în paralel, făcând astfel posibilă producția de fabrică, asigură „selecția naturală” a producătorilor, stimulând rafinarea competențelor şi ajutând „societatea cea mare, pe milioane, cărora le dă producție mai bună, mai ieftină şi mai multă”. Dar, tot concurența liberă este aceea care proclamă „dreptul libertății”, fără a oferi şi mijloacele sociale ale realizării libertății tuturor membrilor societății; în aceste condiții, slăbeşte consensul şi se stimulează agresivitatea. Aceste cadre favorizează dezvoltarea structurilor iraționalității sociale: „dreptatea socială” întemeiază dreptul proprietății generatoare de nedreptate. Consecința imediată este procesul de erodare a solidarității naționale.

Societatea modernă democratică națională trebuie să depăşească barbaria feudalismului, depăşire săvârşită de capitalism, dar ea nu poate fi identică ordinii capitaliste, pe temeiul că aceasta din urmă nu realizează conjuncția libertate-naționalitate. Capitalismul aduce libertatea individuală şi cu ea o boltă de drepturi civile, dar nu aduce şi solidaritatea națională care este, pentru naționalitățile asuprite, *axul boltei drepturilor politice şi calea spre autonomie, cheia acestei bolți*. Acesta este motivul pentru care George Bariț afirmă că adevărații români sunt uniți în deviza lor: „Nu vrem libertate individuală fără libertate națională”[161].

Alternativa reală a feudalismului nu este capitalismul, ci o societate întemeiată pe „principiul socialismului”, care, în viziunea lui Bariț, ar putea genera un tip original de solidaritate, în care libertatea individuală şi solidaritatea națională s-ar potența reciproc; această solidaritate ar fi similară celei familiale. „Socialismul” pune problema asigurării realității libertății; nu este suficientă recunoaşterea dreptului de a fi liber, trebuie asigurate mijloacele realizării libertății: „eşti dator să-i dai şi puterea şi mijloacele de a ajunge să fie liber”[162]. Însă libertatea nu are realitate în afara acelei egalități care respectă interesul general şi solidaritatea umană.

Mijlocul realizării egalității sociale îl formează, spune luministul Bariț, egalitatea şanselor pentru dezvoltarea facultăților omeneşti „folosite în interesul tuturor”[163]. Egalitatea este factorul de coerență între libertate şi solidaritate; în felul acesta prinde corp dreptatea socială.



Universitatea SPIRU HARET

Pentru Bariţ, „societatea socialistă”: dreaptă, întemeiată pe libertate, egalitate, solidaritate, rămâne în sfera imaginarului social; ea este recunoscută ca raţională. Acest nou tip de societate ar fi cadrul în care principiile „comunităţii” să funcţioneze solidar cu instituţia statului modern: „Precum bărbatul şi femeia lui, fiul şi fiica îşi au fiecare ocupaţiunea separată în familie, dar cu toţii tind spre acelaşi scop, care este conservarea, înflorirea ei, întocmai aşa cum şi în stat”[164].

Deoarece lupta pentru afirmare naţională trebuie să se împletească cu lupta împotriva despotismului, individualismului, „domniei banului, a speculaţiei”, Bariţ consideră că românii, prin intelectualii lor – „bărbaţi liberi din toate punctele de vedere”[165] –, trebuie să-şi elaboreze un concept propriu de societate modernă, o doctrină politică proprie care să fundamenteze acţiunea socială şi politică de renovare a formelor sociale. Românii din Transilvania se găsesc într-o situaţie particulară în raport cu naţiunile civilizate din Apus; în efortul lor de modernizare, nu pot imita modurile de organizare ale societăţilor apusene, deoarece realităţile sociale şi istorice româneşti diferă substanţial de acelea. Spre exemplu, „modelul englez” de organizare a societăţii, spune Bariţ, este un model antinaţional: în Anglia s-a acordat importanţă numai libertăţilor individuale, nu şi celor naţionale. Românii luptă pentru libertate şi naţionalitate: „Libertate şi independenţă naţională este deviza noastră”[166]. Societatea democratică naţională, consideră Bariţ, este idealul social pentru care românii trebuia să lupte, deoarece ea asigură libertatea individuală şi naţională; deşi nu e formulat explicit, în scrierile sale transpare *idealul statului naţional unitar*, *al patriei*, fără de care naţiunea este o fantomă, iar insul şi familia se destramă. Modalitatea înfăptuirii acestui ideal nu este una revoluţionară. Chiar dacă fetişul constituţionalismului începuse să se destrame, pătura conducătoare a românilor transilvani, elita ei politică, nu aderau la idealurile socialiste occidentale şi nici la metodele revoluţionare; lupta trebuia să aibă loc în forme legale: „Nu faptele nesupunerii, ci o treptată cultivare şi deşteptare a oamenilor noştri este calea către fericire”[167]. În conştiinţa lui Bariţ, ideea legalismului, necesitatea subordonării guvernaţilor şi guvernanţilor faţă de lege, faţă de drept, erau o idee politico-juridică dominantă.

George Bariţ propunea un program pentru o naţiune care îşi producea existenţa în condiţiile politice şi sociale particulare; românii din „ţările coroanei Sfântului Ştefan”, deşi se bucurau de toate drepturile civile, constituţional sancţionate, nu erau recunoscuţi ca naţionalitate



Universitatea SPIRU HARET

politică. Iată de ce „socialismul” „societății democratice naționale” nu are conținutul consacrat de doctrinele socialiste apusene ale secolului, elaborate pe baza altor realități sociale, economice, politice. Democratismul noii societăți, așa cum îl concepea Bariț, avea caracter de sistem: resursele sale nu se reduceau la „parlamentarismul burghez” („sunt parlamente mai brutale decât cei mai brutali sultani”); el trebuia să îmbine principiile „comunității” și „societății” pentru ca să apere „societatea de privilegiuri asupritoare”[168]. Democrația era considerată instrumentul asigurării „existenței noastre naționale și a tuturor drepturilor cuvenite nouă”[169]. „Împoporarea” *era calea realizării societății democratice naționale* și ea presupunea, în primul rând, „împroprietărirea și emanciparea țăranilor”; nu era de conceput progresul națiunii în afara emancipării țărănimii („singurul mijloc de a ridica națiunea română la stima cuvenită unei națiuni civilizate”). „Împoporarea” conținea actul politic-național al împroprietăririi țăranilor: în felul acesta se refăceau legăturile între mase și elite; deveneau posibile formarea intelectualității organice și creșterea clasei de mijloc. Astfel, se destrăma repartiția unipolară a bunurilor și drepturilor, societatea se democratiza. Însă, în Principate, capitalismul nu a permis formarea acestui corp de relații, ci a „noii iobăgii”. „Noua iobăgie” era rezultatul nefast al pervertirii raționalității sociale, al luptei disperate a aristocrației de a-și menține privilegiile avute în feudalism.

Împroprietărirea țăranilor ardeleni a fost însoțită de plata unor mari despăgubiri pentru privilegiile agrare, la care nobilii au trebuit să renunțe; eliberarea țăranilor a fost, în unele situații, plătită de mai multe ori. Revoluția de la 1848 consfințise eliberarea țăranilor din iobăgie, dar pentru că feudalismul nu fusese eficient lichidat, ea renaște: „Cu proclamarea emancipării locuitorilor rurali, din 1848, și cu regularea ei posterioară, scopul propus nu s-au ajuns nici pe jumătate, ci că pericolul este învederat ca milioanele de cultivatori să recadă din nou în o servitate, dacă se poate și mai amară decât fusese cea anterioară”[170]. Pe fondul vechilor relații se grefează altele, de tip nou, capitalist. Rezultatul acestor complexe procese îl constituie refacerea marii proprietăți și transformarea unei mari părți a țărănimii în proletariat rural, ceea ce definește procesul de „nouă iobăgizare”.

*Noua iobăgizare* leza principiile fundamentale sociale și morale ale dreptății și egalității și îndepărta națiunea de la idealul societății democratice naționale. În spirit luminist și liberal, George Bariț propunea



Universitatea SPIRU HARET

un plan de acţiune în puncte, în vederea blocării procesului de neoiobăgizare:

1. Întărirea conştiinţei valabilităţii titlului de proprietar.

2. Întărirea conştiinţei importanţei sociale şi politice a proprietăţii de pământ;

3. Mărirea acumulării ca mijloc sigur de anulare a posibilităţii recăderii în dependenţă.

4. Folosirea eficientă, raţională a bunurilor proprii.

5. Întărirea conştiinţei că educaţia este principalul mijloc de asigurare a competenţei politice şi de conservare a libertăţii naţionale şi sociale.

Neoiobăgia era un factor frenator al progresului şi pentru că lipsa dreptului de proprietate, în concepţia lui Bariţ, nu stimula un comportament economic bazat pe „efort şi economie”[171]. Ieşirea din „noua iobăgie” nu era doar o problemă socială, ea era şi naţională, deoarece frâna mecanismele economice care conduceau la creşterea avuţiei naţionale, iar o naţiune săracă nu putea fi şi liberă: „un popor sărac este şi rămâne în veci sclavul altora”[172]. Lupta împotriva procesului de neiobăgizare avea deci un caracter patriotic şi era o luptă pentru progres. „Cu mult înainte de Gherea, Bariţ a identificat natura socială dublă a «neoiobăgiei», a descris mecanismele ei politice şi i-a analizat cauzele istorice”[173].

„Împoporarea” presupunea, strategic, pe lângă împroprietărirea şi emanciparea ţăranilor, industrializarea. Ea trebuia să fie rodul efortului întregii naţiuni de a asigura progresul economic şi eliminarea dependenţei economice. Producţia naţională, orientată atât spre satisfacerea trebuinţelor reale ale poporului, cât şi spre asigurarea mijloacelor acumulării, trebuia să asigure valorificarea bogăţiilor naţionale; altfel spus, trebuia asigurat un proces de creştere economică în cadrul căruia factorii interni să fie determinanţi. Producţia şi schimbul trebuiau să fie astfel orientate, încât să se asigure nu numai câştig bănesc, dar şi social. „Noi nu doar am fi duşmani, fără nici o condiţiune, ai plăcerilor vieţii omeneşti, ci pretindem numai ca acelea nicidecum şi niciodată să nu se câştige cu pagube şi cu pericolul familiilor, al naţiei, al patriei”[174]. Acest efort al naţiunii trebuia să fie dublat de preocuparea statului de a forma „tactici isteţi”, „comandanţi ageri, ingineri deştepţi, aritmetici deprinşi”[175].

„Împoporarea”, reala, multilaterala democratizare a vieţii naţionale a românilor nu se puteau realiza numai prin efortul material şi spiritual



Universitatea SPIRU HARET

individual. Accentul trebuia să se mute dinspre individual spre comunitar. Era necesar să se edifice o viață publică sănătoasă, orientată mai ales de faptele „eroilor” neamului, care au influențat destinul propriei națiuni sau al altor popoare.

În gândirea socială şi politică a vremii avea loc polemica dintre adepții „tăriei” (în sens de forță) şi cei ai „minții”, dintre adepții darwinismului social şi cei ai luminismului în variantele sale mai noi, subsumată temei evoluției sociale şi a progresului. George Bariț accepta ideea luptei pentru existență drept ceva propriu vieții; în acelaşi timp, adera la programul *luminismului liberalist* de a pune corpul cunoştințelor ştiințifice în slujba îmbunătățirii condițiilor de viață ale poporului. El nu considera „forța” şi „gândirea” ca principii disjuncte ale dinamicii sociale; „naționalitatea genetică” se afirmă atât prin avuția materială, cât şi prin zestrea spirituală. Factorul de coerență între cei doi termeni – „tărie” şi „minte”–, introdus de Bariț, este „afecțiunea”, „puterea de viață şi puterea productivă a națiunii noastre”[176], care-şi află dreapta măsură în numărul şi statura acelora care prin fapta lor modelează destinul „națiunii genetice”. „Eroii” neamului, chiar dacă părăsesc „corpul” națiunii, rămân în ea prin fapta lor exemplară, clădind, astfel, spiritul națiunii, mobilizând la viață națională, publică, energiile individuale, care trebuie să se manifeste liber şi plenar, „ca să propăşească fiecare până unde-l ajută puterile”[177]. Viața socială modernă, afirma Bariț, are ca element definitoriu manifestarea opiniei publice („Publicitatea este acea atmosferă între care şi prin care viază adevărata libertate”)[178]. Viața comunitară, națională trebuie să fie controlată de „opinia publică”; națiunea română trăia, în a doua jumătate a secolului XIX, un timp eroic, era necesar ca ea să vegheze la realizarea „binelui public” şi să lupte împotriva „birocraților”, a „eroilor de trăsuri” (a intriganților). „Opinia publică” trebuia să apere interesul general, să militeze pentru întemeierea raporturilor între popoare şi între indivizi pe principiile libertății şi egalității, pe necesitatea recunoaşterii drepturilor fireşti ale omului; ea era chemată să lucreze la îngrădirea „piticosului egoism”, să vegheze să nu se stingă „simțul comun” şi „duhul patriotic”, să nu se verse peste români „moartea morală şi politică”. Spiritul viu al unei națiuni, arată Bariț, se exersează în „slobode cercetări şi dezbateri publice”[179], maturizându-se astfel.

„Opinia publică” stă sub legi, dar singurele legi pe care le recunoaşte, afirmă sociologul român, animat de spiritul luminilor, sunt „legile moraliceşti” şi „legile naturale”.



Universitatea SPIRU HARET

În condițiile unei vieți politice, așa cum era cea din Transilvania secolului XIX, dominată de o activitate parlamentară și o legislație electorală ce conservau privilegiile naționale ca relație politică centrală, „publicitatea” se constituie în singura cale viabilă de „a ieși la lumină cu treburile publice”[180]. Prin lucrul „opiniei publice”, al înțelepciunii colective, societatea va descoperi raționalitatea constitutivă; ea însă nu va putea fi instituită fără folosirea acestor două instrumente: legislație „omenoasă” și educație: „Desființați tirania și despotismul cu orice preț, duceți numai legi bune și institute de învățământ”[181].

George Bariț a fost luptător pe baricadă, un soldat al grelei ofensive împotriva absolutismului, „barbariei” feudalismului, asupririi naționale și sociale. El nu a avut răgazul să elaboreze un punct de vedere mai consistent teoretic cu privire la structura și evoluția societății contemporane lui, oprindu-se, cel mai des, la manifestările „fenomenale” ale vieții sociale. Bariț și-a dat seama că pentru a finaliza un astfel de proiect ar fi fost necesare studii istorico-sociale ample și aprofundate, care nu-i stăteau la îndemână și nici nu a avut răgazul să le realizeze. În lucrarea sa fundamentală, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, a arătat, în mai multe rânduri, că este necesară o istorie exactă și cuprinzătoare a națiunii române, elaborată pe baza analizei tuturor documentelor existente referitoare la viața românilor, de la origini până în prezent. Această istorie ar fi putut susține studii sociologice complexe, precum proiectatul studiu comparat al poporului nostru, al cărui plan metodologic îl elaborase în 1887 („unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc”[182]), cu șase ani înainte de stingerea sa din viață.

Cărturarului și omului politic George Bariț, nu ampla respirație creatoare i-a lipsit pentru elaborarea unei opere sociologice mai închegate, ci mijloacele și răgazul.

În viziunea lui **Simion Bărnuțiu** (1808-1864), problema fundamentală a gândirii și acțiunii politice erau apărarea și afirmarea ființei naționale. Singura modalitate de afirmare a naționalității era edificarea statului național, formă dezvoltată a sociabilității. În aceste condiții, sociologia și știința politică, știința constituirii statului[183] trebuia să fundamenteze „raționalitatea națională”, să facă apologia statului adevărat, iar acțiunea politică să realizeze solidaritatea națională, armonia socială rațională: acea stare în care „ordinea pozitivă, introdusă de o oarecare autoritate sau convențiune”[184], este conformă „ordinii naturale”, în care „dreptul, libertatea și egalitatea sunt identice”[185].



Universitatea SPIRU HARET

Judecata că raţiunea trebuie să guverneze acţiunea umană, şi nu puterea devine loc comun pentru mulţi gânditori ai secolelor XVIII şi XIX. În timp ce puterea impune arbitrariului „capriciul dominatorului”[186], raţiunea creează condiţiile manifestării libertăţii tuturor, care, la rându-i, presupune atât dreptatea, ca virtute şi datorie, cât şi dreptul, în accepţiunea de „consonanţă raţională a libertăţii celei externe a unuia cu libertatea cea externă, a tuturor celorlaţi”[187]. Modul în care Simion Bărnuţiu concepea ideea de drept îl înscrie în tradiţia contractualistă şi liberală. În termeni ce amintesc de raţionamentele hobbesiene, gânditorul ardelean demonstra imposibilitatea unei libertăţi individuale nemărginite şi formula concluzia necesităţii limitării libertăţii externe a individului, prin lege, pentru ca „să poată subzista libertatea tuturor”[188]. Se instituie, astfel, ordinea socială, care, aşa cum arăta Rousseau, este un drept sacru, pentru că este singura cale de realizare a legii fundamentale a naturii: căutarea şi urmărirea păcii. Însă, ordinea socială este un drept dedus şi e fondat prin convenţii. Rousseau căuta un mod de conciliere a independenţei şi libertăţii naturale a oamenilor cu inevitabilitatea faptului de a trăi împreună, „astfel ca justiţia şi utilitatea să nu fie disjuncte”[189]. Bărnuţiu încerca să identifice cadrele ce pot asigura cea mai mare libertate pentru toţi; în termenii liberalismului clasic, formulează principiul fundamental de drept: „Dreptul este tot ce nu contrazice libertăţii celei mai mari pe cât se poate, şi cari e a tuturor”[190].

Prin importanţa acordată legii – ca rezultat al unei acţiuni voluntare şi drepturilor subiective, gândirea lui Bărnuţiu are afinităţi cu raţionalismul luminilor şi liberalismul clasic. Gânditorul român deducea autoritatea legilor din raţionalitatea indivizilor: „legile se nasc nemediat din raţiune”[191]. Dreptul raţional, „dreptul timpului modern constituţional”[192], înlătură arbitrariul, interesul, despotismul dreptului istoric şi face loc înţelepciunii. Dreptul raţional, rezultat al activităţii legislatoare a raţiunii umane, independentă de orice autoritate, este unic în conţinutul lui, pentru că „este numai o raţiune”[193]; variază numai expresia dreptului, în funcţie de condiţiile istorice, instituţii, grad de cultură, însă dreptul raţional rămâne valabil pentru întreaga omenire. Dreptul natural/raţional priveşte drepturile persoanei (individ sau naţiune), care sunt necircumstanţiale şi independente de orice voinţă. El îşi are originea în raţiune şi cuprinde „dogme juridice raţionale”; este „ca o sistemă de adevăruri, toate regulele particulare trebuie a se considerea ca cuprinse în principiul suprem al dreptului



Universitatea SPIRU HARET

sau ca deduse din el şi ele au valoare numai într-atât încât e în adevăr aşa”[194]. Datorită imperfecţiunii umane, regulile dreptului raţional/natural se dovedesc insuficiente pentru a asigura respectarea drepturilor naturale (drepturile persoanei); pentru a evita situaţia în care dreptul unei persoane ar depinde de moralitatea alteia, s-a recurs la „decretarea arbitrară”, prin convenţie sau autoritate; în felul acesta se formează dreptul pozitiv. Bărnuţiu sublinia că dreptul pozitiv a apărut din necesitatea juridică de a suprima arbitrariul şi incertitudinea, dar a ajuns să aibă utilitate politică. Acest fapt a fost posibil deoarece regulile dreptului pozitiv au izvorul nu numai în principiul fundamental al dreptului, ci şi în alte principii, precum şi în autoritate.

„Dreptul pozitiv este o parte a dreptului istoric: acesta din urmă cuprinde şi foarte diferite raporturi şi stări juridice care s-au născut în viaţa naţiunilor şi a indivizilor prin consuetudine, prin uzanţe, prin uzurpaţiune faptică, ş.a.”[195]. Dacă dreptul raţional este justiţiar, dreptul istoric este în cea mai mare parte expresia asupririi, înşelăciunii, abuzului puterii. În gândirea socială şi juridică a secolelor XVIII şi XIX, fusese formulată ideea că, în dreptul istoric, s-a condensat spiritul naţional al popoarelor. Punctul de vedere bărnuţian este opus: „Dreptul istoric […] nu s-a născut mai nicăieri din spiritul naţiunilor şi dintr-un consens liber al lor, determinat prin cunoaşterea lucrurilor, ci a fost dictat mai pretutindeni prin putere”[196]. În consecinţă, drepturile naturale, fiind anistorice, nu pot fi anulate de istorie; ele sunt trăite istoric şi au formulări istorice. Între drepturile istorice sunt recunoscute ca valide numai acelea conforme dreptului raţional, celelalte, oricât de îndelungat ar fi fost uzul lor, nu sunt drepturi valide.

Bărnuţiu înţelegea prea bine că o societate liberă presupune tradiţii morale şi convenţii sociale şi că, în lipsa lor, se înstăpânesc coerciţia şi anomia, însă nu putea să accepte ideea că, în seria convenţiilor sociale generatoare de libertate, îşi pot găsi locul servitutea şi sistemul castelor[197]. Gânditorul român nu nega rolul experienţei sociale şi nici nu abandona proiectul revoluţionar de construcţie conştientă a unei noi orânduiri sociale. Ca reformator, el cerea ca dreptul raţional să se mărginească prin cel istoric. Procesualitatea realităţii sociale impunea o anumită dinamică a conţinutului dreptului pozitiv: „Îndată ce cunoaşte potestatea politică, cum că dreptul creat de dânsa mai înainte contrazice atâtor drepturi sau binelui public, sau dacă cunoaşte cum că s-au schimbat circumstanţele şi dreptul sau dispoziţiunea, care pe timpul creării sale a putut fi bună şi răspunzătoare, acum e



Universitatea SPIRU HARET

stricătoare şi prea apăsătoare pentru cei obligaţi, atunci are nu numai dreptul, ci şi datoria a abroga sau a reforma, după cum cere dreptul natural sau echitatea, apoi umanitatea şi în genere politica”[198]. Concluzia continuei reformări este consecinţa superiorităţii dreptului în faţa voinţei legislatorului.

Complexitatea gândirii bărnuţiene ne trimite cu gândul la opera lui Edmund Burke. Ca şi acesta, Bărnuţiu este, concomitent, apărător al dreptului natural, un reprezentant al tradiţiei liberale, un adversar al istorismului necritic şi apărător al istorismului modern. Ca şi Burke, gânditorul român arată că în aplicarea drepturilor raţionale trebuie să se ţină seama de faptul că oamenii trăiesc în comunităţi deja constituite. În această perspectivă vorbeşte Bărnuţiu, spre exemplu, despre dreptul natural politic şi despre dreptul public al românilor; el are conştiinţa valorii fondatoare a practicii şi stabileşte între teorie şi practică un raport de reciprocă punere în perspectivă.

În tradiţia contractualistă există diferite explicaţii ale trecerii omului de la starea naturală la starea socială. Hobbes arătase că „starea oamenilor în această libertate naturală este starea de război”[199]. Raţiunea a impus găsirea căii de a dobândi pacea şi această cale a fost aceea a contractului: o înţelegere între indivizi care formează în acest fel un singur corp, marele Leviathan.

John Locke gândea că oamenii au părăsit starea de natură pentru ca să-şi apere proprietatea (viaţa, libertatea şi averea); în acest scop, ei s-au unit într-un corp social şi s-au supus guvernării.

J.J. Rousseau considera contractul social ca o realitate trăită şi ca principiu ce leagă o asociaţie politică. Prin contractul social, omul şi-a pierdut dreptul nelimitat la orice – „libertatea naturală” –, dar dobândeşte dreptul de proprietate asupra ceea ce posedă – „libertatea civilă”. Esenţa contractului social ar consta în faptul că „fiecare din noi pune în comun întreaga sa persoană şi întreaga sa suveranitate sub suprema conducere a voinţei generale; şi noi admitem fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului”[200].

Ca şi Locke, Simion Bărnuţiu considera că omul, în starea naturală, trăieşte în acord cu raţiunea. În această stare, faptele omului sunt orientate de ideea datoriei şi ideea dreptului[201], are virtuţile dreptăţii şi bunătăţii, moderate de echitate, „care se naşte nu numai din datorie etică, dar are afinitate şi cu raţiuni juridice”[202]. În starea de natură, oamenii trăiesc în forma unei mulţimi de persoane susceptibile de a avea drepturi şi obligaţii, adică de a figura într-un raport juridic.



Universitatea SPIRU HARET

Hobbes făcuse distincția între contract şi pact: prin contract se aşteaptă un bine reciproc, în timp ce pactul este o înțelegere „în care omul se încredințează celuilalt”[203], este o promisiune de viitor prin care se transferă un drept; este un semn al voinței. În starea naturală, consideră Bărnuțiu, oamenii sunt obligați doar moral şi psihologic, „între ei înşişi sunt supuşi numai voinței proprii”[204], ei nu formează o „societate în sens juridic”, o „universitate juridică”. „Societatea juridică” se formează numai în urma încheierii unui pact, când se stabileşte o legătură juridică internă, prin renunțarea la voința privată în favoarea voinței comune, generale; „membrii societății se supun acestei voințe întrunite între marginile determinate prin contractul social (*contractus socialis*); prin urmare, numai acolo e societate, unde e o voință întrunită”[205]. În „societatea juridică”, toți membrii se obligă să realizeze un scop comun, care este un scop social; el este scop al comunității, considerată ca personalitate şi, în acest caz, nu se identifică cu scopurile individuale.

„Comuniunea drepturilor şi a datoriilor, a voinței şi a scopului sunt […] necesare spre a forma societatea în sens juridic”[206]. Consecința nemediată a modului de constituire a societății juridice este faptul că ea se defineşte ca suverană şi, în felul acesta, putem accepta afirmația lui Bărnuțiu că „numai societăți libere sunt”[207] şi ele sunt libere pentru că se determină prin voința lor internă, prin voința comună. Bărnuțiu a arătat că, în urma încheierii contractului social, „mai mulți s-au făcut unul”, s-a constituit societatea ca persoană ideală, o persoană juridică ce se bucură de toate drepturile raționale/naturale: libertate, egalitate, dreptate.

Esența societății este „uniunea voinței juridice” şi constă în obligația contractuală de supunere la voința comună. Prin statuarea dominației voinței comune se stabileşte un raport de conducere-supunere, adică ordinea socială.

Rousseau arătase că, în urma încheierii contractului social, se poate spune că există o singură voință, anume voința generală; acest fapt se întâmplă deoarece fiecare înțelege că propriul bine şi propria libertate sunt legate de binele comun, prin urmare fiecare voieşte să-şi orienteze acțiunile în vederea realizării acestui bine. Pentru Rousseau, voința generală este rezultatul identității sau cel puțin consistenței individuale cu voința ideală generală, voința comună. Cum rațiunea este lucrul cel mai bine distribuit, poporul va identifica prin propria gândire – în condițiile unei adecvate informări şi posibilității de a



Universitatea SPIRU HARET

delibera – binele comun; numai acesta aduce cea mai mare libertate posibilă pentru fiecare cetățean. Rousseau face distincția între voința tuturor, agregat aritmetic al voințelor individuale, şi voința generală, care transformă o mulțime de oameni într-o societate prin căutarea deliberată a binelui comun.

În felul acesta, cetățeanul „este obligat" să fie liber (a înțeles exigențele binelui comun drept cel ce aduce cea mai mare libertate pentru toți) şi să se comporte în acord cu legea.

Bărnuțiu a arătat că voința comună (I) se naşte din spiritul social (II), este îndreptată spre realizarea scopului social (III), nu tinde spre nedreptate (IV), respectă drepturile individuale ale membrilor societății. Ca şi Rousseau, gânditorul social român face distincție între „voința tuturor", ca fapt contingent ce poate avea loc şi între cei neuniți, şi „voința generală", pe care o înțelege ca o direcție determinată de necesitatea juridică, ce are valoare numai pentru cei uniți. Dacă „voința tuturor" creează societatea, „voința comună" o guvernează şi este expresie a suveranității.

Voința generală/comună nu limitează libertatea membrilor societății deoarece:

a) voința individului se cuprinde în voința comună;

b) supunerea la voința comună a fost stabilită liber prin faptul uniunii sociale.

În timp ce Rousseau accepta doar democrația directă ca mod de guvernare a societății, Bărnuțiu acceptă ideea democrației reprezentative. El consideră că autoritatea o deține majoritatea. Puterea decisivă a majorității este înțeleasă de Bărnuțiu ca o clauză tacită, în orice contract social, în care nu s-a prevăzut altfel şi aceasta se întâmplă înainte de toate în societatea civilă. Dar nu numai „societatea juridică" îşi are originea în contractul social, ci şi „statul juridic". El are ca scopuri principale: I) punerea în lucrare a legii; II) securitatea tuturor membrilor în particular, precum şi a statului întreg; III) asigurarea proprietății şi satisfacerea intereselor intelectuale şi morale.

În spiritul liberal, Bărnuțiu consideră că, în conducerea interioară a statului, dreptul are întâietate, pentru că „legea dreptului e mai înaltă ca cea politică şi politica este datoare a-şi pleca genunchii înaintea dreptului"[208]. Statul juridic este stat de drept; are ca principiu al legitimității legea şi traduce în fapt voința generală; principalul său arbitru este suveranitatea. Dacă, din punct de vedere juridic, „numai acea declarație mulțumeşte deplin, care este de la națiune"[209], din punct de



Universitatea SPIRU HARET

vedere politic, voința guvernului poate sta peste voința comună. În aceste condiții, pentru ca statul să fie „adevărat”, spune Bărnuțiu, el trebuie să fie stat național. Statul adevărat este un aşezământ omenesc spre apărarea persoanei şi a bunurilor omenirii”[210], el respectă drepturile individuale, libertatea, onoarea, limba națională. Statul, ca „aşezământ omenesc”, face posibilă societatea adevărată, societatea în care spiritul național îşi găseşte împlinirea.

Date fiind împrejurările istorico-politice în care Simion Bărnuțiu şi-a desfăşurat activitatea politică şi ştiințifică, nu ne apare surprinzătoare încercarea sa de a realiza o sinteză între doctrina dreptului rațional şi istoricismul organicist. În acest mod căuta gânditorul ardelean să-şi elaboreze un instrument pentru a demonstra că aspirația românilor de „a parcurge ciclul propriu de cultură unită cu necesitatea civilizării în grai național”[211] sunt legitime, pentru că sunt naționale, sunt conforme cu „drepturile fireşti”. Românii, în secolul XIX, trăiau în „societăți juridice”, dar aveau dreptul să trăiască într-o societate adevărată; or, spune Bărnuțiu, nu este posibilă o societate adevărată în afara statului adevărat, care este statul național.

## 2.9. **Sociologia națiunii şi a naționalităților. Vasile Goldiş**

Personalitate complexă, având un rol deosebit de important în istoria poporului român, în principal prin contribuția sa la înfăptuirea marelui ideal național – Unirea cea Mare –, **Vasile Goldiş** (1862-1934) a fost o prezenţă de primă mărime în istoria politică, socială, culturală şi ştiinţifică a României, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi în prima parte a secolului XX.

Profesor, secretar al Episcopiei Ortodoxe Române din Arad, director al ziarului „Românul” şi al Institutului Tipografic „Concordia” din Arad, membru al Consiliului Național Român, membru al Consiliului Dirigent al Transilvaniei, deputat, ministru al învățământului, al industriei şi al naționalităților, membru de onoare al Academiei Române (1919), Vasile Goldiş are contribuții esențiale la făurirea României Mari şi la crearea cadrului instituțional adecvat dezvoltării societății româneşti moderne şi contemporane.

Acțiunile sale politice, ştiințifice şi culturale, opera rezultată din acestea poartă, cu pregnanță, pecetea profundului său umanism şi patriotism, a credinței sale creştin-ortodoxe nezdruncinate, a echilibrului temeinic, atât al scrisului, cât şi al acțiunii, care se cristalizează într-o doctrină, pe care a construit-o cu multă agerime şi pricepere[212].



Universitatea SPIRU HARET

Având o viziune largă asupra lumii şi vieţii, V. Goldiş a abordat problemele sociale, naţionale şi internaţionale nu numai din perspectivă strict istorică, politică sau culturologică, ci şi într-o perspectivă sociologică cuprinzătoare.

V. Goldiş apare, astfel, ca un urmaş al marilor săi înaintaşi transilvăneni, care, receptând marile idei ale veacului al XIX-lea, le-au interpretat prin prisma realităţilor naţionale române şi s-au angajat în lupta pentru progresul societăţii româneşti, pentru crearea unei noi ordini sociale, bazată pe principiile individualităţii etnice şi a drepturilor istorice şi naţionale şi totodată raţionale ale acelor intelectuali ce au fost adepţi ai culturii trecutului ca sursă de creaţie constructivă, subscriind, în acelaşi timp, la progres şi orientându-se cu încredere spre viitor, ca o condiţie a realizării idealurilor şi aspiraţiilor lor, angajaţi în efortul redeşteptării naţionale prin înfăptuirea de obiective concrete şi precise, nu prin discursuri teoretice generale şi abstracte.

S-a impus, în istoria culturii şi ştiinţei româneşti, şi ca un veritabil creator al unei concepţii proprii despre societate, naţiune şi naţionalităţi, ca fundament al activităţii politice de excepţie pe care a desfăşurat-o.

În activitatea teoretică, el a pornit de la considerarea trăsăturilor esenţiale ale secolelor XVII, XVIII şi XIX. Deviza secolului al XVII-lea a fost „raţiunea teoretică" (credinţa generalizată în ideea că prin raţiune putem cunoaşte lumea); secolul XVIII a fost dominat de raţiune ca „praxă" (raţiunea ne învaţă cum să fim fericiţi); secolul XIX a fost secolul „reacţiunii la optimismul fără margini al secolului XVIII" şi „secolul naţionalităţilor" (respectiv, secolul în care apare, pentru prima dată, o asemenea problemă inedită).

Pentru V. Goldiş, fericirea individului a fost o veritabilă obsesie. Preocupat de modalităţile de realizare a unui asemenea obiectiv, el a descoperit repede că acesta nu poate fi înfăptuit decât în societate. Dar, ce este societatea? Care este idealul social ? Care sunt legile devenirii sociale şi sensul acestei deveniri – toate acestea sunt probleme autentic şi esenţialmente sociologice.

În ceea ce priveşte *societatea*, el a înţeles că ea este, în esenţă, asocierea, adică potenţarea fiinţei umane creatoare sau producătoare, care constituie veritabilul ideal social.

*Idealul social*, general-umanitar, nu valorează însă nimic dacă nu rămânem în domeniul „ştiinţei pozitive a societăţii", care ne spune că „omul este o fiinţă socială, care nu se poate realiza decât în



Universitatea SPIRU HARET

procesul desăvârşirii societății". Acest proces este guvernat de „legea vieții", adică de „legea evoluției sociale, prin care se produce seria infinită a formațiunilor sociale", ca urmare a interacțiunilor dintre om şi natură, om şi om, om şi absolut. Rezultatul acestei interacțiuni va trebui să fie „civilizația umană", al cărei criteriu este măsura în care aceste raporturi îndeplinesc misiunea de a apropia pe om de scopul lui suprem: armonia dintre „cultura materială" (raportul om-natură), „armonia socială" (raporturile dintre om şi om) şi cea „morală" (om-absolut).

Realizarea unui asemenea „ideal al societăților" urmează un drum complex de diferențiere şi integrare socială: „Civilizația este progresiva diferențiere a categoriilor în sânul colectivităților, dar, ceea ce asigură netulburata ei propăşire este neîncetata reintegrare a categoriilor, prin solidaritatea lor în sentimentul idealismului colectiv, suprapus tuturor intereselor diferențiate […] Sacrul organism al națiunilor este astfel justificat, ca o condiție inexorabilă a civilizației umane"[213].

Construcția socială cea mai rezistentă, apărută în procesul devenirii sociale, este *statul*, ale cărui componente sunt: „țara" (cu situația ei geografică, cu condițiile climaterice, cu toate posibilitățile ei economice) şi „poporul" (cu toate aptitudinile sale, cu energiile sale, cu întreg sufletul său)[214].

Pornind de la aceste premise, Vasile Goldiş elaborează o solidă teorie sociologică a statului, ale cărei coordonate fundamentale sunt:

a) țara şi poporul, trupul şi sufletul reprezintă „omul întruchipat în stat". De aceea, statul nu-şi poate înstrăina țara şi poporul, nu are „drept de proprietate asupra lor, ci numai datoria de a realiza" țara, ideal spre care râvneşte orice popor", adică „țara unde statul poate să trăiască exclusiv prin sine, de la sine şi pentru sine";

b) statul, pe de altă parte, este organismul social „actual", care are un conținut istoric, ce se suprapune celui „natural". Aceasta, deoarece statul reprezintă „individualitatea biologică a poporului"; dar, atunci când acesta este în stare să facă fericită „căsătoria dintre popor şi țară", înseamnă că el satisface legile fundamentale ale cerințelor naturale ale vieții sale: conservarea, adaptarea şi asimilarea;

c) când ajunge într-o asemenea situație, el îşi depăşeşte propria sa condiție „biologică", transformând instinctul conservării sale, ca specie etnică, în conştiință națională, iar individualitatea biologică, în individualitate politică;



Universitatea SPIRU HARET

d) abia în statul politic poate fi fundamentată raţiunea ca „praxă”, întrucât el nu mai reprezintă doar o „ţară” şi un „popor”, ci el este şi munca ce o săvârşeşte poporul în ţara sa, este societatea care se produce prin această muncă şi, în urmă, este cultura prin care statul contribuie la civilizaţiunea umană”[215];

e) ca organism politic, statul este şi economic, şi social, şi cultural, adică, rezultatul legii interacţiunii celor trei raporturi fundamentale în care se plasează omul ca fiinţă socială şi, numai în această situaţie, el este în măsură să împace definitiv „ideea naţionalităţii” cu „raţiunea practică”, „idealismul, în sensul curat al cuvântului”, cu materialismul ca activitate practică a oamenilor;

f) toate realităţile concret-istorice desemnate de aceste noţiuni, ca şi ele însele, pot fi „împăcate”, „armonizate”, numai dacă vom privi naţiunea ca „o celulă a civilizaţiei şi a culturii, amândouă îmbinate, ca sinteza posibilităţilor de progres uman […] Omenirea fără naţiuni ar fi universul fără constelaţiuni solare, haosul primordial al fiinţei”[216];

g) naţiunea, deci, reprezintă o sinteză a rezultatelor interacţiunii dintre om şi natură (adică a exploatării „rezonabile” a naturii de către om), iar pe de altă parte, un produs al unei „voinţe colective, germinate de miraculosul sentiment al solidarităţii”;

h) în consecinţă, explicaţia sociologică a naţiunii, trebuie să pornească de la analiza istoriei, ca „alternarea diferitelor forme de producţiune şi distribuire a mărfurilor”, căci numai aşa se poate ajunge la afirmarea naţiunii prin „intensitatea conştiinţei sale”, care se măsoară cu termometrul sentimentului de solidaritate a unităţii;

i) numai pe această bază este posibil să se demonstreze în ce constă problema naţionalităţilor şi să se stabilească modalităţile cele mai adecvate pentru rezolvarea ei: „Până când bazele vieţii economice n-au impus soluţionarea problemei naţionalităţilor, nici măcar n-a existat o astfel de problemă; iar când va fi soluţionată corespunzător intereselor economice, atunci, din nou, nu mai există o problemă a naţionalităţilor”[217].

De pe aceste poziţii teoretice generale a analizat V. Goldiş ansamblul *problematicii naţionalităţilor*: geneza, natura, evoluţia şi modalităţile de soluţionare a ei şi a încercat să o abordeze în planul acţiunii social-politice, practice. Demersurile făcute de el în acest domeniu pot fi sintetizate astfel:

a) *dimensiunea de bază a societăţii* o constituie *relaţiile dintre om şi natură*; dar viaţa socială nu se reduce la acestea, cuprinzând şi



Universitatea SPIRU HARET

*„cultura socială”* (relațiile om-om) şi *„cultura morală”* (relațiile om-absolut). Când expresia socială a relațiilor economice şi fundamentele vieții morale sunt unitare sau solidare, societatea se manifestă ca națiune; când unitatea este spartă, interesele economice devin divergente, iar cultura morală nu asigură desăvârşirea oamenilor, ca oameni, apărând, astfel, problema naționalităților;

b) în această situație, statul nu mai trăieşte „prin sine”, ci prin exploatare; civilizația este falsă, cultura nu mai oferă oamenilor orientări de valoare, ci devine ea însăşi un instrument de dominație şi asuprire, opinia publică este mistificată, viața politică regresează la formele barbare ale feudalismului conservator, antidemocratic, obstrucționând toate canalele „gesiunii libertății”;

c) ca o consecință, „idealismul”, în sensul cel mai curat al cuvântului, nu este „idealismul creştinesc”, ci „subordonarea desăvârşită a intereselor individuale, intereselor obştei”[218]. Numai prin acest idealism „pot deveni popoarele mari şi puternice şi bogate, când apoi, bineînțeles, şi indivizii care alcătuiesc popoarele sunt mari, puternici şi bogați”[219];

d) deci, națiunea nu reprezintă o societate viabilă decât dacă „fericeşte poporul: adică, dacă se constituie într-o unitate organică, în care fiecare beneficiază de rezultatele muncii sale”, după cum binele propriu, individual, nu poate fi realizat decât ca bine al poporului;

e) realizarea scopului naționalităților poate fi considerată ca fapt împlinit dacă (şi numai dacă) națiunea asigură tuturor membrilor săi „tripla cultură”( economică, materială şi morală), prin care aceştia se definesc ca ființe sociale. Mijlocul prin intermediul căruia un asemenea obiectiv ar putea fi înfăptuit, îl reprezintă cooperația, una din cele mai noi „invenții” din „istoria civilizației umane”.

Utilizând în analiza istorico-sociologică concretă o asemenea concepție teoretică şi metodologică, V.Goldiş a fost primul care a operat o distincție clară în gândirea social-politică românească între naționalitate şi națiune. Pentru el, *naționalitatea* este: „o colectivitate a caracterelor survenită prin intensitatea destinelor unui număr de oameni care trăiesc în acelaşi loc”; ea nu este „un obiect, ci o însuşire”; ea este „un produs natural, survenit în mod evolutiv”[220].

*Națiunea*, în schimb, are *trei sensuri* distincte: *politic* (cetățenii unui stat, indiferent de naționalitate); *etnic* (indivizi care aparțin aceleiaşi naționalități, indiferent de cetățenia lor); *juridic* (cetățeni care nu au drept de acțiune politică într-un stat).



Universitatea SPIRU HARET

Legătura dintre naţionalitate şi naţiune rezidă în descendenţa, limba, teritoriul şi, mai presus de toate, comunitatea destinelor economice, care sunt condiţiile formării naţiunii, în sensul că aceasta este „rezultatul luptei duse împotriva naturii de către oamenii care trăiesc în acelaşi loc, iar caracterul naţional rezultă din faptul că comunitatea de destine cu toţi ceilalţi membri ai naţiunii determină direcţia voinţei fiecărui membru al ei, în parte”[221].

În consecinţă, *problema naţionalităţilor nu se pune decât în cadrul unei naţiuni*, iar *termenii ei definitorii nu sunt, pur şi simplu, etnici* (problema naţionalităţilor nu este dată de compoziţia etnică a unei ţări), *ci economici* şi *politici*. Astfel, atâta vreme cât raporturile dintr-o societate se stabilesc numai între clase, problema socială nu este naţională. Într-o societate în care statul se întemeiază pe instituţia „stărilor”, iar forma de producţie socială este „economia familială primitivă”, nu există o problemă a naţionalităţilor, deoarece naţionalitatea ca atare nu avea nici o semnificaţie politică sau economică[222]. Extinderea producţiei de mărfuri, industrializarea, constituirea unor noi clase sociale de sine stătătoare au spart „unitatea” artificial constituită de economia primitivă (feudală) şi de statul „stărilor” şi au permis manifestarea, nu doar a raporturilor dintre clase, ci şi a raporturilor naţionale. „Cel puţin în Ungaria, scrie V. Goldiş, problema naţionalităţilor este rezultatul luptei burgheziei, aliată cu clasa munci-toare, ţărănimea şi cu o parte a intelectualităţii, împotriva feudalismului şi nobilimii” […] Aici, spre deosebire de ţările occidentale, nobilimea a reuşit să exploateze ideologic ideea naţionalităţilor, îmbrăcând „în costum naţional” lupta burgheziei împotriva absolutismului Vienei şi realizând, astfel, cea mai mare diversiune naţionalistă din istoria umanităţii: „o încercare de a se înrobi masele populare maghiare, prin cătuşele vanităţii naţionale, făcându-le să uite că scopul real al luptei ce urma să izbucnească era desfiinţarea organizării pe stări şi a privilegiilor feudale”[223].

Exploatarea naţională, arată Goldiş, se face întotdeauna în interesul cuiva. „Nici muncitorimea, nici populaţia agricolă maghiară, nici mica burghezie, ba nici măcar capitalismul industrial” nu au interes să menţină naţionalitatea nemaghiară în stare de incultură, pentru că aceasta ar îngreuna propria lor luptă pentru democraţie şi libertate; un asemenea interes îl are numai clasa feudală. Ca urmare, problema naţionalităţilor poate fi redusă la o problemă sociologică a luptelor claselor sociale într-o societate „neoiobagă”, peste care se suprapune – în cazul în speţă – politica de maghiarizare.



Universitatea SPIRU HARET

Concluzia la care ajunge Goldiş, alături de toţi gânditorii noştri ardeleni, şi nu numai ei, este că o naţiune care asupreşte un popor nu poate fi ea însăşi liberă.

Din această perspectivă, demoralizarea naţiunii în numele căreia nobilimea practică o politică de asuprire naţională, falsificarea valorilor democraţiei, prin legitimarea duplicităţii ca regim politic, dezorientarea economică a naţiunii, prin nevalorificarea resurselor regionale şi prin slaba industrializare, care „este condiţia indispensabilă a oricărui progres", reprezintă efectele iraţionale ale pervertirii raţiunii practice a liberalismului burghez. Un asemenea tip de raţionalitate trebuie să fie refundamentat, dar nu printr-o simplă teorie socială, ci prin acţiune politică practică a celor asupriţi.

Ceea ce era în ideologia liberală brătienistă o lozincă de clasă, devine la Goldiş o deviză naţională. „Prin noi înşine" semnifică, în concepţia lui sociologică: „Existenţa unui popor nu se discută, ci se afirmă. Se afirmă prin munca sa naţională, prin manifestarea firii sale etnice, pe toate terenurile vieţii omeneşti"[224].

Sociologia sau „gânditorii consumaţi în alte ştiinţe sociale şi sociologice", afirmă Goldiş, demonstrează necesitatea unei alcătuiri sociale în care „condiţiile de existenţă materială a individului să stea în raport direct cu munca ce o prestează fiecare individ în interesul obştei"[225]; o asemenea „alcătuire socială" nu poate rezulta decât din „organismul naţional", din lupta economică şi politică a poporului muncitor. Prin urmare, problematica sociologică a naţiunii şi naţionalităţilor nu se reduce la componentele lor culturale sau la chestiuni de tactică în lupta revoluţionară. Prin aria sa de cuprindere şi prin substanţa sa, concepţia sociologică a lui V. Goldiş se întâlneşte, peste decenii de luptă a poporului nostru pentru emancipare socială şi naţională, cu vocaţia sociologică a ideologiei democrat-revoluţionare a lui N. Bălcescu şi a generaţiei de la 1848, care au elaborat în sociologia românească raţionalitatea practică a schimbării sociale, ca mişcare a naţiunii spre „civilizaţia umană", adică spre o societate liberă, cristalizată într-un stat al democraţiei naţionale, capabil să valorifice energiile întregului popor.

Contribuţia sociologică cea mai semnificativă şi mai valoroasă a lui V. Goldiş o constituie însă aportul său la realizarea noii societăţi române, de după înfăptuirea Marii Uniri, fapt istoric de dimensiuni nu numai naţionale, ci şi internaţionale, pentru că el a făcut parte din acea categorie de oameni de ştiinţă şi politici care „nu s-au jucat" cu ideile,



Universitatea SPIRU HARET

fiind angajați în soluționarea problemelor economice, sociale sau politice imediate şi în confruntare permanentă cu realitățile sociale zilnice, deci cu exigențele practicii.

În această perspectivă, prin întreaga sa operă ştiințifică şi activitate socială şi politică, el poate fi considerat ca un autentic precursor, de mare calibru, a ceea ce a devenit sociologia românească ulterior: „sociologia militans".

**NOTE**

1. D.I. Suchianu, *Despre metodă în istoria doctrinelor economice*, în: „Arhiva pentru Ştiință şi Reformă Socială", an. IV, nr. 3, 1922, p. 340.
2. *Ibidem*, p. 341.
3. H. Becker, A. Boskoff (eds.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, The Dryden Press, New-York, 1957, p. 5.
4. *Ibidem*, p. 6.
5. I. Bădescu pune problema dezvoltării dependente în cadrul teoretic interpretativ al tezei confiscării plusprodusului, ca urmare a pătrunderii capitalismului în economia românească, fără o dezvoltare corespunzătoare a acesteia (I. Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 54-69).
6. A.C.Popovici, *Principiul de naționalitate*. Bucureşti, 1894, p.44.
7. P.S. Aurelian, *Tierra noastră. Schițe economice asupra României*. Bucureşti, 1875, p.187.
8. P.S. Aurelian, *Cum se poate fonda industria în România şi industria română față cu libertatea comerciului de importațiune*, Tipografia Laboratorilor Români, Bucureşti, 1881, p.175.
9. N.I. Paianu, *Industria mare (1866-1906)*, Stabilimentul de Arte Grafice Albert Beer, Bucureşti, 1906.
10. Gerald Bobango, *The Emergence of the Romanian National State. East European Quarterly,* Boulder Ed., New York, 1979, p. 214.
11. Keith Hitchins, *The Idea of Nation. The Romanians of Transilvania. 1691-1849*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 144-145.
12. D. Gusti, *Opere*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969, p. 322.
13. Titlul lucrării era: *Equilibru între Antithesi sau Spiritul şi Materia. Issochev sau Laboratorul. Scrieri sociale, politice şi literare,* Bucureşti, 1859-1869.
14. I.H. Rădulescu, *Equilibru între Antithesi ...,* ed. cit.
15. I.H. Rădulescu, *Op. cit.* Întrucât ideile menționate în text se regăsesc în dezvoltarea însăşi a lucrării, aşa cum este cazul şi cu cele pe care le prezentăm ulterior, n-am utilizat citarea paginilor la notele acestui capitol.
16. V. Conta, *Teoria fatalismului*, în: *Opere filosofice*, Editura Cartea Românească, [s.a.], Bucureşti, p. 144.



Universitatea SPIRU HARET

17. V. Conta, *Op.cit.*, p.141.
18. V. Conta, *Teoria ondulației universale*, în: *Op.cit.*, p. 194.
19. *Ibidem*, p. 195.
20. V.Conta, *Teoria fatalismului*, în: *Op.cit.*, p. 140.
21. *Ibidem*, p. 140.
22. *Ibidem*, p. 141.
23. *Ibidem*.
24. V. Conta, *Teoria ondulației universale*, în: *Op.cit.*, p. 337.
25. V. Conta, *Notes préparatoires pour un traité de droit civil*, Biblioteca Academiei, Colecția manuscrise, mss. 4220.
26. N. Petrescu, *Introducere în opera filosofică a lui V. Conta*, în: *Opere filosofice*, Bucureşti, [s.a.].
27. I. Ungureanu, *Idealuri sociale şi realități naționale*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 89.
28. V.Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *Op.cit.*, p. 195.
29. *Ibidem*, p. 182.
30. *Ibidem*.
31. I. Ghica, *Proprietatea,* în: *Opere*, vol. II, ESPLA, Bucureşti, 1956, p. 107.
32. I. Ghica, *Opere*, vol. I, ESPLA, Bucureşti, 1956, p. 104.
33. *Ibidem*, p.105.
34. I. Ghica, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 105.
35. *Ibidem*, p. 104.
36. I. Ghica, *Misiunea românilor*, în: *Scrieri economice*, vol. III, Editura Asociației Generale a Economiştilor din România, Bucureşti, 1937, p. 3.
37. I. Ghica, *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 101.
38. *Ibidem*.
39. I. Ghica, *Ibidem*, p. 114.
40. *Ibidem*.
41. I. Ghica, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 16.
42. *Ibidem*, p. 15.
43. *Ibidem*.
44. *Ibidem*.
45. Ion Ghica, *Scrieri economice*, vol. III, ed. cit., p. 3.
46. Ion Ghica, *Op.cit.*, p. 4.
47. *Ibidem*, p. 102.
48. *Ibidem*, p. 12.
49. *Ibidem*, p. 39.
50. *Ibidem*, p. 39.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*.
54. *Ibidem*, p. 8-9.
55. *Ibidem*, p. 9.
56. I. Ghica, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 26.



Universitatea SPIRU HARET

57. *Ibidem*, p. 27.
58. *Ibidem*.
59. *Ibidem*.
60. Nicolae Bălcescu, *Scrisoare către A.C.Golescu, 4 martie 1850*, în: *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1952, p. 249.
61. Nicolae Bălcescu, *Istoria românilor sub Michaiu Voda Vitézul*, Ediţiunea II, Tipografia Academiei Române, Bucuresci, 1887, p. 3.
62. N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei şi istoria românilor*, în: *Opere*, tomul I. Partea a II-a (ed. G. Zene), Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1940, p. 107.
63. *Ibidem*, p. 99.
64. N. Bălcescu, *Question économique des Principautés danubiennes*, în: *Op.cit.,* p. 11-12.
65. N. Bălcescu, *Despre împroprietărirea ţăranilor*, în: *Opere*, vol. I, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1953, p. 241.
66. N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în: *Op.cit.*, p. 347-348.
67. N. Bălcescu, *Reforma socială la români*, în: *Op.cit.*, p. 281.
68. N. Bălcescu, *Despre împroprietărirea ţăranilor*, în: *Op.cit.*, p. 244.
69. *Ibidem*, p.233.
70. N. Bălcescu, *Trecutul şi prezentul*, în: *Op.cit.,* vol. I, p. 328.
71. N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei*…, în: *Op.cit.,* vol. I, p. 308.
72. N. Bălcescu, *Istoria românilor supt Mihai-Vodă Viteazul*, în: *Op.cit.,* p. 10.
73. *Ibidem*, p. 10.
74. *Ibidem*, p. 9.
75. *Ibidem*, p. 10.
76. *Ibidem*, p. 11.
77. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini şi pînă în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 183.
78. „Neamul Românesc", an. VI, nr. 111-112 din 4 octombrie 1911, p. 1761-1762.
79. G. Călinescu, *Op. cit*., p. 181.
80. M. Kogălniceanu, *Opere alese*, Editura Cugetarea-Delafras, [s.a.], Bucureşti, p. 55.
81. *Ibidem*, p. 97.
82. M. Kogălniceanu, *Cuvânt introductiv la cursul de istorie naţională*, în: *Opere alese*, ed. cit., p. 159.
83. *Ibidem*, p. 168-169.
84. M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, ESPLA, Bucureşti, ed. a II-a, p. 240.
85. *Ibidem*, p. 239.
86. *Ibidem*, p. 240.
87. *Ibidem*, p. 242.
88. *Ibidem*, p. 241.
89. M. Kogălniceanu, *Sclăvie, vecinătate şi boieresc*, în: *Op. cit*., p. 148.
90. M. Kogălniceanu, *Tainele inimii,* în: *Op. cit.*, p. 152-153.



Universitatea SPIRU HARET

91. M. Kogălniceanu, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 232.
92. M. Kogălniceanu, *Scrieri alese,* ed. cit., p. 148.
93. M. Kogălniceanu, *Discursuri parlamentare*, ed. cit., p. 232.
94. M. Kogălniceanu, *Cuvânt introductiv la cursul de istorie naţională,* în: *Scrieri alese*, ed. cit., p. 220.
95. M. Kogălniceanu, *Tainele inimii*, în: *Scrieri alese*, ed. cit., p. 148.
96. *Ibidem*, p. 149.
97. *Ibidem*, p. 148-149.
98. Ion Ungureanu, *Idealuri sociale şi realităţi naţionale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 73.
99. I.G. Duca, *Ion C. Brătianu*. Din ciclul de conferinţe „*Fondatorii României moderne*", 12 mai 1932, „Cartea Românească", Bucureşti, p. 20.
100. *Ibidem.*
101. *La moartea lui C.I.Brătianu*. Telegrame către Pia Brătianu, p. 76.
102. I.C. Brătianu, *Discursuri*, vol. I, p. 213.
103. *Ibidem*.
104. *Ibidem*, p. 49.
105. *Ibidem*, p. 53.
106. *Ibidem*, p. 50.
107. *Ibidem*, p. 16.
108. *Ibidem*, p. 17.
109. I.C. Brătianu, *Pietre de granit la temelia României. Articole. Reformele 1857-1858*, p. 60.
110. *Ibidem*, p. 51.
111. *Din scrisorile lui I.C. Brătianu*, vol. I, Partea I, p. 15.
112. *Ibidem*, p. 17.
113. *Ibidem*, p. 18.
114. *Ibidem*.
115. I.C. Brătianu, *Discursuri*, vol. I, p. 213.
116. *Ibidem*, p.60.
117. I.C. Brătianu, *Pietre de granit la temelia României*, p. 28.
118. Vezi: C. Schifirneţ, *Eminescu – gânditor naţional*, în „Revista de Istorie şi Teorie Literară", an. XXXV, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1987, p. 353.
119. I.C. Brătianu, *Pietre de granit la temelia României*, p. 24.
120. *Ibidem*, p. 25.
121. I.G. Duca, *Op.cit.*, p. 5.
122. I.C. Brătianu, *Op.cit.,* p. 24.
123. *Ibidem*, p. 33.
124. *Ibidem*, p. 18.
125. *Ibidem*, p. 31.
126. *Ibidem*.
127. *Ibidem*.



Universitatea SPIRU HARET

128. C.A. Rosetti, *Discurs cu ocazia jubileului de 25 ani al ziarului „Românul”,* în: *Scrierile lui C.A. Rosetti*, 1887, p. 252.
129. *Ibidem*.
130. *Ibidem*, p. 5.
131. A.C. Popovici, *Naționalism sau democrație*, Bucureşti, 1910, p. 75.
132. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, în: M. Eminescu, *Poezii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 30-31.
133. M. Eminescu, *Materialuri etnologice privind în parte şi pe Nicu Xenopol, criticul literar de la Pseudo-Românul*, în „Timpul” din 8 aprilie 1882.
134. M. Eminescu, Craiova, Scrisul Românesc, [s.a.], *Scrieri politice*, p. 17-18.
135. M. Eminescu, *Articole politice*, Minerva, Bucureşti, 1910, p. 133-134.
136. Mihai Eminescu, *Scrieri politice*, ed. cit., p. 136.
137. *Ibidem*, p.134.
138. Mihai Eminescu, *Scrieri politice*, Editura Minerva, Craiova, 1935, p. 296.
139. *Ibidem*, p. 139.
140. *Ibidem*, p. 143.
141. *Ibidem*, p. 278.
142. *Ibidem*, p. 302.
143. *Ibidem*, p. 10.
144. *Ibidem*, p. 111-112.
145. *Ibidem*, p. 307.
146. *Ibidem*, p. 308.
147. M. Eminescu, *Opere*, vol. XI, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1984, p. 6, 17-18.
148. *Ibidem*, p.18, 20.
149. M. Eminescu, *Scrieri politice*, Editura Minerva, Craiova, 1935, p. 99.
150. „Gazeta de Transilvania”, nr. 1, 1838, p. 3.
151. George Bariţ, *Scrieri social-politice*, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 46.
152. *Ibidem*, p. 4.
153. *Ibidem*, p. 46-47.
154. *Ibidem*, p. 133.
155. *Ibidem*, p. 392.
156. *Ibidem*, p. 342.
157. *Ibidem*, p. 423-424.
158. *Ibidem*, p. 59.
159. *Ibidem*, p. 101.
160. *Ibidem*, p. 102.
161. *Ibidem*, p. 176
162. *Ibidem*, p. 145
163. *Ibidem*, p. 146.
164. *Ibidem*, p. 326.
165. *Ibidem*, p. 409.
166. *Ibidem*, p. 121.



Universitatea SPIRU HARET

167. *Ibidem*, p. 94.
168. *Ibidem*, p. 192
169. *Ibidem*, p. 173.
170. *Ibidem*, p. 412.
171. *Ibidem*, p. 420.
172. *Ibidem*, p. 423.
173. Ion Ungureanu, *Op. cit*., p. 292.
174. George Banț, *Scrieri social-politice*, ed. cit., p. 148.
175. *Ibidem*, p. 147
176. *Ibidem*, p. 271.
177. *Ibidem*, p. 102.
178. *Ibidem*, p. 74.
179. *Ibidem*, p. 73.
180. *Ibidem*, p. 74.
181. *Ibidem*, p. 161.
182. *Ibidem*, p. 418-424.
183. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale publicu*, Tiparul Tribunei Române, Iaşi, 1870, p. 11.
184. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale privatu*, Tiparul Tribunei Române, Iaşi, 1868, p. 7.
185. *Ibidem*, p. 7.
186. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale publicu*, ed. cit., p. 2.
187. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale privatu*, ed. cit., p. 22.
188. *Ibidem*, p. 5.
189. *Ibidem*, p. 7.
190. *Ibidem*.
191. S. Bărnuțiu, *Dreptulu publicu ale romaniloru*, Tiparul Tribunei Române, Iaşi, 1867, p. 11.
192. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale publicu*, ed. cit., p. 89.
193. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale privatu*, ed. cit., p. 51.
194. *Ibidem*.
195. *Ibidem*, p. 34.
196. *Ibidem*, p. 37.
197. *Ibidem*, p. 39.
198. *Ibidem*, p. 40-41, 44-45.
199. Th. Hobbes, *Le Corp Politique*, Partea I, Cap. I, XI, Publication de l'Université de Saint Etienne, facsimile, 1972.
200. J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Editions G. Ratier, [s.a.], Paris, p. 23.
201. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale privatu*, ed. cit., p. 70.
202. *Ibidem*, p. 29.
203. Th. Hobbes, *Op.cit.,* Partea I, Cap. II, IX.
204. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale privatu*, ed. cit., p. 260.
205. *Ibidem*, p.261.
206. *Ibidem*, p. 260.



Universitatea SPIRU HARET

207. *Ibidem*, p. 265.
208. S. Bărnuțiu, *Dreptulu naturale publicu,* ed. cit.
209. *Ibidem*, p. 33.
210. S. Bărnuțiu, *Românii şi ungurii*, în: Petre Pandrea, *Filosofia politico-juridică a lui Simion Bărnuțiu*, Fundația pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1935, p. 207.
211. Petre Pandrea, *Op. cit*., p. 75.
212. Silviu Dragomir, *V. Goldiş – luptătorul şi realizatorul politic*, 1936, Colecția Bibl. „Astra", nr. 22, Sibiu.
213. V. Goldiş,*Scrieri social-politice şi literare*, Editura Facla, Timişoara, 1956, p. 278-280.
214. *Ibidem*, p. 225.
215. *Ibidem*, p. 250.
216. *Ibidem*, p. 216.
217. V. Goldiş, *Despre problema naționalităților*, Editura Politică, Bucureşti, 1976, p. 89-90.
218. V. Goldiş, *Scrieri social-politice şi literare*, ed. cit., p. 159.
219. *Ibidem*, p. 159.
220. V. Goldiş, *Despre problema naționalităților*, ed. cit., p. 92.
221. *Ibidem*, p. 100-101.
222. *Ibidem*, p. 110.
223. *Ibidem*.
224. V. Goldiş, *Scrieri social-politice şi literare*, ed. cit., p. 76.
225. *Ibidem*, p. 85.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 3

# PARADIGME SOCIOLOGICE ASUPRA ORDINII ŞI SCHIMBĂRII SOCIALE. CURENTE ŞI DOCTRINE ÎN SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ

Într-o perioadă revolută, marcată, între altele, de schimbări socio-economice importante, de accelerarea ritmurilor dezvoltării înspre modernism – cum sunt ultimele decenii ale veacului XIX şi primele din următorul – răspunsurile sociologiei româneşti la noile „provocări" ale societăţii nu se lasă aşteptate.

Preocupările se amplifică, ia naştere o autentică „mişcare" ştiinţifică de investigare a realităţilor sociale, apar noi idei, concepte, convingeri în baza cărora promotorii sociologiei elaborează ipoteze, teorii şi îşi definesc, cu mai multă claritate, obiectivele şi metodele de cercetare. Este o perioadă de „maturizare" a sociologiei, caracterizată îndeosebi prin apariţia unor teorii originale, paradigme, curente şi doctrine sociologice.

În afara „problemei naţionale", acceptată de către comunitatea sociologică ca problema capitală a societăţii româneşti şi, implicit, a sociologiei româneşti, „problema dezvoltării" dobândeşte o deosebită importanţă. Dacă privitor la direcţiile şi ritmurile dezvoltării se configurează ipoteze convergente, problematica complexă a „echilibrului social", a dimensiunilor schimbării, a ordinii, dă naştere la dezbateri serioase ce conduc la apariţia, în premieră în sociologia românească, a unor curente şi doctrine, unele de inspiraţie europeană, dar cu pregnante note de originalitate, conferite de infuzia cu elemente „locale", naţionale.

Desigur, nu există delimitări stricte în apariţia şi evoluţia unui curent sau a unei doctrine, întrucât origini îndepărtate se pot regăsi în demersurile societăţii româneşti spre modernism. Liberalismul, de pildă, apare de timpuriu, dar, potrivit aprecierilor lui A.D. Xenopol, „Este greu de determinat originile", fiindcă „ele se îmbină cu înjghebarea Partidului Naţional nedeosebit încă de cele două ramuri ale sale de mai târziu; sămânţa despărţitoare a celor două ramuri este însă



Universitatea SPIRU HARET

aruncată chiar de primele manifestări ale ideilor naționale, deoarece, pe baza acestora, se va dezvolta Partidul Liberal, pe când cel conservator va bate în retragere înaintea lor, îndată ce va vedea că ele lovesc în interesele sale de clasă”[1].

Tot aşa este dificil de precizat, fără riscuri, când conservatorismul, poporanismul, țărănismul etc. îşi cristalizează în timp începuturile. Fără a nega importanța ştiințifică a „fazelor succesiunii” sau a „seriilor istorice” ale curentelor şi doctrinelor politice din care derivă şi cele sociologice, este mai puțin important pentru obiectivele noastre să stabilim întâietatea unora față de altele.

O altă precizare este la fel de necesară ca şi precedenta. Curentele pe care le analizăm ne interesează cât, cum şi în ce mod aduc în planul gândirii sociale şi sociologice contribuții care necesită să fie reținute. Deşi fiecare dintre acestea are relevanță, în plan cultural acest aspect nu constituie obiectul analizei de față. Perspectiva, viziunea lor sociologică sunt cele care intră în sfera de interes a preocupărilor noastre.

### 3.1. **Poporanismul şi țărănismul. C. Stere. M. Ralea. V. Madgearu. Dem. M. Comşa**

„Obârşia poporanismului” trebuie căutată în scrierile lui **Constantin Stere** (1864-1936) de la „Evenimentul Literar”, scrieri publicate în ultimele decenii ale veacului XIX (E. Lovinescu). Dacă basarabeanul nedreptățit de către contemporanii săi este creator de importante concepte şi propoziții sociologice (încă din lucrarea de doctorat intitulată *Evoluția individualității şi noțiunea de persoană de drept*), tot aşa, împreună cu **G. Ibrăileanu** (1871-1936), poate fi apreciat ca fondator al poporanismului.

C. Stere nu neagă influența narodnicismului slav, ca sursă de inspirație, dar curentul pe care îl creează are o esență pur românească. Pornind de la farmecul literaturii populare, de la profunzimile ei nebănuite, în care se încorporează o suferință milenară a „celor de jos”, Stere transferă în plan doctrinar „sufletul poporului”, prin afirmarea nu doar declarativă a „iubirii nemărginite pentru popor” (în înțeles de totalitate concretă a creatorilor bunurilor materiale), ci pragmatică.

Dacă poporanismul literar urmăreşte ridicarea poporului prin literatură, poporanismul politic vrea ridicarea țărănimii printr-o politică promovată la nivelul conducerii statale. Substanța doctrinară a



Universitatea SPIRU HARET

poporanismului, aşa cum o fundamentează creatorii lui, constă în susţinerea modernizării vieţii sociale prin raţionalizare economică şi socială, politică şi culturală.

Interesant, dar şi paradoxal, poporanismul se defineşte ca un curent sociologic izvorât îndeosebi din confruntarea lui C. Stere cu doctrina social-democrată (la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor).

Denumirea de „poporanism" nu este deloc întâmplător aleasă; ea are raţiuni polemice, exprimând ideea de „program pentru popor" şi nu „popor pentru program"[2]. Principalele idei şi teze ale sociologiei poporaniste sunt următoarele: a) Societatea este, în esenţa ei, „o cooperaţiune". Noţiunea de cooperaţie este considerată de Stere ca un principiu fundamental al sociologiei, semnificând acea „putere a maselor", acel prisos de putere nereductibilă, care hotărăşte „izbânda" societăţii în lupta pentru existenţă, pentru progres. B) Statul naţional este cadrul de integrare socială reală, întrucât are bază socială largă. c) În ţările agrare, ţărănimea (şi chestiunea agrară) este „singura problemă proprie" ce se impune a fi rezolvată de societate conform cu tendinţele sociale ale ţărănimii, cu interesele ei şi în sensul evoluţiei proprii a producţiei agricole. d) Ţărănimea constituie majoritatea covârşitoare a naţiunii şi însumează toată forţa ei vitală; ascensiunea ţărănimii presupune, în optica poporanistă, dezvoltarea gospodăriilor ţărăneşti familiale, cu ajutorul unei puternice mişcări cooperatiste, expansiunea meseriilor şi a industriilor mici, extinderea condiţionată a industriei mari (în măsura în care nu aduce prejudicii pentru viaţa economică). e) Legitimitatea unui partid politic şi a unui program politic în societatea românească este dată de idealul independenţei naţionale. Aici rezidă deosebirea esenţială, după Stere, între poporanism (care-şi integrează scopurile în cadrul vieţii naţionale, pentru poporul român) şi socialism (care are idealuri internaţionaliste). f) Identificarea unor mecanisme sociale ale deteriorării relaţiilor sociale, cum sunt procesele de înstrăinare, care se dezvoltă în cadrul civilizaţiei urbane capitaliste, pricinuite de fenomenele reificării esenţei umane, stereotipiei muncii parcelare: „omul-ciocan", „omul-roată", „omul-spadă", „omul-condei", „omul-carte". Ţăranul se apropie cel mai mult de idealul omului armonios, el „munceşte, simte, cugetă".

Poporanismul a formulat *teoria ocolirii fazei capitaliste*, a căii specifice de dezvoltare a societăţii româneşti. Conform evaluărilor



Universitatea SPIRU HARET

recente făcute de I. Bădescu, C. Stere a înfăptuit „prima critică radicală a evoluționismului sociologic marxist” şi a pus în lumină „rolul evoluționar al clasei mijlocii”[3].

Susținând teza utilității şi viabilității proprietății mici şi mijlocii, C. Stere a formulat modelul structural de tip agrarian-romantic al societății româneşti de la începutul secolului XX: „O țărănime liberă şi stăpînă pe pămînturile ei; dezvoltarea meseriilor şi a industriilor mici cu ajutorul unei intense mişcări cooperative la sate şi în oraşe; monopolizarea de către stat, în principiu, a industriei mari (afară de cazuri excepționale, unde ea s-ar putea dezvolta de la sine fără prejudicii pentru viața economică), aceasta este formula progresului nostru economic şi social ce ni-o impun condițiile înseşi ale vieții noastre naționale. Pentru vremurile pe cari le poate străbate gândul nostru, în împrejurările concrete ale dezvoltării noastre istorice nu avem înaintea noastră altă cale”[4]. Referitor la acelaşi aspect, Stere aprecia: „Calea progresului social nu poate fi deschisă pentru noi decât prin realizarea unei adevărate democrații rurale româneşti”[5]. Sunt cuprinse aici principalele idei poporaniste care au constituit nucleul doctrinar al viitoarei sociologii țărăniste, de după primul război mondial: teza „formațiunii sociale deosebite” a societății româneşti, întemeiată pe un autentic „intermundium” țărănesc, concepția structurii necapitaliste a economiei agrare familiale, teza trăiniciei gospodăriei familiale țărăneşti şi a superiorității ei față de cea capitalistă, idealul antiindustrialist, teza cooperației necapitaliste.

O formulare sintetică sugestivă a crezului sociologic poporanist întâlnim şi la unul dintre discipolii lui C. Stere, **M. Ralea** (1896-1964). Acesta susținea că țărănismul este, pentru geografia românească, expresia „legilor necesare ale determinismului social”: „Suntem o țară în majoritate de țărani şi istoria ne arată că toate societățile manifestă fizionomia elementelor lor dominante în producția lor economică. Simpatic sau antipatic, țăranul e o realitate „care trebuie acceptată de oricine o examinează dintr-un unghi sociologic”[6].

Evaluând modelul poporanist şi țărănist asupra structurii şi direcției de evoluție a societății româneşti, Eugen Lovinescu şi Şt. Zeletin observau, nu fără temei, caracterul său hibrid, dualismul său structural: o structură social-economică medievală, pe care s-a altoit o formulă de democrație politică revoluționară[7]; „sus”, instituțiile democratice ale burgheziei capitaliste, „jos”, viața economică a vechiului regim[8]. Dar critica cea mai incisivă a perspectivei sociologice de



Universitatea SPIRU HARET

factură romantic-agrariană poporanistă şi ţărănistă a venit din orizontul gândirii marxiste – C.D. Gherea, Şerban Voinea, C. Racovski, L. Pătrăşcanu, L. Rădăceanu ş.a.

Gânditorii de orientare poporanistă şi ţărănistă au introdus în circuitul de idei o serie de conceptualizări privind mecanismele mobilităţii şi structurării sociale, rolul şi funcţiile instituţiilor politice şi social-culturale în cristalizarea poziţiei clasei sociale ţărăneşti. Printre principalele contribuţii în acest domeniu menţionăm:

a. Cercetările personale de mare probitate ştiinţifică, ca şi datele furnizate de monografiile sociologice, i-au îngăduit lui **V. Madgearu** (1887-1940) să formuleze aprecieri nuanţate şi originale privind *interdependenţa între suprapopulaţia agricolă relativă, densitatea rurală, nivelul de trai* al gospodăriilor ţărăneşti şi *structura socială a ţării*, care infirmă, nu de puţine ori, presupoziţiile teoretice anterioare. „În România – relevă autorul – există o stare de suprapopulaţie agricolă relativă. Structura exploatărilor ţărăneşti din România, prin predominarea celor foarte mici, de o întindere insuficientă pentru întreţinerea unei familii, agravează fenomenul suprapopulaţiei agricole”[9]. Consumul gospodăriilor ţărăneşti arată, după cum apreciază V. Madgearu, o alimentaţie săracă, precum şi mortalitate infantilă mare. „Este un fenomen relativ – susţine el –, întrucât densitatea populaţiei este raportată la mijloacele de subzistenţă şi câştig date”[10]. Densitatea considerabilă a populaţiei agricole „este cu mult mai însemnată pentru înţelegerea structurii sociale a ţării”[11]. Sunt rezultate concludente care contestă propriile aserţiuni teoretice ale autorului, formulate cu patru ani înainte, când scria cu convingere: „Ordinei economice social-agrare, necapitaliste, îi corespunde regimul cooperatist […]. Regimul cooperatist […] salvează economiile familiale rurale de pauperizare şi, organizând producţia, pe baze raţionale, asigură dezvoltarea maximă a forţelor de producţie naţională”[12].

Analize şi interpretări recente asupra contribuţiei sociologiei ţărăniste, făcute de I. Bădescu, îl califică pe V. Madgearu drept un „teoretician neoevoluţionist”, alături de T. Maiorescu, C.R. Motru, G. Ibrăileanu, C.D. Gherea, C. Stere, care a introdus schimbări majore în paradigma evoluţionară. V. Madgearu s-a delimitat de schema standard a evoluţiei capitalismului şi agriculturii europene; a regândit „legea” evoluţiei agriculturii formulată de K. Marx pe cazul exemplar al Angliei; a argumentat ideea „potenţialului evoluţionar” al societăţilor ţărăneşti, invalidând „mitul evoluţionismului uniliniar”; a anticipat



Universitatea SPIRU HARET

legea neoevoluționistă a dominației prin analizele sale privind „transformarea pământului în mijloc de dominație şi exploatare”[13].

b. *Relaționarea problemei țărăneşti la instituțiile sociale* – statul, creditul, cooperația, şcoala etc. – poate fi apreciată ca o contribuție, cu note originale, a sociologiei poporaniste şi țărăniste, mai ales dacă o raportăm la stadiul cercetării structurii sociale de către şcolile sociologice din străinătate. După afirmațiile unor cunoscuți istorici ai sociologiei, doar în ultimele decenii ale secolului XIX conceptul de stat, de pildă, a penetrat în problematica stratificării sociale; atât modelul funcționalist pluralist, cât şi modelele stratificării operau pe terenul societății în care statul era considerat fie ca o funcțiune a claselor, fie ca ceva separat sau „deasupra” societății, neputând fi uşor încorporat în modelul general[14].

c. *Introducerea* în instrumentarul analizei structurii de clasă a țărănimii a *unor variabile demografice*, precum vârsta şi mărimea familiilor țărăneşti, a proceselor de diferențiere demografică[15] a contribuit la rafinarea şi îmbogățirea indicatorilor de structură socială în sociologia din țara noastră, în ciuda exagerării rolului factorilor demografici şi a neglijării proceselor de diferențiere socială.

d. O contribuție originală a sociologiei țărăniste este şi *teoria societății țărăneşti active*, creatoare din punct de vedere istoric, aflată la antipodul unor puncte de vedere, cu circulație în epocă, care caracterizau masele țărăneşti în termenii de pasivitate, inerte, conservatoare. Sunt relevante, în acest context, aprecierile cunoscutului sociolog Şt. Zeletin asupra pasivității funciare a maselor țărăneşti: „În prefacerea vechiului nostru regim, țărănimea a fost o simplă masă pasivă […] În această ciocnire cu stăpânii ei străvechi, țărănimea română se înfățişează ca orice forță oarbă şi elementară a naturii. Ea nu ştie ce vrea, nu pricepe limpede ce să ceară şi în ce chip să urmărească înfăptuirea vagelor ei dorințe […]”[16]. Față de opinia lui Zeletin cu privire la caracterul inert al țărănimii, punctele de vedere poporaniste şi țărăniste apar mai suple, mai nuanțate. Căci, să nu uităm că, aşa cum subliniază unii specialişti contemporani, teoreticienii agrarieni au condiționat înfăptuirea idealului lor țărănist de două reforme esențiale: „democratizarea vieții publice şi rezolvarea problemei țărăneşti. Altfel spus, de crearea în prealabil a condițiilor care să aducă țărănimea în prim-planul vieții politice şi sociale”[17].

e. Un alt aport al sociologiei poporaniste la înțelegerea devenirii structurii sociale capitaliste constă în *identificarea unor mecanisme*



Universitatea SPIRU HARET

*sociale ale deteriorării relațiilor şi condițiilor de viață ale claselor şi indivizilor*, cum sunt procesele de înstrăinare care se dezvoltă în cadrul civilizației urbane capitaliste, pricinuite de fenomenele reificării esenței umane, ale stereotipiei muncii parcelare. Poporaniştii au militat pentru idealul omului armonios dezvoltat, aflat la antipodul deformărilor patologice ale civilizației capitaliste, urbane, industriale, şi considerau că acesta nu putea fi altul decât țăranul român. Sunt deosebit de sugestive diagnozele critice ale lui C. Stere, exprimând sărăcirea extremă a relațiilor sociale capitaliste, golirea de conținut uman a raporturilor de muncă. Mult mai aproape de acest ideal este viața țăranului, care „în adevăr are toate elementele unei vieți pline, omeneşti: el munceşte, simte, cugetă, la el lucrează deopotrivă trupul, inima, capul”[18].

f. Dezvoltând *ideea*, de inspirație marxistă, *privind prioritatea cauzelor economice în existența claselor sociale*[19], M. Ralea a formulat, în teza sa de doctorat, o tipologie care deviază de la modelul poporanist-țărănist, având o deosebită relevanță pentru analiza structurii şi, mai ales, a transformărilor structurale ale societății: este vorba de încorporarea ideii sale asupra structurii de clasă într-o concepție cuprinzătoare a revoluției sociale, alcătuită din trei secvențe: „revoluția-program”, „revoluția-mijloc” şi „revoluția-organ”. Ceea ce conferă identitate unei revoluții sociale şi o diferențiază de reformă, răscoală, conspirație etc., este implicarea clasei sociale care nu a avut până atunci puterea şi, implicit, posibilitatea aplicării unui program de transformare socială. Sunt relevante precizările pe care le face Ralea cu privire la „constituirea proletariatului sub formă de clasă revoluționară”, capabilă să impună grupului întreg un nou etalon de valori[20], considerente care se înscriu în orizontul teoretic al gândirii marxiste, de care a fost influențat autorul atunci când şi-a elaborat teza sa de doctorat la Sorbona.

g. O altă idee importantă pentru concepția structurii sociale a fost dezvoltată de M. Ralea în termenii unor *mecanisme de transformare a claselor sociale*[21]: a) importanța numărului indivizilor care transformă sectele în clase sociale; b) creşterea cantității tinde să împartă o clasă în noi formațiuni, ca de pildă „elita uvrieră”; c) lupta de clasă – factor de transformare a claselor.

**Dem. M. Comşa** (1846-1931), el însuşi un „agrarian moderat”, susține ideea potrivit căreia România trebuia să adopte *calea de dezvoltare naturală a economiei, susținută de stat*.



Universitatea SPIRU HARET

„Nu suntem încă ajunşi la treapta evoluţiei economice necesară pentru stabilirea marii industrii. O ţară poate să-şi grăbească evoluţia economică. Graţie intervenţiei guvernului şi a străduinţei particularilor, se poate merge cu paşi mai repezi pe diferitele trepte ale evoluţiei. Aceasta da, se poate, şi este chiar rostul intervenţiei statului în materie economică”[22].

Comşa nu respingea ideea dezvoltării industriei româneşti, ci respingea acea cale de industrializare care ar fi implicat, conform opiniei agrarienilor, costuri sociale prea mari, în condiţiile în care România nu dispunea de capital ieftin, iar cererea marii industrii de forţă de muncă nu putea fi satisfăcută de piaţa internă a forţei de muncă.

Înfiinţarea marii industrii ar fi reclamat un intervenţionism prea accentuat, în contradicţie cu criteriile acceptate ale intervenţiei statului în economie. Politica economică protecţionistă, astfel orientată, ar fi afectat prea intens interesele unui număr prea mare de cetăţeni ai statului, respectiv ale agricultorilor.

În opinia lui Comşa, succesul marii industrii într-o ţară agrară, în condiţiile pieţei libere internaţionale, era nesigur. El considera inacceptabilă o cale de dezvoltare care ar implica mari costuri şi al cărei succes este incert, în condiţiile în care exista posibilitatea urmării unei căi de dezvoltare ce implica costuri mult mai mici şi cu succes asigurat.

Progresul social – susţine el – este condiţionat de existenţa unei economii puternice şi libere; urgenţa asigurării libertăţii economice impunea intervenţia statului pentru încurajarea acelor industrii naţionale care pot face faţă liberei concurenţe pe piaţa internaţională, fără să mai fie nevoie de o politică economică (vamală – n.n.) protecţionistă. O industrie sustenabilă, în condiţiile economiei româneşti de la începutul secolului XX, era, în opinia lui Comşa, doar aceea care dispunea de capital ieftin şi forţă de muncă suficientă şi calificată, care să nu implice costuri sociale mari.

Acordând prioritate dezvoltării industriei casnice, a industriei mici, urma să se dezvolte apoi industriile pentru care exista în ţară materie primă suficientă şi de calitate; atunci când capitalul social va deveni suficient de mare şi forţa de muncă satisfăcător calificată, se va putea trece la înfiinţarea marii industrii. Agricultura ar fi trebuit să rămână, cel puţin pentru un timp, din raţiuni practice şi de securitate socială, ramura conducătoare, prin trecerea la un regim intensiv de exploatare. O reformă ar fi instituit un regim al proprietăţii compatibil cu regimul intensiv al exploatării agricole, care:



Universitatea SPIRU HARET

• ar fi stimulat economisirea şi formarea unui capital național ieftin ce ar fi putut susține înființarea marii industrii; şi

• ar fi îmbunătățit starea agricultorului şi ar fi făcut posibilă migrarea surplusului populației rurale spre urban, unde ar fi asigurat forța de muncă necesară noilor industrii.

Pentru Comşa, dezirabilă era deci acea cale de dezvoltare economică ce asigura centralitate agriculturii intensive, sprijinită de stat şi edificată pe mica proprietate.

Una dintre întrebările pe care mulți oameni politici, sociologi, jurişti, economişti, din Europa şi America, şi-au pus-o în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea a fost: care sunt condițiile unei dezvoltări moderne a societății, definită prin conjuncția: progres, pace socială, afirmarea personalității umane?

Punctul de vedere al lui Dem. M. Comşa a fost că doar printr-o reformă instituțională, prin care să se garanteze dreptul la proprietate individuală, se poate deschide calea spre o dezvoltare modernă a societății. În susținerea punctului său de vedere, el se sprijină pe „teoria necesității sociale", promovată în a doua parte a secolului al XIX-lea, mai ales de Laveleye. Pornind, pe de o parte, de la observarea, în urma unor ample analize comparative, a covariației, în timp şi spațiu, a „extensiunii sociale a proprietății" (de la proprietatea comunității, la proprietatea individuală şi de la proprietatea funciară, la cea industrială, artistică şi literară) cu „creşterea productivității muncii" (de la exploatarea extensivă, la exploatarea intensivă), adică a „regimului proprietății" cu „regimul exploatării", pe de altă parte, de la ipoteza că proprietatea contribuie la afirmarea personalității umane, promotorii acestor teorii ajung la concluziile că proprietatea este un principiu al dezvoltării omenirii şi, prin urmare, dreptul la proprietate individuală se află „între condițiile generale ale dezvoltării societăților moderne"[23].

Raționamentul de bază al lui Comşa era următorul: legea creşterii naturale a populației generează o nevoie socială, mereu sporită, de alimente, care nu poate fi satisfăcută, în condiții de raritate a resurselor, decât prin exploatarea intensivă a acestor resurse; exploatarea intensivă, cale nemijlocită de satisfacere a nevoii sociale de hrană, este favorizată de proprietatea individuală; se trage, de aici, concluzia că proprietatea individuală este o instituție naturală şi necesară agriculturii moderne.



Universitatea SPIRU HARET

## 3.2. **Liberalismul. Neoliberalismul. Ştefan Zeletin**

*Liberalismul*, doctrină apărută în epoca de ascensiune a burgheziei în secolul al XVIII-lea, ca reacţie împotriva aristocraţiei feudale, proliferează considerabil din a doua jumătate a veacului XIX şi în România. Deşi îşi păstrează, în esenţă, corpusul teoretic, după 1918 trece printr-o perioadă de reevaluări şi redefiniri. Se apreciază că metamorfoza prin care trece marchează adaptarea curentului la noul context socio-istoric, justificând aprecierea privitoare la apariţia unei variante modernizate a liberalismului, şi anume, *neoliberalismul*. Liberalismul „clasic", în plan politic, susţine necesitatea extinderii şi garantării drepturilor şi libertăţilor cetăţeanului. Pentru aceasta, liberalismul se pronunţă în favoarea restrângerii autorităţii statului sub raport legislativ, restrângerii puterii executivului pentru a se evita excesele şi dictatura. Forma cea mai potrivită de organizare a statului, în concepţia liberalismului politic, este guvernarea parlamentară. Se face însă distincţie între stat şi societate, recunoscându-se necesitatea statului, dar apărând primatul societăţii. De aici derivă concepţiile moderne privind statul de drept şi societatea civilă.

Liberalismul economic este adeptul economiei de piaţă care funcţionează pe baza jocului liber al cererii şi ofertei; acceptă şi încurajează inegalităţi în repartizarea veniturilor şi bogăţiei, susţinând principiul: este preferabil să se împartă bogăţia, decât sărăcia; susţine repartiţia inegală a veniturilor, dar numai în măsura în care să conducă la creşterea producţiei.

În România, liberalismul a fost promovat de formaţiunile politice de esenţă liberală, constituite în forme embrionare în tumultul evenimentelor revoluţionare de la 1848 şi în forme structurate instituţional, începând cu deceniul şapte al secolului XIX.

Unul dintre cei mai prestigioşi teoreticieni ai procesului formării şi evoluţiei burgheziei româneşti a fost **Ştefan Zeletin** (1882-1934), care a elaborat o lucrare de referinţă pentru analiza teoretică a structurii şi dinamicii societăţii noastre în perioada modernă[24]. Contribuţiile sale teoretice la cercetarea structurii sociale de clasă a societăţii româneşti din epoca constituirii statului român modern pot fi sintetizate în câteva direcţii:

- Adoptarea deliberată a metodologiei ştiinţifice marxiste în analiza sociologică a structurii sociale, abordarea „variaţiei succesive a structurii sociale şi, potrivit cu aceasta, variaţia corespunzătoare a



Universitatea SPIRU HARET

funcțiunii spiritului”. Această atitudine poate fi divizată, după aprecierile exegetului său, C. Papacostea, în trei elemente caracteristice: 1) burghezia, în accepțiune de grup social, reprezintă faza necesară de evoluție socială, aceasta având funcția sa istorică bine definită; 2) evoluția socială, în general, este concepută ca un proces natural, având legile sale proprii, care nu sunt condiționate de voința umană, ci se impun acesteia; 3) procesul natural al evoluției sociale este înțeles ca o dezvoltare de la structura economică spre aşezămintele juridico-politice, care „se altoiesc” pe această structură[25].

În cazul lui Şt. Zeletin, receptarea gândirii marxiste, precum şi a contribuțiilor teoretice ale economiştilor clasici burghezi (îndeosebi ale lui W.Sombart), s-a constituit într-un act creator, de îmbogățire a teoriei sociologice prin elaborarea unei „teorii regionale” *asupra structurii sociale şi a căilor de modernizare a societății româneşti, a factorilor şi a forțelor sociale din această zonă a Europei* ca agenți istorici concreți ai structurii şi mobilității sociale. Factorul catalizator al teoriei lui Zeletin îl constituie burghezia[26], concepută într-o triplă ipostază („trinitatea socială”): industriaşii, care produc mărfurile, negustorii, care le introduc în circulație, şi bancherii sau financiarii, care mediază primele două categorii. Dar cea mai importantă calitate a burgheziei, care îi conferă un rol-cheie în transformarea socială de la feudalism la capitalism, este, după părerea lui Zeletin, capacitatea sa de a naşte trebuințe noi: mai întâi nevoi ale comerțului, apoi nevoi industriale.

- *Analiza sociologică a procesului de destructurare (de „distrugere“) a vechiului regim (feudal) românesc şi de restructurare a noii societăți* (*capitaliste*) „din sfărîmăturile celui vechi” evidențiază o serie de aspecte teoretice de mare semnificație şi actualitate pentru dezbaterile care se desfăşoară în gândirea social-politică asupra fenomenului tranziției în țările „lumii a treia”: conceptualizarea tranziției ca o rezultantă a forțelor sociale în luptă (marii boieri, pe de o parte, şi burghezia indigenă, străină, țărănimea, puterea de stat, pe de altă parte); raportul de clasă între burghezie şi țărănime; decalajul între forma de proprietate şi procesul de muncă şi reflexul său instituțional etc.

- Introducerea, în „radiografierile” sociologului neoliberal, a unui *criteriu analitic de definire a claselor sociale*, în termenii intereselor economice ale grupurilor sociale, poate fi considerată o contribuție teoretică notabilă. Astfel, pornind de la acest criteriu, el defineşte



Universitatea SPIRU HARET

„fracțiunea agrariană” de la 1848 drept „clasă revoluționară”, ținând seama de interesele sale burgheze.

Din acest orizont se observă unele similitudini cu opiniile proferate de un alt sociolog neoliberal – Dimitrie Drăghicescu –, care lansează în discuție ideea despre semnificația conştiinței intereselor de clasă în definiția şi tipologia claselor sociale[27].

Aplicând creator, la condițiile dezvoltării societății româneşti, teoria evoluționară uniformă, cu stadii fixe şi similare ale evoluției oricărei societăți care trece de la o economie agrariană la una industrială, Şt. Zeletin a construit, aşa cum recunosc şi unii specialişti străini, o demonstrație mai nuanțată şi mai elaborată decât a multor sociologi americani contemporani, prelucrând critic „teoria lui uniformizatoare a dezvoltării cu o înțelegere adâncă a doctrinei neomercantiliste a lui Friderich List”[28].

Scenariul sociologic elaborat de Şt. Zeletin în analiza de clasă a burgheziei române reflectă opțiunea sa principială procapitalistă. Contribuția sa tinde a fi o instrumentalizare a teoriei sociologice în scopul stabilizării sistemului capitalist, al legitimării obiectivelor şi scopurilor încorporate în statul burghez român din epoca interbelică.

Contribuțiile teoretice ale lui Ştefan Zeletin converg şi către analiza prefacerilor „calitative” din cadrul burgheziei române, în contextul instalării sale autoritare la conducerea societății româneşti. El, ca şi alți teoreticieni din epocă, sesizează deplasările care se produc la nivelul „vârfurilor” burgheziei române, cu consecințe nu numai în planul structurii sociale, dar şi în plan macrosocial. Atât el, cât şi alți sociologi români din epocă elaborează unele concepte care încercau să definească o suprastructurare burgheză, îndeosebi pentru perioada interbelică. Cele mai utilizate concepte, dublate de strădanii teoretico-explicative, au fost „oligarhia financiară” (V. Madgearu, L. Rădăceanu), „oligarhia agrariană” (L. Rădăceanu), „burghezia protecționistă” (H. Sanielevici). În sistemul sociologic zeletian, conceptele „birocrație”, „oamenii noi”, „oligarhie financiară”, „plutocrație”, cu neînsemnate variante de la unul la altul, reflectă, în esență, intenția autorului de a particulariza configurarea şi existența în cadrul burgheziei a unei pături superpuse, a cărei forță financiară i-a permis acapararea puterii economice şi politice în statul român. Conceptul de „plutocrație”, utilizat de Zeletin, este o achiziție de la istoricul Eduard Meyer, care-i conferise o accepțiune mai largă, de grup social distinct în cadrul societății şi nu de componentă a unei formațiuni sociale[29]. „Plutocrația”,



Universitatea SPIRU HARET

în variantă zeletiană, îşi avea sorgintea îndepărtată în „oamenii noi” (elementele burgheze), care se opun „aristocraţiei rurale” feudale şi care evoluează relativ rapid către atingerea obiectivului său esenţial: dominarea vieţii de stat în propriul său beneficiu. „Oamenii noi”, o vreme, au o dublă origine: „oameni noi” autohtoni şi „oameni noi de obârşie străină”. Ambele categorii coexistă şi acţionează convergent pentru disoluţia „proprietarilor de pământ”. Când însă forţa economică, dublată şi de mijloace politice, a fost suficient de mare, „oamenii noi” ai pământului, în virtutea principiului celui mai tare, s-au lansat, cu aceeaşi încrâncenare, cum o făcuseră odinioară faţă de „vechii boieri”, în tentativa distrugerii „oamenilor noi” de origine străină. Întreaga pledoarie a sociologului liberal are un deznodământ aşteptat; „plutocraţia liberală” se detaşează prin două trăsături fundamentale – este „un fapt istoric necesar” şi are un rol social „pozitiv” şi „constructiv” (spre deosebire de plutocraţia anterioară momentului Unirii la care prevalau aspectele sociale dizolvante şi distructive). Zeletin revine asupra acestui concept în cunoscuta sa lucrare *Burghezia română*, adăugând câteva „elemente noi şi folosind, în loc de „plutocraţie”, termenul de „oligarhie” (cu sau fără adaosul de „financiară“), probabil în ideea detaşării de conceptualizările propuse de Meyer sau amintindu-şi că C. Dobrogeanu-Gherea îl utilizase cândva[30]. „Oligarhia” are acum înţeles de „supremaţia marii finanţe” sau de „supremaţia marilor financiari” (deci nu mai prezintă nici un „colorit” politic) şi este limitată ca durată existenţială de însăşi „evoluţia de fapt a societăţii noastre[31].„Oligarhia” este, aşadar, un „produs” al „întregii noastre evoluţii istorice”, având menirea „de a dezvolta şi organiza producţia naţională”, după care – susţine autorul – „va dispărea de la sine”[32].

### 3.3. **Conservatorismul sociologic. Petre P. Carp. Titu Maiorescu**

Începuturile conservatorismului sunt plasate de A.D.Xenopol în preajma revoluţiei lui Tudor Vladimirescu (1821), fiind menţionate în acest sens şi cererile formulate de „partidul boieresc” din Moldova şi Ţara Românească în epistolele trimise împărătesei Ecaterina a II-a a Rusiei. Cele două grupări boiereşti aveau cereri distincte, dar suficient de relevante pentru caracterizarea lor în bloc. „Acei din Moldova – arată Xenopol – cereau încetarea gospodarului (a domnului – n.n.) şi



Universitatea SPIRU HARET

înlocuirea lui cu un guvern aristocratic, compus din un număr de boieri cu un baş-boier în frunte; iar cei din Muntenia merg atât de departe în supunerea lor către ruşi, încât cer contopirea desăvârşită a ţării lor în Împărăţia rusească”[33].

„Seria dezvoltării Partidului Conservator” (A.D. Xenopol) parcurge etape distincte până la crearea unei structuri moderne de partid (în sens instituţional), ale cărui program şi poziţii vin uneori în contradicţie cu cerinţele de dezvoltare, mai rapidă şi democratică, a societăţii româneşti, alteori în întâmpinarea acestui proces.

Conservatorismul nu trebuie însă înţeles numai şi neapărat ca un curent şi o doctrină „reacţionară”, cum s-a interpretat multă vreme.

Reţinerile faţă de ritmurile noi, accelerate sau opoziţia faţă de reforme sociale cu un conţinut mai radical, chiar dacă se opuneau raţionalităţii sociale, aveau scopul de a tempera excesele, de a media unele soluţii şi, mai rar, de a găsi alternative care să fie acceptate de societate, fiind considerate în consens cu aspiraţiile sale.

„Conservatorismul sociologic” – îl definim aşa pentru a face distincţie de cel politic – se naşte, cum firesc este, din curentul politic, mai ales din confruntările cu poporanismul (C. Stere) şi liberalismul (Şt.Zeletin-Motaş). Cei mai de seamă reprezentanţi ai acestuia, evident în plan sociologic, sunt Petre P.Carp şi Titu Maiorescu.

**Petre P. Carp** (1837 – 1919), un intelectual rafinat, cu pregătire pluridisciplinară (studii juridice şi politice la Bonn, completate cu o vastă cultură economică, sociologică şi filosofică), are contribuţii notabile la configurarea şi exprimarea în planul ştiinţei a noului curent.

Discursul său politic, de ţinută academică, dezvăluie un orizont de gândire socială care l-a consacrat în opinia publică drept un adept intransigent al conservatorismului rigid. Doctrina sa socială, în care se regăsesc elemente interpretative sociologice, se centrează îndeosebi pe problematica agrar-ţărănească. El consideră că statul nu poate să rămână indiferent la mizeria materială a acelei mari părţi a naţiunii; acesta are obligaţia să intervină în raporturile dintre forţele producătoare, protejând pe cei slabi împotriva celor puternici.

Organizarea socială în statul român se situa, potrivit concepţiei sale, pe o bază tripartită: clasa ţărănească, meseriaşii şi clasa guvernantă. Pentru clasa ţărănească, aspectul primordial îl reprezenta proprietatea, deoarece aceasta îi putea asigura neatârnarea materială. Clasa ţărănească nici nu putea exista dacă nu se garanta proprietatea: „Nu mă opun să împărţiţi toate moşiile la ţărani, însă cu o condiţie: ca



Universitatea SPIRU HARET

odată împărțite acele moşii, să mă asigurați că ele au să rămână pentru totdeauna în mâinile țăranilor, căci altfel nu veți fi decât nişte falşi umanitari şi nişte risipitori ai averii statului". Ideea risipirii averii statului prin exproprierea marii proprietăți a fost una din ideile centrale ale concepției sale referitoare la proprietatea agrară şi repartiția ei, în conexiune cu evoluția clasei țărăneşti şi a națiunii române. Renunțarea la proprietatea mare, consideră Petre P. Carp, este mai vătămătoare pentru țărani decât pentru proprietari, relevând că țăranul a plătit pământul, dar l-a plătit grație subvențiilor pe care le primea de la marea proprietate. Pulverizarea marii proprietăți, avertiza acesta, conducea implicit la dispariția subvențiilor şi deci a posibilității ca țăranul să plătească pământul. Fenomenul conducea ori la falimentul statului, ori la confiscarea pământului țăranilor. Împărțirea marii proprietăți presupunea şi suprimarea exportului românesc, pentru că „tot progresul acestei țări îl datorăm în parte marilor capitaluri atrase din străinătate de proprietatea cea mare". După Petre P. Carp soluția consta în: „Să dăm ce este disponibil şi să lăsăm mersului natural al lucrurilor sarcina de a distruge unele inegalități care se ivesc azi în repartiția proprietății".

Starea precară a țăranului nu se va putea ameliora decât dacă în marea proprietate se va introduce o altă cultură decât cea de până atunci, o cultură intensivă şi o muncă intensivă; starea de inferioritate a țăranului român era datorată „proastei noastre administrații": inexistența „comunelor rurale care să se ocupe de interesele lor casnice"; funcția primarului doar de „agent administrativ ultim al puterii executive, care se ocupă de tot, în afară de interesele comunale"; „pământul, după lovitura de stat a lui Kogălniceanu, nu se menține în mâinile țăranilor, el nu este inalienabil şi indivizibil"; libertatea crâşmelor ar trebui revizuită. Dreptul comun „va fi posibil în România când agricultura se va face în Valahia printr-o asociațiune între țărani şi proprietar, şi când această asociațiune se va fi lățit, şi când în Moldova munca va fi plătită în momentul în care se face". În viziunea sa, dispariția marii proprietăți conducea şi la apariția unor probleme sociale în mediul urban, dintre care cea mai importantă o considera a fi aceea că „lucrătorii de la oraşe vor vrea în curând să li se împartă şi lor proprietatea industrială, la fel cum li s-a împărțit țăranilor proprietatea agricolă".

Tensiunile sociale determinate de structura proprietății agrare erau astfel explicate: creşterea populației a produs proletariatul, atât



Universitatea SPIRU HARET

proletariatul „lucrătorilor din târguri”, cât şi proletariatul „câmpean”. Această situaţie reclama soluţii care până atunci constau în: industria uşoară, păstrarea proprietăţii mari, sistemul familial şi emigrarea. În concepţia lui, cauza esenţială a mişcărilor sociale o reprezentau mărirea populaţiei şi împuţinarea mijloacelor de subzistenţă ale populaţiei. Clasa meseriaşilor era apreciată ca un viitor factor activ al economiei naţionale. Soluţia corporatistă era în perfectă concordanţă cu tradiţia ţării, pentru că nici o reformă nu este roditoare decât dacă este o continuare a trecutului, dacă se ţine cont de „caracterul nostru, de năravurile noastre”. Numai astfel, dacă această idee va fi modernizată şi extinsă la toate ramurile de producţie în stat, nivelul civilizaţiei va creşte.

Elemente interesante întâlnim în lucrările lui Petre P. Carp şi în problematica privind clasa guvernantă. Prin clasă guvernantă, el înţelegea „pe acei oameni care, prin meritele şi instrucţiunea lor, au misiunea de a administra, de a apăra şi de a face să crească rezultatele producţiunii unei societăţi întregi”. Două componente ale acestei clase, magistratura şi administraţia, erau apreciate ca fiind deosebit de importante. Pentru magistratură, în lucrările lui, Petre P. Carp revendică inamovibilitatea, idee de bază într-un stat modern. Pentru administraţie, postulatul era: „scoaterea ei din bătaia politicii” şi reducerea numărului de judeţe, cu corolarul astfel formulat, încât descentralizarea administrativă să devină o realitate. Petre P. Carp n-a fost un reacţionar, cum a fost catalogat de mulţi în epocă. Dimpotrivă, concepţia sa sociologică referitoare la organizarea socială în statul român era raţională şi favorabilă progresului real în acele circumstanţe. Unii exegeţi l-au numit „un aristocrat al democraţiei”, un adversar înverşunat al pseudocraţiei. După el, democratizarea statului era un „rezultat al muncii, nu […] rezultat al înrâuririlor politice pe tărâmul parlamentar”, iar „nenorocirea la noi a fost că democratizarea s-a făcut de sus în jos, şi nu de jos în sus, şi că noua democraţie este o democraţie bugetară, şi nu una a muncii”. Pleda, astfel, pentru un stat modern, în care proprietatea este garantată; un stat modern „nebudgetivor şi nedeşănţat, cu ascensiuni totdeauna posibile, dar după criterii rigide şi permanent valabile de libertate rostuită, de muncă ocrotită, de onestitate absolută, concurând toate spre fecunda sinteză: meritul”. Este printre puţinii sociologi români care a încercat şi, parţial, a reuşit transpunerea în practică a unor idei şi paradigme sociologice prin intermediul vieţii politice.

Figură proeminentă a epocii sale, **Titu Maiorescu** (1840-1917) este cunoscut în special ca om politic şi critic literar, cu o operă



Universitatea SPIRU HARET

armonioasă. Este recunoscut spiritul său critic, aplicat cu toată rigoarea şi strălucirea, care, completat cu un gust artistic dezvoltat, i-a permis să aprecieze corect talentele reale şi să respingă falsele valori.

Ca om politic, Titu Maiorescu a susținut cu consecvență doctrina conservatoare la care aderase. Deşi „lupta" sa în plan politic a fost mai mult teoretică, rămâne totuşi în istoria politică a țării prin încercarea sa de a reglementa „instrucțiunea publică" orientată spre realități, spre învățământul practic, ca şi prin concepția sa politică după care nu legile trebuie schimbate, ci moravurile, pentru că legile trebuie să consfințească moravurile existente, şi nu să le anticipeze. Este cunoscut şi prin activitatea sa filosofică din tinerețe. Preferințele pentru anumiți filosofi, în special pentru Herbart, denotă o dispoziție pragmatică, iar ideile exprimate în prima sa lucrare filosofică *Einiges Philosophiche* arată interesul special pentru valoarea socială a ideilor şi a activității omeneşti. A fost, de asemenea, un teoretician al logicii, căreia i-a consacrat o bună parte din preocupările sale. A avut şi o deosebită vocație de pedagog, cu o predilecție evidentă spre atitudine şi teorie. Însă, adevărata sa formă de manifestare era oratoria, de care s-a folosit cu strălucire, fie la catedră, fie la bară, fie în Parlament, fie în societate.

Critica sociologică maioresciană apare în contextul disputei sale cu „ardelenii", prin studiul *Contra Şcoalei Bărnuțiu* (1897), dar mai ales în studiul său programatic *În contra direcției de astăzi în cultura română* (1872). Titu Maiorescu elaborează *teoria formelor fără fond*, conform căreia un popor nu poate împrumuta ideile şi instituțiile altor popoare mari, înaintate în civilizație, pentru că acestea sunt, pentru el, simple forme fără fond.

El considera că evoluția societății româneşti în prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost una principial falsă: sărind etapele, şi-a însuşit de la Apus formele instituționale moderne, la care se ajunsese acolo printr-o evoluție istorică firească, ignorând flagranta lor inadecvare la realitățile autohtone. În concepția lui, societatea românească a început să se trezească din letargie pe la 1820, dată până la care fusese cufundată în barbaria orientală. În deceniile următoare, încep să fie receptate ideile revoluției franceze, prin generația paşoptistă, atrasă de „lumină" şi de experiența țărilor apusene, de la care se ia, însă, „din nenorocire, numai lustrul din afară". Tinerii paşoptişti, consideră Titu Maiorescu, au fost „pătrunşi" numai de efecte, nu şi de cauze, au văzut numai „formele de deasupra" ale civilizației, nu şi fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme, fără de



Universitatea SPIRU HARET

care acea civilizație nici nu ar fi putut dăinui. Şi astfel, ei s-au întors în țară hotărâți să imite şi să reproducă aparențele culturii apusene, crezând că vor realiza repede literatura, ştiința, arta şi, mai întâi de toate, libertatea într-un stat modern. Toate acestea au fost considerate „iluzii juvenile", care, bazate pe „vanitatea de a arăta popoarelor străine, cu orice preț, chiar cu disprețul adevărului, că le suntem egali la nivelul civilizațiunii", au constituit, după părerea lui Maiorescu, grave abateri de la linia adevărului istoric.

La fel erau considerate principalele opere ale Şcolii Ardelene. Dacă astfel de opere sunt puse la baza culturii noastre, arată Titu Maiorescu, acest fapt va accentua dezacordul dintre „fond" şi „formă" care va amenința însăşi dezvoltarea societății româneşti. „Înainte de a avea învățători săteşti, potrivit aprecierilor sale, s-au făcut şcoli prin sate, înainte de a avea profesori capabili, s-au deschis gimnazii şi universități, înainte de a avea o cultură crescută, s-au făcut atenee române şi asociații de cultură etc". Cultivarea unor asemenea demersuri nu poate duce, în viziunea lui Maiorescu, decât la un „abis" între „clasele mai înalte ale românilor" şi „poporul de jos", fenomen foarte grav, deoarece „la noi, singura clasă reală este țăranul român şi realitatea lui este suferința, sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare".

Conceptul de „formă" la Titu Maiorescu cuprindea două categorii de elemente suprastructurale: unele politice (constituție, parlament, alegeri, presă) şi altele culturale (academie, universitate, teatru, conservator, expoziții). Funcționând în gol, fără fond, aceste forme se discreditează cu totul în opinia publică şi întârzie chiar fondul, care ar putea apărea mai târziu, independent de ele. „Forma fără fond, nu numai că nu aduce nici un folos, dar este de-a dreptul stricăcioasă, fiindcă nimiceşte un mijloc puternic de cultură".

Verdictul procesului pe care Titu Maiorescu îl face societății româneşti nu este total negativ, ci, mai degrabă, el este un apel la contemporani să acționeze cât mai repede pentru redresarea morală a societății; mesajul său are o finalitate social-politică, cultura şi literatura fiind considerate mijloace directe de acțiune practică. Soluția redresării era, după el, apariția unei „energice reacțiuni" în rândul „tinerimii române", care să înlocuiască „pretențiile iluzorii cu un fundament adevărat", să descurajeze mediocritățile şi formele fără fond ce nu propagă cultura, ci o nimicesc, pentru că ele sunt şi mai primejdioase cu atât mai mult cu cât poporul este mai incult.



Universitatea SPIRU HARET

Privită în originile şi substanţa sa, critica sociologică a lui Titu Maiorescu apare ca un moment al gândirii postrevoluţionare în toate ţările Europei. Ideea că, datorită Revoluţiei franceze, societăţile democratice moderne au ajuns la forme artificiale de existenţă este întâlnită la mulţi gânditori europeni din epoca „reacţiunii anti-revoluţionare" din Franţa: Edmund Burke, Joseph de Maisre, Louis de Bonald etc. Cu toate acestea, omul politic român n-a cultivat idealurile „Restaurației" tradiţionaliste şi reacţionare; dorea, pur şi simplu, schimbarea stărilor noastre în sensul modern al civilizației apusene, însă pe fundamente reale.

Titu Maiorescu face relaţia istoriceşte necesară între preocupările predecesorilor săi şi cele ale urmaşilor, dezbătând atât aspecte tratate în lucrările lor de Heliade sau A. Russo, dar şi teorii pe care le vor dezvolta gânditori ai secolului XX. Deşi considerat de mulţi autori reprezentant al filosofiei sau psihologiei, el este, mai degrabă, un reprezentant al sociologiei româneşti în primele ei faze de dezvoltare, tocmai prin interesul arătat în lucrările sale de filosofie sau psihologie valorilor sociale ale activităţilor şi ideilor umane. Nu a intenţionat niciodată, în mod explicit, să elaboreze o concepţie filosofică. El aprecia ştiinţa ca studiu sau cercetare a raporturilor cauzale dintre fenomene. Susţinea ideea posibilităţii omului de cunoaştere a „înlănţuirii vitale de cauze şi efecte", apreciind că tocmai descoperirea acestei „înlănţuiri vitale" constituie scopul ştiinţei. Considera că prin ştiinţă trebuie să se ajungă la descoperirea necesităţii, a esenţei şi legii producerii fenomenelor. Pornind de la această concepţie, Titu Maiorescu a elaborat teoria sociologică a formelor fără fond, o teorie care, dincolo de toate neajunsurile sau criticile ce i se aduc, îşi poate găsi justificarea în toate etapele istorice ale societăţii româneşti.

### 3.4. **„Sociologia experimentală" şi idealul socialist. Th. Diamant. N. Russel. N. Codreanu. Şt. Stâncă. P. Muşoiu. R. Ionescu-Rion**

Asemănător poporismului, ţărănismului, conservatorismului şi liberalismului, sociologia de orientare socialistă este „de structură politică" (Tr. Herseni), adică are o origine politică, izvorând din ideologia socialistă. Îi lipseşte însă „temeiul social" (C. Stere) care să-i justifice existenţa în condiţiile concret-istorice ale ţării, profund diferite de cele din Occident, unde procesele de capitalizare din agricultură şi industrie generaseră un important contingent de muncitori.



Universitatea SPIRU HARET

Aceste trăsături fundamentale îi determină pe unii specialişti din epocă să califice sociologia socialistă drept „ştiinţă utopică”, „o himeră de viitor” (Tr. Herseni), fiind cea mai puţin dezvoltată din familia sociologiilor de origine politică[34].

Potrivit unei grile proprii de selecţie, Tr. Herseni separă în rândul promotorilor de sorginte socialistă două grupuri distincte: primul, majoritar, care „mai degrabă” reproduce şi, uneori, adaptează ideile sociologice marxiste la contextul naţional[35] – I. Nădejde, V. Morţun, I. Moscovici, G. Grigorovici, L. Rădăceanu etc.; al doilea grup se remarcă prin contribuţii personale semnificative – Th. Diamant, C. Dobrogeanu-Gherea.

Criteriile de selecţie herseniene exclud însă unele „figuri” de socialişti, care nu au contribuţii „semnificative”, dar care se pot înscrie într-o listă separată de „contribuitori de nivel mediu”.

De asemenea, cea de a doua „listă” este mult mai cuprinzătoare; în afară de cei menţionaţi nu pot fi omise nume precum: N. Russel, Şt. Stâncă, Panait Muşoiu, Raicu Ionescu-Rion, N. Codreanu, George Diamandy, Sofia Nădejde, Şerban Voinea.

În ce ne priveşte, considerăm că I. Nădejde şi L. Rădăceanu nu pot figura în primul grup, ci mai curând în al doilea.

**Theodor Diamant** (1810 – 1841) a fost adept al socialismului utopic propovăduit de Saint Simon şi Ch. Fourier. El a înfăptuit primul „experiment” de acest tip din istoria modernă a societăţii româneşti, prin înfiinţarea falansterului de la Scăeni, cu sprijinul boierului Emanoil Bălăceanu, şi el un fourierist înfocat[36].

Mai târziu, contextul cultural al societăţii româneşti se dovedise prielnic expansiunii ideilor sociologice socialiste printr-o anumită identificare, răspândită în epocă, a idealului ştiinţei sociologice cu idealul democraţiei: „socialul era considerat unul şi acelaşi cu ordinea altruistă, ordine menită să aducă dreptatea între oameni”[37].

Această credinţă s-a erodat ulterior, mai ales după 1899, când s-a consumat un moment semnificativ de criză al mişcării socialiste, prin desprinderea unor intelectuali de prestigiu din Partidul Social-Democrat şi afilierea lor la Partidul Liberal.

Tema legitimităţii doctrinei socialiste, a Partidului Social-Democrat, a constituit obiectul unei controverse cunoscute între două personalităţi de frunte ale mişcării socialiste şi sociologi recunoscuţi: C.D. Gherea şi C. Stere, exprimată public în 6 articole apărute în revista „Viaţa



Universitatea SPIRU HARET

Românească" (1907-1908)[38], două articole în „Viitorul social"[39], precum şi în volumul *Neoiobăgia* (1910).

Confruntarea polemică a vizualizat o trăsătură semnificativă a sociologiei profesate de cel care este considerat unul din doctrinarii români de prim rang, C. Dogrogeanu-Gherea, şi anume, orientarea analizei sale sociologice spre problematica majoră a diagnozei sociale: problema agrar-țărănească şi, în subsidiar, cea muncitorească şi a mişcării socialiste.

Evaluări recente asupra contribuției lui C.D. Gherea au pus în lumină o serie de performanțe ştiințifice ale autorului *Neoiobăgiei* vizând unele disocieri analitice timpurii asociate paradigmei neoevoluționiste, dezvoltate în deceniile 7 – 8 ale acestui frământat secol XX, de către sociologii americani, deci cu şase decenii după Gherea[40]. Este vorba de intuirea de către C.D. Gherea a polarității conceptuale „stadii ale evoluției" – „proces istoric" (epocă), „efect de poziție" – „efect de epocă" şi formularea legii sociologice a „epocii dominante" sau a „legii orbitării"[41] în două dintre lucrările sale: *Neoiobăgia* (1910) şi *Asupra socialismului în țările înapoiate* (1911). Autorului acestor lucrări i s-a imputat de către L. Pătrăşcanu faptul că a ignorat rolul factorului intern în evoluția societății româneşti spre capitalism, îndeosebi al elementelor precapitaliste, constând din atotputernicia capitalului comercial şi cămătăresc la oraşe, şi a supraevaluat ponderea rămăşițelor medievale în cadrul neoiobăgist de la sate.

**N. Russel** (1850-1930), pe numele său real Nikolai Konstantinovici Sudzilovscki, polonez rusificat, rătăcitor şi prin România, în periplul său mondial, îşi înscrie numele cu o contribuție care, pentru vremea sa, este remarcabilă *Un studiu psychiatric urmat de câteva idei sănătoase*, care îi dezvăluie un simț de organizare a societății pe principii socialiste. În studiul său, N. Russel face apel la sociologie pentru a da mai multă consistență ştiințifică ideilor sale. În cazul său, cum remarca I. Ungureanu, nu se poate vorbi de o sociologie sistematică şi cu atât mai puțin de una originală[42].

Concepția sa asupra utilității ştiințifice a sociologiei se axează pe patru aspecte distincte: 1) sociologia este o armă în demersurile socialiştilor pentru introducerea societății socialiste; 2) sociologia este, de asemenea, o armă în lupta împotriva adversarilor socialiştilor, în special a „acuzatorilor moralişti" ai acestuia; 3) este un mijloc de ripostă împotriva individualismului liberal, căruia îi opune teza „autonomiei



Universitatea SPIRU HARET

absolute a individului"; 4) este un instrument preţios în demolarea concepţiilor anarhiste.

Ca sociolog, Russel este un evoluţionist-naturalist; în viziunea sa, fazele evoluţiei formelor sociale sunt etape ale dezvoltării, iar modificarea formelor sociale este un proces natural; raţionalitatea socială va conduce la ordinea socială viitoare, care se configurează în timp ca o direcţie a progresului social. Potrivit concepţiei sale, societatea viitoare nu elimină tradiţia, ci o „absoarbe", ca o componentă necesară, ce are încă virtuţi şi puncte vitale[43]. Făcând distincţie între fazele de evoluţie ale societăţii româneşti şi cele din Occident, Russel consideră că „direcţiunea" spre socialism se află într-o fază mai avansată în Vest, în „societăţile civilizate".

Fără a fi găsit răspunsurile cele mai adecvate la fundamentarea sociologică (în sens ştiinţific, desigur) a demersului muncitorimii (îndeosebi), dar şi a altor structuri sociale, el are meritul de a fi încercat o nouă utilitate practică a sociologiei, apreciată ca instrument de intervenţie socială într-un proces „biologic" (organismul social), care îşi regăsea echilibrul şi însănătoşirea numai printr-un tratament de şoc (schimbarea socială).

Preocupările lui **Nicolae Codreanu** (1850/2 – 1878) îl plasează în seria întemeietorilor „medicinii sociale" şi „patologiei sociale". Materialul empiric îl colectează din mediul rural, interesul său fiind centrat pe problematica cauzelor şi mecanismelor de proliferare a maladiilor sociale la sate, securităţii alimentare a populaţiei, fenomenelor demografice negative etc. Dă o mare însemnătate „condiţiilor economice" (în înţeles de „existenţiale") ale populaţiei rurale, concluzionând că, dacă nu se va produce o rapidă şi radicală ameliorare a acestora, fondul biologic al românilor va fi serios afectat. Sub influenţa ideilor marxiste, defineşte rolul statului („formă a sociabilităţii care a decurs din liberul angajament al membrilor societăţii, pentru a proteja interesele individului şi a-i da cât se poate mai multe mijloace pentru dezvoltarea forţelor şi capacităţii sale"), proprietăţii şi familiei, explică esenţa şi „mecanismele" lor de funcţionare, precum şi raporturile dintre ele. Individul, ca şi familia, se află sub presiunea unor constrângeri societale – religia, statul, „regulile" familiale, obiceiurile – care îl depersonalizează şi îndepărtează de aspiraţiile lui legitime, motiv pentru care „societatea" şi „instituţiile sale" sunt asemănate cu un vierme, pe care, voind a-l distruge, nu poţi să-i laşi nici o bucăţică pentru a nu se reproduce şi a se forma viermele întreg. (*Despre stat,*



Universitatea SPIRU HARET

*proprietate şi familie*). Schimbarea socială prin ruptură apare ca panaceu universal pentru toate „actele” societății întemeiate pe fundamentele economiei de piață şi ale liberei concurențe, proprietății private.

Scrierile lui **Ştefan Stâncă** (1865-1897) reflectă traiectoria politică şi concepțiile filosofice marxiste, pe care şi le apropie încă din timpul studiilor liceale şi universitare. Preocuparea sa esențială constă atât în fundamentarea ştiințelor sociale (asemănător doctorilor Russel şi Codreanu), cât şi a unora dintre ştiințele naturii (etiologia, în principal). În cele câteva lucrări şi articole (*Mediul social ca factor patologic – în diverse epoci istorice*, – 1893, *Dialectica în medicină* – 1896, *Impaludismul şi profilaxia*, – 1897), Ştefan Stâncă elaborează o concepție sociologică proprie, originală şi performantă, până la un punct, pentru sociologia românească aflată în proces constitutiv. Principala sa scriere o reprezintă *Mediul social ca factor patologic*. Lucrarea este prefațată de Constantin Dobrogeanu-Gherea; acesta remarcă faptul că, prin utilizarea metodei dialectice de cercetare, autorul „n-a produs vreo revoluție în ştiință”, el şi-a apropiat doar unele puncte de vedere care se vehiculează deja în Apus. Ştefan Stâncă argumentează însă că „noi am avut şi avem pretențiunea că am făcut o lucrare originală […]”, originalitate care constă în „aplicarea metodei dialectice în studiul medicinei”. Prin aceasta, el înțelege studierea „condițiunilor speciale care aduc după dânsele condițiunile defavorabile în care trăiesc oamenii” (mediul social). Este prima lucrare de medicină din România care recurge la metodologia marxistă în această perspectivă. „Cu «Mediul social ca factor patologic», medicina a făcut un mare pas înainte. Ea a ieşit, în fine, din starea idealistă şi metafizică […] Până acum numai istoria, economia socială, sociologia etc., regenerate de materialismul economic, condamnau felul organizării mediului social actual. Iată însă că şi medicina îşi aduce tributul său şi prin materialismul economic ea capătă puteri noi”, aprecia un publicist socialist al vremii. Lucrarea se centrează pe studiul mediului social, ca unul din factorii generatori şi cauzatori ai maladiilor sociale, având o dublă semnificație: ştiințifică, prin contribuțiile originale şi importante la procesul de constituire a sociologiei româneşti, şi politică, prin efortul teoretic de a demonstra că metodologia marxistă de cercetare aplicată la o disciplină ştiințifică îi oferă acesteia nu numai clarificarea perspectivelor, dar şi găsirea unor soluții. Pentru analize, ipoteze şi concluzii, s-a utilizat un material documentar variat şi relevant sub raport ştiințific, alcătuit din observații şi



Universitatea SPIRU HARET

cercetări proprii în medii muncitoreşti şi ţărăneşti, lucrări datorate unor autori români (C. Dobrogeanu-Gherea, Dr. Russel, Nicolae Codreanu, Dr. I. Felix, Dr. C.I. Istrati, Al. Marcovici, G.M. Obedenaru, N. Manolescu, I. Athanasiu, Al. Şuţu etc.) şi străini (K. Marx, Darwin, Malthus ş.a.), precum şi statistici oficiale.

Cercetările medicale din epocă – aprecia Ştefan Stâncă – sunt tributare „individualismului ştiinţific", o „extrapolare a individualismului economic" în cunoaşterea ştiinţifică. Individul, ca agent social, trebuie analizat şi explicat prin societatea (mediul) în care trăieşte, punct de vedere care-l face să fie primul sociolog al medicinii din România. Individualismul ştiinţific şi economic, susţine el, consideră eronat că „individul izolat este totul, iar societatea ceva secundar". Elaborează o metodologie proprie de cercetare, care îmbină metoda experimentală de cercetare cu sociologia. Se are în vedere, astfel, analiza atât a cauzelor sociale ale maladiei, cât şi a „condiţiilor speciale" care generează condiţiile sociale ale patologiei.

Potrivit concepţiei sale, „condiţiunile speciale" în care se produc şi se dezvoltă maladiile au o determinare economică, în inegalitatea de proprietate şi, implicit, de bunuri. Din acest motiv, păturile dezavantajate economic nu-şi pot asigura condiţiile normale de existenţă şi deci de apărare faţă de agresiunea externă a diferiţilor viruşi. Mediul social este, aşadar, un ambient patologic nu numai în raport cu o clasă socială, ci şi cu întreaga societate.

Concepţia sa sociologică originară are la bază proiectarea unui experiment sociologic „autogenerator" (E. Greenwood), explicat în felul următor: oamenii utilizează societatea „ca arme ce le slujesc în lupta lor naturală pentru conservarea speciei", cu ajutorul cărora ei au putut „scăpa" de robia mediului natural, dar au intrat în robia unui alt mediu, robie care este mai mare sau mai mică în raport de gradul de civilizaţie. Cu alte cuvinte, ca fiinţe sociale, oamenii experimentează permanent, iar mediul social este rezultatul succesiunii experimentelor lor. În concepţia sa, indivizii trebuie să-şi cunoască mediul de viaţă, condiţiile existenţiale pentru a formula ipoteze care trebuie verificate „experimental". Astfel, indivizii prin experiment (social) construiesc conştient (ştiinţific) un nou tip de societate. Această societate, potrivit viziunii sale materialist-dialectice, nu putea fi decât o societate socialistă, impusă de revoluţia socialistă ca rezultat final al unei evoluţii istorice complexe. Exclusivismul teoretic determinat de ideologia



Universitatea SPIRU HARET

marxistă, caracteriza orizontul predilecției sale asupra evoluției societății umane.

Contribuțiile în planul teoretizării sociologiei medicinii sunt următoarele: evoluția socială este generată de contradicțiile dintre clase (şi nu de trebuințele pentru trai); societatea este un construct „nenatural", datorat omului, şi nu naturii; între mediul natural şi cel social există diferențieri „revoluționare", fapt ce explică manifestarea patologică a celui din urmă, manifestare care conduce, în forme mascate, la reinstituirea robiei omului (robie care trebuie descoperită prin studii sociologice); patologia medicală este dependentă de cea socială, ipoteză verificată prin studiul comparat al evoluției şi frecvenței maladiilor sociale în raport de tipurile de societate şi straturile socio-profesionale; specificarea etiologiei sociale a unor tipuri de boli prin modul de organizare socială; raționalizarea revoluționară a societății prin umanizarea mediului social (sau: „depatologizarea" mediului social prin desființarea condițiilor economice şi sociale care determină „robia socială" a unor clase, cu referire specială la muncitorime); aplicarea acestei concluzii teoretice generale la specificul național în perspectiva idealurilor socialiste de care era animat şi în viziunea cărora a elaborat o construcție teoretică nouă privind maladiile sociale, atât în orizontul cauzalității generării lor, cât şi a poziției medicinii şi a medicilor în raport cu acestea.

Despre **Panait Muşoiu** (1864-1944) a fost, s-a afirmat, „o întreagă instituție". Apreciat de Tudor Arghezi ca „om ciudat […], pustnic original şi cărturar al Şcolii celei mai bune, care învățase singur să citească şi să scrie, tălmăcind din limbile streine Cărțile reputate primejdioase pentru tihna socială", „nu a fost niciodată un clandestin şi un conspirativ"; „Superioritatea lui incontestabilă asupra multor muncitori iluştri este că şi-a trăit viața cum a voit el". Orientarea socialistă, apoi anarhistă (chiar dacă el o consideră ca fiind străină strădaniilor sale intelectuale), îi proiectează o traiectorie publicistică originală, complexă, în unele privințe contradictorie, dar foarte generoasă ca tematică, chemări şi obiective. Plasează scrierile unui intelectual în zona impactului social, considerându-l nu numai răspunzător pentru efectele lor, dar şi modelator de caractere, îndrumător al unor oameni debusolați şi dezabuzați de condițiile existențiale. Funcția socială a scrierilor, dar în genere, a intelectualului-militant este un leitmotiv al operei sale publicistice şi acționale: „Deviza […] va fi propăşirea […] pe calea ştiinței", deşi apelul la „lupta deschisă" nu



Universitatea SPIRU HARET

lipseşte, dezvoltându-i oarecum filiația anarhistă. Militantismul politic îl concepe astfel: pregătire politică şi ştiințifică superioară, propagandă cu accent pe aspectele sociale (eliminându-se ideologizarea excesivă), „o ştiință" a exercițiului politic (*Metoda experimentală în politică*). Accentul în propagandă, care era interpretată mai ales în sens de acțiune cu efect culturalizator şi educativ, trebuia să cadă pe explicația şi interpretarea proceselor sociale, a mecanismelor acestora, alegându-se cele mai cunoscute prelucrări de texte, cu efecte imediate şi maxime asupra oamenilor. Travaliul popularizării cunoştințelor cât mai variate în straturile sociale „de jos" îl conduce la difuzarea scrierilor sociologice din străinătate, majoritatea tipărite în propria editură şi traduse chiar de el.

Politica, aprecia Muşoiu, este un experiment social, care poate avea efecte parțiale sau globale, orice experiment politic nefiind *a priori* respins, margi-nalizat sau condamnat. Faptele politice, ca fapte sociale, şi, în general, manifestările sociale au o cauzalitate proprie, mecanisme care le gene-rează şi le „pun în mişcare". Fără a exagera, cum o făceau alți autori din „seria socialistă", el priveşte determinismul social ca o modalitate ştiințifică de explicare a faptului social.

„Eliberarea socială" o concepea ca un proces complex, care, dincolo de mijloacele şi metodele utilizate pentru realizarea ei (discutabile de altfel), avea propriile valențe culturale, ştiințifice, morale, psihologie şi educaționale. *Emanciparea femeii*, în concepția sa, exprimată în lucrarea cu acest titlu, nu era doar un răspuns la o mişcare universală de amploare, ci şi o necesitate socială determinată de „rolul social al femeii", de locul şi importanța ei în societate.

**Raicu Ionescu-Rion** (1872-1895) scrie o serie de articole publicate în anul 1892, în revista ieşeană „Critica socială" („Idealismul şi materialismul economic" şi „Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă"). În acelaşi an, colabora la „Munca" („Despre anarhişti", „Şcoala italiană în criminologie", „Răspuns d-lui Tanoviceanu", „Radicalism şi socialism", „Chestia agricolă", „Metoda experimentală în politică", „Presa noastră", „Ocazie fericită", „Folosul obştei", „Gospodăria societății actuale", „«În contra socialismului» de Spencer", „Studenții şi mişcarea națională", „De ce suntem internaționalişti?"). În 1893, în 3 numere consecutive ale ziarului ieşean „Evenimentul", urmează suita „Gherea şi «Junimea»", iar în revista „Critica Socială", studiul „Religia. Familia. Proprietatea", prin care apără materialismul istoric de atacul teoriilor sociologice, considerate la acea vreme ca fiind



Universitatea SPIRU HARET

„reacționare”. Acest articol, apreciat de Fr. Engels drept „admirabil”, este preluat şi tipărit în versiunea franceză de revista „L’Ere nouvelle”.

Concepția lui Raicu Ionescu-Rion asupra lumii se bazează pe teoria conform căreia societatea este o realitate distinctă de natură, cu legi proprii de dezvoltare. El combate, astfel, darwinismul social, despre care spune că face greşeala de a confunda legile naturale cu cele sociale şi argumentează că societatea e compusă din indivizi, agenți conştienți, înzestrați cu judecată şi voință, „care, deci nu-s inconştienți, ca agenții asupra cărora lucrează natura” (*Scrieri*); din voința proprie a indivizilor, din scopurile lor conştiente iau naştere, de multe ori, rezultate neaşteptate, astfel încât istoria omenirii se face după legi fatale, specifice.

Ionescu-Rion deplasează centrul de greutate de la individ la colectivitate, fiind convins că „poporul” este forța creatoare în istorie şi acționează după mobiluri variate, însă esențiale fiind cele economice.

În ceea ce priveşte evoluția societății, el afirmă că poate fi explicată prin lupta de clasă, care nu este o lege naturală veşnică. Atunci „când această luptă va înceta, nu va înceta o lege naturală şi nu va urma, din pricina aceasta, moartea societății, cum se întâmplă cu un animal la care încetează o funcție firească, ci va înceta o lege socială schimbătoare care a luat forme deosebite”.

Ionescu-Rion are contribuții şi în sociologia artei, promovând ideea conform căreia arta are o funcție exclusiv socială. Artistul are obligația de a-şi pune talentul în serviciul societății, răspunzând nevoilor ei intelectuale şi morale. În consecință, menirea artei este una singură: „să fie adevărată, să nu falsifice fenomenele sociale pe care le descrie, să nu le schimonosească, ci să le imite în adevărul lor”.

### 3.5. **„Neoiobăgia” – o teorie sociologică socialistă românească. C. Dobrogeanu-Gherea**

**Constantin Dobrogeanu-Gherea** (1855-1920), pe nume real Mihail Nikitici Cass sau Solomon Katz, evreu rus naturalizat în România, este considerat unul, dacă nu cel mai reprezentativ teoretician socialist şi deopotrivă sociolog al „seriei” socialiste.

Narodnic la început, apoi marxist, se stabileşte, în 1875, în România având aceste din urmă convingeri. Întreține strânse legături cu grupul socialiştilor ieşeni (E. Lupu, N. Codreanu, C.I. Istrati, Z.A. Ralli-Arbore ş.a.), apoi cu cei din Bucureşti.



Universitatea SPIRU HARET

Examinarea activității sale teoretice atestă preponderența preocupărilor din sferele de interes ale economiei politice, sociologiei generale şi politice, filosofiei, socialismului ştiințific, istoriei societăților, antropologiei, criticii literare. În cei 38 ani de activitate teoretică a publicat 312 contribuții, din care peste trei sferturi (243) din numărul total şi 68,7% din volumul total (2983) de pagini se încadrează sferei economiei politice, sociologiei generale şi politice, socialismului ştiințific, filosofiei, iar restul de aproape un sfert (69) din numărul de lucrări şi 31,3% din totalul paginilor publicate constituie studii şi articole de teoria culturii, critică literară, sociologia literaturii[44].

Există diferențieri semnificative între cele două direcții tematice de activitate şi în ceea ce priveşte întinderea de timp alocată; în vreme ce lucrările social-politice acoperă aproape toată perioada celor 33 de ani, cea de teoretician şi critic literar, de sociolog al culturii şi literaturii se limitează doar la o perioadă de 13 ani. La aceasta se adaugă şi împrejurarea că lucrarea sa cea mai amplă, *Neoiobăgia*, aparține tot domeniului socio-politic. Este drept că, în compensație, autorul a sporit puterea de difuziune a lucrărilor de teorie şi critică literară, sociologia culturii şi literaturii, publicate în reviste şi ziare, ca şi a altor studii ample, originale, prin editarea a trei volume de *Studii critice* (1890, 1891, 1897), lucru ce nu s-a întâmplat, decât parțial şi mai târziu, cu lucrările social-politice, acestea continuând a fi răspândite, unele din ele decenii de-a rândul, în ziare, reviste, broşuri[45].

În ciuda acestor diferențieri de editare (reeditare) în volume cuprinzătoare a lucrărilor sale, în ansamblul activității teoretice Gherea s-a impus, în primul rând, ca economist, politolog, sociolog şi filosof marxist şi, în al doilea rând, ca teoretician şi critic literar, sociolog al culturii şi literaturii.

Un factor esențial al afirmării lui Gherea în cultura românească a fost implicarea sa profundă în dezbaterea marilor probleme social-politice şi cultural-ideologice ale epocii. Opera sa reprezintă, în esență, un răspuns teoretic şi practic la controversele ideologice ale perioadei, o încercare asiduă de diagnoză materialist-istorică a realităților sociale şi a evoluției țării care să stea la baza formulării unui program de reforme. Majoritatea exegeților săi consemnează marea sa capacitate de analiză a societății şi culturii româneşti din secolul XIX, dublată de vocația sintezei, întruchipată mai ales în teoria sa sociologică asupra tranziției unei țări agrare înapoiate, de la feudalism la capitalism şi



Universitatea SPIRU HARET

socialism, a căror recunoaştere publică timpurie a făcut din autorul lor o personalitate a culturii noastre.

Traiectoria legitimării intelectuale a lui Gherea în societatea românească, din ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, acoperă câteva secvenţe specifice, care-i conferă identitate în mediul social-cultural al epocii.

C.D. Gherea a deţinut o poziţie influentă în epocă şi prin accesul la publicaţii socialiste sau independente. El a iniţiat apariţia revistei „Literatura şi Ştiinţa" (1893-1894) şi a participat activ la editarea revistelor „Contemporanul", „Critica Socială", la publicaţiile socialiste ale P.M.S.D.R.: „Drepturile Omului", „Munca", „Democraţia Socială", „Lumea Nouă" ş.a. Capitalul său cultural a sporit prin lucrările publicate peste hotare în revista „L'Ere nouvelle", Paris, unde a publicat articolul „Max Stirner sau anarhia cugetării"; în revistele pariziene „La Revue socialiste" (1893) şi „La Revue sociologique" (1893) unde a publicat studiile *Decepţionismul în literatura română* şi *Cauza pesimismului în literatură şi viaţă*.

Problema teoretică şi practică cea mai controversată în epocă, care a constituit şi dominanta tematică a operei lui Gherea, priveşte evaluarea stadiului de dezvoltare a societăţii româneşti în a doua jumătate a veacului XIX şi legitimitatea mişcării socialiste într-o ţară înapoiată, agrară. Cele mai ample şi semnificative lucrări scrise de Gherea sunt consacrate analizei raporturilor sociale, instituţiilor, mecanismului de funcţionare a societăţii româneşti, formulării legilor de dezvoltare a ţărilor înapoiate sub influenţa ţărilor dezvoltate şi demonstrării legitimităţii mişcării socialiste şi a Partidului Social Democrat în ţările agrare. Lucrarea sa sociologică cea mai reprezentativă, *Neoiobăgia* (1910), cu subtitlul caracteristic „Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare", propune, după unii istorici ai disciplinei, „primul model sociologic marxist în literatura românească", „un model dinamic, istoric, cu virtualităţi proiective, dar un model structural"[46], bazat pe analiza concret istorică a fenomenului social-economic şi politic românesc.

Tema referitoare la evoluţia specifică a României spre capitalism şi la rolul mişcării socialiste într-o astfel de societate a fost, pentru prima dată, menţionată la începutul suitei de articole *Ce vor socialiştii ?*, publicate în „Drepturile Omului" (1885), fără a fi însă tratată propriu-zis aici. Ea a fost reluată şi dezvoltată mai târziu, în alte studii şi lucrări.



Universitatea SPIRU HARET

Gherea cristalizează această temă într-o teorie sociologică de rezonanță, elaborând, aşa cum au observat M. Constantinescu, O. Bădina, G. Ernö, un model structural marxist al tranziției țării noastre (şi a societăților agrare) de la feudalism la capitalism şi socialism. El şi-a reluat şi nuanțat unele idei, păstrând fondul esențial al teoriei şi al legității orbitării țărilor agrare în zona de influență a celor capitaliste dezvoltate, în studiul *Asupra socialismului în țările înapoiate* (1911).

Aspecte de fond asupra statutului mişcării socialiste şi Partidului Social Democrat sunt reluate, într-o formă sau alta, în toate studiile de factură social-politică publicate de Gherea până la sfârşitul vieții.

În strânsă legătură cu direcția tematică amintită, în opera lui Gherea se află, tratate pe larg, o serie de probleme sociale care frământau societatea românească şi generau controverse teoretice. Dintre acestea, rețin atenția: problemele sociale agrar-țărăneşti, ale constituirii şi dezvoltării națiunii române, muncitorimii, burgheziei („oligarhiei"), sărăciei, conflictelor şi războiului, crizei economice etc.

O atenție deosebită a acordat Gherea, în lucrările sale, popularizării ideilor filosofice, economice, sociologice marxiste, cât şi evaluării critice a unor teorii, curente, mişcări social-politice, unele dintre cele mai semnificative studii şi articole fiind consacrate acestor aspecte.

Gherea a întreprins, aşa cum am văzut, o analiză aprofundată, materialist-istorică, a societății româneşti din secolul XIX, pe care a cristalizat-o în faimoasa *teorie asupra neoiobăgiei*, cu un larg răsunet în gândirea românească.

*Neoiobăgia* constituie, în viziunea fondatorului ei, o expresie sintetică a structurii agrare, de clasă, a societății româneşti din secolul XIX, care esențializează pârghiile sale fundamentale de dezvoltare, mobilitate, stratificare socială. Ea este definită de autor ca „o întocmire economică şi politico-socială agrară particulară țării noastre" şi care consistă din patru termeni:

- raporturi de producție în bună parte iobăgiste, precapitaliste;
- o stare de drept liberalo-burgheză, prefăcută în iluzie şi minciună, lăsând pe țăran la discreția proprietarului de pământ şi a arendaşilor;
- o legislație tutelară, care decretează inalienabilitatea pământurilor țărăneşti şi „reglementează" raporturile dintre proprietari şi țărani, raporturi izvorâte din primii doi termeni;
- insuficiența pământului aşa-zisului mic proprietar țăran pentru munca şi întreținerea familiei sale, fapt care-l sileşte să devină „vasal" al marii proprietăți.



Universitatea SPIRU HARET

„Această întocmire am numit-o neoiobăgie, deoarece conservă fondul esențial al vechii iobăgii, dar cu un amestec necesar şi fatal de elemente capitaliste”, o iobăgie nouă[47].

Teoria neoiobăgiei conține câteva inovații teoretice şi metodologice în cercetarea mecanismului de funcționare a organismului social global, care era societatea românească a veacului al XIX-lea:

a) din ansamblul social, Gherea a „decupat” acel segment hotărâtor pentru funcționarea întregului sistem, a cărui analiză minuțioasă i-a oferit „secretul intim” al stării de înapoiere a societății româneşti – *regimul neoiobag*: la noi, „în fața capitalului marei proprietăți”, nu stă o formă de muncă corespunzătoare, munca liberă salariată, ci munca învoită, munca silită. În felul acesta, noi avem „un regim economic agrar dublu, un regim extraordinar: pe de o parte capitalist, pe de alta iobăgist – un regim capitalisto-iobăgist […]”[48].

b) Prin identificarea regimului neoiobag ca invariant structural al societății româneşti de după 1864, care condensa şi genera contradicții de clasă adânci, problemele sociale majore ale țării, autorul a fost în măsură să demistifice unele „adevăruri” cu putere de circulație în epocă, să „mineze” unele prejudecăți în cunoaşterea sociologică. Sunt relevante, din acest unghi de vedere, contribuțiile cu privire la „nonvaloarea pământurilor țărăneşti”, care producea acea lipsă relativă de pământ, precum şi „proletalizarea neoiobăgistă”, cu efecte în direcția fărâmițării şi transformării loturilor țărăneşti în nonvalori, „chiar când raportul între întinderea pământului şi volumul populației rămâne neschimbat şi când pământul nu se concentrează în mâini mai puține”[49].

c) Centrarea analizei sociologice pe *problematizarea condiției social-economice, dar şi politico-ideologice a țărănimii*, clasa productivă majoritară a societății româneşti din acea vreme, a oferit o perspectivă determinist-structurală complexă, cu certe calități euristice şi vocație macrosocială în cercetarea sociologică, în pofida unor limitări ale concepției sale privind raționalitatea capitalistă a reformei agrare din 1864, a legislației agrare ce i-a urmat, precum şi asupra proceselor de diferențiere socială a țărănimii după reforma de la 1864.

d) Prin tezele referitoare la *geneza, determinismul şi diferențierea intereselor sociale*, „ocultismul” instituțiilor ca dizolvant cultural al raporturilor de producție neoiobage[50], Gherea a stimulat şi premers noile căutări în sociologia rurală românească, acreditând ideea potențialului activ, creator al maselor țărăneşti în istoria națională.



Universitatea SPIRU HARET

În legătură organică cu teoria neoiobăgiei, Gherea a formulat şi concepția sa despre *dezvoltarea țărilor înapoiate în orbita celor înaintate*, ca fundament teoretic al programului social-democrației române.

Plecând de la ideea necesității sociologice a introducerii formelor suprastructurale în societatea românească, intrată mai târziu în procesul dezvoltării capitaliste, Gherea formulează astfel această lege: „Țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate, ele se mişcă în orbita acelor țări şi întreaga lor viață, dezvoltare şi mişcare socială e determinată de viața şi mişcarea țărilor înaintate, e determinată de epoca în care trăim, de epoca burgezo-capitalistă. Şi această determinare a vieții şi mişcării sociale din țările înapoiate prin cele înaintate, le este însăşi condiția necesară de viață”[51].

O sinteză relevantă a conținutului inedit al propriei teorii relevă două particularități foarte importante pentru tipul evoluției țărilor înapoiate în perimetrul celor avansate. „Prima priveşte timpul în care se face evoluția: evoluția țărilor înapoiate se face într-un timp mult mai scurt ca al celor înaintate, şi a doua: caracterul însuşi al acestei evoluții e de multe ori fundamental schimbat […] În țările înapoiate, semicapitaliste, contrar celor ce s-au întâmplat în țările înaintate capitaliste, e substratul acesta economic care se dezvoltă în urma şi sub influența chiar a noilor forme politice şi juridico-sociale”[52].

Aceste două teze, subliniate autoritar, constituie o dezvoltare a teoriei sale sociologice, recunoscută de exegeți şi comentatori de prestigiu, ca Şt. Zeletin, G. Ibrăileanu, E. Lovinescu, Ş. Voinea, L. Pătrăşcanu, H.H. Stahl, M. Constantinescu, O. Bădina, E. Gall ş.a.

### 3.6. **Variante româneşti ale pozitivismului şi evoluționismului. Spiru Haret. G.D. Scraba. N. Porsena. S. Manolescu. H. Fundățeanu. H. Sanielevici**

În ultimul pătrar al secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, în sociologia românească se înregistrează o evoluție ce conduce la conturarea unor curente sociologice care, în esență, constituiau elaborări, de pe poziții teoretice şi metodologice proprii, ale unor curente şi şcoli afirmate pe plan internațional. O asemenea situație îşi are explicații în faptul că, după perioada de constituire a sociologiei ca ştiință, în care marile probleme ale societății româneşti au fost dezbătute şi tratate în termeni oarecum generali şi comuni, discuțiile fiind centrate în jurul complexei problematici a angajării



Universitatea SPIRU HARET

societății în procesele de dezvoltare modernă, iar temele lor majore le reprezentau modelele, strategiile şi căile ce ar putea favoriza realizarea convenabilă a unui asemenea ideal, la sfârşit de secol, realitățile sociale solicitau soluții concrete.

Evident că ele au antrenat şi răspunsuri care, raportate la un mare număr de factori, între aceştia situându-se confirmările sau infirmările cercetării ştiințifice, în general, şi ale celei sociologice, în special, configurațiile şi contextele economico-sociale şi, nu în ultimul rând, particularitățile, caracteristicile şi nivelurile agenților sociali, producători ai sociologiei s-au diversificat şi s-au înscris pe coordonatele specifice unora sau altora din marile direcții de gândire sociologică ale epocii.

În acest fel, s-au înregistrat creații sociologice de factură pozitivistă sau evoluționistă, datorate unor personalități, cum au fost Spiru Haret, G.D. Scraba, H. Fundățeanu ş.a., care, prin antecedentele lor – formație intelectuală şi profesională, activitate socială, politică şi economică practică, legături cu mişcările de idei din epocă – au deschis orizonturi noi şi au adus în *corpus*-ul cunoaşterii sociologice ansambluri coerente de teorii, teze, concepte, idei, ce întrunesc caracteristicile de bază ale unor „variante româneşti" ale unor curente şi şcoli semnificative din istoria sociologiei universale.

Trebuie însă menționat faptul că mulți dintre reprezentanții acestor curente s-au angajat cu pasiune şi dăruire şi în acțiunea socială practică, inițiind şi promovând chiar „mişcări" sociale autentice în favoarea transpunerii în practică a unora sau altora din soluțiile produse sau sugerate în proiectele lor teoretice, în vederea realizării idealurilor evoluției societății româneşti spre modernitate, cum au fost cele „poporaniste", „haretiste" ş.a.

Personalitate complexă, **Spiru Haret** *(*1851-1912) este un exemplu semnificativ în privința locului pe care l-a ocupat în cadrul generației sale, în comunitatea didactică şi ştiințifică, în viața socio-politică românească, în general. Este una din personalitățile exemplare ale ştiinței, culturii şi învățământului românesc afirmată prin prestigiul şi recunoaşterile repetate, oficiale, publice şi particulare, ale valorii studiilor (de la cele inițiale până la cele doctorale), a activității ştiințifice, precum şi prin inițiativele sale în plan socio-cultural, educațional etc. (ctitor de instituții, promotor şi susținător al unor mişcări socio-culturale şi economice de mare anvergură). Astfel, pe lângă activitățile didactice şi de conducere a învățământului, el a fost prezent



Universitatea SPIRU HARET

în Comisia Centrală de Statistică (membru din 1881); a lucrat în Muzeul de Antichităţi (conservator şi apoi director, din 1881 şi în continuare).

A fondat reviste şi publicaţii, cum au fost: „Semănătorul", „Albina" – revista pentru clasele rurale, „La Transylvanie" – având ca obiectiv „a face cunoscută ţara noastră în străinătate", „Revista Generală a Învăţământului" (1905).

A înfiinţat asociaţii, societăţi etc., cum au fost: „Steaua", societate pentru publicarea de cărţi ieftine pentru elevii claselor secundare; „Asociaţia Universităţii Populare din Bucureşti" (1911); a iniţiat şi promovat mişcarea cooperatistă; înfiinţarea de cămine culturale, cluburi, biblioteci, bănci populare, între care şi „Banca Viticolă" (1907) ş.a. A fost deputat de Ilfov (1895) şi membru în Consiliul Permanent al Partidului Liberal etc.

Desigur, Spiru Haret este recunoscut ca iniţiator şi promotor al mişcării sociale de anvergură naţională – „haretismul", care a avut un impact major asupra societăţii româneşti pentru lungi perioade de timp şi ale cărei rezonanţe mai pot fi receptate şi astăzi.

Contribuţia lui Spiru Haret la sociologia românească este mai mult decât semnificativă, înscriindu-se în seria de variante româneşti ale sociologiei pozitivist-evoluţioniste.

Sursele acestei contribuţii pot fi identificate în bogata sa activitate de reformator social, în modalităţile sociologice în care a conceput şi elaborat multe din lucrările sale (dintre care elocventă este *Chestia ţărănească*) şi, în mod deosebit, în analizele, rapoartele şi toate celelalte categorii de documente cuprinzând propuneri şi soluţii pentru reformarea şi modernizarea învăţământului românesc, la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX.

Relevanţa contribuţiei lui în sociologie poate fi evaluată, cel mai obiectiv, prin decodificarea teoriei sale sociale, dezvoltate în lucrarea *Mecanica socială* (redactată în 1910, la Bucureşti şi Paris, în limba franceză; tradusă şi publicată în limba română în anul 1969) şi în celelalte lucrări cu conţinut sociologic. O asemenea evaluare reliefează faptul că sociologia haretiană nu se limitează numai la un demers metodologic nou în domeniu, ci ea cuprinde o viziune proprie, concepte, ipoteze şi teze esenţiale privind *natura (esenţa) societăţii omeneşti, structura şi dinamica socială*, precum şi o *teorie a progresului intelectual şi a civilizaţiei umane*.



Universitatea SPIRU HARET

În analiza *esenței societății omenești*, Spiru Haret dezvoltă concepția potrivit căreia principala ei forță o reprezintă individul uman, elementul ireductibil al vieții şi creativității sociale. În acest sens, el precizează: „Vom numi societate sau corp social, o reunire de indivizi supusă, pe de o parte, acțiunilor reciproce, iar pe de altă parte, unor acțiuni exterioare. Individul este elementul constitutiv al corpului social, căci este indivizibil. El joacă pentru corpul social acelaşi rol pe care îl joacă atomul pentru un corp material”[53].

Indivizii reali, vii, concreți, reprezintă pivotul vieții sociale şi se substituie, în concepția lui, înseşi grupurilor sociale, întrucât ei se constituie în veritabili „agenți” ai activității sociale, nu „produşi” sau rezultate ale acesteia. Pentru Spiru Haret, societatea nu are o existență de sine stătătoare; ea nu reprezintă o realitate ontologică în sine şi pentru sine. Existența socială se înscrie însă în ordinea universală ca o realitate comensurabilă şi cognoscibilă, pe calea metodelor ştiințelor exacte, dar numai concretizată în indivizii umani din care este compusă, fără participarea cărora nu este posibilă nici o raționalizare sau instrumentalizare a vreunui proiect de reformă socială. Ei sunt, în acelaşi timp, beneficiarii rezultatelor unor astfel de raționalizări sau de reforme sociale, reprezentând un corp activ, inteligent şi conştient, care nu trebuie tratat ca o masă inertă, ale cărei probleme trebuie să fie soluționate de altcineva, decât de ei înşişi. O asemenea tratare a participării agentului beneficiar la raționalizarea propriei sale condiții de existență nu a fost abordată, în sociologie, până la el.

În ceea ce priveşte *statica socială*, care implică analiza elementelor constitutive ale societății, a relațiilor dintre ele şi, în special, a ponderii lor în ansamblul structurii sociale, S. Haret insistă asupra conceptului de *echilibru social*, pe care îl consideră ca un concept central şi ca finalitate dezirabilă a oricărui sistem social normal. Un asemenea obiectiv – *realizarea structurilor sociale echilibrate, raționalizate* – poate fi înfăptuit, în principal, prin intermediul unei practici „inteligente”, fără a fi neapărat ştiințifice, respectiv, prin „autoobligația” pe care agentul social îşi întemeiază propriile sale aspirații şi motivații, în contextul unui efort necesar realizării unui obiectiv comun, rațional. Pentru el, starea socială poate fi identificată prin calitatea ei economică, intelectuală şi morală, rezultate, între altele, din existența în viața socială a inerției, concomitent cu mişcările sociale relative şi cu egalitatea acțiunii cu reacția, într-un spațiu social dat, în care pot fi identificate relații exacte, între masa, viteza, forța şi timpul în care un



Universitatea SPIRU HARET

sistem social se mişcă. Variantele unei soluţii sociale sunt multiple şi diferite, dat fiind faptul că orice sistem social este supus schimbării permanente, atât a indivizilor care îl compun, cât şi a mediului extern în care există şi evoluează. Variabilitatea influenţelor exercitate asupra societăţii, ca şi a relaţiilor dintre ele se desfăşoară *pe trei grupuri de coordonate: economice, intelectuale şi morale*, care reprezintă, în fond, forţele generative ale dinamicii sociale. Nici una din acestea nu este absolut primordială în raport cu celelalte. Ele dobândesc un astfel de caracter numai în funcţie de perspectiva analizei şi de situaţiile concrete analizate.

*Factorii economici* cuprind fertilitatea solului, condiţiile climatice, bogăţiile naturale, comunicaţiile etc. Cei *intelectuali* se referă la gradul de inteligenţă naturală, aptitudinile intelectuale ale populaţiei, gradul de instrucţie, numărul şi valoarea instituţiilor culturale, dezvoltarea ştiinţelor şi artelor, frecvenţa apariţiei oamenilor de talent şi de geniu. În general, „cantitatea de informaţie" răspândită într-o societate. *Factorii morali* sunt constituiţi din gradul de blândeţe sau de violenţă naturale, temperamentul naţiunii, moravurile rezultate din prescripţiile morale religioase, legile vieţii de familie şi a modului de constituire a acesteia ş.a. Acţiunea conjugată a acestor categorii de factori poate genera, în cazul staticii sociale, un echilibru social durabil (în condiţiile în care asemenea forţe există şi acţiunea lor este maximă). În cazul dinamicii sociale, mişcarea socială este în fiecare moment rezultatul forţelor sociale cărora li se supune.

Starea de echilibru a unui corp social nu este echivalentă cu o stare de repaos, ci cu una în care fiecare membru al corpului îşi păstrează o situaţie constantă, respectiv când condiţiile economice, intelectuale şi morale rămân invariabile şi agenţii sociali sunt mulţumiţi de soarta lor şi nu mai au o aspiraţie de schimbare a acelei stări de echilibru. Dar, poziţia socială a unor indivizi, ca şi forma corpului social pot varia şi datorită impulsului anterior pe care l-au suferit. Prin urmare, societatea se află, practic, în continuă mişcare şi schimbare, atât datorită acţiunii forţelor de mai sus, unei anumite inerţii, dar şi ca urmare a efectelor pe care le au asupra sa „forţele instantanee" (forţe care acţionează într-un timp foarte scurt, dar cu mare intensitate), cum sunt războaiele (civile sau dintre naţiuni), revoluţiile, invaziile, epidemiile, inundaţiile, cutremurele, foametea ş.a. „Forţele instantanee" produc „şocuri" (pierderi de energie vie) în corpul social, care suportă deformaţii, exprimate în modificarea bruscă a distanţelor sociale dintre



Universitatea SPIRU HARET

indivizi, ca şi a configurației sale. Însă, orice corp social deformat are tendința de a reveni la forma sa anterioară, datorită acțiunii forțelor instantanee, ce asigură coeziunea (mai mică sau mai mare) şi elasticitatea oricărei „mase” sociale organizate într-un corp social. Din acest punct de vedere, cu cât o societate este mai puternic constituită (caracterizată de legături sociale puternice şi intense), cu atât ea este mai puțin elastică şi invers. Aceasta înseamnă că ea pierde mai greu „forța vie”, care este singura şi veritabila bogăție a oricărei societăți. Dinamica unei societăți este marcată şi de sensurile în care acționează diferitele forțe sociale. Dacă ele sunt concurente sau opuse, sistemul social slăbeşte (pierde energia). Când ele sunt convergente şi acționează în aceeaşi direcție, rezultanta lor va fi realizarea echilibrului social care se va exprima în faze superioare de evoluție socială, în civilizație. Preocupându-se de „mecanica socială”, care, la limită, se identifică cu „dinamica socială”, S. Haret a urmărit să identifice „legile mişcării sociale”. Una din aceste legi este, în concepția lui, *legea continuității fenomenelor sociale*, potrivit căreia ceea ce ne apar a fi fenomene sau realități sociale diferite, în esență, nu sunt decât evoluții neasemănătoare ale uneia şi aceleaşi „materii sociale”, evoluții generate de cauze externe diferite.

Civilizația, spre exemplu, nu este o entitate abstractă, ci o realitate care constă din „centre de civilizații” diferite, a căror apariție sau dispariție nu înseamnă „rupturi”, ci doar momente în evoluția generală a umanității, care este cumulativă (acumulează „energie socială”).

Analizând în această perspectivă dinamica socială, el elaborează a doua mare „lege” a mişcării sociale: *legea creşterii geometrice a inteligenței medii a societăților*. Prin ea, S. Haret intenționa să explice, în cazul acumulării energiei intelectuale de către societățile omeneşti, faptul că în societate există două tipuri de inteligență: medie şi maximă. Primul tip exprimă „caracterul intelectual” al societății, în timp ce inteligența maximă „este reprezentată de indivizi cu inteligență superioară, care lărgesc câmpul intelectual al acestei societăți şi-i ridică nivelul”[54]. În timp ce inteligența medie creşte continuu, dar lent, cea maximă „ poate determina o ridicare subită sau cel puțin într-un timp scurt, a stării intelectuale medii a societății şi a celorlalte condiții ale sale”[55].

Sensul general al dinamicii sociale şi finalitatea sa ultimă o reprezintă realizarea „civilizației interioare” a societății, care presupune: împărțirea echitabilă a bogăției sociale, transformarea naturii intime a



Universitatea SPIRU HARET

omului „în sensul debarasării lui totale de sălbăticia primitivă”[56] şi construcția unui edificiu social durabil, care să se mențină într-o „stare normală” cât mai mult posibil. Criteriul civilizației este asigurarea „binelui social”, reprezentând „o stare socială în care indivizii să-şi aibă partea lor suficientă din toate foloasele civilizației”[57], realizată prin „creşterea coordonatelor sociale ale fiecărui individ” în cadrul realităților istorico-sociale naționale. Un asemenea obiectiv nu se poate realiza prin simpla adoptare de legi juridice, acestea fiind doar mijloace, instrumente „care nu acționează decât acolo unde o forță nu le pune în mişcare”. Iar o asemenea forță trebuia să fie ceea ce a fost haretismul – o mişcare socială generală, având ca însuşire sporirea, prin intermediul şcolii, a fondului intelectual al societății, condiția *sine qua non* a dezvoltării economice şi morale.

În *domeniul metodologiei sociologice*, contribuția lui S. Haret este originală, nu numai pentru sociologia românească, ci şi pentru cea europeană şi universală. Aceasta, întrucât el a conceput o schemă metodologică superioară celei propuse de reprezentanții mecanicismului sociologic, elaborând o sociologie matematică şi nu una mecanicistă, aşa după cum s-a considerat ulterior. Deşi, înaintea lui, L. Ward şi L. Winiarski au utilizat termenul de „mecanică socială” şi „sociometrie”, nici unul nu a aplicat propriu-zis matematica la studiul vieții sociale, în timp ce S. Haret îşi propune în mod expres, în *Mecanica socială*, „o încercare de a aplica metoda ştiințifică la problemele sociale” şi de „a aplica matematica la sociologie”, pornind de la convingerea că aplicarea metodei matematic-mecaniciste în sociologie poate da rezultate cel puțin asemănătoare cu cele obținute prin utilizarea altor metode considerate „neştiințifice”[58].

Aplicarea acestei metode în studiul vieții sociale este posibilă datorită continuității fenomenelor sociale, care are caracterul unei legi ce poate fi stabilită prin observație. Societatea reuneşte oameni care acționează unii asupra altora, iar asupra lor se exercită, concomitent, acțiuni exterioare, într-un spațiu social, în care „poziția” unui individ este variabilă, ca şi poziția unui corp social sau a unei societăți. El şi-a propus să introducă în studiul fenomenelor sociale o metodă care să permită „acea rigoare a raționamentului care dă atâtea strălucite rezultate în ceea ce numim ştiințele exacte”[59]. Convins că, atunci când ştiința va ajunge la un nivel superior de dezvoltare, mecanica socială va putea aborda cele mai complexe realități sociale, cum ar fi „aceea a eredității voinței şi multe altele, pe care astăzi nici nu suntem în stare



Universitatea SPIRU HARET

să le formulăm cum trebuie”. Esențială, în concepția lui, este îmbinarea organică a metodologiei de cercetare propuse cu teoria sociologică, în care procedeele matematice şi statistice elementare, situate la baza demersului, se completează treptat cu procedee din ce în ce mai complexe, de modelare, în măsură să explice realități din ce în ce mai complexe şi mai ample, atât din domeniul staticii, dinamicii forțelor sociale, cât şi la nivelul superior de analiză, consacrat problematicii „civilizației”.

Aplicând *la educație* (domeniul său fundamental de activitate) *principiile teoretice şi metodologice* pe care le-a elaborat, S. Haret susținea, în esență, că educația şi instrucția trebuie să aibă ca funcție socială intervenția atât de profundă în formarea şi transformarea personalității umane, încât aceasta să transmită până la nivelul eredității tot ceea ce omenirea a acumulat pozitiv, generație după generație.

Pentru ca educația să pătrundă la nivelurile cele mai intime ale conştiinței şi să scoată omul din starea de „violență primitivă”, conducându-l spre „civilizația integrală”, este necesar ca ea să acționeze, pe cele mai diverse căi, pe tot parcursul vieții omului şi să se realizeze nu numai în instituțiile şcolare, ci şi dincolo de acestea, în toate organizațiile şi instituțiile sociale educaționale.

Aceasta este substanța ideatică de bază a întregii politici şcolare şi educaționale pe care a elaborat-o şi aplicat-o S. Haret şi care a generat marea mişcare social-culturală şi educațională, care a fost şi continuă să rămână „haretismul”, atât ca doctrină, cât şi ca acțiune socială.

Extinzând analiza la întreaga societate românească, S. Haret considera că, în epoca modernă, îndeosebi în intervalul 1848-1900, România a înregistrat progrese semnificative, dar acestea nu s-au înfăptuit după „un plan armonic şi bine hotărât”, care să fie realizat nu numai de o elită politică, ci şi de acțiunea conjugată a acesteia cu o masă de oameni, care trăiesc în cadrul unor unități sociale teritoriale moderne, organizate şi gestionate de organisme şi instituții, de asemenea moderne, conduse de specialişti formați în secții specializate de ştiințe administrative ale universităților.

Dincolo de limitele teoretice şi metodologice ale mecanicii sociale haretiene, (derivate, în principal, dintr-un anume reducționism sociologic, explicabil în epocă), contribuția lui S. Haret la dezvoltarea sociologiei ca ştiință în România este de semnificație majoră, atât prin deschiderile teoretice, metodologice pe care le-a operat, introducerea instrumentelor matematice, a modelării şi a perspectivei analizei



Universitatea SPIRU HARET

cantitative cauzale a datelor în sociologie, cât şi prin amplele acţiuni socio-culturale pe care le-a iniţiat, le-a sprijinit şi, nu de puţine ori, le-a finalizat. Contribuţia s-a întrupat într-un sistem sociologic care demonstrează că dezvoltarea societăţii, în general, a celei româneşti, în special, poate fi realizată prin cunoaştere ştiinţifică, dezvoltare cultural-spirituală a membrilor societăţii, participare publică la activitatea şi viaţa socială şi iniţiere intelectuală în conducerea politică a societăţii.

Întemeiat pe cunoaşterea profundă a întregii istorii a sociologiei europene şi naţionale, sistemul lui **G.D. Scraba** (1868-1940) este rodul unei încercări perseverente şi cuprinzătoare de a deschide şi construi o perspectivă sociologică în cercetarea fenomenelor sociale, de a dezvălui existenţa unui determinism valoric complex, care întregeşte determinismul socio-economic. Punând în evidenţă importanţa şi rolul rădăcinilor biologice şi psihologice ale societăţii, Scraba afirmă în acelaşi timp specificitatea intrinsecă a socialului, înţeles ca permanentă creaţie umană – sociologia fiind o disciplină care caută legile dezvoltării acesteia, structurile sale autonome, precum şi mijloacele eficiente, izvorâte din acţiunea deterministă, ale realizării unei organizări sociale optime, care să rezolve ştiinţific şi durabil autonomia individualului şi socialului.

În concepţia lui G.D. Scraba, sociologia are ca obiect explicarea societăţii ca proces de organizare şi de perfecţionare a vieţii practice a membrilor ei; ea serveşte ca mijloc şi instrument absolut necesar pentru structurarea şi propulsarea ordinii sociale; acest proces are loc prin instituirea şi atribuirea de valori, adică prin determinarea raporturilor sociale existente, explicarea şi fixarea caracteristicilor lor în concepte („noţiuni”) şi utilizarea acestor concepte în eforturile de organizare socială, pentru o maximă satisfacere a trebuinţelor indivizilor, prin extinderea şi intensificarea sociabilităţii.

Sociologia lui Scraba se constituie pe fundamentele filosofice ale unei perspective dialectice şi istorice, inspirată profund de Hegel, dar completată cu o deschidere axiologică datorată lui Kant. Acest cadru teoretico-filosofic serveşte constituirii unui sistem sociologic original, care integrează contribuţii şi influenţe româneşti datorate lui I. Heliade-Rădulescu, M. Eminescu, V. Conta, A.D. Xenopol, S. Haret, N. Iorga, precum şi influenţe străine: St. Simon, Ch. Fourrier, A. Comte, P.U. Proudhon, H. Spencer, J.St. Mill, K. Marx, W. Wundt, E. Durkheim, A. Epinas, G. Tarde, L. Levy Brühl, Ch. Gide, L. Bourgeois,



Universitatea SPIRU HARET

G. Schmoller etc. În calitatea sa de profund cunoscător al istoriei sociologiei şi filosofiei, în dorința sa de a sistematiza, într-o viziune axiologică proprie, toate doctrinele predecesorilor, Scraba preia şi prelucrează un număr indefinit de influențe, cumulând aproape toată dezvoltarea sociologică de până la el.

În acord cu teoria stadiilor a lui A. Comte, Scraba relevă că sociologia a parcurs trei etape: filosofică, ştiințifică şi istorică. Ea s-a manifestat succesiv sub aceste trei aspecte: întâi ca o filosofie a vieții sociale, apoi ca o explicație rațională, ştiințifică a ei şi, în cele din urmă, ca o istorie şi o valorizare a faptelor sociale. Dar, în esența ei, sociologia nu poate fi reductibilă la nici unul din aceste aspecte, întrucât natura faptelor sociale este ireductibilă. Scraba ajunge astfel să delimiteze sociologia de alte discipline umaniste, deşi accentuează asupra rădăcinilor ei aflate în sfera acestora; el afirmă că a venit vremea ca sociologia să fie considerată în specificitatea ei: sociologia ca sociologie.

Organizarea socială – care îi apare lui Scraba ca elementul cel mai semnificativ şi esențial al vieții în societate – nu poate fi decât rezultatul unei instituiri voite, conştiente, a unor raporturi sociale raționale. După cum precizează Scraba, „raporturi sociale stabile nu pot fi create decât cu ajutorul gândirii filosofice şi a cercetării ştiințifice; şi deci, reciproc, filosofia şi ştiința n-au putut să înflorească decât în sânul societăților bine organizate, adică acolo unde există un fond comun de gândire şi credințe admise”[60].

De aici, apelul la filosofie şi la ştiință, de aici, calea care se deschide constituirii sociologiei ca ştiință a organizării sociale.

Originea organizării sociale este postulată de Scraba ca fiind de natură psihică. Ea apare ca urmare a necesității care dăinuie în fiecare individ de a se manifesta şi acționa în vederea satisfacerii trebuințelor şi tendințelor sale primordiale: să crească, să predomine şi să se conserve. Această necesitate se realizează prin unitatea unor factori psihici ireductibili: gândirea, cunoaşterea şi sociabilitatea.

Aportul acestor factori constă într-o creație sistematică, organizare sistematică şi o conservare practică a noțiunilor. Prin utilizarea noțiunilor au loc conducerea activității umane şi satisfacerea *ipso facto* a tendințelor primordiale.

Fără a nega existența substratului psihic şi existența trebuințelor şi factorilor voliționali şi raționali individuali, există, în aceste ipoteze



Universitatea SPIRU HARET

şi fundamentări ale lui Scraba, mai mult decât admiterea unui determinism psihic, chiar o alunecare spre psihologism. Astfel, faptele sociale, adică ceea ce se petrece în sânul societăţii, „nu sunt în realitate decât rezultatul înclinaţiilor, dorinţelor, voliuţiunilor, sentimentelor şi, mai ales, a gândurilor fiinţei umane individuale şi ele capătă particular (specificitate – n.n.) prin faptul că sunt reglate de societate sau realizate printr-un efort, printr-o activitate comună”[61]. Pentru a se salva de psihologism, Scraba cere ca sociologia să nu se limiteze la faptele sociale, ci să le privească în înlănţuirea lor sistematică ca elemente ale vieţii, ale unei existenţe organice şi organiciste. În consecinţă, el ajunge la următoarea definiţie a acestei discipline: „Sociologia are, aşadar, ca subiect studiul ştiinţific al societăţii omeneşti din punct de vedere al vieţii şi al organismului său. Ea este o ştiinţă; o ştiinţă însă aparte, având un element propriu de cercetat: valoarea însăşi a vieţii şi a organismului societăţii, ori [a] societăţilor omeneşti”[62].

Cu toate că apare o tentă pronunţată de biologism, care se substituie opţiunii iniţiale psihologiste, definiţia aduce o deschidere spre explicaţia axiologică, spre înţelegerea societăţii ca o creaţie permanentă a omului, ca o organizare permanentă, valorică a relaţiilor dintre indivizi.

De altfel, sociologia lui Scraba este centrată în jurul conceptului de valoare. Acest concept nu este definit explicit în opera lui , dar, din contextele în care apare termenul, reiese o concepţie relaţionistă şi subiectivantă despre valoare. Pentru Scraba, „a conferi valoare” înseamnă a stabili un raport între fenomenele sociale şi temelia lor, între manifestări şi o anumită structură generatoare. Recursul la valoare este explicit în teza sa metafizică: „fiinţa, ruptă de valoare rămâne insesizabilă”[63].

Prin perspectiva sa axiologică, Scraba introduce o idee modernă în problema determinismului social, cauzalitatea trebuind privită nu numai ca desfăşurare a unei necesităţi interioare, ci şi ca un proces ce există în raport cu un subiect care îl creează, îl analizează şi îi depistează serialitatea. Ceva asemănător cu teoria relativităţii.

Dacă filosofiei îi revine misiunea unei creări sintetice a noţiunilor, iar ştiinţei, misiunea unei organizări sistematice a lor, sociologiei îi revine, după Scraba, sarcina unei concretizări practice a lor. Sociologul pleacă de la observaţia că toate creaţiile, toate descoperirile trebuie să fie reţinute şi conservate de către societate pentru a servi organizarea acesteia, unei manifestări ordonate a activităţii sociale şi pentru progres.



Universitatea SPIRU HARET

Concretizarea practică, care trebuie să fie opera sociologiei, constă tocmai în efortul de a conserva prin limbaj şi instituţii sociale şi a utiliza în organizarea societăţii toate creaţiile şi achiziţiile genului uman.

Făcând din filosofie, ştiinţă şi sociologie forme fundamentale de funcţionare a mecanismului social şi de finalizare a tendinţelor sociale, Scraba introduce o perspectivă îndrăzneaţă şi originală, afirmând că unitatea adâncă, conlucrarea şi complementaritatea acestor forme se fac numai în şi prin societate.

Realitatea socială, concepută astfel, reprezintă un proces de maximă complexitate, al cărui studiu ştiinţific poate şi trebuie să fie întreprins de către sociologie. După cum atrage atenţia sociologul, „Societatea nu este un subiect care să se poată uşor supune disecării, analizei, pentru a deduce compoziţia şi funcţiunile lui. Ea înfăţişează variaţiuni infinite, atât în timp, cât şi în spaţiu. Ea este un organism trăitor care răsfrânge la suprafaţă nu numai o viaţă animală, ci, mai ales, o viaţă inteligentă, afectivă, voluntară, apărând sub diferite feţe şi variind după diferitele nevoi ce o frământă”[64].

Concepţia lui Scraba despre societate, ca unitate dinamică şi complexă a factorilor raţionali şi afectivi, rolul amplu, cu numeroase grade de libertate pe care el îl acordă individului în realizarea acestei dinamici şi în perfecţionarea societăţii (considerată ca un proces inerent şi necontenit), afirmarea simultană a determinării şi implicării conştiinţei şi atitudinii ştiinţifice în înseşi dezvoltarea şi organizarea dezvoltării sociale, fac din sociologia lui Scraba una din încercările moderne şi sistematice de a realiza anatomia funcţională şi comprehensiunea întregului social în devenirea sa.

Perspectiva sa axiologică are menirea principală de a statua şi propulsa rolul individualităţii creatoare, de a privi societatea ca o creaţie colectivă, de a o înţelege ca o permanentă creaţie, care se desfăşoară însă după legi deterministe, rolul sociologiei fiind tocmai de a descoperi repetiţiile legice, elementele comune ale diverselor etape ale acestei creaţii istorice, precum şi modalităţile de introducere a noului şi de perfecţionare. Rezultatul permanent al creaţiei – în acelaşi timp fiind şi rădăcina şi mediul ei permanent – este socialul. Socialul este privit ca un element, propriu, ireductibil, pe care nici ştiinţa naturii, nici filosofia nu au metodele şi disponibilităţile teoretice necesare pentru a-l cerceta, deşi pot ajuta la abordarea structurilor lui: menirea comprehensiunii socialului fiind proprie sociologiei. Socialul este considerat un element de valoare specială, „ieşit din aplicarea de valori



Universitatea SPIRU HARET

şi constituit din totalitatea noţiunilor a căror valoare a fost extinsă la viaţa socială – ca principiu al stabilirii de rapoarte sociale”[65].

Disciplină nouă de cunoaştere, sociologia se afirmă indiscutabil ca filosofie şi ca ştiinţă, în acelaşi timp. Ea se sprijină pe amândouă, însă cu valori şi temeiuri proprii, cu alte cuvinte, ea se înfăţişează ca o filosofie şi o ştiinţă proprie în acelaşi timp. Constituie o noutate în epocă, în cercetarea socială românească, afirmarea categorică a statutului autonom al sociologiei în raport cu filosofia şi ştiinţa şi descoperirea, în acelaşi timp, a unităţii şi legăturilor funciare dintre acestea.

În această viziune apare şi un reducţionism axiologic: după cum am arătat, toată sinteza socială este explicată prin valori şi acte de valorizare. Se pleacă, permanent, de la teza că societatea există prin faptul însuşi că omul este fiinţa gânditoare. În felul acesta, problema originii, societăţii, implicată în dialectica raportului individ-societate, se rezolvă prin acordarea autonomiei individului şi gândirii lui în raport cu societatea, fără a lua în considerare împrejurarea că însuşi individul şi gândirea lui sunt produse ale existenţei sociale. Scraba ajunge la reducţionismul său axiologic şi pe o altă cale decât cea hegeliană-kantiană: o cale specifică, indicată de dezvoltarea sociologiei şi care constă în afirmarea sociologiei ca ştiinţă pură, ca ştiinţă a socialului, a acestui „element de o valoare proprie”, „element ieşit din aplicarea noţiunilor şi constituit prin totalitatea noţiunilor a căror valoare a fost întinsă la viaţa socială, ca principiu pentru stabilirea importurilor sociale”[66].

Luminarea şi explicarea socialului guvernat de principii şi legi ar fi scopul sociologiei pure. Socialul poate fi analizat de către această sociologie în mod static, „adică în ce chip acest element se găseşte concretizat în instituţiunile sociale”[67], şi, în mod dinamic, „adică întrucât aceste noţiuni (a căror valoare a fost extinsă la viaţa socială – n.n.) servesc ca principii de activitate conştientă socială”[68]. Obiectul dinamicii sociale este reprezentat, după Scraba, în acord cu Spencer, De Greef şi Worms, de funcţiunile sociale.

Aspectul dinamic al societăţii (adică procesul organizării ei) interesează sociologia, pentru că ea se ocupă cu „raporturile care derivă din concretizarea principiilor în sânul societăţilor omeneşti, în general, şi care au fost ridicate la rangul de principii în scopul unei legături sociale practice, întrucât oamenii nu pot să-şi creeze valorile lor decât organizându-se în societate”[69]. Pe lângă optica pozitivă a privirii societăţii în mersul ei autoorganizator, Scraba introduce în această



Universitatea SPIRU HARET

dinamică a sociologiei presupoziția unui contract social aprioric şi a unei origini relativ subiective şi întâmplătoare a principiilor, chiar dacă funcționarea lor ca structură a socialului este necesară şi riguroasă. Am putea considera că el practică o metodă apriorică deductivă; societatea se alcătuieşte pornind de la principii şi nu, cum ar fi firesc, prin emergența principiilor, valorilor şi normelor de convieţuire din viața socială.

Principiile de bază ale organizării sociale au fost formulate de mari gânditori, între care: A. Comte, G. Tarde şi E. Durkheim. Meritul lui Scraba este acela de a le considera simultan în conlucrarea lor.

Considerarea simultană a principiilor puse în evidență în istoria sociologiei este echivalentă pentru Scraba cu reducția axiologică pe care am amintit-o anterior.

Specificul ireductibil al socialului îl conduce pe Scraba la concluzia că există valori de natură pur socială care fac obiectul sociologiei generale şi au contribuit la constituirea sistemului ei. Sociologia poate fi privită, în sensul lui Comte, ca o istorie şi o dinamică de valori sociale.

Scraba rezolvă astfel dialectica individual-social în favoarea primului termen. Numai individul este creator de valori, societatea este mediul care le conferă însă extensie prin intermediul instituțiilor. Sociologul are în vedere aici individul conceput în practica socială. În lucrarea sa *La dialectique historique*, el afirmă categoric: „Activitatea precedă gândirea, pentru a gândi, pentru a pune în raport, după cum am repetat în mai multe rânduri, trebuie să avem posibilitatea de a încheia raporturi, de a crea termenii raportului, de a lucra. Avem de-a face cu o activitate dar, conştientă ori nu, care se traduce prin fapte”[70]. Organismul social nu este decât mijlocul practic de a realiza sociabilitatea. Omul înclină spre sociabilitate doar pentru a-şi satisface trebuințele.

Accentuând latura materială şi obiectivă a activismului, Scraba pune ca prim motor al tuturor acțiunilor trebuințele primordiale ale individului. Însăşi orice încercare de atribuire de valori, de valorizare, îşi are rădăcina în aceste trebuințe proprii naturii umane.

Descoperind baza economică a societății şi caracterul ei determinant, Scraba merge curajos cu analiza mai departe şi conchide că însăşi această bază este un sistem de relații sociale izvorâte din trebuințe: „În realitate, relațiunile sociale determină valorile economice, relațiuni ieşite fără îndoială din necesitatea de a satisface trebuințe, dar care nu pot fi făcute stabile decât din momentul când oarecare noțiuni pot fi ridicate la rangul de principii stabile”[71].



Universitatea SPIRU HARET

În toate aceste procese care îşi au originea în trebuinţele individului şi societăţii, Scraba pune în evidenţă rolul important jucat de *instituţiile sociale*. Conservarea individului şi a societăţii, perfecţionarea lor sunt posibile numai prin intermediul instituţiilor. Pentru a se perfecţiona, individul trebuie să acţioneze pentru perfecţionarea societăţii, astfel încât aceasta să-i dea posibilitatea de a putea trăi optim în sânul ei. Instituţiile au rolul de a concretiza, de a întruchipa ideile comune care stau la baza societăţii – idei cărora le revine rolul de a modela şi perfecţiona individul.

În măsura în care ceva este organizat, el trebuie conservat şi aici apare rolul instituţiilor: „Opera conservării este opera socială pe care individul singur nu ar putea-o îndeplini şi fără de care activitatea n-ar fi posibilă”[72].

Conservarea, cum am arătat, se efectuează în principal prin instituţii, ele constituind baza desfăşurării activităţii sociale. „Societatea nu dispune decât de un singur mijloc conservativ: a concretiza în instituţii tot ceea ce i-a părut bun”[73]. Cercetarea instituţiilor intră în obiectul staticei sociale.

Funcţiile instituţiilor în modelarea indivizilor şi conservarea creaţiei sunt numeroase: „călăuzesc pe acei ale căror aptitudini nu sunt suficiente, le dau încredere şi le uşurează activitatea, prin repetirea ce le-o impun[74]; concretizează şi deschid câmpul unei noi specializări creând sfere de influenţă socială; „înlătură sforţările inutile, dau putere muncii şi micşorează povara, prin obicinuinţă”[75]; întăresc voinţa şi micşorează slăbiciunea spiritului, amintindu-ne mereu cum trebuie să ne purtăm în anumite împrejurări”[76]; „obligă pe indivizi să se ajute între dânşii şi-i sileşte în acest chip să se ridice încetul cu încetul către moralitate”[77]; servesc pentru protecţia celor slabi; „au făcut pe om să iasă din sălbăticie” şi să creeze civilizaţie. În consecinţă, instituţiile convertesc normele sociale şi constrângerea exercitată de către ele în convingeri intime şi în impulsuri ale datoriei. „Dacă orice opoziţie, între individual şi social, din punct de vedere al tendinţelor, există, ele (instituţiile – n.n.) micşorează întrucâtva această opoziţie, transformând-o într-o opoziţie mai puţin gravă, aceea a individualului şi socialului din punct de vedere al activităţii. Prin aceasta, opoziţia se transformă din directă în indirectă. Activităţii libere i se impune un determinism social, cerut de instituţiuni”[78].

Caracterul constructiv, conservator al instituţiilor sociale nu constituie totuşi o piedică pentru viaţa conştientă, ele formând tocmai



Universitatea SPIRU HARET

cadrul absolut necesar şi stimulator în care poate fi dusă o asemenea viaţă şi una din condiţiile formative ale conştiinţei sociale: „a afirma o conştiinţă socială înseamnă a admite implicit o viaţă socială conştientă”[79].

În chipul acesta, ciclul factorilor esenţiali ai creaţiei sociale şi ai realizării legităţii dinamice se închide, deoarece conştiinţa socială este cea care atribuie valori şi care le produce; „Noi stabilim o conştiinţă socială, bazată pe constatarea că fiecare societate, ca şi fiecare individ, trăieşte o viaţă proprie prin tendinţele sale, care îi dau posibilitatea de a stabili oarecare valori caracteristice şi de a lucra, în acelaşi chip, prin totalitatea indivizilor care o compun”[80].

Perfecţionarea este, după Scraba, rezultatul conlucrării sistematice a celor trei laturi ale vieţii active: organică, afectivă şi raţională, ca urmare a impulsurilor exercitate de voinţa socială. Ca urmare, „suntem, deci, nevoiţi să conchidem, în chip definitiv, că, dintr-un anumit punct de vedere, totul este operă socială, întrucât nimeni nu îndeplineşte vreo activitate oarecare decât printr-o mentalitate care s-a format în timp îndelungat în sânul societăţii şi că orice raport, pe care gândirea trebuie să-l creeze din nou, trebuie să se bazeze pe vechile raporturi, conservate, concretizate în anumite instituţiuni sociale, şi, în sfârşit, pentru că orice activitate individuală nu are valoare decât în societate şi pentru societate”[81].

Teza „omul ca fiinţă eminamente socială”, la Scraba, capătă o determinare complexă, creaţia şi individul fiind privite ca produsele unei întregi istorii sociale care îşi impune structurile şi pecetea stilistică şi, în acelaşi timp, ca fenomene care pot fi valorizate numai în raport cu aportul lor la organizarea şi perfecţionarea vieţii sociale.

În eforturile de a determina statutul, obiectul şi rolul sociologiei, G. D. Scraba întreprinde una dintre cele mai complete *analize a raporturilor sociologiei cu celelalte discipline umaniste înrudite*, punând în evidenţă importanţa conlucrării interdisciplinare, dar şi pericolul de a se dizolva una într-alta, de a-şi confunda obiectul. El aprofundează implicaţiile relaţiilor dintre sociologie, pe de o parte, şi filosofie, istorie, istorie socială, filosofia istoriei, filosofie socială, etică, pe de altă parte.

Filosofia este considerată, înainte de toate, ca o funcţie creatoare, al cărei scop este de a cuprinde şi cunoaşte temeiul, fiinţa. Este apreciată drept funcţia cea mai însemnată a spiritului, având drept scop crearea de noi noţiuni[82], în timp ce ştiinţei, în general, îi revine sarcina să organizeze în serii valorile practice ale acestor noţiuni şi a le da astfel o explicaţie cauzală.



Universitatea SPIRU HARET

În acest context, „sociologia, ca cercetare asupra chipului de a conserva fondul comun, se înfățișează ca o a treia față a totului: creării valorilor îi corespunde filosofia, organizării acestor valori, știința, conservării lor, sociologia”[83]. Dar sociologia păstrează, în permanență, o natură dublă, contradictorie, o structură de reflecție filosofică şi una de măsuri exacte, de rigoare ştiinţifică, motivată astfel: „După cum filosofia, obiectivându-se, prin sistematizare a devenit ştiinţă – cel puţin în parte –, după cum ştiinţa, fragmentându-se prin specializare, şi-a creat, cel puţin, în parte, o filosofie proprie, sociologia, la rândul său, prin obiectul său chiar, nu putea să se afirme decât ca filosofie şi ştiinţă, în acelaşi timp: pentru că individualul şi socialul sub faţa lor dublă: individ şi societate, activitate individuală liberă şi determinism social, pot fi considerate sub o faţă subiectivă şi obiectivă în acelaşi timp, ca o manifestare în prezent şi alta în trecut, ca asemănându-se şi diferenţiindu-se”[84]. În această concepţie dialectică, sociologia nu se reduce la luminarea determinismului social, ci ea trebuie să ajungă la o comprehensiune raţională a raportului dintre determinarea socială necesară şi lucrarea liberă, crearea de valori, cele două forme ale conştiinţei sociale neexcluzându-se, ci presupunându-se reciproc, intercondiţionându-se.

Pentru a cerceta *raporturile sociologiei cu istoria*, Scraba distinge între: istoria dialectică, istoria critică, istoria ştiinţifică şi istoria sociologică. Pentru el, „istoria s-a afirmat în acelaşi chip şi de aceeaşi însemnătate ca şi filosofia şi ştiinţa, adică ca o dialectică: o dialectică de constatare şi de expunere a elementului, diferite prin urmele sale lăsate în cursul timpului şi în spaţiu”[85].

Prin istorie ştiinţifică, Scraba înţelege a întrebuinţa metodele ştiinţifice în cercetarea istorică, a lua în considerare circumstanţialitatea istorică, bazată pe probabilitate, în scopul de a deduce legi printr-o sistematizare serială cauzală. „În rezumat, istoria ştiinţifică, urmărind absolutul, încearcă să-l cuprindă prin cauzal; cercetând nestabilul, neştiinţificul, caută să-l transforme în stabil, în ştiinţific”[86]. Un obiectiv metodologic comun cu cel al sociologiei.

Ca urmare, arată Scraba, nu este de mirare că „istoria a manifestat tendinţa de a-şi însuşi obiectul sociologiei. Sociologia devine astfel istorie”[87]. Evitarea confuziilor, dar şi sublinierea rodniciei conlucrărilor dintre istoric şi sociolog, îl determină pe sociolog să încerce să delimiteze cât mai nuanţat câmpul de acţiune şi rolul fiecăruia.

Scraba resimte nevoia de a recurge la metode istorice pentru a lămuri geneza diferitelor aspecte ale vieţii sociale, pentru a reface



Universitatea SPIRU HARET

istoria valorilor promovate de instituţiile sociale şi pentru a degaja, în finalul cercetării sale, o filosofie socială.

Istoricul este, la rândul său, preocupat de funcţiile instituţiilor sociale, puse în evidenţă de sociologie, dar numai pentru a cunoaşte „închegările devenitului" (creaţiile devenirii istorice), „viaţa socială a trecutului", „organismul unei societăţi, iar prin faptele acelei societăţi valoarea organismului său".

Scraba include *în obiectul cercetării sociologice istoria ştiinţei sociale,* a filosofiei sociale. Prin această restricţie oarecum forţată, el vrea să afirme teza unităţii indivizibile între sociologie şi istoria ei, între sociologie şi istoria întregii gândiri sociale. El adânceşte această unitate relevând că nu pot fi concepute o istorie socială şi o istorie a sociologiei fără o concepţie sociologică precisă, ştiinţifică şi cuprinzătoare, după cum, invers, nu se poate ajunge la o astfel de concepţie fără cunoaşterea istoriei filosofiei sociale şi, în special, a istoriei sociologiei. Prin urmare, sociologia „ca istorie a ştiinţei sociale, [...] va avea de studiat, pe de o parte, organismul social prin instituţiile care îi dau existenţa şi, pe de altă parte, viaţa socială, ea însăşi sub cele două feţe pe care le înfăţişează, de activitate şi pasivitate, unificate într-o conştiinţă socială care afirmă şi face progresul posibil"[88].

Determinarea socială complexă a creaţiei individului şi a diverselor ramuri de cunoaştere îl conduce pe Scraba la metoda stabilirii raporturilor dintre sociologie şi filosofie, dintre sociologie şi celelalte ştiinţe; derivarea socială a fenomenelor devine astfel o derivare sociologică a cunoştinţelor noastre. Progresul în raţionalizarea şi organizarea societăţii nu poate fi doar opera sociologiei, deşi ei îi revin sarcinile principale, funcţiile raţionalizatoare; acest progres este opera de acţiune practică a sociologiei împreună cu celelalte discipline ştiinţifice pe care tinde să şi le subsume. Autonomia filosofiei şi a ştiinţei nu le privează de o anumită origine socială – şi deci sociologică – a lor, după cum autonomia sociologiei nu o dispensează de o anumită structură filosofică şi ştiinţifică a metodelor şi teoriilor ei, ci o presupune cu necesitate.

După cum am mai arătat, Scraba cade într-un exces de raţionalism sociologic atunci când pune la baza tuturor faptelor sociale idei directoare, încercând să prezinte societatea ca fiind întâi gândită şi apoi făcută. În concepţia sa, desluşim influenţe sublimate ale premiselor contractului social al lui Hobbes şi Rousseau, precum şi ale mersului dialectic al ideii, care îşi sporeşte forţa prin obiectivare şi exteriorizare, a



Universitatea SPIRU HARET

lui Hegel. Este şi o extrapolare asupra originii societăţii, a situaţiei empirice, conform căreia, în toate cazurile concrete de organizare, demersul raţional, proiectul, precede activitatea transformatoare, deşi are în vedere existenţa trebuinţelor, a instinctelor şi voinţei, puse la baza existenţei sociale; pe parcurs, rolul acestora este substituit aproape complet de funcţiile raţiunii, iar sociologia capătă rolul de instrument social al raţionalizării sistematice, ştiinţifice, în cadrul acţiunii sociale, pentru ghidarea şi dominarea acestei acţiuni – ceea ce se finalizează în actul şi faptul organizării societăţii, într-o evoluţie melioristă.

Cercetarea diferitului şi a individualului, contactul cu realitatea vieţii, depistarea contradicţiilor sociale grave, conturarea cauzelor şi rezolvarea acestora intră în mod necesar în sfera atribuţiilor sociologiei şi Scraba a probat-o el însuşi prin recursul la *ancheta sociologică pentru elucidarea* aspectelor problemei celei mai importante şi mai grave a societăţii româneşti din timpul său – *problema agrară* – şi, decurgând din ea, condiţia socială a ţăranului român. Ancheta socio-statistică având acest obiectiv – pe care o întreprinde Scraba în 1906, în calitatea sa de organizator al Secţiunii de economie socială a Expoziţiei jubiliare, cu prilejul a 40 de ani a domniei regelui Carol I – marchează cel mai important demers al său în sfera sociologiei concrete, al investigaţiilor de teren, reprezentând, în acelaşi timp, o remarcabilă contribuţie la cunoaşterea relaţiilor agrare şi previzionarea tendinţelor lor conflictuale. Scraba nu numai că a previzionat, pe baza rezultatelor anchetei, iminenţa răscoalelor ţărăneşti (care, de altfel, au izbucnit în anul următor anchetei, în 1907), dar a putut stabili dinainte care vor fi focarele principale ale răscoalelor pe harta ţării, în baza datelor statistice obţinute de el, privind starea economică a ţărănimii.

Cauzele fundamentale ale situaţiei din ce în ce mai rele a ţăranului român constau, arată Scraba, în procesul pătrunderii capitalismului la sate şi a metodelor industriale de exploatare pe fundalul acestui tip de relaţii agrare: „Acest ram al activităţii omeneşti, abilitatea, economia de timp şi invenţiunea nu mai pot fi în creştere. Faptul e adevărat întru atât cât industrialismul mai întâiu, capitalurile mai în urmă au subjugat agricultura cu desăvârşire”[89]. Scraba are în vedere nu numai dominaţia locală a capitalurilor autohtone, ci şi dominaţia pe plan mondial a capitalurilor din ţările dezvoltate, ceea ce face ca ţările producătoare agricole, cum era România, să exporte la preţuri derizorii produsele agricole, supuse apoi pe pieţele externe unei speculaţii superioare de marile capitaluri.



Universitatea SPIRU HARET

Se poate spune că Scraba intuieşte bine procesul de formare a „lumii a treia” ca urmare a dominației economice şi colonialismului. El nu ezită să situeze România, în contextul internațional, în rândul țărilor agricole exploatate: „Că trăim într-un regim de exploatare ne-o dovedesc crizele – barometrul cel mai bun al regimului economic”[90]. Exploatarea şi controlul străin au căpătat în România un aspect preponderent financiar: „Că țara noastră e sub acest din urmă regim e lucru neîndoios şi numai aşa se explică dezvoltarea enormă, mai ales în ultimii ani, a băncilor de toate categoriile – intermediarul necesar ca toată supravaloarea producțiunii să treacă capitalurilor, care la noi sunt străine”[91].

În aceste condiții, schițarea unei noi reforme a agriculturii nu este o sarcină uşoară, dar sociologul nu ezită să şi-o asume, preconizând o serie de măsuri cu tendințe socializante. Ampla sa anchetă se încheie cu schițarea unor principii şi măsuri de reformă care să permită ridicarea nivelului material şi cultural al țăranilor. „Progresul ştiințelor economice şi sociale ne dă astăzi mijloace – nu multe desigur – dar îndestule, pentru a găsi cauzele adevărate, făcându-ne să nu ne mai gândim la maxima de odinioară a economiei politice: «laisser faire, laisser passer», iar, pe de altă parte, mijloacele de îndreptare nu mai trebuie căutate în doctrine, de orice natură ar fi[92]. Ideea centrală a reformei viza creşterea intervenției ferme a statului în sfera relațiilor agrare, cu tendința de a limita acțiunea şi chiar de a elimina clasa arendaşilor. Principiul economic fundamental privea dirijarea produsului muncii sau a valorii echivalente către țăranul producător: „Va trebui ca renta pământului să contribuie, în primul rând, la îmbunătățirea condițiilor de trai ale populațiunei rurale”[93].

Reforma preconizată trebuie să fie, aşa cum cerea şi Heliade odinioară, „fără zguduiri şi în binele tuturor, prin respectarea drepturilor câştigate şi, în acelaşi timp, prin îndreptarea clasei mai culte spre noui surse de venit”.

Preocupat îndeaproape de soarta țărănimii, de mecanismul economico-financiar al executării reformei, Scraba merge mai departe şi cere înființarea unei instituții de stat cu rol decisiv în executarea reformei, a administrării şi controlului întregului mers al economiei rurale, anume „Casa Agricolă”.

Un scop important urmărit prin atribuțiile Casei Agricole, în afară de acela de a promova reforma, era împiedicarea pătrunderii prădalnice a „capitalurilor particulare vagaboande” la sate, adică impiedicarea



Universitatea SPIRU HARET

instaurării unor relații capitaliste la sate defavorabile țăranului, care să-l aservească mai puternic. De aceea, el cerea ca orice intervenții şi investiții financiare la sate să se facă numai cu aprobarea şi sub controlul Casei Agricole şi numai în scopul îmbunătățirii pământului şi cumpărării de instrumentar agricol.

Totodată, Scraba a înțeles că ridicarea nivelului economic al vieții țărănimii nu este posibilă fără o corespunzătoare dezvoltare culturală. De aceea, a doua mare instituție a reformei trebuie să fie „Casa Şcoalei Rurale". Aceasta „va veghea la înmulțirea şcoalelor de toate categoriile, organizând, în acelaşi timp, cursuri speciale pentru cunoaşterea drepturilor şi datoriilor sătenilor, îndrumarea lor spre o agricultură rațională, industrie şi comerț etc. Ea va avea un control direct şi răspundere întreagă"[94].

Funcționarea complementară a celor două instituții ale reformei urma să fie pusă sub egida unui consiliu superior al agriculturii, în care să intre reprezentanții mai multor ministere interesate în dezvoltarea agriculturii.

Ancheta lui Scraba „are meritul de a cuprinde problema economiei rurale a României"[95] în principalele ei dimensiuni. „El vizează structura fenomenului, depăşind conținutul istorico-discriptiv al procesului"[96], avansând soluții sociologice de modernizare a relațiilor agrare prin asumarea unor responsabilități economice şi organizatorice de prim ordin ale statului, prin crearea unor noi instituții agrare care au apărut şi devenit viabile într-o formă de funcționare apropiată de cea preconizată de sociolog.

Într-adevăr, după cele întâmplate în 1907, statul intervine activ în relațiile agrare: interesul pentru ancheta şi măsurile preconizate de reformator a devenit atât de mare în lumea politică, încât doctorul C.I. Istrati a cerut ca această anchetă „să fie un fel de biblie pentru oamenii noştri politici". Măsurile luate de statul român, plecând în mare măsură de la cercetările lui Scraba, concretizate prin reforma agrară, de sus în jos, din 1921, dovedesc că el a identificat bine în statul român un instrument având forța, mijloacele şi chiar necesitatea interioară de a moderniza relațiile agrare prin îmbunătățirea condiției sociale a sătenilor.

Caracteristica activității lui Scraba constă în strădania, unică, de a deduce sistemul său sociologic în chip unitar din rădăcini multiple: atât din perspectiva aplicării filosofiei dialectice hegeliene la probleme



Universitatea SPIRU HARET

sociale, din urmărirea sistematică a concluziilor istoriei sociologiei europene şi româneşti, cât şi din examinarea, pe baza unei anchete sistematice, a problemelor sociale de pe întregul teritoriu de sub jurisdicția românească, în special a problemei agrare, considerată piatra unghiulară a înțelegerii vieții sociale româneşti.

Sistemul său aspiră să integreze – şi realizează în mare măsură aceasta – toate marile descoperiri ale sociologiei europene, cel mai adesea fără alunecări în eclectism. Sistemul său este, în cultura română, poate, primul izvorât dintr-o conştiință sociologică deplină şi profesionalizată. În acelaşi timp, demersul lui Scraba este şi prima încercare de structurare axiologică a sociologiei în cadrul orizontului ştiințific românesc. Pe această cale se ajunge la afirmarea sociologiei ca domeniu interdisciplinar, la discutarea aprofundată, în toate implicațiile lor, a raporturilor sociologiei cu celelalte discipline socio-umane, cu propria ei istorie, cu realitatea socială. Viziunea sa sociologică totalizatoare se întregeşte prin sistematizarea unui complex de metode complementare şi convergente, de investigare sociologică, metode logico-teoretice şi empirice, un loc aparte acordându-se metodelor de serializare cauzală şi ierarhizare valorică.

Conceperea sociologiei ca instrument al organizării şi reformei sociale preia şi dezvoltă o idee a pionierilor sociologiei româneşti, aceea de a privi sociologia în acțiune, ca un mijloc de a atenua discrepanțele şi a evita convulsiile sociale.

În acest efort, Scraba se impune şi ca un prim istoric al sociologiei româneşti şi ca un remarcabil critic şi reconstructor de sisteme, prin lucrările sale mai ample, consacrate operelor lui I. Heliade-Rădulescu şi Vasile Conta.

Încercarea lui Scraba de a elabora o sociologie pozitivist-dialectică a fost continuată în sociologia românească de **Nicolae Porsena** şi **Sergiu Manolescu**, care, într-o lucrare comună – *Interdependența factorilor sociali* –, publicată în anul 1913, îşi propun să întemeieze sociologia ca ştiință, prin combinarea dintre „metafizică" şi ştiință. În acest sens, pornind de la observația că, la acea dată, sociologia nu era o ştiință experimentală şi făcea „loc jocului vagabond al dialecticii"[97], ei îşi propun să elaboreze o sociologie care să „reunească" metoda pozitivistă şi cea dialectică.

Considerând, spre deosebire de A. Comte, că, în realitate, există doar două serii de ştiințe, „cantitative" şi „calitative", primele având



Universitatea SPIRU HARET

ca obiect de studiu numărul sau forma obiectelor lumii, iar celelalte calitățile şi modificările lor sub influența „legilor constante”, ei s-au străduit să demonstreze că sociologia se situează la intersecția acestor serii ştiințifice. Pentru că ea are ca obiect de studiu atât cantitatea, numărul indivizilor care compun societatea, cât şi calitatea, produsă, în principal, de combinațiile dintre calitățile psihologice, care dau naştere unor calități sociale. Ceea ce face ca sociologia să aibă „ca obiect: cantitățile (de indivizi), în care calitățile (psihologice) se combină pentru a produce calități noi (sociale)”[98].

Din această perspectivă, ei au elaborat o concepție proprie, originală, în centrul căreia au situat conceptul de „interdependență” sau de „circuit social”. Astfel, ei definesc societatea ca un „mijloc” prin intermediul căruia indivizii se adaptează la mediu, sistemul social aflându-se în legătură nemijlocită cu mediul în care există. Sub presiunea mediului, societatea modifică anumite componente, care, la rândul lor, induc schimbări în comportamentele membrilor societății, adică în societatea acestora. În consecință, spre deosebire de reprezentanții sociologismului, ei susțin că faptul îşi are originea în interdependența dintre indivizi şi masă şi nu în societate, cum susținea E. Durkheim. Deci, faptul social apare drept produs al interdependenței dintre două cantități, care formează ceea ce au denumit ei „circuitul social”, iar caracterul constrângător al acestuia, despre care vorbea Durkheim, „este o funcție a circuitului social, adică al interdependenței individului şi societății, ale căror deveniri sunt concomitente şi inseparabile”[99].

De asemenea, spre deosebire de Gabriel Tarde, ei susțin că imitația, ca fenomen social, este un produs al societății, şi nu invers, cum considera sociologul francez. „În societate nu există inventatori, ci invenții; invenția precede inventatorul, în sensul că ea este o necesitate socială care se resimte. Cel care a găsit o formulă corespunzătoare unei nevoi sociale, cel care la un moment dat şi-a încorporat mai puternic în el expresia aspirațiilor societății care l-a produs, este un promotor social”[100], având o geneză fatală, căreia nu i se pot sustrage. Aceasta, întrucât atât indivizii, cât şi masa sunt determinați de „ideile care guvernează masa şi epocile istorice”.

În privința *concepției lor despre societate*, ei consideră că „societățile nu pot şti care este acea formă care să le asigure un coeficient maxim de fericire” şi, de aceea, ele nu îşi stabilesc scopuri, căci „scopul social este o imposibilitate”. Chiar în cazul în care



Universitatea SPIRU HARET

anumite societăţi ar reuşi să determine forme dezirabile de realizare a unor scopuri proprii finale de dezvoltare, „ele nu ar dori o situaţie ultimă, pe care nu ar mai putea-o apoi părăsi”[101]. În schimb, societăţile pot avea idealuri, pe care le „ating treptat” şi prin care „putem racorda ideea deterministă celei finaliste în studiul evoluţiei sociale”. *Mobilurile dezvoltării sociale* – necesităţile oamenilor şi luxul – sunt acelea ce determină apariţia unor idei ca răspuns la aceste nevoi, idei ce se concretizează în diferite invenţii. Odată apărute, invenţiile produc, înainte de alte efecte, utilitatea, potrivit principiului „funcţia creează organul”, iar utilitatea recreează nevoile, producându-se, în acest fel, circuitul social. Pentru promovarea inovaţiei, societatea îşi creează aşa-zisele „organe sociale”, de fapt instituţiile, în raport de care promotorii sociali sunt numai „mijloace”, în timp ce, în raport cu indivizii, ele funcţionează ca scopuri pentru ca, în raport cu societatea şi adaptarea sa la mediu, organele sociale să fie, la rândul lor, mijloace.

Urmărind să aplice la *analiza societăţii româneşti* concepţiile sociologice la care au ajuns, Porsena şi Manolescu, spre deosebire de predecesorii lor, susţin că:

• o organizare socială adecvată necesităţilor şi idealurilor noastre sociale trebuie să se întemeieze pe premisa că „ideea se naşte şi naşte nevoia”, şi nu pe tezele potrivit cărora organizarea noastră socială trebuie să derive din nevoile vitale ale poporului şi să fie elaborată în acord cu spiritul poporului;

• ca atare, dacă organizarea noastră socială nu a fost creată pentru a răspunde nevoilor reale ale poporului român, fiind „împrumutată în bloc de la alte popoare”, tocmai această desfăşurare a lucrurilor a produs nevoia unei asemenea organizări, care, prin intermediul modificărilor introduse puţin câte puţin, s-a adaptat „admirabil vieţii noastre”;

• de unde rezultă că dezvoltarea socială trebuie să conste, în esenţă, într-un fel de inventică socială, care s-ar putea realiza fie prin schimbarea „structurii sociale interne”, fie prin „influenţe exterioare”;

• întrucât la noi dezvoltarea socială nu a fost produsul modificării structurii interne, ci al unor influenţe din afară, societatea românească s-a dovedit a fi o societate „asimilatoare”, spre deosebire de alte societăţi, care sunt societăţi „inventatoare”;

• aceasta nu înseamnă că prin asimilare nu este posibilă producerea unor dezvoltări raţionale şi „organice” ale societăţii, pentru ca, datorită existenţei unor mecanisme de selecţie, în procesele de preluare sau de copiere a unor modele sau strategii exterioare unei societăţi,



Universitatea SPIRU HARET

„opera totală să fie un edificiu, dacă nu perfect, cel puțin adesea mai reuşit decât modelul său”. Chiar mai mult, deoarece asimilarea se face prin „lupta de idei”, asimilarea şi adaptarea socială se pot realiza mai rapid şi în mod paşnic.

Militând şi pe plan politic, ei susțineau că, la începutul secolului al XX-lea, în țara noastră, procesul de dezvoltare socială nu poate fi condus decât de burghezie, deoarece un ideal social devine real numai dacă există promotori sociali corespunzători.

„Pozitivismul dialectic”, atât la Scraba, cât şi la Porsena şi Manolescu, reprezintă o modalitate ştiințifică, originală, de aplicare a pozitivismului la analiza sociologică a unei societăți naționale, concrete, într-o perioadă în care el era utilizat la studiul societății capitaliste, în general. Obiectivul lor era acela de a depăşi pericolul ca luptele sociale interne să afecteze independența țării şi să impieteze asupra înfăptuirii marelui ideal al constituirii statului național român unitar, prin asigurarea „coeziunii naționale”, întemeiată pe integrarea socială națională.

La începutul secolului al XX-lea, la dezbaterea problemelor privind constituirea sociologiei ca ştiință, pe baza unei concepții clare asupra societății şi asupra dezvoltării moderne a societății româneşti, au participat şi H. Fundățeanu şi H. Sanielevici, dar din *perspectivele evoluționismului* şi ale liniamentelor unei sociologii a raselor umane, suprapuse concepției materialiste a istoriei.

**Haralambie Fundățeanu** (? – după 1929), profesor de sociologie şi „popularizator” al acesteia, pornind de la studiul operei sociologice a lui A. Comte, H. Spencer, A. Schäffle, A. Fouillé, H. Letourneau, la care s-a adăugat şi studiul unor lucrări din ştiințele naturale (Darwin, Haeckel) şi al filosofiei (Büchner ş.a.), şi-a propus să elaboreze o schiță personală de teorie generală a societății.

El a încercat un astfel de proiect într-un climat cultural şi politic, în care aproape toate problemele teoretice se discutau în România într-o perspectivă practică, cu referire expresă la destinul societății româneşti la începuturile dezvoltării sale moderne.

Conceptul pe baza căruia Fundățeanu vroia să construiască o teorie sociologică era cel al naturii umane şi sociabilității. Problemele sociabilității umane abstracte fuseseră teoretizate în aceeaşi perioadă şi de I.H. Rădulescu, V. Conta, C. Dimitrescu-Iaşi, D. Drăghicescu,



Universitatea SPIRU HARET

însă, spre deosebire de ei, Fundățeanu urmărea să realizeze un astfel de obiectiv al unei sociologii concepute ca știință „obiectivă”, așa cum sunt biologia, fizica sau chimia. Deci, o știință eliberată de contextul filosofic-teoretic în care au conceput-o predecesorii săi.

Obiectul de studiu al sociologiei trebuie să îl constituie sociabilitatea omenească, iar acest studiu trebuie să fie liber de orice judecăți morale, deoarece „sociologia este știința sociabilității omenești, independent dacă această sociabilitate ar putea avea efecte bune sau rele pentru omenire”[102].

Pentru ca sociologia să devină o astfel de știință este necesară „despărțirea” sa de filosofie, concomitent cu „despărțirea” ei de politică. Aceasta înseamnă că, spre deosebire de politică, care este nemijlocit legată de proiectele de transformare a societății și de idealurile care le inspiră, sociologia este și trebuie să fie „independentă” în raport cu „idealurile sociale”. În mod expres, el afirma că „sociologia nu este socialism, pentru că ea este o teorie, pe când socialismul este o terapie, un remediu social, un sistem de reforme mai mult sau mai puțin realizabile”[103].

Cu toate acestea, concepțiile lui despre sociologie, despre raporturile sale cu celelalte științe sociale și despre finalitățile cunoașterii sociologice, contrazic declarațiile de principii anterioare. Căci, susține Fundățeanu, cunoașterea sociologică are menirea de a identifica reperele teoretice, științific fundamentate, care să prevină „lupta oarbă” dintre diferitele idealuri sociale și să evite transformarea statului într-un „laborator de experiențe sociale”. Ca știință obiectivă, „sociologia nu tinde nici la refacerea societăților, nici la progresul ori civilizațiunea oamenilor, ci ne arată numai condițiile constante în care se produc fenomenele sociale, independent dacă ele aduc vreun bine sau vreun rău”[104].

Dar el nu ezita să ceară ca sociologia să „pozitiveze” politica, dreptul, morala și întreaga viață socială, așa cum fac științele naturii în domeniile lor de specialitate. Și chiar să îndeplinească și unele funcții obștești, întrucât, prin faptul că ea dă o explicare generală vieții și activității de toate zilele, „ne va permite să așezăm pe baze științifice și coordonate, într-un tot, noțiunile mai mult sau mai puțin răzlețe ce avem despre faptele noastre sociale”[105].

Aceste funcții sociale ale sociologiei conduc însă și la necesitatea delimitării sociologiei și de celelalte științe sociale, nu numai de filosofie și de politică. Deoarece, ca știința cea mai generală despre societate, ea studiază obiectul său nu ca pe un „organism” sau „forma-



Universitatea SPIRU HARET

ţiune socială”, ci ca „proprietate a omului de a fi sociabil”, investigând problemele vieţii sociale „în adâncime”, până la nivelul biologicului, iar în „extensiune” înglobând toate ştiinţele care studiază fenomenele sociale, fie ele economice, politice, culturale, psihice sau folclorice. O astfel de viziune asupra sociologiei ca ştiinţă generală a societăţii era împrumutată de la Spencer, împreună cu cele două postulate axiomatice ale sociologiei: „viaţa socială a oamenilor nu este un fenomen special şi aparte de restul creaţiunii, ci produsul unei evoluţiuni din cele mai fireşti” şi „sociologia este o ramură din ştiinţa care se ocupă cu evoluţiunea întregii naturi: evoluţiunea supraorganică”[106].

Propunându-şi să explice, în cadrul evoluţiei supraorganice, geneza sociabilităţii omeneşti, Fundăţeanu a susţinut că societatea nu este doar un „fenomen sufletesc”, ci şi unul material, fiindcă, în realitate, viaţa şi activitatea socială înseamnă „cooperaţiune de mai mulţi indivizi, cooperaţiune care se rezumă nu numai la idei şi sentimente, dar mai cu seamă la fapte”. Anume, la fapte materiale, care nu se pot considera ca „fapte sufleteşti” şi nu pot face obiectul unei psihologii. Aşa se explică de ce „ceea ce determină sociabilitatea omenească nu este numai nevoia omului de a produce bogăţii sau alte fapte economice, ci mai cu seamă a se conserva ca individ şi ca specie”[107].

Pentru el, sociabilitatea este „proprietatea omului de a fi sociabil, cu alte cuvinte, dispoziţiunea firească ce o are omul de a se pune în relaţiuni cu semenii săi, de a coopera în vederea unui scop comun, de a se întovărăşi: de a se adapta într-o viaţă şi activitate colectivă, dând naştere la diferite formaţiuni sociale etc.”[108]

Teoria sociabilităţii o aprofundează în cercetările speciale pe care le-a întreprins în lucrarea consacrată *sociologiei războiului*. Războiul, un fenomen social atât de complex, nu poate fi studiat în mod valabil decât din perspectivă sociologică, singura care permite studiul, independent de stările sufleteşti pe care acesta ni le poate sugera. Or, războaiele se dovedesc a fi fenomene sociale, fiindcă „ele trebuiesc să-şi aibe originea tot în proprietatea omului de a fi sociabil”, proprietate ce se exprimă în lupta dintre două tendinţe ale omului şi animalului: expansivitatea şi securitatea. Studierea sociologică a războiului arată că el este un „fenomen temporar”, deci nu este un produs „divin”, nici un rezultat al „firei primitive a omului”, fiind, în fond, „un mijloc de spoliere”[109]. „Singură pacea este divină, pentru că ea dă posibilitatea fiecăruia de a munci şi produce în măsura puterilor lui”.



Universitatea SPIRU HARET

Între factorii care conduc la „rărirea” şi „dispariţiunea” războaielor, el considera că se află: „extensia grupărilor sociale”, industria şi comerţul, care prin extinderea comunicaţiilor, contactelor şi legăturilor sociale „umanizează” şi răresc războaiele, „internalizând” viaţa socială, dând statului o extensie maximă ca unitate a sociabilităţii. La care se adaugă faptul că războaiele încetează treptat de a fi mijloace pentru a „dobândi”, devenind mijloace de a „risipi”, iar „principiul naţionalităţilor” în condiţiile internaţionalizării, socializării internaţionale şi democratizării vieţii politice, vor acţiona în aceeaşi direcţie, de a transforma războiul într-un „accident în mersul omenirii”.

Ceea ce este de reţinut în analiza războiului la Fundăţeanu este structura sa sociologică; aceasta ne permite să înţelegem mai clar conţinutul şi sensurile conceptului de sociabilitate, rămasă la el ca o formă a raţionalităţii sociale, pe care, punând-o în lumină, ştiinţa era chemată să o propună ca ideal social. Însă sociabilitatea nu garantează armonia socială, nici măcar atunci când este considerată ca o determinare abstractă a omului.

Este exact ceea ce îşi propune să demonstreze **Henric Sanielevici**, care credea că biologia umană nu stă la baza sociabilităţii, ci a unei psihologii rasiale, care este „cheia psihologiei diferenţiale”, „dar şi a sociologiei, căci concepţia materialistă a istoriei […] e o metodă minunată pentru a compara fazele succesive ale aceleiaşi societăţi, nu diferitele civilizaţii şi felul lor de dezvoltare, în care psihologia de rasă are un rol hotărâtor”[110]. Dar el nu rămâne la această poziţie când afirmă: „Lupta de clasă şi psihologia de rasă, iată cei doi factori ai evoluţiei sociale. Al doilea este mai general şi mai important decât primul. De dânsul trebuie să ţinem seama nu numai când comparăm naţiunile între ele, ci şi când asemănăm, între dânsele, fazele succesive ale aceleiaşi societăţi”[111].

Pornind de la critica socială, în care, străduindu-se să înlăture erorile lui Gherea, acelea de a nu distinge clar între idealul social şi idealul socialist, el ajunge la concluzia că înseşi sistemele filosofice trebuie considerate „fenomene sociale care trebuiesc sociologiceşte explicate”, de pe poziţiile sociologismului durkheimian.

Explicându-se, Sanielevici aprecia că sociologia este abia la început, iar „sociologii nu sunt încă bine înţeleşi asupra metodei”, dar această ştiinţă posedă o „ipoteză care este pentru sociologie ceea ce teoria lui Newton este pentru astronomie”[112].



Universitatea SPIRU HARET

Analizând stadiul evoluției societății româneşti, el considera că, la începutul secolului XX, România se afla la o răscruce, lucru neînțeles suficient de clar de către ideologii şi politicienii români. Singurii care ar fi avut şansa de a înțelege corect epoca respectivă au fost ideologii socialişti, însă, combătând organizarea socială burgheză, ei au ajuns să propună, dat fiind caracterul feudal al societății româneşti, tocmai introducerea în țară a unei organizații cu adevărat burgheze. De aceea, el credea că numai cu sprijinul sociologiei şi îndeosebi al metodei sociologice comparative este posibilă clarificarea unei asemenea probleme. Primul lucru ce urma a fi stabilit era acela de a preciza ce înseamnă „feudal" şi „burghez". Apoi, a vedea ce a fost 1848 în istoria societății româneşti şi, pe această bază, a se stabili ce curs este normal să urmeze societatea românească viitoare.

În ceea ce îl priveşte, Sanielevici a considerat că, de fapt, la 1848, noi nu am avut o revoluție burgheză, deoarece, la acea dată, „nu s-a putut ridica o burghezie, necum să mai fie şi autohtonă". Revoluția a fost, în realitate, înfăptuită de un grup de tineri boieri, care au „jucat" rolul unei burghezii, dar în conformitate cu interesele păturilor suprapuse, ceea ce a condus la un „feudalism potențat", parazitar, ca şi „vechea societate". Singura clasă socială care ar fi putut face o adevărată revoluție era intelectualitatea. Însă aceasta a fost „dizolvată" ca forță de opoziție prin transformările instituționale propuse de liberali şi pervertită de „conservatorismul cultural" susținut de „Junimea". De aceea, în perioada 1865-1885, intelectualitatea română nu „acuza relele societății burgheze", cum credea Gherea, ci doar falsa burghezie şi exploatarea fără milă a statului de către aceasta.

În explicarea relațiilor dintre intelectualitate şi mişcările sociale din epocă, Sanielevici respingea ideea că junimismul ar fi fost „o importațiune germană", iar socialismul, una rusească. Nu au existat decât analogii între împrejurările noastre şi cele de acolo, căci, Eminescu, de pildă, deşi a fost un romantic, este un alt fel de „romantic" decât romanticii germani. De aceea, comportamentul politic şi atitudinea ideologică a romantismului românesc nu pot fi explicate prin aplicarea de „etichete" (pesimism, decepționism ş.a.), căci creația culturală este produsă de societate. De pe aceste poziții a cercetat sociologul atât junimismul, ca produs cultural, dar şi politic al unei anumite societăți, cât şi socialismul românesc, ca şi legăturile dintre mişcarea socialistă şi „Junimea".



Universitatea SPIRU HARET

În cercetarea cauzelor care au conferit o anumită configurație acestor fenomene sociale complexe, Sanielevici renunță la metoda materialismului istoric şi face apel la psihologia diferențială, pe care o consideră echivalentă principiului claselor sociale şi al luptei dintre clase. În cazul său, diferențele psihologice îşi au cauzalitatea în factorul rasă, considerat adevăratul factor ce determină diferențierile dintre oameni, rasa fiind socotită un produs al „înrâuririi necunoscute a mediului cosmic", care a diferențiat omenirea în rase şi a determinat „biologia mamiferului-om, creând „aristrocratul (*homo mediteraneus*) şi „plebeul" (*homo europaeus*).

În acest mod, putem conchide că, de fapt, în sociologia lui Sanielevici avem de a face cu două niveluri: la primul, el acceptă, în esență, că raționalitatea evoluției sociale a României se întemeiază pe „legile sociologice", care guvernează devenirea societăților, atât a celor occidentale, cât şi a celor „rămase în urmă"; la cel de al doilea nivel, el încearcă să găsească sociologiei fundamente ştiințifice „indubitabile", într-o „ştiință a raselor", deci în biologie, genetică şi fiziologie.

În procesul de trecere de la un nivel la altul, autorul găseşte unele soluții, de altfel, discutabile, unor aspecte ale problemei sociale şi naționale. Însă, tot ceea ce afirmă corect în prima fază îşi pierde credibilitatea şi valoarea la nivelul sociologiei antroporasiale, propuse la nivelul al doilea de gândire. Prin aceasta, H. Sanielevici se înscrie în istoria sociologiei româneşti ca autor al unei sociologii care prin implicațiile sale ideologice în evoluția culturii noastre naționale, constând în înlocuirea dimensiunii naționale a evoluției sociale cu aceea „rasială", are o semnificație sociologică limitată.

### 3.7. **Sociologia elitist-etnocratică. A.C. Cuza. N. Paulescu. N. Crainic. Tr. Brăileanu**

*Sociologia elitistă* are la bază *teoria care explică evoluția socială ca fiind opera anumitor indivizi, grupuri sau straturi sociale.* Aceştia sunt răspunzători de evoluția sau de dezvoltarea socială. Calitățile pe care le posedă fac din ei nişte aleşi, selecționați, o elită. Teoria elitei pune accentul pe atributele sociale, naturale, spirituale şi morale particulare ale aleşilor, prin care se justifică poziția lor privilegiată, dominantă în plan social. Societatea se structurează, astfel, în elită şi mase, între care ar fi o veşnică opoziție. Elita ar forma-o indivizi sau grupuri de indivizi cu calificare specială, iar masa ar fi totalitatea celor fără calificare specială (Ortega y Gasset).



Universitatea SPIRU HARET

Teoria elitei a fost consacrată, în filosofia greacă, prin termenul de aristocrație, introdus în limbajul politic de către Platon. El desemna guvernarea celor mai buni.

Viața socială implică o specializare a funcțiilor. Chiar şi viața socială primitivă evidențiază o astfel de specializare, mai ales pentru asigurarea coeziunii corpului social şi a bunului mers al afacerilor publice. Ultimele constituie atribute ale bunei guvernări. Funcția principală a şefului rezidă, esențialmente, în promovarea binelui comun, iar teoreticienii au preconizat necesitatea guvernării celor mai buni, tocmai în vederea realizării acestui bine comun. De aici, elogiul adus, de multe ori, regimului aristocratic.

În succesiune istorică, Platon distingea: guvernarea aristocratică şi cea monarhică, oligarhică, democratică şi tiranică. Preferința lui se îndrepta către un sistem aristocratic „bun şi drept", în raport cu celelalte patru, între care ultimele sunt cele mai nedrepte.

Platon recurge la analogia dintre ființa umană şi societate. Aşa cum ființa umană prezintă funcții superioare şi funcții inferioare, tot astfel şi în societatea umană există ființe superioare şi ființe inferioare. Aşa cum într-o ființă umană funcțiile superioare le ordonează pe cele inferioare, tot astfel şi într-o societate cei buni trebuie să guverneze pe ceilalți. Primii vor fi modele de educație şi disciplină. Ei trebuie să fie înțelepți, bravi şi drepți. Ei nu vor fi servitorii propriilor lor interese şi fericiri, ci ai intereselor şi fericirii cetății. Pentru aceasta ei trebuie să fie suficient de bogați pentru a nu se antrena în acțiuni josnice de dragul lucrurilor. Misiunea lor trebuie să fie vegherea în vederea eliminării bogăției şi a sărăciei, căci prima generează lux, lene, iar cealaltă inspiră acțiuni dăunătoare.

La întrebarea: care oameni vor fi capabili să elaboreze cele mai bune legi şi să le aplice cu cea mai mare justețe, să administreze cetatea în interesul tuturor şi să dezvolte armonios corpul şi sufletul, să unească moderația şi curajul, dezinteresul şi simțul pentru binele comun, Platon răspunde: „Atâta timp cât filosofii nu guvernează cetatea sau atâta timp cât aceia care se numesc în prezent regi şi guvernatori nu filosofează realmente şi deplin, şi cât puterea politică şi filosofia nu formează un tot, atâta timp cât cei care urmăresc fiecare din aceste scopuri separat nu sunt excluşi de la problemele lumii, relele cetății nu vor înceta niciodată, şi niciodată această republică, pe care noi am studiat-o prin rațiune, nu va fi posibilă şi nu va vedea lumina zilei"[113].



Universitatea SPIRU HARET

În acest fel, Platon acordă, pe plan social, primatul aristocraților gândirii, filosofilor, aşa cum, în plan individual, acordă primatul rațiunii. Pentru conducere, cetatea trebuie să-şi aleagă ființele superioare intelectual şi moral ca şefi: înțelepții, filosofii.

Ulterior, Aristotel conferă aristocrației sensul ei etimologic. Consideră constituțiile aristocratice ca fiind cele mai pure. Pentru stagirit, regimul aristocratic şi cel monarhic îşi află temelia în virtute. Statul aristocratic îşi alege magistrații mai mult după merit decât după bogăție. Virtutea este caracterul esențial al aristocrației, după cum bogăția este esența oligarhiei, iar libertatea a democrației. Monarhia, aristocrația şi republica se opun în formele lor cele mai pure formelor lor degenerate: tirania, oligarhia şi demagogia.

Polybiu distinge trei forme de guvernământ: monarhia, aristocrația şi democrația, dar se întreabă dacă sunt singurele şi cele mai bune. Idealul ar fi, după el, combinarea acestor trei forme. În aceeaşi direcție se înscrie şi Cicero.

Montesquieu, în *l'Esprit de lois*, admite trei forme de guvernare: republica, monarhia şi despoția. În raport cu aristocrația, el distinge între aristocrația de avere sau merit şi aristocrația de sânge, nobletea.

Thomas Carlyle este teoreticianul sistemului aristocratic. Aristocrația este, pentru el, corporația celor mai buni, celor mai bravi. Formula „noblesse oblige", bogăția şi puterea impun aristocrației să conducă pe ignoranți, să-i guverneze şi amelioreze, chiar folosind forța. Aristocrația se contrapune democrației, care vrea să selecționeze pe cei buni din toate clasele sociale, dar a cărei metodă, votul, majoritatea, este defectuoasă, nu garantează calitatea de a fi cel mai bun.

În decursul veacurilor elita s-a format din eroi: eroi ai gândirii (Dante, Schiller), eroi ai acțiunii (Cromwell, Napoleon), oameni providențiali, rezultați dintr-o ierarhie celestă, care conduce lumea după legi divine.

În Evul Mediu a condus aristocrația; aristocrații feudali au făcut să domnească ordinea şi legea, protejând, după codul cavaleresc, pe cei slabi şi dezmoşteniți.

Contele de Gobineau introduce o nouă categorie de elită. Aristocrația sa este aristocrație naturală sau aristocrație de rasă, fundamentată biologic. În *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1844), Gobineau consideră că determinismul natural a stabilit superioritatea rasei dolicocefale – blonde, de talie mare – asupra brahicefalilor. El afirmă că perioadele cele mai strălucite ale istoriei au fost acelea în



Universitatea SPIRU HARET

care aristocrația dolicocefală, de origine germanică, a dominat asupra brahicefalilor inferiori.

Friedrich Nietzsche elaborează teoria supraomului, a celui mai desăvârşit produs al evoluției, gândit atât ca specie, cât şi ca individualitate. Deşi termenul de supraom a fost folosit şi de alții anterior (H. Müller, Herder, Goethe, Jean Paul) şi prezintă înrudiri cu eroul lui Carlyle, sau cu principele lui Machiavelli, el are două sensuri la Nietzsche: a) geniu, personalitate înzestrată biologic şi spiritual, care se distinge de mase prin „voința de putere", înzestrat cu „morala domnilor", fiindu-şi scop sieşi şi mijloc pentru mase şi b) tip uman spre care tind evoluția, întreaga dezvoltare, produs al unei lungi şi fericite corectări, ca operă vitală a omenirii.

Teoria elitelor apare, aşadar, în cadrul diverselor doctrine şi ideologii, bazându-se pe considerații rasiste (Nietzsche, Chamberlain, Gobineau), pe referiri la natura umană abstractizată (Treitschke, Max Weber, K. Jaspers, Pius XII), pe criterii de ordin psihologic (Le Bon, Mosca, Pareto, Ortega y Gasset), pe argumente ale tehnicismului (Burnham, Dahrendorf), pe rolul conducător al inteligenței în contemporaneitate (Fischer, Kolakovski). Principiul caracteristic de diviziune socială elită-masă, ca şi conceptele înseşi, se bazează pe criterii şi aprecieri aproape exclusiv subiective.

O serie de sociologi şi gânditori români prezintă afinități cu acest sistem de idei, printre ei înscriindu-se, în ordine istorică, A.C. Cuza, Nicolae Paulescu, Nichifor Crainic, Traian Brăileanu, Constantin Rădulescu-Motru. Nota lor comună este aceea că ei consideră națiunea şi sociologia națiunii ca obiect predilect al sociologiei generale, iar corespondentul său în plan social-politic şi în sociologia politică – naționalismul. Toți au fost atât teoreticieni, cât şi politicieni. Desigur că, în acest cadru general, care justifică încadrarea lor în sociologia elitistă, creațiile lor individuale au trăsături specifice, trăsături asupra cărora ne vom opri în continuare.

**A.C. Cuza** (1857-1947), ca orientare politică, este inițial adept al mişcării socialiste, apoi al celei junimiste, consacrându-se, în final, naționalismului. Pune bazele Partidului Naționalist Democrat, împreună cu N. Iorga (1910), apoi ale Uniunii Democrate, împreună cu N. Paulescu (1921) şi ale Ligii Apărării Național-Creştine (1923), ligă care va fuziona cu Partidul Național Agrar al lui O. Goga, constituindu-se, astfel, Partidul Național Creştin (1935).



Universitatea SPIRU HARET

Lucrarea fundamentală a lui A.C. Cuza este *Despre Poporație*, monumentală prin volumul şi prin erudiția ei. Motivația acestei lucrări este, după mărturisirea autorului, un fenomen demografic curios: diminuarea populației autohtone creştine şi înmulțirea evreilor în oraşele României. Trebuia să fie cunoscute cauzele fenomenului şi erau necesare cercetări demografice şi sociologice adecvate.

Literatura de specialitate a timpului cunoştea principiul demografic al lui Malthus, după care populația creştea în proporție geometrică, iar resursele de trai în proporție aritmetică. Lucrările care analizau acest principiu erau numeroase şi controversate în privința admiterii sau a respingerii sale.

A.C. Cuza consideră că nu mai putea fi vorba de a lua poziție pro sau contra lui Malthus şi face din aceste controverse o problemă ştiințifică, ce implică şi o analiză temeinică a operei acestuia. El ajunge la concluzia că Malthus a exprimat un fond de idei reale, dar într-o formă greşită; forma greşită a condus la o teorie contrară realității, iar premisele teoretice eronate au condus la măsuri practice greşite.

Poporația este definită de autor ca fiind totalitatea indivizilor care se dezvoltă între anumite limite geografice, politice, etnice sau economice. Ea include şi grupările deosebite în care se divide populația globului – națiunile şi rasele, precum şi clasele sau categoriile diferite ale grupărilor. Obiectul de studiu al demografiei îl reprezintă poporația, iar părțile sale componente sunt statistica, teoria şi politica poporației; ele sunt indisolubil corelate.

Principiul stabilit de A.C. Cuza este următorul: „Poporația are tendința constantă de a trece de limita de pe urmă a dezvoltării ei posibile, limită determinată în tot momentul de cantitatea mijloacelor de existență pe care şi le poate procura şi cu care este obişnuită să trăiască”[114].

Acest principiu teoretic conduce, în viziunea sociologului român, la consecințe practice. Astfel, poporația nu poate fi oprită în evoluția ei prin mijloace artificiale. Este, de asemenea, necesară stabilirea factorilor şi a condițiilor care determină cantitatea mijloacelor de existență. Principiul poporației este principiul civilizației, deoarece poporația îşi perfecționează continuu organizarea şi instituțiile. Lupta este binefăcătoare când antrenează elementele aceluiaşi popor şi în limitele teritoriului său. Extinzându-se, ea intră însă în luptă cu popoarele vecine. Fiecare popor trebuie să-şi păstreze teritoriul pe care este aşezat; străinii constituie o mare primejdie, mai ales când pun mâna pe ramuri întregi de activitate, formând majoritar clasa de mijloc[115].



Universitatea SPIRU HARET

A.C. Cuza consideră că obiectul de studiu al economiei politice este poporația şi nu avuția, fapt care, după opinia sa, ar revoluționa această ştiință. Prin poporație el explică grandoarea şi declinul unor imperii, ea implicând, astfel, cursul istoriei universale.

Doctrina societății are ca element fundamental „nația". „Umanitatea" nu există decât prin nații, iar naționalitatea este puterea naturală a națiilor de a crea civilizația. Legea naționalității domină umanitatea şi face ca aceasta să existe prin nații, care îi împlinesc destinele prin cultura națională[116].

Națiile încep cu cultura pământului şi se divid, după A.C. Cuza, în clase: clasa producătoare (rurală), clasa mijlocitoare (de mijloc) şi clasa conducătoare (dirigentă). Clasele se formează prin diviziunea muncii sociale, care se bazează şi ea pe economia efortului[117]. Aşa cum orice organism există şi funcționează prin conlucrarea organelor sale, tot aşa şi nația este un organism care ființează prin conlucrarea organelor sale – clasele sociale. Dar, clasele nu sunt numai organele nației, ci şi trepte ale evoluției sale. A.C. Cuza evidențiază tendința generală de ridicare din fiecare clasă a celor mai capabile elemente către clasa superioară. Astfel, clasa dirigentă se constituie ca urmare a unei triple selecții specifice fiecărei clase.

Clasa rurală este condiția fundamentală pentru existența celorlalte clase şi întemeiază dreptul de stăpânire al unui popor asupra teritoriului pe care se află. Din acest motiv statul trebuie să apere interesele clasei rurale, căci fără clasă rurală nici un popor nu are dreptul să existe şi să-şi făurească civilizația proprie.

Clasa de mijloc trebuie să se constituie prin ridicarea celor mai bune elemente ale clasei rurale, la fel cum clasa dirigentă trebuie să se formeze din elementele cele mai bune ale celorlalte două. Dacă acea clasă de mijloc este străină şi, în virtutea tendinței de înălțare a elementelor capabile în clasele superior-ierarhice, elementele sale tind a deveni clasa dirigentă, se va ajunge ca poporul – clasa rurală – să întrețină idealuri, aspirații şi o civilizație străine, incompatibile cu idealurile, aspirațiile şi tendințele sale fireşti.

Între clase trebuie să existe filiație şi armonie, implicate de munca colectivă şi merit. Lupta de clasă este considerată primejdioasă. Statul trebuie să vegheze şi să asigure, în calitate de putere organizată a nației, interesele fiecăruia, în funcție de pregătirea şi de munca prestată. Democrația, înțeleasă ca autoconducere a națiunii, permite ca cei mai buni să se înalțe la conducerea treburilor obşteşti.



Universitatea SPIRU HARET

Astfel, nația este un organism care viețuieşte pe un mediu ce evoluează structurându-se în clase superior-ierarhice, indisolubil corelate, în funcție de calitățile elementelor (indivizilor) care le constituie, şi se extinde intrând în luptă cu popoarele vecine.

Sociologia politică a lui A.C. Cuza se afirmă sub numele de „cuzism", pe care autorul însuşi îl acceptă, cu unele rectificări ce se referă – în mod deosebit – la respingerea interpretărilor reducționiste privind înțelegerea cuzismului ca antisemitism sau numai antisemitism. „Cuzismul" este, pentru autor, doctrină naționalistă creştină. Atributele „naționalistă" şi „creştină" îşi au originea în legea naturală a naționalității, respectiv legea divină a învățăturii creştine. Detaliat, cuzismul este un sistem de elemente biologice, teologice, economice, sociologice şi istorice, care, în totalitate şi fiecare în parte, vizează apărarea şi promovarea interesului național.

Ca sistem teoretic, structurat în teze, antiteze şi sinteze, cuzismul apără tezele împotriva antitezelor, iar ca sistem practic afirmă necesitatea aplicării consecințelor tezelor sale, în număr de zece, referitoare la naționalitate, legea naționalității, nație, religie etc. În concepția autorului, sintezele cuzismului îşi păstrează valoarea, indiferent de analiză, prin evidența tezelor sale, bazate pe fapte şi legi.

Cuzismul, înțeles şi ca antisemitism special, este întemeiat de autor teoretic şi practic. Premisa lui teoretică o constituie doctrina evreiască a „poporului ales", al cărui scop ar fi, în virtutea legământului cu Jehova, „stăpânirea întregului pământ". Din perspectivă socială practică, evreii sunt opuşi „firii noastre arice şi creştinești". Religia şi mentalitatea pe care aceasta o formează ar face din evrei un „pericol", care trebuie soluționat. Ei formează un „stat în stat", căci cu ei nu se poate coopera şi nici nu sunt asimilabili – susține cuzismul.

Baza şi dreptul de existență al națiilor sunt munca pământului național. Evreii, o nație fără pământ, ar trăi – afirmă Cuza – parazitar, din munca productivă a altora, păgubind clasele şi prejudiciind cultura națională.

„România este a românilor" şi „Românii nu pot fi cârmuiți decât de români". Fiind o măsură hotărâtoare pentru existența şi soarta nației române, ea se cere aplicată numaidecât[118].

Sociologia lui A.C. Cuza este, prin urmare, o sociologie a națiunii, consecință a unei anumite concepții despre „poporație". Formula lui despre poporație pleacă de la formulele anterioare, pe care le înglobează



Universitatea SPIRU HARET

într-o sinteză, în care ele se vor regăsi în elementele componente. În raport cu acestea, formula lui A.C. Cuza se vrea definitivă, scopul ştiinţei fiind lărgirea cunoştinţei şi explicarea deplină a fenomenelor.

Pretenţia lui A.C. Cuza nu este originalitatea absolută, ci înţelegerea teoriilor anterioare într-o lumină care să permită şi explicarea adecvată a faptelor rămase obscure. Originalitatea sistemului său de gândire constă în următoarele aspecte: a) transformarea contradicţiilor dintre adepţii şi rivalii lui Malthus în problema ştiinţifică; b) descoperirea celor trei erori ale lui Malthus prin analiză critică, descoperire care constituie soluţia problemei ştiinţifice; c) formula definitivă a principiului poporaţiei în patru teze fundamentale şi d) verificarea valabilităţii formulei prin corelarea ei cu mărirea şi decăderea naţiunilor.

Prin verificarea principiului poporaţiei se ajunge la consecinţe practice riguros determinate de cele patru teze fundamentale ale principiului. Aceste consecinţe sunt: 1) poporaţia, având putere nemărginită de înmulţire, nu poate fi oprită în creşterea ei prin mijloace artificiale; ea poate fi influenţată numai lărgind sfera sa de dezvoltare; 2) dacă mijloacele de existenţă determină limitele fireşti ale dezvoltării poporaţiei, atunci trebuie să fie stabilite condiţiile sau factorii acestor mijloace de existenţă (condiţiile naturale şi sociale); 3) neputând depăşi limitele mijloacelor de existenţă, populaţia caută să se extindă prin perfecţionarea însuşirilor proprii şi a calităţilor, de asemenea prin lupta cu vecinii. Aceste aspecte impun: principiul poporaţiei ca principiu al civilizaţiei; tendinţa schimbării organizării sociale interne; determinarea limitelor de dezvoltare ale fiecărui popor; datoria dezvoltării, pe toate căile, a puterilor poporaţiei.

În cadrul limitelor de dezvoltare specifice social-istoric, fiecare individ intră în lupta cu condiţiile şi cu ceilalţi indivizi pentru a-şi conserva existenţa proprie. De aici se impun consecinţele, şi anume că lupta este binefăcătoare dacă se desfăşoară între elementele aceleiaşi populaţii şi în limitele teritoriului pe care ea îl ocupă.

Aceste consideraţii constituie suportul teoretic al concepţiei sociologice a lui A.C. Cuza privind clasele ca o structură trinivelară, piramidală, cu baza constituită din clasa rurală, din care, evolutiv, se formează clasa mijlocie şi cea dirigentă, prin selectarea celor mai bune elemente din fiecare nivel. Circulaţia indivizilor conduce la schimbarea locului lor în fiecare clasă, dar, mai ales la propulsarea lor în clasele superioare, singurul ei criteriu fiind cel valoric. Fiecare clasă îşi generează elementele, iar clasele superioare asimilează elementele celor subordonate.



Universitatea SPIRU HARET

Viziunea „organicistă” este mai evidentă prin considerarea clasei rurale ca indispensabilă pentru existența celorlalte clase şi ca fundament pentru dreptul de stăpânire al unui popor asupra teritoriului pe care-l ocupă: „fără clasa rurală muncitoare, nici un popor nu are dreptul să existe ca atare şi să-şi creeze o civilizație proprie”[119].

Considerațiile despre poporație întemeiază, de asemenea, sociologia politică a lui A.C. Cuza, cunoscută şi încetățenită sub denumirea de „cuzism”. Cuzismul devine, astfel, în viziunea autorului, un „adevăr ştiințificeşte dovedit”. Dincolo de această întemeiere ştiințifică, evidentă şi afirmată de el, se află „metafizica” sa, deşi el pare refractar oricărei metafizici. Crezul său îl constituie căutarea şi exprimarea adevărului, pe care îl găseşte mărturisit în Sfintele Evanghelii.

Ideea națională este contrapusă de A.C. Cuza ideii liberale. Ideile liberale, specifice revoluției franceze, au folosit politicienilor de la 1848, dar A.C. Cuza nu le acceptă. El se constituie în continuator al Şcolii lui Bărnuțiu, reactualizată de M. Eminescu şi de B.P. Hasdeu, ale căror idei au fost contestate, pe de o parte, de paşoptişti, iar pe de altă parte, de concepțiile lui Titu Maiorescu şi P.P. Carp.

Principiul liberalismului *laisser faire, laisser passer*, care afirmă libertatea totală a individului pe plan economic, considerând că, dacă omul se îmbogățeşte, se îmbogățeşte şi națiunea, este considerat fals, întrucât interesele individuale sunt în contradicție cu cele naționale. Națiunea se înfățişează ca o totalitate de interese aflată în raport cu interesele altor popoare.

La A.C. Cuza, iudaismul reprezintă duşmanul ideii creştine, constituind doctrina îndemnului bimilenar de a stârpi creştinismul prin anexele sale (socialism, bolşevism, francmasonerie). Astfel, consecința firească a creştinismului său este antisemitismul.

În concordanță cu antisemitismul apare forma de apărare şi luptă specifică epocii sale – *numerus clausus*, alături şi în continuarea altor forme vechi de secole.

Doctrina sociologică a lui **Nicolae Paulescu** (1868-1931) se impune prin „teoria instinctelor şi pasiunilor sociale”. Sociologia se constituie în continuarea biologiei, ca ramură de vârf a acesteia. Instinctele sociale permit înțelegerea legilor naturale ale sociologiei, ca şi deducerea principiilor moralei ştiințifice, al cărei scop îl reprezintă profilaxia şi terapia pasiunilor sociale.



Universitatea SPIRU HARET

Obiectul teoriei sale îl reprezintă instinctul şi raportul acestuia cu pasiunea. Instinctele sunt considerate de Paulescu ansambluri de acte uniforme la toţi indivizii aceleiaşi specii, conştiente în ele însele, dar inconştiente în finalitatea lor intrinsecă, declanşate de o idee emotivă particulară. Ele sunt definite apoi ca sistem al acestor idei emotive şi al reacţiilor lor consecutive. Anterioritatea şi independenţa instinctelor, în raport cu orice experienţă, fac din ele legi apriorice ale comportamentului uman.

Alături de instincte – care asigură existenţa fiecărui individ – se manifestă, aşa cum o dovedeşte pe deplin experienţa, şi instincte ce asigură existenţa comună a indivizilor în grupuri sau societăţi naturale. Aceste instincte se numesc sociale şi condiţionează sau determină relaţiile, organizarea şi menţinerea grupurilor. Instinctele sociale sunt, în esenţa lor, identice cu cele individuale; diferită este clasificarea lor: instincte ale familiei, tribului şi naţiunii.

La originea instinctelor sociale, N. Paulescu pune instinctul individual de reproducere, care apropie, uneşte şi menţine legaţi doi indivizi de sex opus. Instinctul de reproducere este numit de autor *amor sexual*. Amorul sexual, în prelungirea sa pentru relaţia continuă, durabilă, dintre bărbat şi femeia devenită mamă, este numit *amor conjugal*. Când el este raportat la copii, este numit *amor patern*, manifestându-se prin grija faţă de aceştia.

*Familia* este o societate naturală, formată din ansamblul părinţilor şi copiilor, cimentată de sentimentele instinctive paterne (amorul patern) şi filiale (amorul filial şi amorul patern). Scopul familiei este creşterea copiilor, iar realizarea lui implică apariţia altor două instincte: instinctele de dominare şi subordonare şi instinctele de proprietate.

Instinctele de dominare şi subordonare satisfac unitatea de acţiune în vederea menţinerii familiei şi a realizării scopului ei. Astfel, la părinţi, se dezvoltă tendinţa de dominare, iar la copii cea de subordonare. Mama se va supune şi ea soţului. Sentimentele care apar aici conferă părinţilor satisfacţie, iar copiilor siguranţă.

Instinctele de proprietate se raportează la nevoia de apărare a familiei de intemperii şi de asigurare a ei cu hrană. Astfel, omul simte, instinctiv, nevoia de a deţine bunurile necesare vieţii, ca, de pildă, o suprafaţă de pământ, pe care îşi construieşte un adăpost. Această suprafaţă i-a servit omului ca furnizor de materii necesare traiului curent, dar şi pentru acumularea de rezerve.



Universitatea SPIRU HARET

*Tribul* este societatea naturală, constituită din mai multe familii, cu origine comună, şi ale cărei relaţii sunt reglementate de unele instincte analoage celor familiale, dar mai puţin intense (amorul tribal, instinctele de dominaţie şi subordonare). În cadrul tribului, instinctul de proprietate îmbracă forme specifice, legate de proprietatea de grup.

*Naţiunea* este înţeleasă ca societatea naturală constituită din mai multe triburi, cu origine comună, ale cărei relaţii de organizare sunt reglementate de două instincte: amorul naţional (naţionalismul), analog celui tribal, dar mai puţin intens ca acesta, şi instinctul de dominare şi subordonare, care implică dominarea unora şi supunerea celorlalţi. Rolul şefului familiei sau al tribului este preluat în cadrul naţiunii de către stat, motiv pentru care acesta îşi asigură puterile – legislativă şi executivă.

Ca fiind suprapuse instinctelor specifice societăţilor naturale, N. Paulescu mai enumeră instinctele de umanitate – sentimentul de simpatie faţă de orice alt om, care se mai numeşte *filantropie*, mai slab şi manifestat faţă de ceilalţi în general, dar – mai ales – faţă de copii şi bolnavi.

Dacă societăţile naturale se organizează, se constituie şi se perpetuează datorită sentimentelor instinctive ale dragostei şi instinctelor de dominaţie şi subordonare, atunci de ce apar conflictele şi cum se explică ele? N. Paulescu consideră că aceste conflicte sunt rodul trebuinţelor individuale şi sociale. Conflictele sociale sunt rezultatul trebuinţelor (nevoilor) de proprietate şi dominaţie. În general, aceste nevoi sociale conduc numai accidental la conflicte, rolul lor hotărâtor fiind acela de a evidenţia pe cei mai potriviţi în conducerea socială.

Alături de aceste manifestări instinctuale inerente, normale, eficiente, există şi se manifestă altele, mai accentuate, mai grave, din care derivă nevoi instinctive anormale, alterate. Nevoile instinctive alterate, denaturate, sunt numite de N. Paulescu *vicii* sau *pasiuni*. Acestea apar din neînţelegerea scopului veritabil al instinctelor, din ignorarea sau chiar din contrarierea voită a acestui scop şi din transformarea plăcerii însoţitoare a satisfacerii oricărui instinct în scop nemijlocit al vieţii. Pasiunea nu este atât o deviere, cât, mai ales, o alterare calitativă, denaturare a instinctului. Ea apare ca o boală a sufletului.

Diversitatea pasiunilor acoperă diversitatea nevoilor instinctive. Pasiunile pot fi individuale sau sociale. Atât pasiunile individuale, cât şi cele sociale sunt la fel de nocive.



Universitatea SPIRU HARET

Pasiunile sociale sunt derivate ale instinctelor de dominație și de proprietate. Din instinctele de proprietate derivă *avariția* sau grija excesivă a viciosului pentru viitorul său, manifestată în adunarea exagerată, fără măsură, a bunurilor, de cele mai multe ori ilicită. În cadrul avariției se includ furturile, înșelăciunea, specula și alte fraude (specifice comercianților, industriașilor, cămătarilor, celor ce practică jocurile de noroc), venalitatea, spolierile, devastările. Efectele acestei pasiuni sunt, adesea, devastatoare și tragice pentru familie și societate.

Din instinctele de dominație derivă pasiunea manifestată prin orgoliu, lux, abuz de putere și tiranie. În plan politic sau public, asemenea pasiuni dau naștere unor partide sau unor grupuri politice rivale. Națiuni întregi pot fi răvășite de pasiuni, manifestate printr-o politică imperialistă, adesea motivată de nevoia civilizării altor popoare.

Când se ajunge la o combinare sau la o dublare a instinctului de dominație cu cel de proprietate, atunci efectele sunt și mai catastrofale. Efectele pasiunii de dominație și de proprietate sunt revoluțiile și războaiele[120].

Sociologia politică a lui N. Paulescu este naționalist-creștină, unii autori considerându-l întemeietorul doctrinei naționalismului creștin. În viziunea sa, scopul acestei doctrine este pacificarea omenirii, denaturată de pasiunile care o răscolesc și războaiele care o macină. Dintre cele două atribute, cel de creștin și cel de naționalist, primul este dominant și explicit, iar cel de-al doilea este implicit; naționalismul devine explicit numai atunci când românismul este în pericol, amenințat de asalturile alogene. N. Paulescu procedează sistematic în analiza doctrinelor care intenționează pacificarea omenirii: doctrina (dogma) evreiască, bazată pe patimile de dominație și proprietate, și doctrina creștină, care combate radical aceste pasiuni.

Analizând Coranul și Talmudul, el arată că ultimul nu numai că nu combate patimile, ci le prescrie și le justifică: Dumnezeu a dat întreg pământul, inclusiv pe „goimi" (ne-evrei) evreilor. De asemenea, le-a dat puterea acestora asupra vieții și averii tuturor popoarelor. Talmudul recomandă, susține Paulescu, alături de furt, tăinuirea lucrurilor găsite, frauda, jurământul fals și cămătărie.

În relație cu instinctul de dominație, Talmudul ar prescrie dreptul de dominație absolută asupra a tot ceea ce este neevreiesc. Despre iubire și o lege a iubirii nici nu poate fi vorba aici, întrucât rabinii ar împinge ura și cruzimea până la poruncă: *Tob şebegoim harog* (Pe



Universitatea SPIRU HARET

cel mai bun dintre creştini, ucide-l). Tot rabinilor el le atribuie şi omorurile rituale.

Talmudului – a doua legislaţie evreiască – i se atribuie şi organizarea evreilor într-un singur stat, numit cahal, stat care trebuie să rămână ocult, întrucât îi lipsea teritoriul propriu. Cahalul sau statul evreiesc se compune dintr-o putere centrală, suverană peste toţi evreii, din puteri secundare subordonate şi puteri locale, numite şi cahale propriu-zise sau comunităţi, ale căror sedii se află la sinagogi. Într-o astfel de structură, comunităţile evreieşti sunt considerate „state în stat", întrucât dispun de finanţe, venituri, cheltuieli, mijloace de constrângere şi tribunale ca oricare alt stat.

În plan spiritual, N. Paulescu consideră că iudaismul socoteşte creştinismul ca fiind un duşman bimilenar, pe care ar urmări să-l distrugă. În acest sens, autorul enumeră ereziile cu care s-a confruntat creştinismul în istoria sa, pe care el le consideră de origine iudaică. Ultima mare erezie este protestantismul, care s-a dovedit a fi leagănul francmasoneriei[121].

Adevărata pacificare a omenirii ar fi urmărită numai de doctrina creştină. Omenirea este înţeleasă şi ea ca o societate naturală, constituită din totalitatea oamenilor, uniţi prin filantropie, dar fără o organizaţie proprie. Toate încercările umane de a organiza această comunitate universală au dat greş, întrucât, în concepţia lui Paulescu, oamenii nu pot umple un gol lăsat de Creator.

Organizarea omenirii nu se poate face decât prin intervenţia divină. Iisus Christos şi-a propus să restabilescă pe pământ împărăţia divină. În acest sens şi scop, El a creat o societate care să cuprindă întreaga omenire. Această societate este *biserica*. Capul acestei societăţi este însuşi Fiul lui Dumnezeu.

Omenirea datorează lui Dumnezeu supunere desăvârşită şi gratitudine infinită. Aceată gratitudine este îndreptată către oameni, care transformă filantropia în caritate. Caritatea este dragostea creştină pentru orice om, indiferent de naţie. Caritatea se instituie astfel ca „porunca cea nouă".

N. Paulescu regretă dezbinarea Bisericii, începută cu marea schismă grecească, şi consideră că ea s-a produs datorită „trufiei grecilor". De asemenea, socoteşte că papalitatea este vinovată de acceptarea regalităţii. În viziunea sa, Biserica românească a parcurs mai multe epoci: latină, slavonă, maghiară, grecească şi românească.



Universitatea SPIRU HARET

După ce devine autocefală, ea trebuie să-şi propună recreştinarea poporului şi a întregii lumi, pentru a rezista iudaismului[122].

Atât sociologia, în general, cât şi sociologia politică paulesciană reprezintă o unitate indisolubilă, ca şi relaţia dintre cauză şi efect sau unitatea dintre teorie şi practică. Ambele sunt însă întemeiate pe o concepţie generală, de o metafizică riguros şi sistematic argumentată.

Paulescu admite existenţa unui principiu metafizic, creator al universului – Dumnezeu. Nu există în natură nimic altceva decât materie, energie şi suflet. Relaţiile materiei cu sufletul sunt analoage celor dintre materie şi energie. În sens strict determinat, filosofia lui este teleologică, finalistă. În timp ce Claude Bernand admite cauza eficientă în obiect şi scopul doar în inteligenţă, respingând finalitatea ca lege a naturii, Paulescu consideră că atât finalitatea, cât şi cauzalitatea sunt metafizice, iar ştiinţa trebuie să le accepte şi să le trateze ca atare.

Filosofia sau metafizica paulesciană presupune două dimensiuni: epistemologia şi sistematica psihocomportamentală. Epistemologia vizează, în special, problemele gnoselogice şi logico-metodologice. Ştiinţa înseamnă cunoaşterea cauzelor prin conformarea la regulile metodei experimentale, care presupune observaţia, ipoteza şi verificarea acestei ipoteze. Metoda de cunoaştere a cauzelor eficiente şi finale imediate este cea a raţionamentului analogic, a cărui concluzie este ipoteza propriu-zisă. Raţionamentul analogic trebuie să îndeplinească trei condiţii, care vor corespunde probei, contraprobei şi reverificării experimentale.

Sistematica psihocomportamentală cuprinde un sistem de concepte subsumate întrebării privind cauza vieţii şi cauza finalităţii – fenomen supus necesarmente observaţiei. Conceptul-cheie este cel de instinct, iar raportul care se impune este cel dintre instinct şi actul voluntar, complementar. Raportul acestora, specific în comportamentul uman, permite definirea paulesciană a omului ca „animal ştiinţific”.

Definind finalitatea ca atribut esenţial al fiinţelor şi demonstrând finalitatea imanentă morfofiziologică şi psihologică, Paulescu se întreabă care este cauza acestei finalităţi şi procedează pe calea raţionamentului analogic. Trece în revistă cele trei ipoteze (materialistă, a generaţiei spontanee şi darwinistă), pe care le respinge şi propune ca ştiinţifică ipoteza sau teoria Suflet-Dumnezeu, fiecare componentă cu atribute specifice.



Universitatea SPIRU HARET

Astfel, întrebarea privind cauza vieții primeşte două răspunsuri. Un răspuns este Sufletul – cauza secundară specifică oricărei ființe. Al doilea răspuns defineşte cauza primă sau Dumnezeu, unică pentru toate ființele.

Prin aceste răspunsuri, Paulescu consideră că ştiința, în special fiziologia, transformă credința în Dumnezeu, în certitudinea existenței lui. Această paradigmă, aplicată sociologiei, evidențiază cauzalitatea vieții sociale – constituită şi reprezentată de instinctele sociale, a căror normalitate implică o viață socială normală. Denaturarea instinctelor sociale – patimile sau viciile – determină o viață socială anormală, pentru a cărei corectare morala ştiințifică are rol profilactic şi terapeutic. Rolul extraordinar al doctrinei creştine în soluționarea problemei pasiunilor, în pacificarea omenirii, apare, astfel, evident şi de necontestat[123].

**Nichifor Crainic** (1889-1972) promovează o doctrină în care corporatismul se opune sociologiei claselor. În concepția sa, societatea este un organism ale cărui funcții vii sunt profesiile, nu clasele. Corporatismul său se consideră mai realist, întrucât organismul social nu poate fi alcătuit din funcții negative, concurențiale, constituindu-se din funcții creatoare, complementare.

Scopul societății este satisfacerea nevoilor sociale şi binele general al întregii comunități sociale. Clasele nu trebuie să se subordoneze pe verticală în funcție de lupta lor pentru obținerea profitului, între ele nu trebuie să existe luptă, ci solidaritate. Viziunea structurii de clasă este considerată ca artificială („creație diabolică de tip marxist”, care vede în lupta de clasă un mijloc de dezagregare socială, iar în proletariat armata care ar asigura supremația evreilor asupra celorlalte popoare).

Corporatismul, ca doctrină sociologică, consideră societatea o totalitate de funcții organice ale vieții colective, cărora le corespund profesiile sau categoriile de muncă, care prestează activități specializate. Profesiile nu sunt rivale, ci complementare, căci se întregesc ca organe fireşti ale corpului social, sporind solidaritatea socială şi pacificarea generală a societății. Pe baza lor se poate organiza corporatist viața economică, în unități armonice.

Sistemul corporatist, realizat inițial în Italia, este de factură catolică, în general creştină (diversitatea, darurile şi datoria ca fiecare să-şi aducă darul său pentru binele colectiv).

Statul specific organizării corporatiste a vieții sociale este totalitar.



Universitatea SPIRU HARET

Sociologia politică a lui N. Crainic este o sinteză a concepției sale filosofice, sociologice şi politice, structurându-se pe trei dimensiuni: creştină, corporatistă şi naționalistă. *Naționalismul lui Crainic poate fi apreciat ca românism integral*.

Doctrina sa politică este cunoscută sub numele de *etnocrație corporatistă*. Ea a fost dezvoltată în *Programul statului etnocratic* şi reprezintă creația originală a lui N. Crainic, fiind de fapt o corectare adusă corporatismului.

În viziunea sa, nu demosul alcătuieşte statul, ci etnosul, adică neamul sau națiunea, care îşi exprimă propria voință politică. Statul trebuie să fie expresia specificului permanent al neamului. Lapidar, etnocrația se traduce prin aserțiuni: „România românilor", reprezentând, în fond, o prescurtare a formulei mai vechi a lui N. Iorga care susținea: „România a românilor, a tuturor românilor şi numai a românilor".

Statul etnocratic vizează asigurarea conducerii românilor de către români – „rasa regală a acestui pământ", născută aici, ca şi apele acestui teritoriu, din negura miturilor. Astfel, naționalismul este întemeiat în autohtonia şi străvechimea neamului românesc[124].

Autohtonia înseamnă, etnologic, pământ, cetate, patrie şi neam propriu şi este echivalentă, pentru Crainic, cu continuitatea stăpânirii teritoriului de-a lungul timpului. Statul este definit ca voința neamului de a rămâne stăpân pe pământul autohton care, prin sacrificiile cu care a fost păstrat, capătă prestigiul sacru de patrie. Statul devine, astfel, conştiință autohtonă. Spiritul autohton este „conştiința identității în timp şi a «omogenității» neamului în spațiu".

Autohtonismul este socotit fundamentul oricărui naționalism, care, din punct de vedere militar, asigură granițele în afară, iar înăuntru asigură, din punct de vedere politic, primatul etnic majoritar. Marea „masă de sânge românesc" ar fi întreruptă de considerabile insule minoritare şi „stropită de vitriolul semitic"[125].

În viziunea sa, democrația este aceea care ar fi detronat neamul românesc din drepturile lui de „rasă regală a acestui pământ". Dar constituția, ca expresie juridică, trebuie să fie modificată de „constituția sângelui şi sufletului românesc". Or, centrul de gravitate al democrației româneşti îl constituie minoritățile, şi nu majoritatea etnică, neamul românesc. Cum se va remedia această stare de fapt? Nichifor Crainic considera necesară reînvierea conştiinței de stăpâni şi o nouă concepție de organizare a vieții româneşti – etnocrația corporativă, care să traseze misiunea şi finalitatea sa în lume.



Universitatea SPIRU HARET

Scopul *etnocraţiei corporative* este asigurarea primatului autohton în toate domeniile prin promovarea criteriului proporţionalităţii numerice şi a etnicităţii. Obiectivele naţionalismului vor fi dezrobirea patrimoniului înstrăinat şi românizarea lui (românizarea profesiilor şi oraşelor).

Statul etnocratic are la bază opt principii: legea lui Christos, legea statului; statul este supremul gospodar al naţiunii; naţionalizarea bogăţiilor naturale; proprietatea individuală pentru orice muncitor român; nu clasele, ci profesiile sunt funcţiile organice ale naţiunii; proporţionalitatea numerică în toate profesiile; înlăturarea samsarului dintre producător şi consumator; distrugerea parazitismului iudaic. Programul său este detaliat pe domenii de activitate (profesii, agricultură, industrie, bani, stat, moralitate etc.).

Sociologia, în general, şi mai ales sociologia politică a lui Nichifor Crainic sunt condiţionate şi influenţate ambele de concepţia sa filosofică, în cazul său, aceasta fiind de factură spiritualist-creştină. Formula concepţiei sale spiritualiste este: „ortodoxia, concepţia noastră de viaţă". Conţinutul ei îl constituie dogmele teologiei ortodoxe. Modelul vieţii desăvârşite este Iisus Hristos, iar organul prin care se revarsă harul divin în vederea restabilirii armoniei primordiale dintre Dumnezeu şi creaţia Lui este Biserica.

La Nichifor Crainic, ortodoxia este o mărturisire de credinţă şi mai puţin o argumentare ştiinţifică, cum este cazul la N. Paulescu.

Concepţia sociologică a lui **Traian Brăileanu** (1882-1947) este de factură sistemică, reprezentând aplicarea teoriei şi metodei sistemice în plan social. Traian Brăileanu este creatorul unui sistem sociologic, al unui sistem de filosofie socială, menit să lege, prin etică, sociologia cu filosofia propriu-zisă şi să deschidă, prin politică, drumul spre teoriile artelor sociale. *Introducerea în sociologie*, publicată în 1923, este considerată de autor ca fiind prima parte a unui tratat complet de sociologie. Partea a II-a urma să conţină expunerea critică a teoriilor sociologice, iar a III-a, încercarea de a întemeia sociologia ca ştiinţă independentă. Partea a II-a a tratatului n-a fost realizată, între timp „cristalizându-se ideea sociologiei generale".

*Teoria comunităţii omeneşti* este gata de tipar în 1937, dar condiţiile neprielnice au întărit opţiunea publicării ei postume, ceea ce a permis autorului să mai lucreze la ea, extinzând-o. Traian Brăileanu consideră că interesul practic este izvorul ştiinţei, dar ştiinţa sociologică apare când ea se desprinde de interesul nemijlocit şi analizează



Universitatea SPIRU HARET

numai obiectul ei – societatea. Obiectul analizei este sociabilitatea omului, omenirea dezvoltându-se în varietăţi, care evidenţiază apoi grupuri distincte, grupuri sociale responsabile de manifestările omeneşti. În virtutea concepţiei sale filosofice, societatea, grupul, nu pot fi explicate prin suma indivizilor; individul dispare în grup, intrând într-un sistem. Individul, grupul, societatea sunt sisteme.

Concepţiile sociologice anterioare considerau că pot construi societăţile din indivizi sau din influenţarea lor reciprocă. Era o eroare perpetuată de la Platon încoace. Adevărul ar fi tocmai invers: însuşirile individuale se explică prin analiza comunităţii. Raporturile interindi-viduale, care explică individul, formează obiectul eticii, ca primă parte a filosofiei sociale (partea critică). Partea următoare se ocupă de topirea individului în comunitate, când realitatea şi autonomia lui devin iluzie, realitate având acum comunitatea. Sociologia se defineşte apoi ca ştiinţă a raporturilor între comunităţi. Raporturile intercomunitare duc la transformări interne, intracomunitare. Divizarea filosofiei sociale în etică, sociologie şi politică este considerată oportună, căci acestea ar fi ştiinţele despre raporturile interindividuale, intercomunitare şi internaţionale.

Sociologia generală urmăreşte definirea conceptului de formă socială, dar nu în mod abstract, ci pe baza unor date verificate empiric. În acest sens, Traian Brăileanu avansează ipoteza că, cu cât tipul biologic este mai jos, cu atât forma socială este mai legată de tipul biologic, iar cu cât tipul este mai sus, cu atât forma socială este mai independentă de tipul biologic. Teoria comunităţii omeneşti este considerată ca fiind o încoronare a sistemului său. Lucrarea este, de fapt, *o enciclopedie de filosofie socială structurată în cinci cărţi*, care tratează probleme cardinale ale sociologiei. *Cartea întâi* tratează naşterea conştiinţei de sine. Este o trecere în revistă a genezei conceptului şi a componentelor sale majore, cercetate printr-o perspectivă genetic-istorică, a constituirii conştiinţei de sine, prin confruntarea cu lumea fizică şi cea socială – proces dialectic de formare a Eului şi de relaţionare a lui. *Cartea a II-a* abordează monada (sufletul) şi comunitatea. Societatea este operă de artă. Socialul trebuie să fie explicat prin gândirea şi acţiunea oamenilor. Naşterea copilului pune problema înţelegerii dintre el şi cei din jur, a dialogului cu semenii, problema naşterii unei ideologii bazate pe raportul mamă/copil. *Cartea a III-a* are în vedere primatul ordinii morale, care nu se constituie prin analogie cu ordinea fizică, ci invers, cea fizică se constituie



Universitatea SPIRU HARET

după cea morală. *Cartea a IV-a* discută naţiunea, înţeleasă drept comunitatea morală cea mai largă, şi doctrina creştină, importanţa conştiinţei morale pentru depăşirea ordinii fizice şi biologice. Traian Brăileanu distinge 6 puteri ale naţiunii: biologică, morală, religioasă, estetică, economică şi politică. Dispariţia lor înseamnă dispariţia naţiunii. Chiar învinsă politic, o naţiune se poate reface dacă nu îşi pierde alte atribute. Prioritară este socotită puterea morală, căci ea asigură solidaritatea şi rezistenţa în confruntarea cu alte naţiuni. *Cartea a V-a* are ca obiect persoana umană şi comunitatea. Societatea este o ordine care se stabileşte între indivizi, care s-au „născut" ca suflet, care s-au emancipat din ordinea biologică. Ierarhia voinţelor individuale este temelia organizaţiei sociale şi un proces care reprezintă istoria comunităţii omeneşti.

Doctrina politică a lui Traian Brăileanu este de natură aristocratică (meritocraţia). Ea este consacrată analizei şi evoluţiei destinului comunităţii româneşti. Se pleacă de la ideea modului în care ar trebui să fie comunitatea românească, se coboară în realitatea socială românească, pe care o vrea plămădită după modelul sistemic elaborat. La baza „doctrinei şi acţiunii naţionaliste" româneşti stă ideea naţiunii române ca „organism politic modelat după legi izvorâte din firea sa". Teoria formulată de el este teoria „elitei ascetice". Caracteristicile acestei teorii sunt: elitistă, naţionalistă, corporatistă, ascetică şi charismatică. Ipoteza de la care pleacă este aceea că statul nu poate fi decât naţional, expresie a voinţei unui grup social omogen de a-şi „dobândi, păstra şi spori fiinţa proprie" faţă de alte grupuri străine[126]. În acest sens, el analizează închegarea statelor naţionale şi piedicile puse de „puterile internaţionale" pentru menţinerea unităţii imperiilor. Între aceste puteri internaţionale, Traian Brăileanu include: Biserica romană, nobilimea feudală, burghezia şi evreimea. Consideră că problema timpului său ar fi desăvârşirea omogenităţii în statul naţional prin eliminarea sau asimilarea elementelor eterogene. În opinia sa, o atare evoluţie creează condiţiile înţelegerii reale şi durabile dintre naţiuni. Ea echivalează cu „procesul de naţionalizare a elitelor", adică a clasei politice conducătoare. În plan concret, doctrina sa îşi găseşte expresia în legionarism, ca „revoluţie spirituală", prin care s-ar crea un om nou, duşman al demagogiei şi politicianismului. Ea se adresează naţionaliştilor români care vor să „desăvârşească" organizarea statului naţional român.



Universitatea SPIRU HARET

**NOTE**

1. A.D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, Bucureşti, 1910, p. 560-561.
2. C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1996, (Ediţie şi prefaţă de Mihai Ungheanu, postfaţă de I. Bădescu).
3. I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1966, p. 82-102.
4. C. Stere, *Social-democration sau poporanism?*, în „Viaţa Românească", nr. 4, 1908, p. 68.
5. *Ibidem*, nr. 9, p. 341.
6. M. Ralea, *Intelectualii şi ţărănimea*, în: „Dreptatea", 9 ianuarie, 1928.
7. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p.314, 315.
8. St. Zeletin, *Revoluţia burgheză în România*, în „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", an. IV, nr. 2, 1922, p. 19.
9. V. Madgearu, *Evoluţia economiei româneşti după războiul mondial*, Bucureşti, 1940, p. 27 şi urm.
10. *Ibidem*, p. 28.
11. *Ibidem.*
12. *Ibidem*, p. 26-27.
13. I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, *Op.cit*., p. 161-168.
14. V. Madgearu, *Agrarianism. Capitalism. Imperialism. Contribuţiuni la studiul evoluţiei sociale româneşti*, Institutul de Arte Grafice „Bucovina", Bucureşti, 1936, p. 138.
15. Frank Parkin, *Social Stratification*, în: T. Bottomore, R. Nisbet (eds). *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, New York, 1978, p. 616.
16. V. Madgearu, *Op. cit.*, p. 62 şi urm.
17. Şt. Zeletin, *Revoluţia burgheză în România (I)*, în „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială, an. IV, nr. 1, 1922, p. 43.
18. Vezi: C. Stere, *În literatură*. Iaşi, Editura „Viaţa românească", 1921, p. 43-46.
19. „Acapararea instrumentelor de muncă şi de capital dă puterea de dominaţie a unei clase" (M. Ralea, *Introducere în sociologie*, Bucureşti, 1926, p. 68).
20. M.D. Ralea, *Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste. Studiu asupra evoluţiei tactice revoluţionare*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1930.
21. Dumitru Ghişe, Nicolae Gogoneaţă (coordonatori), *Istoria filozofiei româneşti*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti,1980, p. 94.
22. D.M. Comşa, *Viitoarea politică vamală a României*, Tipografia ziarului „Curierul Judiciar", Bucureşti, 1904, p. 19.
23. D.M. Comşa, *Fundamentul dreptului de proprietate*, Tipografia „Progresul", Ploieşti, 1899.



Universitatea SPIRU HARET

24. Ştefan Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, „Cultura Naţională”, Bucureşti, 1925.
25. Cezar Papacostea, *Ştefan Zeletin. Viaţa şi opera lui*, în: „Revista de Filosofie”, vol. XX, Seria nouă, Nr. 3, 1935, p. 240 şi urm. Vezi şi Tr.Herseni, *Sociologia*, în: N. Bagdasar, Traian Herseni, S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1941, p. 464-465.
26. Şt. Zeletin, observă I.M. Popescu, a susţinut teza genezei burgheziei române ca efect al dezvoltării capitalismului şi al „plămădirii României moderne” în „unul şi acelaşi proces cu plămădirea capitalismului român”. Vezi: Ion Mihail Popescu, *Personalităţi ale culturii româneşti*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 136.
27. D. Drăghicescu identifică şi concretizează patru clase sociale ale societăţii româneşti: 1) clasa marilor proprietari funciari rurali şi urbani, având o dezvoltată conştiinţă a intereselor de clasă; 2) clasa burgheză, cuprinzând burghezia mare şi mică a oraşelor, profesiile libere, proprietarii rurali mijlocii, funcţionarii şi „albăstrimea” satelor. Această clasă deţine circa 20% din populaţia ţării; 3) ţăranii, deţinând 70% din populaţie şi o conştiinţă de clasă nulă; 4) proletariatul industriei mari şi al meseriilor are conştiinţa de clasă cea mai dezvoltată, cea mai solidă, datorită condiţiilor sale de viaţă (D. Drăghicescu, *Evoluţia ideilor liberale şi un apel către tineretul liberal*, Imprimeriile „Independenţa”, Bucureşti, 1921, p. 31-43).
28. Daniel Chirot, *Neoliberal and Social Democratic Theories of Development: the Zeletin-Voinea Debate Concerning Romanian's Prospects in the 1920's and its Contemporary Importance*, în Kenneth Jowitt (ed), *Social Change in România, 1860 – 1940*. Berkely Univ. of California, 1978, p. 41.
29. Ştefan Zeletin**,** *Plutocraţia română*, în „Dreptatea Socială”, an. I, nr. 5 din 15 martie 1923, p. 386-587.
30. Vezi: C. Dobrogeanu-Gherea, *Sfârşitul oligarhiei române*. în: „Mişcarea Socială”, an. I, nr.8, mai 1930, p. 343 şi urm. Studiul este redactat de sociologul şi teoreticianul marxist înaintea primei conflagraţii mondiale şi este publicat pentru prima dată, integral, în această publicaţie. (Parţial, a apărut, în 1921, în revista „Viaţa Socialistă”).
31. Ştefan Zeletin, *Op.cit*, p. 166.
32. *Ibidem*.
33. A.D. Xenopol, *Op.cit*, p. 555.
34. Tr. Herseni, *Sociologia Românească. Încercare istorică*, I.S.R., 1940, p. 159.
35. *Ibidem*, p. 39.
36. D. Popovici, „*Santa Cetate” între utopie şi poezie*, Institutul de Istorie Literară şi Foclor, Bucureşti, 1935.
37. C. Rădulescu-Motru**,** *Personalitatea lui C. Dimitrescu-Iaşi*, în *C. Dimitrescu-Iaşi. Omul şi opera*, Socec, Bucureşti, 1933, p. 7.



Universitatea SPIRU HARET

38. C. Stere, *Social democratism sau poporanism?*, în „Viața Românească”, nr. 8, 9, 10, 11/1907 şi 1, 4/1908; vezi şi vol.: C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?,* Ed. Porto-Franco, Galați, 1996.
39. Vezi lucrările lui C.D. Gherea: *Un mic răspuns la o mică recenzie*, în „Viitorul Social”, nr 8, 1908**;** *Post-scriptum sau cuvinte uitate*, în „Viitorul Social”, nr. 10, 1908; *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare*, Socec, Bucureşti, 1910.
40. K. Jowitt (ed.), *Social Change in Romania 1860 – 1940*. Berkeley, 1978; I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1966, p. 10-13.
41. I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu**,** *Op.cit*, p. 10-11.
42. I. Ungureanu, *Idealuri sociale şi realități naționale*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 107.
43. Dr. Russel, *Un studiu psychiatric urmat de câteva comentarii asupra ideilor sănătoase*, Tipografia Bunului Român, Iaşi, 1880, p. 26.
44. Date prelucrate de noi după materialul documentar (adnotări, indici) oferit de autorii ediției Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 1 – 7. Numărul de pagini a fost calculat după ediția *Opere complete*, vol. 1 – 7, pentru a asigura uniformitatea înregistrării.
45. La 5 şi, respectiv, 7 ani, de la moartea autorului, B. Lăzăreanu reuşeşte să reediteze o parte din articolele şi studiile social-politice şi de istorie şi critică literară în volumele I. Gherea (C. Dobrogeanu), *Studii critice*, vol. IV, (1925) şi vol. V (1927), ambele în Editura „Alcalay”, Bucureşti. Seria reeditărilor în volume va fi reluată după al II-lea război mondial.
46. Miron Constantinescu, Ovidiu Badina, Ernö Gall, *Gândirea sociologică din România*, T.U.B., Bucureşti, 1973, p. 67.
47. C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, *Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare*, Ed. Librăriei SOCEC & Co. Societate anonimă, Bucureşti, 1910, p. 370.
48. C.D. Gherea, *Op. cit.***,** 1910, p. 97.
49. *Ibidem***,** p. 111.
50. Teza „ocultismului instituțiilor”, ai cărei germeni îi întâlnim la Radu Rosetti, a primit o formă elaborată în scrierile lui C.D. Gherea. Ea conceptualizează situația paradoxală ilicită a statutului țărănimii învoite, ce deter-mina ca funcțiile statului democratic, în contextul în care „neputând fi împlinite pe cale directă şi francă de către «acesta», să fie împlinite pe cale indirectă, ocultă, de nişte organe sociale a căror menire ar fi cu totul alta”. Băncile populare, Casa Rurală, obştile săteşti se „încarcă” cu atribuții formativ-educative, determinând țărănimea„ să se ocupe de afacerile ei, să le discute, să le priceapă şi nu numai afacerile fiecărui țăran în parte, ci afacerile obştei țărăneşti, afacerile țărănimii, ale clasei şi *afacerile țării*” (subl. autorului – n.n.). Vezi *Neoiobăgia*, p. 286.
51. C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, ed. cit., p. 35.
52. C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 5, ed. cit., p. 45.



Universitatea SPIRU HARET

53. Spiru Haret, *Mecanica Socială*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 60.
54. *Ibidem*, p. 157-158.
55. *Ibidem*.
56. *Ibidem*.
57. *Ibidem*, p. 90.
58. *Ibidem*, p. 145.
59. *Ibidem*, p. 33.
60. G.D. Scraba, *La sociologie par rapport à la philosophie*. IV Congresso internazionale di filosofia, Bologna, aprilie 1911, p. 2.
61. G.D. Scraba, *Op. cit.*, p. 1.
62. G.D. Scraba, *Sociologie*, Socec, Bucureşti, 1921, p. 8.
63. G.D. Scraba, *La sociologie par rapport ŕ la philosophie*, ed. cit., p. 3.
64. G.D. Scraba, *Sociologie*, ed. cit., p. 8.
65. G.D. Scraba, *La sociologie par rapport ŕ la philophie*, ed. cit., p. 10.
66. G.D. Scraba, *Sociologie*, ed. cit., p. 166.
67. *Ibidem*, p. 167.
68. *Ibidem*.
69. *Ibidem*, p. 168.
70. *Ibidem*, p. 226.
71. *Ibidem*, p. 215.
72. *Ibidem*, p. 217.
73. *Ibidem*.
74. *Ibidem*, p. 180.
75. *Ibidem*.
76. *Ibidem*, p. 181.
77. *Ibidem*.
78. *Ibidem*, p. 185.
79. *Ibidem*, p. 191.
80. *Ibidem*.
81. *Ibidem*, p. 218.
82. *Ibidem*, p. 76.
83. *Ibidem*, p. 257.
84. *Ibidem*.
85. *Ibidem*, p. 227.
86. *Ibidem*, p. 236.
87. *Ibidem*.
88. *Ibidem*, p. 253.
89. G.D. Scraba, *Starea socială a săteanului. După o anchetă privitoare anului 1905. Îndeplinită cu ocaziunea Expoziţiunii generale române din 1906 de către Secţiunea de Economie Socială*, Inst. Arte Grafice „Carol Göbl", Bucureşti, 1907, p. 13.
90. *Ibidem*, p. 4 .
91. *Ibidem*.
92. *Ibidem*.



Universitatea SPIRU HARET

93. *Ibidem*.
94. *Ibidem*. p. 326.
95. *Ibidem*. p. 522.
96. *Ibidem.*
97. N. Porsenna et S. Manolesco,*Interdépendance des facteurs sociaux*, Etablissement d'Arts Graphiques „Georges Ionasco", Bucarest, 1913, p. 7.
98. *Ibidem*, p. 21.
99. *Ibidem*, p. 71.
100. *Ibidem*, p. 80-81.
101. *Ibidem*, p. 125.
102. H. Fundățeanu, *Principii de sociologie generală*, Institutul de Arte Grafice „Bucovina", Bucureşti, 1925, p. 46.
103. *Ibidem*, p. 46-47.
104. *Ibidem*, p. 95.
105. *Ibidem*, p. 113-114.
106. H. Fundățeanu, *Evoluțiunea în natură şi societățile omeneşti*, Atelierele Grafice Socec & Co., Bucureşti, p. 36-37.
107. H. Fundățeanu, *Principii de sociologie generală*. Ed.cit., p. 23 şi 50.
108. *Ibidem*, p. 36 şi 38.
109. H. Fundățeanu, *Despre războaie, rădăcina şi dispariţiunea lor*, Atelierele Grafice Socec & Co., Bucureşti, 1915, p. 13-14.
110. H. Sanielevici, *Cercetări critice şi filosofice*, Editura Librăriei H. Steinberg, Bucureşti, 1916, p. 398.
111. *Ibidem*, p. 402.
112. *Ibidem*, p. 142.
113. Platon, *Der Staat*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1961, p. 213.
114. A.C. Cuza, *Despre poporație. Statistica, teoria, politica ei*, ediția a II-a. Bucureşti, 1929, p. 429.
115. A.C. Cuza, *Ibidem*.
116. A.C. Cuza, *Cuzismul*, Iaşi, 1928, p. 13.
117. A.C. Cuza, *Doctrina națională creştină*, Cluj, 1934, p. 3.
118. A.C. Cuza, *Numerus Clausus*, Bucureşti, 1924, p. 7.
119. A.C. Cuza, *Despre poporație. Statistica, teoria, politica ei*, ed. cit., p. 530.
120. N.C. Paulesco, *Traité de physiologie médicale,* vol. I-III, Bucharest, 1919-1922.
121. Nicolae Paulescu, *Spitalul, Coranul, Talmudul, Franc-Masoneria*, Bucureşti, 1913.
122. Nicolae Paulescu, *Fiziologie filosofică. Sinagoga şi biserica față de pacificarea omenirei*, vol. I-II, Tipografia „Steaua", Bucureşti, 1924, p. 175.
123. *Ibidem*, vol. I, p. 88.
124. N. Crainic, *Ortodoxie şi etnocrație*, Editura Cugetarea, Bucureşti, p. 186.
125. *Ibidem*, p.182.
126. T. Brăileanu, *Sociologia şi arta guvernării*, ediția a II-a, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1940, p. 44.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 4

# TEORII SOCIOLOGICE PARTICULARE

O etapă nouă şi un nou nivel al procesului dezvoltării sociologiei româneşti ca ştiinţă îl reprezintă încercările de elaborări originale care, valorificând achiziţiile sociologiei apusene, s-au ancorat puternic în investigarea şi analiza realităţilor sociale româneşti, din perspectiva cărora au abordat toate problemele teoretice şi metodologice ale sociologiei ca ştiinţă.

Aceste încercări au avut loc în România într-o epocă în care, din dorinţa „sincronizării" cu ideile, conceptele şi teoriile „cele mai înaintate" ale străinătăţii, nu puţini intelectuali s-au rezumat la preluarea – uneori pe calea traducerii, alteori, pe cea a copiatului şi compilatului – a diferitelor teze şi teorii, mai mult ori mai puţin cunoscute pe plan internaţional.

Concomitent, s-au realizat lucrări şi studii sociologice autentice, care au dat naştere unor teorii sociologice particulare.

Una din caracteristicile acestor elaborări o reprezintă îndeplinirea, aproape în întregime, a criteriilor de validitate ştiinţifică a demersului sociologic, axat nu pe analiza societăţii, în ansamblul său, ci pe segmente sau zone circumscrise realităţii sociale. Ele îşi au sorgintea în faptul că autorii lor au reuşit să facă distincţia clară între „societatea generică" (ca realitate abstractă), considerată de reprezentanţii apuseni ai sociologiei drept obiect sau domeniu de studiu al sociologiei, şi societăţile reale, concrete, existente sub formă de „naţiuni" şi, ca atare, să le studieze.

Prima consecinţă a unei astfel de abordări constă în faptul că specialiştii înscrişi în această serie de evoluţie a sociologiei au reuşit să-şi formeze o concepţie proprie, originală asupra evoluţiei sociale, ca şi asupra delimitărilor dintre sociologie, filosofie, istorie, antropologie, etnografie, etnopsihologie etc.

A doua se exprimă în faptul că aceşti autori au reuşit să formuleze şi să propună o serie de soluţii unor probleme sociale specifice, din perspective şi de pe poziţii teoretice, doctrinare şi ideologice diferite de cele din alte ţări.



Universitatea SPIRU HARET

A treia consecinţă s-a concretizat în angajarea personală şi pasionată în acţiunea socială practică, prin activităţi mai mult sau mai puţin extinse, în vederea implementării în viaţa socială a ţării, atât a concepţiilor lor teoretice, cât şi a soluţiilor propuse, toţi considerând că datoria sociologului este să studieze societatea, nu numai din perspective globale şi pe termen lung, ci şi pe termen mediu, sau chiar structural-sincronic, pentru ca studiul să-şi dovedească validitatea şi valoarea în contextul realităţilor istorico-naţionale ale ţării, din epoca respectivă.

De pe asemenea poziţii, autorii respectivi şi-au propus să ofere factorilor politici instrumente ştiinţific fundamentate pentru realizarea obiectivelor dezvoltării autentice a societăţii româneşti spre modernitate. Sub acest raport, ei s-au plasat pe poziţiile unei ştiinţe teoretico-explicative, urmărind raţionalizarea vieţii sociale, atât prin stabilirea corectă a scopurilor, cât şi prin identificarea şi sugerarea unor mijloace adecvate realizării acelor scopuri prestabilite. În acest fel, în opera lor, logica mijloacelor de acţiune propuse nu este separată de logica obiectivelor dezvoltării sociale, ambele tinzând să se armonizeze şi să se integreze idealului social general, în contextul dimensiunilor concret-istorice ale evoluţiei sociale.

Analizate din perspectiva stadiului actual de dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă, credem că nu exagerăm dacă afirmăm că teoriile sociologice particulare din istoria sociologiei româneşti au constituit *in nuce* seria primelor cristalizări ale unor nuclee teoretice şi metodologice incipiente, din care s-au dezvoltat ulterior sociologiile „de ramură" sau disciplinele sociologice specializate, devenite componente de bază ale sistemului ştiinţei sociologice contemporane.

### 4.1. **„Solidaritatea omenească". Sociologia şi sociologia moralei. Constantin Dimitrescu-Iaşi**

**Constantin Dimitrescu-Iaşi** (1849-1923) s-a format la Universităţile din Iaşi, Berlin şi Leipzig, dobândind o temeinică formaţie intelectuală, pe baza căreia şi-a elaborat propriile concepţii asupra societăţii şi sociologiei. Expuse în principalele sale lucrări ştiinţifice şi în Cursul de sociologie, pe care l-a iniţiat şi susţinut la Universitatea din Bucureşti, idealurile sale au stârnit interes în rândul intelectualităţii vremii şi în opinia publică, producând atât recunoaştere şi admiraţie, cât şi contestări şi persiflări[1].



Universitatea SPIRU HARET

Fiind la curent cu mişcarea de idei din Europa în domeniul sociologiei şi influenţat de aceasta, Constantin Dimitrescu-Iaşi n-a rămas dependent de ea. Opera sa stă mărturie că el este creatorul unei concepţii sociologice originale, în raport cu realizările gândirii sociale şi sociologice româneşti din epocă, precum şi cu achiziţiile sociologiei europene de până atunci.

Elementele care conferă originalitate concepţiei lui Constantin Dimitrescu-Iaşi pot fi identificate în specificul şi particularităţile proceselor de constituire şi dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă în ţara noastră, care, spre deosebire de sociologia occidentală, nu s-a întrupat din metafizică, filosofie sau ştiinţa moravurilor, ci, mai ales, din analiza istorică a naţiunii, ca realitate socială concretă. De aceea, ca şi predecesorii săi, el nu şi-a propus să elaboreze o teorie despre societate, în general, ci una care să permită explicarea şi înţelegerea societăţii româneşti, în special.

În viziunea sa, *societatea* este o realitate complicată şi multivariată, reprezentând „una din formele de manifestare a mişcării", distinctă de celelalte forme ale acesteia, dar în relaţie cu toate. Pentru a „pătrunde" în substanţa societăţii şi a vieţii sociale, potrivit viziunii lui, trebuie să o descompunem în elementele sale componente: factori, forţe şi cauze. Factorii ce intervin în viaţa societăţii sunt individuali şi factori ai mediului (naturali şi sociali). Aceştia se încrucişează, se combină, se influenţează reciproc, într-o extrem de complexă tramă a cercurilor de interese; ansamblul acestor componente ale societăţii alcătuiesc „structura socială".

Din perspectivă strict economică, orice societate – în viziunea lui Constantin Dimitrescu-Iaşi – reprezintă „un imens atelier de producere a mijloacelor de trai"[2] necesare satisfacerii nevoilor biologice ale membrilor societăţii şi, în primul rând, asigurării hranei pentru toţi – „nevoie fundamentală a vieţii". După opinia sa, un asemenea obiectiv nu a fost realizat niciodată şi nicăieri. O astfel de situaţie nu este determinată de insuficienţa absolută a mijloacelor de trai în raport cu volumul populaţiei, ci de faptul că repartizarea hranei se face invers proporţional cu numărul populaţiei; cea mai mare parte a bogăţiei revine unei mici părţi din populaţie, ceea ce face ca majoritatea acesteia să nu poată fi niciodată îndestulată. Constantin Dimitrescu-Iaşi releva faptul că „societăţile cele mai culte se împart, din punctul de vedere al satisfacerii trebuinţelor de hrană, într-o imensă majoritate de muncitori flămânzi şi într-o infimă minoritate de îndestulaţi". O asemenea



Universitatea SPIRU HARET

inegalitate economică cronică este produsul organizării politice şi al sistemelor de guvernare a societăţilor de până acum, care nu au avut alt scop decât acela de a garanta „exploatarea majorităţii muncitoare de către minorităţile stăpânitoare”[3].

Pentru ca toate aceste realităţi sociale să poată fi descifrate şi soluţionate în alt mod, trebuie să se ia în considerare şi alte realităţi, tot atât de esenţiale. Astfel, în concepţia sociologului român, societatea, în general, nu este o realitate istorică concretă, ci o abstracţiune, întrucât ceea ce există, de fapt, sunt *societăţile concrete, sub formă de naţiuni.* O analiză atentă a acestora arată că „o naţiune nu trăieşte numai prin bani şi prin produsele sale economice; ea îşi câştigă dreptul de a fi printre celelalte naţiuni, tocmai prin contingentul de muncă intelectuală cu care contribuie, în proporţia puterilor sale, la dezvoltarea culturii neamului omenesc”[4]. În acelaşi timp, producerea culturii este o necesitate tot atât de presantă ca şi cea a producerii hranei, dat fiind faptul că, în fond, cultura reprezintă „a doua natură a omului”.

*Principiul activ* în organismul social îl reprezintă *interesul* – „forma socială şi psihologică a mişcării, care guvernează totul”. În perspectivă societală, interesul înseamnă (sau ar trebui să însemne) „interesele obştii mulţimii, societăţii” – sublinia acesta. Sorgintea interesului se găseşte în imboldurile interne ale acţiunilor umane care apar, la rândul lor, ca produse ale „nevoilor vieţii”, ale eredităţii, dar şi ale „mediului social”. Ele generează toate fenomenele sociale: graiul, organizarea politică, arta, ştiinţa etc. Orice acţiune, orice faptă, ca produs al nevoilor şi intereselor, se manifestă prin luptă. De aceea, *viaţa socială*, ca şi cea biologică, este un ansamblu de transformări, „un proces de agregări şi dezagregări necontenite”.

*Imboldul şi munca* (diferenţierea şi perfecţionarea ei) *determină progresul societăţii*; este însă regretabil că acestea se realizează „în favoarea unei minorităţi privilegiate şi în defavoarea marii majorităţi a omenirii”; „viaţa noastră întreagă, în esenţă, este o luptă pentru *ideal*; viaţa noastră se afirmă în lupta continuă: lupta contra elementelor naturii animate şi inanimate, pentru a stoarce din ele putinţa traiului; lupta cu semenii noştri pentru a ne câştiga dreptul de a beneficia de bunurile naturii, în măsura nevoilor noastre reale şi factice”. Prin contrast cu această realitate, omul îşi clădeşte, în lumea nălucirilor sale, o lume ideală, în care lupta să fie redusă la minimum posibil. De aceea, o tensiune permanentă se manifestă între condiţia economică (materială) a vieţii şi cea „ideală”, între muncă şi fericire, iar această



Universitatea SPIRU HARET

tensiune nu poate fi depăşită decât prin ştiinţă. Explicarea societăţii şi a vieţii sociale nu poate fi obţinută decât prin descifrarea relaţiilor profunde dintre muncă, ideal, cultură şi ştiinţă.

În ceea ce priveşte *munca*, sociologul român porneşte de la observaţia că omul este o „maşină în mişcare”[5]. El se deosebeşte de animal prin muncă, însă această deosebire devine fundamentală numai atunci când rezultatele muncii dobândesc calitatea de produse sociale. Iar această calitate este rezultatul unui lung proces istoric în care, prin diviziunea muncii, o minoritate îşi asumă rolul de „distribuitor” general al produselor muncii.

O dată cu aceasta, societatea se împarte „în cei care comandă şi cei care sunt destinaţi de natură să asculte”. O asemenea împărţire „naturală” a societăţii în clase este susţinută, în mod „artificial”, de anumite tipuri de organizare socială şi politică, care fac din „capital” un instrument de stăpânire a „majorităţii de către o minoritate”. Din această cauză, în societăţile moderne, munca nu mai este o activitate omenească, prin care se satisfac anumite nevoi, ci una „comandată”, prin care se asigură minimul necesar subzistenţei forţei de muncă, iar ceea ce prevalează nu este „societatea” sau „sociabilitatea”, ci „interesul economic”, aceasta având profunde implicaţii nu numai teoretice, dar şi practice. Deşi munca este „condiţiunea vieţii”, viaţa însăşi are (trebuie să aibă) un rost. Acest rost nu este nici stric fiziologic, nici economic, ci nemijlocit social; adică, viaţa omului să devină „omenească” şi, împreună cu munca, să fie subordonată unui *ideal social*, care ar putea fi *realizarea progresului social, prin intelectualizarea muncii*. În ceea ce priveşte esenţa progresului social, sociologul român a considerat că acesta poate fi identificat cu o mai bună „alcătuire” a societăţii, în cadrul căreia munca şi intelectualitatea ei să devină cu adevărat „omeneşti”, rezultatele muncii să fie repartizate echitabil, „înstrăinarea” omului de produsele muncii sale şi ale propriei activităţi creatoare să fie lichidată şi în care omul să se poată bucura deplin de toate acestea[6].

C. Dimitrescu-Iaşi era convins că un asemenea ideal poate fi obţinut, dar nu oricum, ci prin „raţionalizarea vieţii sociale”. Raţionalizarea trebuie să fie ghidată de sisteme de valori autentice, adică de valori specific umane, pe deplin morale, deci raţionale şi nu „pseudo” sau „fals” morale, adică ipocrite, egoiste, arbitrare, voluntariste.

Desfăşurarea unui asemenea curs al lucrurilor este în măsură să o asigure *ştiinţa*, şi anume, *ştiinţa organizării şi funcţionării raţionale*



Universitatea SPIRU HARET

*a societății, adică, sociologia*, ca ştiință cinstită, respectiv aceea care nu are alt stăpân decât adevărul şi care nu va evita să îl susțină întotdeauna, indiferent de conjunctură, interese particulare, partizane, egoiste etc.; ştiința promotoare a unei noi orânduiri morale, îndeplinind chiar rolul de „ghid moral", în primul rând prin capacitatea sa de a contribui la îmbunătățirea mijloacelor de trai, înfăptuirea celei mai bune organizări politice, garantarea libertății, organizarea muncii, libera dezvoltare a fiecărei individualități înăuntrul organizării sociale,

Sub acest raport, „signatura veacului în care trăim e, fără contestare, progresul ideilor democratice"[7], era de părere Constantin Dimitrescu-Iaşi, astfel încât „totalitatea indivizilor care alcătuiesc un stat să participe la cea mai mare sumă de bunuri materiale, morale şi intelectuale"[8], în care „sistemul tutorial" al activităților omeneşti să fie sfărâmat, în care „mijloacele de trai să se democratizeze şi, mai ales, cultura să se democratizeze, în asemenea măsură, încât spiritul creator şi inovator al tuturor să se poată manifesta pe deplin şi să dea roadele pe care le-ar putea da în asemenea condiții".

De pe aceste poziții, şi-a elaborat el concepția *despre sociologie ca ştiință pusă în slujba idealului social*; o ştiință care să conducă la „solidaritatea omenească" şi la „morala iubirii dintre oameni", o ştiință care să permită cunoaşterea acțiunilor omeneşti şi, prin acestea, a legilor vieții sociale, supusă ca toate manifestările vieții „unor legi omeneşti"; o ştiință care să „determine direcțiunea de urmat", adică să fundamenteze eforturile construcției sociale naționale pe achizițiile ştiinței şi care să cerceteze „ereziile sociologice" ale politicienilor, sprijinind idealurile înfăptuirii solidarității naționale şi ale armoniei sociale, să confere poporului, națiunii şi societății româneşti o identitate şi o individualitate inconfundabile în lumea modernă. Realizarea unui asemenea ideal implică „ridicarea economică a democrației româneşti", iar aceasta presupune un răspuns clar la următoarea problemă: „Vor înțelege oamenii noştri politici că, în cursul certurilor meschine în care ne frământăm zilnic, datoria partidelor politice este să se ocupe de consolidarea elementelor menite a trăi şi a rezista în lupta națională?".

### 4.2. **Sociologia culturii şi a educației. Virgil I. Bărbat. George Em. Marica**

**Virgil I. Bărbat** (1879-1931) este considerat unul dintre primii promotori ai sociologiei ca ştiință în România, credința sa profesională cea mai intimă fiind aceea că „sociologia este Cartea cea mare a



Universitatea SPIRU HARET

vremurilor ce vin". Ca şi Dimitrie Gusti – la Bucureşti –, el este întemeietor de şcoală sociologică la Cluj. În „Anuarul de Sociologie", elaborat la începutul carierei sale universitare, se prefigurează opțiunea sa pentru *o sociologie generală*, înțeleasă ca *ştiință a culturii*, orientare pe care o promovează în scrierile ulterioare consacrate sociologiei culturii, educației şi sociologiei politice. Personalitatea şi ideile sale atrag numeroşi alți profesori ai Universității din Cluj, cu o perspectivă de abordare a realității sociale asemănătoare; rezultatul cercetărilor acestui grup a fost publicat în „Revista de Sociologie" (ianuarie – noiembrie 1931). Considerată ca „ştiința creației umane", sociologia are atât o misiune teoretică – să ofere o nouă viziune de explicare a societății şi culturii –, cât şi una practică – să ofere soluții salvatoare la fenomenele de criză socială. Continuator al militantismului sociologic pe linia deschisă de Constantin Dimitrescu-Iaşi, V. Bărbat propune ca misiune a sociologiei şi sociologilor să se pună în fruntea mişcării de rezistență, să cerceteze cauzele fenomenelor negative din societate, să militeze pentru aplicarea principiilor democratice de selecționare a valorilor pe bază de merit, să sprijine reformele sociale prin cercetări de teren, în concluzie, *sociologia* să devină unul din instrumentele principale ale *progresului social*. Sociologia culturii, prin studiul ştiințific al societății, ajunge la concluzia că între culturile lumii nu există distincții ireductibile, susținând teza continuității şi succesiunii culturilor. Teza este ilustrată de autor în lucrarea *Imperialismul american. Doctrina lui Monroe* (Bucureşti, 1920), prin comparația istorică a culturii şi civilizației europene cu cea americană, evidențiind filiația şi înrudirea tuturor manifestărilor acestor culturi. Opunându-se concepțiilor providențialiste asupra culturii, ca şi celor conservatoare, el critică teoria culturilor stagnante – care ar fi apărut brusc şi s-ar fi dezvoltat în anumite locuri în mod izolat, pentru ca apoi să dispară – şi elaborează *o teorie activistă asupra culturii*, pe linia filosofiei culturii şi a pragmatismului american. Două caracteristici fundamentale trebuie să dobândească cultura modernă pentru a dăinui: 1) *dinamismul* – expresie a raportului activ dintre sufletul individual şi cultură, a dorinței ca orice cultură să se înalțe pe colaborarea permanentă a tuturor inițiativelor şi energiilor; 2) *armonia* – varietate de dezvoltare care îi este îngăduită caracterului multilateral al manifestărilor sale.

În *sociologia educației,* se relevă concepția potrivit căreia educația socială se constituie într-o adevărată urgență, reclamată de noile



Universitatea SPIRU HARET

condiții de dezvoltare favorizate de desăvârşirea statului național unitar, ca şi de schimbările radicale din domeniile social, economic şi politic (reforma agrară, votul universal etc.). Premisele amintite vor constitui un real progres pentru popor doar dacă vor fi sprijinite de un *progres cultural*. V. Bărbat pledează pentru o interdependență complexă între economic şi cultural, dar, contrar determinismului economic marxist, afirmă eşecul factorilor economici fără sprijinul celor culturali, educaționali.

Manifestă o preocupare obsedantă pentru identificarea datelor care pot asigura culturii şi civilizației moderne şansa istorică de a cunoaşte un progres continuu. Una dintre acestea ar fi „învățarea iubirii pentru creația omenească", în care şcoala trebuia să devină instituția principală care o putea realiza. Pentru aceasta era nevoie de o reformă şcolară, ce trebuia să pornească de la aşezarea problemei educației în context istoric şi rezolvarea ei în concordanță cu ideile şi nevoile societății moderne. Stabilind – prin selecție, pe baza continuității istorice – filiația dintre şcoala modernă şi tipurile vechi de şcoală, V. Bărbat consideră că baza şcolii moderne trebuie împletită atât din „împrumuturi culturale", ce s-au dovedit viabile, cât şi din *trei atitudini majore ale civilizației moderne: realismul, naționalismul şi democratismul*. Spiritul ştiințific modern alimentat de realism, cultivarea limbii şi a spiritului național, fără de care educația rămâne sterilă, şi democratismul, aşezarea educației în inima poporului, oferind acestuia un ideal înalt în care să-şi regăsească propriile aspirații şi nevoi – iată bazele învățământului vizate de V. Bărbat, baze care rezultă atât din experiența istorică, dar şi din studiul sistemelor educaționale occidentale din: SUA, Franța, Anglia, Germania. Modelul „şcolii unice" – propus şcolii noastre de către autor, – îmbinând utilul cu idealul, îi apare convingător fiindcă este racordat la schimbările repezi ale timpului, la condițiile social-istorice ale țării noastre şi la condițiile de progres ale neamului românesc.

O notă de originalitate şi noutate aparte, pentru timpul său, capătă concepția educațională a autorului prin susținerea principiului educației permanente care-şi va găsi concretizarea în „Extensiunea Universitară", element ce face parte din modelul şcolar propus. Asociația „Extensiunea Universitară" este înființată la 10 octombrie 1924, din inițiativa câtorva profesori universitari din Cluj, în frunte cu V. Bărbat. Deşi de inspirație anglo-saxonă, ideea „Extensiunii Universitare" – care are la bază ideea de *serviciu* sau de *utilitate* –



Universitatea SPIRU HARET

reprezintă convingerea iniţiatorului ei de suflet că „astăzi nu poţi ţine la neamul tău şi la tradiţia ta, fără a avea ochii larg deschişi spre ceea ce se face aiurea nou, spre a lua, asimila, utiliza totul, pentru întărirea şi creşterea avutului tău”. Scopul declarat al societăţii este „răspândirea şi popularizarea cunoştinţelor ştiinţifice referitoare la problemele sociale, economice şi culturale din timpul nostru, care sunt în legătură cu viaţa poporului român”[9]. Ca mijloace folosite în acest scop au fost conferinţele publice şi publicaţiile de popularizare. Activitatea asociaţiei este sprijinită atât la nivelul central, de Ministerul Cultelor şi Artelor, cât şi la nivelul fiecărei localităţi, de asociaţii culturale locale, formate din directori de şcoli, revizori şcolari, bibliotecari. „Extensiunea Universitară” este concepută pe ideea legăturii universităţilor cu poporul, a contactului lor permanent, pe nevoia de a da cultură maselor pentru a trezi conştiinţa de neam la toţi românii. Principiul de bază al desfăşurării activităţii presupune ca „Extensiunea Universitară” să alerge necontenit după public, căutând să-i dea ce-l interesează mai mult din cultură şi sub forma cea mai plăcută pentru el. Desfăşurată timp de şase ani (1924-1930), înmănunchind un număr de 1050 de conferinţe susţinute în 52 de oraşe ale ţării, mişcarea „Extensiunea Universitară” s-a bucurat de colaborarea directă a unor prestigioase personalităţi: Alexandru Lapedatu, Florian Ştefănescu-Goangă, Alexandru Borza, Iuliu Haţieganu, Gustav Kirsch, Ion Lupaş, Ion Minea, Sextil Puşcariu, Ştefan Bezdechi, Gheorghe Bogdan-Duică, Onisifor Ghibu, Gheorghe Vlădaru ş.a.

**George Emilian Marica** (1904-1982) elaborează o primă lucrare, consacrată sociologului francez Emile Durkheim[10]. Lucrarea anunţa una dintre dimensiunile demersului său ştiinţific: istoria sociologiei, demers care se amplifică şi este însoţit de alte deschideri – spre sociologia culturii, sociologia rurală, psihosociologie etc. Opţiunile sale se configurează încă de la debutul în publicistică; primele două lucrări, după cea consacrată unei importante pagini de istorie a sociologiei, atacă problemele vizând cultura modernă în sociologia germană şi „conducerea la copii”[11]. Ca „istoric” al sociologiei se defineşte mai pregnant după 1944, când formulează consideraţii critice asupra „sociologiei burgheze”[12], suspectat fiind de eludarea studiului unor zone sociale importante, cum era, de pildă, cea muncitorească.

Aportul cel mai consistent al demersurilor sale ştiinţifice se înscrie în orizontul sociologiei culturii, cu accent asupra culturii



Universitatea SPIRU HARET

transilvănene. Principala sa lucrare în această perspectivă ştiinţifică este *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea* (în 3 volume), care-l plasează în rândul celor mai importanţi reprezentanţi români ai sociologiei „româneşti". Studiile, apreciate ca fiind cele mai reprezentative şi comprehensive în domeniul sociologiei culturii transilvănene, relevă sorgintea fenomenului cultural transilvănean, mecanismele şi articulaţiile sale funcţionale, coordonatele evolutive şi raporturile lor cu fenomenele social-politice locale şi regionale, rolul în promovarea şi susţinerea idealului naţional etc. Cultura transilvăneană este analizată şi prin opera unor personalităţi exemplare, dar în dublă perspectivă, a sociologiei culturii şi a istoriei sociologiei româneşti: George Bariţ (căruia îi consacră două monografii), Papiu Ilarian, Alexandru Mocioni, Aurel C. Popovici sau Virgil Bărbat. Analizele se realizează, de asemenea, în orizontul unei generaţii – „Ideologia generaţiei de la 1848" – sau al unei publicaţii, cum este „Foaie pentru Minte, Inimă şi Literatură", editată de G. Bariţ (studiu analitic – bibliografie şi monografie). Preocupări în domeniul sociologiei rurale se anunţă când publică lucrarea *Satul ardelean, premisele cercetării lui sociologice* (1944) şi ele se materializează câţiva ani mai târziu prin susţinerea şi publicarea cursului de sociologie rurală şi efectuarea unor cercetări sociologice de teren, împreună cu o echipă a Universităţii din Cluj, în judeţul Sălaj (1948). Între altele, studiază fenomenul migraţional din mediul rural, în perspectivă atât istorică, cât şi contemporană, precum şi efectele lui, manifestate în principal prin depopularea satelor, feminizarea forţei de muncă în mediul rural etc. Nu poate evita zona cooperativizării, căreia îi consacră mai multe studii: „Reflexii despre cooperativizare", în colaborare cu Gh. Cordoş, în „Tribuna" nr. 18/1972"; „Încheierea cooperativizării în agricultură", în „Tribuna" nr. 17/1972 şi „Fenomenul migraţional şi efectele lui în satul românesc", împreună cu Ion Aluaş, în „Viitorul Social" nr. 17/1972. Studii speciale consacră conceptelor de „patrie", „stat", fenomenelor tradiţiei, sociologiei rurale.

În cadrul generaţiei intelectuale G. Marica se impune ca sociolog al culturii transilvănene, în primul rând, şi, într-o măsură mai mică, ca psihoso-ciolog sau reprezentant al sociologiei rurale. Sunt apreciate îndeosebi unele contribuţii la cunoaşterea istoriei sociologiei româneşti („seria transilvană") şi universale (sistemele sociologice ale lui Tönnies, Simmel şi Weber în dinamica evoluţiei sociologiei germane, în preajma primei conflagraţii mondiale).



Universitatea SPIRU HARET

Opera sa, în general, a avut şi are o circulaţie restrânsă, mai ales scrierile dinainte de 1944, care, timp de decenii, au fost trecute la fondul „S”. În medii intelectuale transilvănene, numele său are rezonanţă mai ales pentru contribuţiile sale notabile la sociologia culturii. După încetarea din viaţă (1982), circulaţia operei sale s-a restrâns considerabil, limitându-se la grupuri intelectuale de iniţiaţi.

### 4.3. **Sociologia cunoaşterii şi a culturii. Alexandru Claudian**

**Alexandru Claudian** (1858-1962) are o activitate prodigioasă în domeniul sociologiei, centrată, în principal, pe cercetări şi studii de sociologie generală şi politică, sociologia cunoaşterii, sociologia ideilor şi curentelor filosofice şi sociologia literaturii.

În domeniul sociologiei generale, delimitându-se de teoriile organiciste, contractualiste sau psihologiste, precum şi de formalismul şi relaţionismul sociologic (G. Simmel, L. von Wiese), ca şi de sociologia comprehensivă a lui Max Weber, Alexandru Claudian a susţinut că:

- nu există „societate” în general, ci societăţi reale „naţionale” – *naţiunea* fiind o realitate socială independentă de factorul biologic al rasei;
- *faptul social* este o realitate de sine stătătoare, cu componente, trăsături, mecanisme şi raporturi specifice, care poate fi explicat numai făcând apel la istorie, economie şi psihologie şi, în primul rând, la sursele socio-economice şi la reflexul acestora în plan intelectual şi afectiv;
- „de când există specia omenească, ea a trăit în societate, fie că această societate avea o formă mai definită sau mai puţin definită, mai restrânsă sau mai largă”[13];
- „societăţile omeneşti au fost, multă vreme, omogene, unitare, cu neînsemnate diferenţe de categorii sociale şi economice”[14];
- proprietatea era colectivă, iar oamenii nu aveau prea multe interese individuale divergente; în schimb, „aveau foarte multe interese sociale convergente”[15];
- pe măsură ce societăţile au evoluat, ele au înregistrat procese semnificative de diferenţiere socială, determinate de procese care au condus la schimbarea statutului proprietăţii, multiplicarea intereselor individuale şi sociale şi la apariţia claselor sociale. Acest proces a făcut ca *structura de clasă şi dinamica raporturilor dintre clasele sociale* să fie definitorii pentru orice societate evoluată, ceea ce înseamnă că explicaţia fenomenelor sociale din cadrul societăţilor civilizate nu se poate realiza decât prin intermediul investigării şi cunoaşterii relaţiilor sociale specifice acestor societăţi;



Universitatea SPIRU HARET

• tot ceea ce nu răspunde unei necesităţi raţionale *este întâmplător* sau *anormal (patologic) în viaţa socială*, pentru că în istoria dezvoltării sociale apar şi fluxuri, care pot devia traiectoria stabilită pe cale raţională; de aceea, libertatea umană şi motivaţiile imprevizibile ale colectivităţii pot genera şi fenomene sociale neraţionale;

• *factorii dezvoltării sociale* sunt: munca pozitivă, luminată, pentru clădirea unei societăţi viitoare mai bune: a libertăţii şi solidarităţii, în respectarea intereselor tuturor;

• viaţa socială se desfăşoară potrivit unor comandamente generate de existenţa unui *determinism social*, care, în esenţă, este un proces dinamic şi o relaţie reciprocă, niciodată univocă, între om şi ambianţa fizică, pe de o parte, diferitele laturi ale existenţei şi conştiinţei sociale, pe de altă parte. El nu este o realitate mecanică sau fatalistă. Conceput astfel, determinismul generează în orice sistem un spaţiu complex de acţiune. Un astfel de spaţiu social şi istoric, cu numeroase stagnări şi eşecuri, cu pasiuni imprevizibile etc. nu exclude însă descoperirile şi acţiunile creatoare, novatoare, factori ai conştiinţei sociale pozitive. Dar, Alexandru Claudian nu a insistat în această direcţie, întrucât, accentuând asupra abordării tipologice a societăţilor, el a subordonat necesarul faţă de raţiune, insistând ca în câmpul devenirii sociale să se asigure suprapunerea necesarului pe raţional.

Cu toate acestea, el a crezut în caracterul inexorabil al evoluţiei progresive a societăţii către „binele social", bazându-se pe încrederea în fondul bun al omului, în capacitatea lui de a fi solidar, onest şi înţelept, atunci când împrejurările şi condiţiile sociale şi economice îi sunt favorabile. În acest context, în discuţiile privind *raporturile dintre cultură, civilizaţie şi rasă*, el susţinea, împotriva rasismului, că „civilizaţia învinge inerţia eredităţii", iar „cultura va reuşi să dezvolte şi ceea ce e mai personal în fiecare din noi şi ceea ce datorăm caracterului naţional, dar şi elementele de valoare general-omenească"[16].

Preocupat, în mod deosebit, de analiza modalităţilor de *acţiune a cauzalităţii* şi *interdependenţei în viaţa socială*, Claudian aplică principiile determinismului social, propus de el, la studiul „istorico-social" al relaţiilor dintre *religie şi economie*, o temă la ordinea zilei, atât în perioada în care a scris, cât şi în perspectivă istorică. Concluziile la care a ajuns le-a formulat în termeni clasici şi categorici.

Religia este, în primul rând, un efect al condiţiilor socio-economice; nu religia, şi nici rasa (în cazul analizat de el, mozaică), insuflă lumii moderne spiritul capitalist, ci structura socială capitalistă



Universitatea SPIRU HARET

readuce la viață anumite principii religioase, corespunzătoare unor exigențe noi, pentru că au fost elaborate în condiții sociale şi psihologice analoage. Ceea ce înseamnă că „religia reflectează, în lumina ei ideală, rațiunile sociale din lumea reală. Fiecare moment istoric are religia lui”[17]; ea răspunde unor aspirații sufleteşti, afective, extraraționale, care nu pot fi satisfăcute prin „naturism”, respectiv prin cunoaşterea riguroasă, strict ştiințifică.

Preocupat, de asemenea, de o temă majoră, cea a efectelor produse de *contactul dintre diferite societăți*, el a susținut că procesul de transmitere şi influențare reciprocă a persoanelor, grupurilor sociale sau societăților nu este o pastişă sau transplantare artificială a unor modele, idei, teorii etc., ci o selecție a acestora, în concordanță cu necesitățile economice şi aspirațiile spirituale ale celor „influențați”. Ceea ce echivalează cu acceptarea ideii că similitudinile formale se mulează după similitudini de fond, de conținut social. Pentru a fi benefice, relațiile şi schimburile de orice fel dintre diferitele societăți trebuie să se întemeieze pe această realitate socială fundamentală. De aici, datoria ştiințelor sociale, a sociologiei de a contribui la realizarea acestui obiectiv. În această privință, Al. Claudian a deplâns incapacitatea sociologiei oficiale şi de catedră din perioada interbelică de a contribui la construcția socială în general, la realizarea unor structuri sociale înnoitoare ale societății româneşti, inclusiv prin valorificarea „împrumuturilor” şi a experienței sociale valoroase, adecvate necesităților societății româneşti.

Problematica *sociologiei politice* a dezbătut-o în legătură cu activitățile didactice pe care le-a desfăşurat.

A ținut un curs de *sociologia războiului*, în care considera că la baza ciocnirilor violente dintre diferite țări se află interese economice şi politice divergente, dar şi factori de ordin psihologic şi etnic care predispun un stat sau popor la atitudini paşnice sau agresive. De asemenea, a ținut un curs de *sociologia statului*, în care a susținut că mai importante în viața statelor sunt adeziunea şi sentimentul de apartenență a populației la „plebiscitul de fiecare zi”, decât structurile instituționale trecătoare.

Viabilitatea unui stat, forma de guvernământ şi atitudinea sa în relațiile internaționale sunt funcții generate de structura şi de relațiile de clasă. De observat este faptul că „pe un plan inferior de viață socială, […] domină individualismul economic al micului producător. În acelaşi timp, în domeniul spiritual găsim un spirit gregar şi o



Universitatea SPIRU HARET

unitate desăvârşită în ceea ce priveşte credinţele, mentalitatea, viaţa spirituală […] Pe planul unei societăţi evoluate (viitoare – n.n.) avem contrariul: în economie triumfă spiritul organizaţiei colective, iar în cultură câştigă teren dezvoltarea individualităţii, cu diferenţele ei caracteristice, accentuate de cultură”[18].

Bazată pe un determinism istorico-social şi cultural, *sociologia cunoaşterii* are, la Al. Claudian, ca funcţie primordială, analiza relaţiilor dintre gândirea contemplativă, abstractă, motivaţiile şi aspiraţiile umane şi realităţile sociale, în vederea intervenţiei în procesele de evoluţie a societăţilor, în sensul satisfacerii integrale a aspiraţiilor mereu extensibile ale oamenilor.

Deşi la Al. Claudian nu găsim un sistem sau o teorie metodic elaborate de sociologia cunoaşterii, el a dezvoltat o serie de idei şi principii epistemologice referitoare la: comportamentul epistemic, în special al celui speculativ, cadrele sociale ale cunoaşterii veridice, cauzele, procesele şi ambianţa favorabile distorsiunii şi erorii în cunoaşterea modelelor comportamental-cognitive, studiul socio-gnoseologic al determinărilor gradelor diferite de adevăr ale cunoaşterii, locul şi rolul raţionamentului analogic şi inductiv în procesele de cunoaştere; mobilurile afective ale cunoaşterii şi relaţiile dintre cunoaştere şi „credinţele” etnico-politice, dintre „nevoile cunoaşterii, pe de o parte, [şi] nevoile inimii omeneşti, pe de altă parte”[19]. Eforturile lui în acest domeniu au fost îndreptate în direcţia reliefării relaţiilor profunde dintre sistemele de gândire, filosofice, etice, gnoseologice, curentele literare etc. şi istoria sociopolitică, configuraţia psihologică, etnologică şi etică, care deschideau calea spre o sociologie integralistă şi o antropologie socială modernă.

Aceste elemente teoretice şi metodologice le-a aplicat în analize destul de extinse ale curentelor şi ideilor filosofice, precum şi ale literaturii, în special a celei franceze, în cazul căreia a urmărit, cu mare asiduitate, relaţiile dintre mişcarea social-politică şi literară din Franţa, în secolul al XIX-lea, de la Chateaubriand la Maupassant.

În esenţă, în acest domeniu, Claudian a susţinut că între *creaţia* ştiinţifică, filosofică sau literară şi *societate* există relaţii multiple şi complexe.

Aceasta înseamnă că explicarea creaţiei cultural-spirituale a oamenilor nu se poate face decât prin ansamblul civilizaţiei dintr-o epocă, iar explicaţia trebuie să fie altceva decât o prezentare narativă şi cronologică sau stabilirea de filiaţi unilineare între diferitele sisteme



Universitatea SPIRU HARET

de gândire succesive. În orice caz, nu încercarea de a explica un mod de gândire sau o creație culturală prin primul factor social care stă la îndemâna cercetătorului.

Există trei *factori fundamentali explicativi în „istoria socială" a produselor culturale*: *atmosfera generală a stării sociale*, care poate explica „tendințele fundamentale" ale unei doctrine, şcoli de gândire etc.; *factori de ordin psihologic* (derivați din subconştientul, subiectivitatea afectivă şi particularitățile temperamentale ale personalității creatorului) şi *influențele* directe ale *ideilor şi modurilor anterioare de gândire*.

În alți termeni, analiza sociologică integrează orice sisteme sau curente de gândire *în* şi le explică *prin*: *timpul istoric* („atmosfera de idei şi sentimente" a unei epoci) şi prin *spațiul social* („configurația socială şi psihică", „raporturile de forță ale categoriilor sociale, unele față de altele").

În această perspectivă, pentru a explica un produs cultural, este necesară „cunoaşterea completă a gândirii şi vieții cugetătorului, precum şi a epocii istorice în care a trăit"[20]. Iar această cerință poate fi satisfăcută prin studiul biografiei şi personalității „producătorilor" de cultură, al atmosferei în care au trăit, problemelor de care s-au interesat, modalităților în care şi-au exprimat teoretic aspirațiile intime, condițiilor elaborării şi difuzării operei lor.

Acest model teoretic explicativ este aplicat de Alexandru Claudian în analiza şi evaluarea unor sisteme filosofice antice şi moderne (Socrate, Platon, Descartes, Berkeley), precum şi a pozitivismului (A. Comte), în care insistă asupra faptului că „ideile [….] sunt, în realitate, proiectări ale nevoilor şi sentimentelor omeneşti dintr-o anumită epocă"[21], respectând, în multe cazuri, „… produsul întâlnirii dintre un suflet avid de echitate socială şi o viață bogată în dezamăgiri politice"[22], ceea ce face ca ideile sau doctrinele să aibă şi implicații etnice şi politice.

În sfera *sociologiei literaturii*, Claudian a dezvoltat o serie de teze de mare anvergură şi semnificație, demonstrând că produsele literare (ca şi alte produse culturale) trebuie explicate prin situarea lor corectă în contextele şi momentele istorice în care au apărut, identificându-se factorii care le-au chemat la „viață", precum şi influențele pe care le-au produs:

• cultura unui popor se naşte din „sufletul original" al unei națiuni; de aceea, legea „sincronismului" – care ar unifica viața culturală a



Universitatea SPIRU HARET

omenirii – este considerată superficială. „Fiecare popor primeşte numai influenţele care se potrivesc cu sufletul lui particular şi cauza principală a acestor specificităţi este faza istorică în care se află poporul şi structura sufletească moştenită, care rezultă din anumite condiţiuni istorice de viaţă”[23];

- există un „etern uman”, care este autenticul uman, degradat însă la anumite clase sociale şi în anumite împrejurări istorice, dar conservat într-o formă apropiată de cea originală, la clasele „laborioase”;
- există, de asemenea, un adevăr social în artă, care poate fi apreciat, atât ca document istoric, cât şi ca element care contribuie la reuşita estetică, fără însă a o garanta;
- ca atare, evaluarea operei literare implică evidenţierea conjugată a veracităţii socio-istorice a conţinutului său, a valorii artistice a acesteia, dar şi a capacităţii sale de comunicare.

Toate cele de mai sus conduc la un ansamblu de concluzii cu caracter teoretic şi metodologic de o respiraţie mai largă, pe care Claudian le-a sintetizat astfel: creaţiile literare nu sunt absolut autonome şi transcendentale; ele au o rezonanţă socială, genurile şi speciile literare îndeplinind importante funcţii sociale (critice) şi psihologice ale doctrinei şi practicii estetice; considerarea creaţiei beletristice ca o modalitate de cunoaştere şi comunicare analoagă, deşi diferită de cea ştiinţifică, în care adevărul este treptat cunoscut, se lasă tradus în frumos, în mod diferit, de la o epocă istorică la alta, de la un scriitor sau curent, la altul.

Metodologia generală a analizei trebuie să fie următoarea: *de la structura socială la clase* şi relaţii dintre clase, *biografia*, procesele psihice individuale şi *opera*.

În acest fel, Claudian a introdus în cultura ştiinţifică românească multe din postulatele actuale ale sociologiei literaturii: raportul dintre literatură şi societate, reflectat în conţinutul operelor literare, biografia sociologică a scriitorilor, relaţiile dintre mişcările literare şi cele socio-politice, analiza sociologică a genurilor literare, tipurile de oameni şi de instituţii prezente în opere, reacţiile publicului la producţia literară etc.



Universitatea SPIRU HARET

**NOTE**

1. Pentru biografia şi activitatea lui Constantin Dimitrescu-Iaşi, vezi: Ioan N. Vlad, *Studiu introductiv* la: Constantin Dimitrescu-Iaşi, *Texte alese despre educaţie şi învăţământ*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.
2. Constantin Dimitrescu-Iaşi, *„Maragna" sau nevoia de hrană*, în: „Revista Pedagogică", Bucureşti, an. I, nr. 4, septembrie 1891, p. 17.
3. Constantin Dimitrescu-Iaşi, *„Maragna" sau nevoia de hrană*, în volumul omagial *„Constantin Dimitrescu-Iaşi, viaţa şi opera"*, Atelierele Grafice Socec C.O., Bucureşti, 1934, p. 7.
4. Constantin Dimitrescu-Iaşi, *Icoane din viaţă*, în volumul omagial *Constantin Dimitrescu-Iaşi, viaţa şi opera*, Atelierele Grafice Socec C.O., Bucureşti, 1934, p. 103.
5. Constantin Dimitrescu-Iaşi, *„Maragna" sau nevoia de hrană*, în *Studii de psihologie socială*, p. 9.
6. „Revista pedagogică", an. I, nr. 1 din septembrie 1891, p. 19.
7. Constantin Dimitrescu-Iaşi, *Spiritul democratic în literatură, artă şi ştiinţă*. Studiu de psihologie socială, în: „Revista pedagogică". Bucureşti, an. I, nr. 3-4, martie-aprilie 1891, p. 97.
8. *Ibidem*.
9. Virgil I. Bărbat, *Premisele umane ale culturii moderne*. *Extensiunea universitară*, Cluj, 1925.
10. Emile Durkheim, *Soziologie und Soziologismas*, Jena, 1932.
11. George Emilian Marica, *Conducerea la copii*. Studiu psihosociologic, 1942.
12. George Emilian Marica, *Consideraţii critice asupra sociologiei burgheze*, [s.l.], 1968.
13. Al. Claudian, *Cunoaştere şi suflet*, Iaşi, 1940, p. 12.
14. *Ibidem*, p. 16.
15. *Ibidem*, p. 12-13.
16. Al. Claudian, *Cercetări filosofice şi sociologice*, Iaşi, 1935, p. 182-183.
17. *Ibidem*, p. 193.
18. Al. Claudian, *Individualism şi cultură*, în „Cercetări filosofice şi sociologice", Iaşi, 1935, p. 229.
19. Al. Claudian, *Cunoaştere şi suflet*, Iaşi, 1940, p. 90.
20. Al. Claudian, *Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte*, Bucureşti, 1936, p. 10.
21. Al. Claudian, *Cercetări filosofice şi sociologice*, Iaşi, 1935, p. 150.
22. Al. Claudian, *Colectivismul în filosofia lui Platon*, Iaşi, 1936, p. 7.
23. „*Pasul vremii"*, an. I, nr. 2, 15 mai 1926, p. 63.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 5

# SISTEME SOCIOLOGICE

În procesul dezvoltării sociologiei româneşti din prima jumătate a secolului al XX-lea, dezbaterile şi elaborările teoretico-metodologice au dobândit o consistenţă şi coerenţă din ce în ce mai marcate şi au condus la realizarea unor contribuţii interesante şi originale, la dezvoltarea sociologiei ca ştiinţă, nu numai în ţara noastră, ci şi pe plan internaţional. Este vorba despre acele „producţii" sociologice care, propunându-şi investigarea societăţii ca un sistem de realităţi şi de relaţii dintre oameni, înglobând ansamblul proceselor şi relaţiilor politice, economice, cultural-spirituale, religioase etc., au abordat societatea nu ca pe o entitate abstractă, generală, ci ca pe o totalitate complexă, diversă, concretă în specificitatea sa, deschisă continuu spre trecutul şi viitorul său.

Ca atare, autorii lor s-au înscris, în majoritatea lor, în seria sociologilor care au adoptat criteriul discontinuităţii în analiza evoluţiei sociale şi s-au concentrat asupra studiului unor „individualităţi sociale globale" (în cazul nostru, cea a societăţii româneşti), considerate ca fenomenul social cel mai vast, ca „macrocosmos al microcosmosurilor sociale", posedând o „suveranitate" socială asupra tuturor ansamblurilor, sectoarelor, colectivităţilor, elementelor componente ce le sunt integrate. În viziunea lor, macrounităţile sociale au o unitate geografică, psihică, o identitate comună, concretizată în existenţa unui mod de viaţă comun, în valori comune şi în simboluri comune.

În acelaşi timp, ei au manifestat un interes expres pentru asigurarea unui grad cât mai înalt de „ştiinţificitate" şi „pozitivitate" a disciplinei, atât în determinarea „obiectului" de studiu, cât şi în modalităţile de abordare şi de investigare a acestuia. Ceea ce se impune a fi remarcat este faptul că majoritatea acestor sociologi a reuşit să evite două tentaţii majore, prezente în tradiţia sociologică europeană şi extraeuropeană: cea a sociologiei sintetice şi istorice, care îşi propunea, ca obiect ultim, cuprinderea ansamblului social, comun tuturor societăţilor, ca şi



Universitatea SPIRU HARET

pe cea a sociologiei analitice şi empirice, care, căutând să stabilească „corelaţii variabile”, nu s-a dovedit în măsură să înfăţişeze ansamblurile concrete (atunci când şi-a propus aşa ceva), decât prin adiţionarea de anchete şi, deci, să rămână, în bună măsură, doar o sociografie.

Sistemele sociologice elaborate s-au întemeiat pe teorii relevante pentru schimbările produse în societatea românească (şi nu numai). Ele au contribuit la reconstituirea valorii ştiinţifice a unor concepţii şi teorii sociologice ale predecesorilor (români şi occidentali), realizate în contextul istorico-social naţional. Aportul acestor sociologi rezidă în faptul că au conceput sociologia nu numai ca o ştiinţă „obiectuală”, ci şi contextuală, istorică şi comprehensivă, şi au considerat faptele, fenomenele, interacţiunile şi problemele sociale, reductibile la o schemă explicativă raţională, ca „obiecte” ce pot fi însuşite sau asimilate formei raţional-ştiinţifice de cunoaştere. Opţiunea lor conceptuală pentru naţiune ca realitate concretă a fost, de fapt, o preferinţă pentru analiza istorică a societăţii, în vederea explicării mecanismelor care generează procesele sociale fundamentale şi permite decelarea principalelor tendinţe evolutive ale societăţii.

Toate aceste atribute au situat „sistemele” elaborate, prin substanţa lor, dincolo de ideologie şi de simplul activism social-politic.

Sublinierea originii şi originalităţii demersurilor sociologice este importantă pentru înţelegerea şi explicarea modului în care sociologii noştri s-au raportat la rezultatele anterioare, la concepţiile sociologice dezvoltate concomitent cu propriile lor concepţii, la curentele şi tendinţele epocii în care au activat şi au creat. Pentru că, în perioada interbelică a dezvoltării sociologiei, se afirmă în mod pregnant tentativele de soluţionare a problemelor specifice societăţii moderne, pe diferitele paliere ale dezvoltării sale. În funcţie de condiţiile caracteristice fiecărei societăţi concrete, preocuparea principală o reprezenta marea tentativă de „integrare” teoretico-metodologică a realizărilor de până atunci, în vederea depăşirii unor puncte de vedere reducţioniste şi a elaborării unor proiecte globale de dezvoltare socială. Asemenea preocupări sunt prezente şi în sociologia românească. Menţionăm în acest sens încercările lui D. Drăghicescu de a sintetiza experienţa „sociologistă” a lui E. Durkheim cu cea „intuiţionistă” a lui H. Bergson, concepţia sociologică integralistă a lui Petre Andrei, precum şi concepţia şi rezultatele la care ajunge Şcoala sociologică de la Bucureşti, condusă de D. Gusti, care încununează efortul sistematic de analiză critică a diferitelor ştiinţe sociale particulare şi a poziţiilor fundamentale ale reprezentanţilor diferitelor curente sociologice ale epocii.



Universitatea SPIRU HARET

Evident, noi nu am considerat „sistemele” sociologice româneşti în termenii standardelor filosofice şi în perspectiva structurii normative a ştiinţei, întrucât considerăm că aceste realizări se înscriu în seria acelor demersuri ştiinţifice în care faptele, teoria, observaţia şi presupoziţiile sunt interrelaţionate în mod complex, iar concluziile empirice apar şi în postură de constructe dependente şi bazate pe semnificaţia lor, fiind limitate de resursele culturale disponibile unor grupuri sociale particulare şi unor perioade determinate de timp.

Le-am considerat „sisteme” în sensul de „seturi” complete de principii de bază care specifică modul adecvat de conduită a cercetătorilor angajaţi în investigarea societăţii, deci ca parte a unui complex repertoriu social, pe care cercetătorii îl pot utiliza în mod flexibil în cursul negocierii semnificaţiei propriilor lor acţiuni şi ale colegilor lor. Aceasta, întrucât nu există o separaţie clară, în ştiinţă, între negocierea semnificaţiei sociale şi evaluarea revendicărilor ştiinţifice, temă ce nu este suficient de explorată în prezent,

### 5.1. **Dimitrie Drăghicescu. Un sistem sociologic românesc asupra rolului individului în determinismul social**

În seria creatorilor de sisteme sociologice se înscrie şi **Dimitrie Drăghicescu** (1875-1945), care a fost unul dintre cei ce au contribuit substanţial la constituirea sociologiei ca ştiinţă socială a naţiunii, ca formă concret-istorică de societate, fiind apreciat de majoritatea istoricilor clasici ai sociologiei (P. Sorokin, E. de Roberty, G. Bouthoul, A. Cuvillier, H. Baker, H.E. Barnes ş.a.) ca unul din membrii marcanţi ai sociologismului.

Deşi a fost considerat ca un „sociolog român de limbă franceză, un înstrăinat”, care s-a dezinteresat de problemele sociale româneşti , D. Drăghicescu şi-a elaborat concepţia sociologică pornind de la tradiţiile gândirii sociale şi filosofice româneşti ale lui I.H. Rădulescu (tradiţia „boieriei”), V. Conta (studiul legilor sociale ca legi obiective) şi C. Dimitrescu-Iaşi (raţionalizarea societăţii prin ştiinţă), elaborând o teorie sociologică originală asupra „aristrocratizării maselor” şi democratizării culturii, rolului individului în cadrul determinismului social şi mişcarea ondulatorie a societăţii şi raţionalităţii sociale.

Însuşindu-şi principalele rezultate ale cercetării sociologice din vremea lui, D. Drăghicescu a fost preocupat de a utiliza aceste realizări pentru a determina şi evalua alternativele dezvoltării societăţii româneşti, luând în considerare consistenţa idealurilor noastre sociale, pe de o



Universitatea SPIRU HARET

parte, şi realităţile noastre naţionale, pe de altă parte. Acesta este contextul în cadrul căruia şi-a elaborat concepţia sociologică originală, care are nu numai „valoare istorică”, ci este cosubstanţială celei mai importante tentative contemporane, consacrate studiului raporturilor dintre condiţiile şi factorii generali ai dezvoltării sociale şi condiţiile istorice, particulare, în care se realizează dezvoltarea societăţilor naţionale, concrete.

Cu toate că a fost elev al lui E. Durkheim, Dimitrie Drăghicescu nu a ezitat să se delimiteze de sociologia obiectivistă sau naturalistă creată de maestrul său, deci de obiectivismul sociologist, demonstrând că, dacă este adevărat că societatea este cea care se impune individului, dând naştere, prin mecanisme complexe şi în etape succesive, „fiinţei sociale”, este tot atât de adevărat că, pe măsură ce îşi „asimilează” societatea, individul dobândeşte instrumentele şi forţa necesare pentru a o domina şi depăşi. Astfel, el nu este numai un „produs” al societăţii, ci, la rândul său, dobândeşte elementele necesare pentru a se detaşa de forţa constrângătoare a societăţii şi a interacţiona cu sistemul social din care face parte, prin intermediul activităţii transformatoare a omului asupra mediului său ambiant, în cadrul unui determinism social complex, specific, ca bază a creaţiei umane şi, în special, a omului de geniu. În această perspectivă, depăşind cadrul strict teoretic al construcţiei sale sociologice, Drăghicescu s-a angajat în analize sociologice concrete, elaborându-şi principalele sale lucrări pentru a demonstra că:

• *sociologia* nu este şi nici nu trebuie să fie concepută ca ştiinţa „societăţii în general”, a societăţii „generice”, ci ca ştiinţa societăţilor concret-istorice, reale, care există, în principal, sub formă de naţiuni;

• obiectivul fundamental al ştiinţei sociologice nu trebuie să îl constituie identificarea şi determinarea unei ordini normative generale a societăţii, ci cunoaşterea dimensiunilor particulare ale acesteia, în fiecare societate reală, concretă;

• *faptul social* (inclusiv societatea ca fapt social) nu este un mod universal de manifestare a vieţii omului în societate, ci unul concret, particular, specific fiecărui sistem social dat;

• *universalizarea societăţilor istorice reale* trebuie înţeleasă nu ca realizarea idealurilor lor sociale *printr-un singur ideal* sau tip general de raţionalizare socială (cel occidental, capitalist de exemplu), ci în sensul *prezervării originalităţii şi identităţii tuturor societăţilor reale*, în cadrul unei *unităţi sociale generale*, integrate, „internaţionalizate”, dar *nu* „desnaţionalizate”, care se va putea realiza numai atunci când „toate societăţile umane se vor reuni într-o societate universală,



Universitatea SPIRU HARET

când toate forțele umane şi naturale vor forma un flux unic, va fi atins un echilibru final, care nu va mai fi tulburat de o integrare ulterioară”[1]. Numai în acest stadiu de evoluție a societății se vor încheia „integrarea socială” a tuturor forțelor din interiorul fiecărei societăți şi va înceta lupta dintre oameni, categorii sau clase sociale diferite, precum şi „integrarea societală”, ceea ce va face să înceteze şi lupta dintre națiuni;

• numai în acel stadiu de dezvoltare socială, elementele „contingente” (componente) ale societăților concrete îşi vor pierde forța lor de influență, iar acestea vor înceta să se dezvolte potrivit acțiunii spontane a factorilor fizico-geografici sau a celor psihologici necontrolabili şi se va realiza „echilibrul social definitiv”[2].

În lumina acestor premise teoretice generale, D. Drăghicescu a căutat să demonstreze că: în studiul sociologic al societății, accentul trebuie pus pe cunoaşterea şi, pe această bază, pe formarea conştiinței sociale concrete şi nu pe conținutul psihologic general al conştiinței sociale; relațiile sociale dintre oameni se explică nu prin conținutul lor psihologic, ci, dimpotrivă, conținutul lor psihologic poate fi explicat numai prin determinarea lui socială; dacă „societatea-sinteză a oamenilor dă naştere conştiinței acestora, aceasta nu însemnează că există o conştiință socială ca realitate în sine, ci, dimpotrivă, că formele conştiinței sociale nu trăiesc decât prin conştiințele individuale”[3].

În continuare, sociologul român a susținut că *statele naționale*, multiple şi diverse, nu prin izolare îşi pot asigura şi manifesta identitatea şi originalitatea, ci, dimpotrivă, prin interacțiunea cu alte națiuni constituite şi indepen-dente. De aceea, idealul social universal nu îl poate reprezenta „occidentalizarea” (şi nici oricare altă categorie de societate model sau de referință), întrucât oricare din acestea este departe de starea „etico-socială rațională”.

Tocmai aici se află eroarea, atât a sociologiei individualiste, cât şi colectiviste, care statuează „o stare care este pentru noi provizorie, într-una definitivă”, concepând-o „sub forma ei actuală ca fiind sub *speciae aeternitatis*”[4].

Ajuns într-un asemenea stadiu de elaborare a problemelor teoretice generale ale sociologiei şi ținând seama de concluzia că nici un tip şi nici un nivel (oricât de ridicat ar fi) de dezvoltare socială nu sunt decât stări „provizorii” ale devenirii generale a societății, D. Drăghicescu trece la *analiza realităților istorice naționale*, analiză care ar trebui – în optica lui – să se axeze pe:

a) studierea proceselor de constituire a formelor concrete de raționalitate socială în cadrul diferitelor societăți naționale;



Universitatea SPIRU HARET

b) un loc central trebuie să îl ocupe modalitățile de constituire a conştiinței sociale, ca o conştiință națională;

c) modalitățile de integrare a indivizilor, nu într-o societate ideală, ci în societățile naționale, echivalează cu procesul constituirii unităților sociale naționale;

d) realizarea unui asemenea obiectiv, în condițiile în care societatea nu este încă „integrală", implică studiul realităților sociale, istorice concrete, nu studiul formelor generale de existență socială, ceea ce înseamnă că sociologia ca ştiință generală a societății nu poate fi concepută şi practicată ca o teorie formală a acesteia, ca o ştiință de legi, ci doar ca o psihologie socială;

e) aceasta presupune renunțarea la metodologia sociologistă în studierea societăților concrete, fără negarea faptului că „obiectivismul este prima condiție a unei ştiințe care nu admite considerații individuale", şi căutarea esenței societății în istoria concretă a ei;

f) nu vom putea înțelege societățile istorice decât analizând „agenții" lor, respectiv oamenii, ceea ce obligă la „resubiectivizarea" istoriei; oamenii produc o societate care, deşi nu este încă pe deplin rațională, este dominată de o conştiință rațională, fiindcă este „expresia unui gen nou de determinism, determinismul social"[5];

g) ca atare, „conştiința națională", fiind un produs, o formă a devenirii istorice, poate fi studiată sociologic, prin intermediul studiului psihologiei sociale specifice unui popor, sau unei națiuni, ca formă de universalizare a societății în cadrul vieții sociale naționale şi nu ca o realitate „dedusă" dintr-un ideal social universal;

h) deci, integrarea societății reprezintă un proces care, înainte de a conduce la integrarea societății universale, trebuie să conducă la realizarea unității naționale, prin integrarea forțelor sociale naționale urmând a se realiza cea universală, potrivit unui model general care nu poate fi cel al dominării „națiunilor întârziate".

Concluzia care se impune este că trebuie identificat sau elaborat un nou model de *integrare social-societală*. Coordonatele unui asemenea model pot fi sintetizate astfel:

• *forța principală* a procesului de ridicare a societăților particulare, naționale spre societatea universală o reprezintă „oamenii de seamă" şi, în primul rând, geniul, care are o determinare socială şi nu una psihologică sau ereditară, întrucât „geniul este totdeauna produsul unui cerc, al unei şcoli, al unui grup de oameni care au multe afinități cu el"[6];



Universitatea SPIRU HARET

• societatea are tendința de a se universaliza; datorită acestei tendințe, geniul este cel ce face posibilă integrarea social-societală, întrucât el este un produs al acumulărilor pe care le realizează o societate, prin preluarea a „tot ce este mai bun”, atât din interiorul, cât şi din afara ei;

• o societate este mereu legată cu toate celelalte societăți, dar această legătură este reală numai atunci când elita națională a unei națiuni preia inovația geniului şi o difuzează în mase, pentru a o concretiza în activitatea socială;

• aceasta înseamnă şi *democratizarea geniului*, prin diseminarea talentului şi prestigiului său în mase şi *aristocratizarea maselor*, respectiv dispariția plebei, prin „înnobilarea”, ridicarea ei şi înlocuirea actualei aristocrații artificiale.

Aceste procese au o dublă semnificație în sociologia lui Dimitrie Drăghicescu: ele conduc la realizarea „societății universale”, care va exclude hazardul, contingența şi va introduce în societate armonia dezirabilă, prin egalizarea societăților naționale între ele; pe de altă parte, democratizarea geniului şi aristocratizarea maselor sunt menite să contribuie la soluționarea marilor probleme referitoare la legitimitatea morală a unor idealuri sociale „de împrumut”, în societățile care nu îndeplinesc condițiile necesare realizării acestora.

Întrucât, în epocă, se aflau în „concurență” două idealuri sociale: liberalismul şi socialismul, amândouă susținute de o concepție sociologică obiectivistă şi naturalistă, D. Drăghicescu considera că acestea, având ca punct comun individualismul (în primul caz, ca rezultat final, întrucât individul este scopul dezvoltării sociale; în al doilea caz, în care omul este mijloc al colectivismului), realizarea idealului socialist implică în mod necesar emanciparea individului prin lupta unită a maselor. În societățile concret-istorice, acestea pot fi două doctrine complementare, individul şi colectivitatea putându-se împăca, prin valorificarea atât a avantajelor liberalismului, cât şi a celor ale socialismului, evitându-se astfel sacrificarea individului de dragul colectivității sau a colectivității pentru scopurile şi fericirea individului.

O astfel de complementaritate este posibilă – susține D. Drăghicescu – pentru că, din punct de vedere al ştiinței sociale, idealul liberalismului, în forma sa clasică, specifică capitalismului concurențial, este unilateral; pe de altă parte, el se află, în mod firesc, în continuă transformare, iar una din direcțiile acestei transformări o poate reprezenta colectivismul, care, din punct de vedere al ştiinței sociale, reprezintă o soluție



Universitatea SPIRU HARET

întemeiată şi teoretic şi practic, constituind nu numai un ideal, ci şi un proces transformator social, practic, aceasta, întrucât în societate avem de a face cu o circularitate cauzală a transformărilor şi reformelor sociale, dacă, utilizând instrumentele ştiinţei sociologice, analizăm şi înţelegem „ceea ce evoluează", nu „ceea ce a evoluat deja".

Aceasta înseamnă a raporta realizările sociale actuale la criteriile raţionalităţii sociale şi ale progresului social, care sunt: realizarea consensului social, prin confruntarea tuturor punctelor de vedere asupra problemelor sociale, oricare ar fi acestea; recunoaşterea criteriului raţiunii individuale ca fiind semnificativ numai dacă este socialmente semnificativ, adică, numai dacă exprimă o „majoritate". În caz contrar, el va genera o veritabilă tragedie a societăţii contemporane, „o societate lăsată pe seama hazardului şi incoerenţei, dar în care trăiesc oameni raţionali şi cu simţul anticipaţiei şi previziunii"[7].

Oamenii îşi pot depăşi condiţiile sociale „tragice", fiind în măsură – la limită – să construiască o societate chiar integral raţionalizată, în care, pe baza cunoaşterii tuturor necesităţilor umane şi a forţelor sociale productive, vor putea stabili un echilibru între nevoi şi mijloace. Aceasta însă este o „societate limită" care presupune lichidarea decalajului dintre raţionalitatea individuală şi cea socială, deoarece prima este semnificativă pentru cea de a doua numai până la un anumit punct. Dincolo de acesta, societatea dobândeşte propria sa conştiinţă de sine şi îşi stabileşte un ideal propriu, „transpersonal", care nu extrage raţionalitatea socială din raţiunea individuală, ci, dimpotrivă, demonstrează că aceasta este autentică numai dacă este un produs al celei dintâi.

Un asemenea ideal este nu numai consistent logic, ci şi realizabil, dacă în societate se va institui „socialitatea" sau, mai precis, „sociabilitatea" şi, respectiv, dacă în conformitate cu consistenţa şi ordinea spiritului se realizează consistenţa şi coeziunea diferitelor instituţii sociale care „ne limitează extravaganţele, capriciile etc." şi ne ajută să dezvoltăm „ceea ce avem comun cu ceilalţi oameni… făcându-ne mai asemănători"[8].

În drumul spre realizarea unui asemenea ideal, societăţile reale trebuie să facă eforturi pentru a utiliza în mod eficient o „raţionalitate intuitivă", specifică diferenţierii, prin intermediul căreia să realizeze „dorinţe raţionalizate"; „lărgirea" treptată a raţionalităţii vieţii sociale poate deveni ideal social real numai în măsura în care acesta este recunoscut şi promovat ca un scop al activităţii creatoare a agenţilor sociali.



Universitatea SPIRU HARET

Pentru ca un astfel de ideal să devină realitate în activitatea socială practică, este necesară mobilizarea, atât a structurilor cognitive, cât şi a celor intuitive, care pun în mişcare credinţe, convingeri, stări emoţionale şi entuziasmul colectiv, respectiv, structurile sociale, concret istorice.

În această perspectivă, D. Drăghicescu a încercat să identifice structurile de raţionalitate proprii poporului român, în funcţie de care ar fi trebuit să fie stabilite transformările sociale necesare orientării evoluţiei societăţii româneşti, după realizarea Marii Uniri din 1918, sintetizate în lucrarea *Din psihologia poporului român*, în care, analizând cu atenţie, atât trăsăturile negative, cât şi pe cele pozitive ale românilor, le-a considerat nu ca un produs biologic, specific „rasei", ci ca fiind determinate de transformările succesive, economice, sociale şi politice din societatea românească. Deci, ca realităţi sociale ce pot fi depăşite prin „moralizarea" societăţii, emancipare culturală, ca garanţie a emancipării economice şi politice, prin ştiinţă şi activitatea generoasă a „geniului naţional colectiv", corelate cu mişcări sociale „practice" (între care cea socialistă îi apărea ca importantă, în măsura în care îşi va păstra caracterul raţional, adică nu va depăşi limitele sale obiective de „generalizare a determinismului social").

În lumina acestor idei şi teze teoretice aplicate analizei problematicii dezvoltării societăţii româneşti, concepţia sa sociologică poate fi considerată ca „precursoare" a teoriilor sociologice interpretative contemporane, care nu aduc decât puţine elemente substanţial noi faţă de principiile sociologiei lui D. Drăghicescu.

*Dezvoltarea modernă şi aspiraţia spre universalitate a societăţii româneşti* au constituit una din preocupările fundamentale ale lui D. Drăghicescu. El concepea realizarea acestui obiectiv prin transformarea ei, „ghidată" de acţiunea „geniului" asupra „masei". În acest sens, el face în sociologia românească una din încercările de a elabora un cadru sociologic teoretic pentru *înţelegerea psihologiei poporului ca factor* esenţial al procesului de *transformare a societăţii* şi înscrierii ei pe coordonatele modernităţii. Coordonatele acestui cadru le-a fixat în concepţia sa asupra *fluxurilor şi refluxurilor istoriei noastre naţionale*, menită să clarifice în ce mod, în cadrul structurii sociale a naţiunii române, poate fi explicată „mişcarea ondulatorie" prin care îşi schimbă forma raporturile dintre clasa dominantă şi cea dominată, în funcţie de dependenţa sau independenţa naţiunii române. Astfel, Drăghicescu consideră că boierimea română s-a „naţionalizat" în perioadele de



Universitatea SPIRU HARET

„flux cultural”, când națiunea şi-a afirmat independența şi s-a „înstrăinat” atunci când independența țării a fost ştirbită. Spre deosebire de aceasta, țărănimea, clasa „reală” a societății românești, s-a afirmat întotdeauna ca o clasă națională. Ca urmare, orice reformă sau transformare socială trebuie să fie orientată spre „ridicarea țărănimii”, pentru ca aceasta să poată „controla” tendințele de înstrăinare ale clasei suprapuse în perioadele de „reflux”. Ridicarea țărănimii trebuie să se facă printr-un program complex de măsuri economice, sociale şi culturale, care să îi permită să se ridice până la valorile presupuse de raționalitatea socială superioară, reclamată de modernizarea şi universalizarea societății românești.

Un asemenea program trebuie să se întemeieze pe o cunoaştere autentică şi profundă a țărănimii, a vieții ei materiale şi spirituale, iar aceasta se poate obține doar prin convieţuire îndelungată în mijlocul poporului, a celor ce îl studiază, prin „ani de adevărată împărtăşire din viața lui emoțională, morală, socială”[9]. Numai pe această cale se va putea realiza o cunoaştere obiectivă a „celuilalt generalizat”, prin extinderea „universului de discurs” social. Garanția obiectivității unui asemenea tip de cunoaştere o poate da ştiința, a considerat, inițial, D. Drăghicescu. Ulterior, el a ajuns la ideea că o astfel de cunoaştere, pentru a putea fi valorificată practic, este necesar să fie însuşită de masele de oameni, membri ai societății. Iar pentru însuşirea ei este nevoie de ceva mai mult decât de ştiință, care nu poate garanta decât mijloacele activității sociale raționale; *este nevoie de un mit,* care să acționeze în sfera afectivității şi vieții spirituale individuale. Acest mit trebuia să fie, după D. Drăghicescu, „mitul creştin” *şi nu* „mitul grevei generale” (cum susținea în epocă G. Sorel), pentru că mitul creştin poate antrena raționalitatea intuitivă a maselor, în eforturile consacrate modernizării societății românești. Prin aceasta, el ajunge la aceeaşi soluție pe care o preconizase, înaintea lui, un alt mare sociolog român, I. Heliade Rădulescu, în al său „socialism creştin”.

### 5.2. **Constantin Rădulescu-Motru. Un sistem de psihosociologie**

**Constantin Rădulescu-Motru** (1868-1957) este creatorul unui sistem filosofic original, numit *personalism energetic*. Sintagma sintetizează rolul pe care trebuie să-l aibă personalitatea umană şi înțelegerea ei ştiințifică, ca formă de energie ce continuă şi înglobează celelalte forme de energie ale naturii, ca unitate de viață cu forma cea



Universitatea SPIRU HARET

mai complexă de pe pământ. *Persoana, personalitatea* şi studiul ei filosofic – *personalismul* – trebuie înțelese ca o psihosferă, ce rezultă din condițiile de existență ale universului, din viața omenirii însăşi, ca întreg[10]. Personalitatea se circumscrie negativ, nefiind nici entitate abstractă, nici sinteză a triadei hegeliene, nici intuiție poetică, ci realitate, energie, care se autostructurează prin corelațiile sale cu restul energiilor universului. Ea este pregătită de experiența omenirii, fiind o diferențiere care continuă viața, transferând-o din planul biologic în cel social. Personalitatea se bazează pe unitatea sufletească, iar aceasta, la rândul ei, are drept fundament unitatea biologică (individualitatea). Energia fizică are o natură identică, energia vitală se individualizează. Viața tinde către o adaptare permanentă, creând variații, care în viața sufletească devin „anticipații". Conştiința le fixează şi utilizează într-o deprindere de muncă, ele devenind, din variații, aptitudini. În acest proces de personalizare sunt implicate conştiința, eul şi evoluția acestuia de la emoție la intuirea de sine, condiție premergătoare apariției personalității. *Homo divinans* precede lui *homo faber*. Eul se distinge de personalitate; aceasta este bio-psiho-socială, în timp ce eul este doar psihic, impuls şi ferment al structurii personalității. Personalitatea este înțeleasă de C. Rădulescu-Motru ca îmbinare de factori sufleteşti ce mijlocesc o activitate liberă, după norme sociale şi ideale. Omul este, prin natură, o ființă socială şi pentru a înțelege cum devine o personalitate trebuie luată în considerație funcția de muncă, expresia conjugării gestului uman şi energiei naturii. Între sociabilitate şi creație, el dă prioritate ultimei, ca ideal al personalității, căci personalitatea perfectă nu poate fi decât o forță creatoare, bazată pe natură şi aplicată numai la natură. Ca formă de energie, care continuă energia fizică, personalitatea trebuie înțeleasă nu atât la nivel individual, cât mai ales la nivel de grup, de masă – personalitatea poporului, adică cultura lui, ce apare ca potențialitate ideală[11]. Personalizarea care se poate urmări în evoluția progresivă a structurilor sufleteşti, ca forme de echilibru, prefigurează un plan unitar al „tipului definitiv de suflet omenesc", specific mai ales popoarelor şi culturii europene.

*Cultura viitoare a Europei* ar fi, după C. Rădulescu-Motru, „cultura unei elite profesionale", sintagmă sugerând un nivel superior de personalism energetic, specific vocației. Deşi tendințe personaliste sunt evidențiate de acesta de-a lungul istoriei filosofiei, pentru el filosofii personaliste sunt mai ales cele kantiană şi nietzscheană.



Universitatea SPIRU HARET

Personalitatea, la aceştia, ocupă un loc central. La Kant, specificul personalității îl reprezintă spontaneitatea, care fondează unitatea aperceptivă a conştiinței şi mai ales autonomia voinței. Nietzsche schimbă perspectiva kantiană: persoana nu mai este transcendentală, ci este omul cu instincte nobile, iar spontaneitatea este voința de putere, ființa tinzând să se autodepăşească, să devină „supraom".

*Personalismul energetic* este rezultatul preocupării metafizice, ce caută surprinderea realului veritabil din fluxul aparențelor. În viziunea lui Motru, acesta este un raționalism actualizat cu progresul ştiințelor sau un realism întemeiat pe generalizarea legii energiei la întreaga experiență materială şi spirituală a omului. Baza lui o reprezintă cercetările psihologice, sociologice, istorice şi culturale.

C. Rădulescu-Motru distinge personalismul energetic de sistemul energetist al lui W. Ostwald, prin finalitatea lui imanentă şi direcția desfăşurării energiei, care nu este liniară. De asemenea, îi adecvează un sistem educativ, în care prioritare sunt inițiativa elevului şi munca. În relație cu concepția sa filosofică, *viziunea lui sociologică* este exprimată de *teoria elitelor vocaționale. Vocația* reprezintă, pentru el, factorul de progres cultural; de aceea, descoperirea şi cultivarea vocației devin datorii față de cultura universală, dar mai ales națională. Dacă, pentru Fichte, vocația depăşea cadrele teoretice şi se raporta la desfăşurarea lumii divine, pentru C. Rădulescu-Motru ea se raportează la „totalitățile culturale" alcătuite de oameni. Totalitățile culturale au finalități specifice, dincolo şi peste capul indivizilor ce le compun. Vocația vizează tocmai finalitatea supremă a totalității şi evidențiază originalitatea ei. Ea constă din aptitudini speciale ale inteligenței, sentimentului şi voinței. *Vocația*, ca „îndreptare a omului spre o voce care îl cheamă", *este corespondența* dintre *fire şi munca socială*, ceea ce conferă satisfacție individului şi avantaje societății. Munca este productivă numai atunci când continuă dispozițiile native ale sufletului, situație ce favorizează o cultură originală şi nu de împrumut. Între *profesie şi vocație* există deosebiri de determinare, prima fiind motivată de conştiința individuală, iar ultima de inconştientul colectiv. Vocația se asociază cu termenul de *creație originală*; faptul acesta nu trebuie însă înțeles ca ceva nemaiîntâlnit şi liber de orice determinare, ci ca fiind cerut de înseşi evoluția şi finalitatea intrinsecă a naturii. „Spiritul nu creează din nimic, ci vine cu activitatea sa să realizeze o operă aşteptată, adică să răspundă unei vocații"[12].



Universitatea SPIRU HARET

Constantin Rădulescu-Motru discută teoria *antagonismului dintre cultură şi civilizaţie* (Spengler, Keyserling şi Berdeaev) şi distinge în orice cultură doi factori de muncă, unul personal intensiv şi altul colectiv, tradiţional. Susţine apoi că factorul intensiv primează în anumite epoci (aşa-numitele epoci de cultură). Când inovaţia este redusă, ne aflăm în epoci de civilizaţie, reprezentând starea de normalitate a omenirii. Teoria vocaţiei este confirmarea teoriei personaliste. Vocaţia este idealul în care se rezumă orice filosofie personală. Teoria vocaţiei se întemeiază pe diferenţierile dintre eu, conştiinţă şi personalitate. Omul cu vocaţie este producător pentru societate de opere originale şi valoroase, prin folosirea instinctivă a depozitelor sale native, fără ca asocierea lor să fie determinată sau influenţată de interesele eului său. Omul de vocaţie este un om excepţional, el poate fi prezent, dar poate şi lipsi în evoluţia umană.

Raportul *totalitate-individ* lămureşte mai bine raportul dintre *inovaţie* şi *tradiţie în cultura popoarelor*. Totalitatea este ansamblul indivizilor. Raporturile dintre individ şi totalitate sunt raporturi de finalitate. Indivizii trăiesc pentru conservarea speciei. Rolul lor e dat de evoluţia speciei. Finalitatea din perspectiva totalităţii este imanentă, iar din perspectiva individului este transcendentă. Rolul indivizilor este când conservator, când inovator, în funcţie de gradul de adaptare al speciei. Individul se naşte fie pentru a continua ereditatea, fie pentru a pregăti o mutaţie, dar nu exclusiv, ci preponderent una. La fel şi în totalităţile culturale, indivizii, preponderent, conservă sau, preponderent, inovează. Aceştia din urmă sunt oamenii de vocaţie. Vocaţia corespunde astfel mutaţiei biologice, subsumându-se totalităţii indivizilor (societăţi, comunităţi, neamuri etc.). Fondul sufletesc din care răsar vocaţiile constituie mesianismul poporului. *Fiecare popor are*, după C. Rădulescu-Motru, *aspiraţiile sale*; când acestea sunt de o idealitate pură şi privesc originalitatea şi specificul lor, ele constituie „idealul, menirea sau mesianismul lor", adică aşteptările lor intime.

În etnopsihologie, C. Rădulescu-Motru a elaborat şi *teoria celor trei stadii ale conştiinţei etnice* în evoluţia omenirii către cultura raţională şi morală. Conştiinţa de comunitate este condiţia indispensabilă a existenţei etnicului, obiect de studiu al etnopsihologiei. Stadiile evoluţiei conştiinţei etnice sunt *conştiinţa comunităţii de origine, conştiinţa comunităţii de limbă* şi *conştiinţa comunităţii de destin*[13].

Conştiinţa comunităţii de origine întreţine obiceiurile, tradiţiile şi ritualul cultului şi este baza organizărilor sociale ale celor care consideră



Universitatea SPIRU HARET

că au strămoşi comuni. Dacă ei sunt înrudiți şi pot păstra fondul lor rasial, atunci aceste organizări sociale pot dura. De regulă, societatea evoluează, transformând comunitatea de origine în comunitate de limbă. Conştiința comunității de limbă are forță coezivă mai mare, căci cuvântul nu este numai mijloc de comunicație, ci şi de gândire şi creație. Prin limbă se dobândeşte conştiința unității culturale. Naționalismul este, în plan politic, rezultatul cultivării limbilor naționale.

Conştiința comunității de destin apare ca urmare a nevoii fiecărei națiuni de a-şi asigura viitorul în fața războaielor. Membrii comunităților de destin au conştiința pericolului ființei lor naționale şi a sacrificiului pe care trebuie să-l facă. Comunitatea de destin revoluționează politica externă, căci alianțele nu se mai fac după origine sau limbă, ci între popoare cu destine apropiate.

*Etnopsihologia* are ca obiect descrierea şi explicarea condițiilor prin care se întreține între membrii unui grup conştiința comunității de origine, limbă şi destin. Nu toate popoarele trec succesiv prin aceste trei stadii. *Etnicul românesc* le-a parcurs de-a lungul istoriei sale, comunitatea de destin începe o dată cu ultimele războaie. Destinul este înțeles ca desfăşurare a fondului sufletesc intern. Conştiința comunității de destin este condiționată de conducătorii prevăzători; dacă aceştia lipsesc la momentul oportun, destinul este periclitat. *Doctrina politică* a lui C. Rădulescu-Motru este definită de el însuşi ca *românism*. Pentru definirea românismului şi a spiritualității sale, se părăseşte planul individual şi se ia în considerație realitatea istorică a poporului român, care este supraindividuală. Definirea românismului se poate face prin noile „viziuni ale psihologiei şi istoriei". Rațiunea de a fi a românismului trebuie căutată în logica vieții istorice, în realitatea istorică a poporului, al cărui suflet se zbate în antagonismul tendințelor individualiste şi colectiviste, specifice claselor superioare boiereşti, respectiv păturilor de jos. Dacă prima tendință este aproape anarhică, cea de a doua este mistică, căci limba, tradițiile şi obiceiurile sunt la români ca date pentru vecie. De aici şi statornicia lor seculară. C. Rădulescu-Motru consideră că *raportul industrie-capitalism* are efecte favorabile doar pe plan economic. *Catehismul* noii spiritualități a *românismului* este să dea o nouă organizare statului şi şcolii, deşi statul nou se identifică cu menirea națiunii. *Românismul* este naționalismul nou, sau *naționalism creator, constructiv*, şi are în vedere individul prins în viața etnică şi continuând-o, interesat în asigurarea viitorului, prin selecția şi valorificarea însuşirilor native ale neamului. Secretul mântuirii



Universitatea SPIRU HARET

neamului românesc stă în trecutul lui, care l-a înfrăţit cu moartea şi sărăcia, l-a oţelit şi l-a scutit de o ereditate morbidă, făcându-l unul dintre cele „mai prolifice şi rezistente ale lumii”. Această selecţie nu mai poate continua şi trebuie înlocuită prin judecata raţională. Aici se poate însă greşi mai uşor şi, de aceea, trebuie chibzuit mai bine. Viitorul unui popor depinde nu atât de bogăţia însuşirilor sufleteşti, cât de implicarea lor în tehnici de muncă şi instituţii. Profesioniştii şi oamenii de vocaţie deschid calea generaţiilor[14]. Naţionalismului care reclamă ca „românul [să fie] stăpân la el acasă”, C. Rădulescu-Motru îi opune statul şi ideologia ţărănistă.

### 5.3. **Integralismul sociologic. Petre Andrei**

**Petre Andrei** (1891-1940) promovează concepţia *integralismului sociologic*. „Sociologia ca ştiinţă nu poate fi decât integralistă”[15], obiectul său fiind societatea, considerată a fi „ceva mai mult decât o sumă de oameni, e un tot […] care are viaţă proprie”, „o totalitate de relaţiuni interindividuale obiectivate şi concretizate în instituţii”[16].

O caracteristică fundamentală a viziunii sociologice integraliste asupra societăţii se referă la caracterul de totalitate, de ansamblu al fenomenelor sociale prin prisma căruia trebuie privite acestea: „sociologia propriu-zisă priveşte fenomenul social în totalitatea sa, bazându-se pe cunoştinţele speciale furnizate de ştiinţele sociale, şi urmărind să găsească ceea ce este esenţial şi general sau, cu alte cuvinte, socialul din fenomene”[17]. Sociologia „cercetează întreaga cultură umană în diferitele sale aspecte, ocupându-se însă, în special, de punctul de vedere al societăţii”[18]. Accentuând asupra „tipicului social”, „teoriei generale a societăţii”, „naturii şi esenţei socialului”, sociologia – relevă P. Andrei – se apropie de filosofia socială, dar nu se identifică cu aceasta. El împărtăşeşte punctul de vedere exprimat de G. Lehman, după care sociologia are în vedere „constituţia de fapt a proceselor sociale, a instituţiilor, ocupându-se de problema existenţei reale a societăţii”, iar „filosofia socială urmăreşte determinarea sensului ei”[19]. Societatea apare ca un tot, cu viaţă proprie, în care, din relaţiile între oameni, iau naştere instituţii obiective, ce se impun şi constrâng indivizii aflaţi într-o strânsă relaţie de interdependenţă.

Constituţia intimă a vieţii sociale presupune o structură şi o funcţionalitate. *Structura societăţii* este dată de *manifestările constitutive* ale societăţii, de elementele economice şi spirituale: religia,



Universitatea SPIRU HARET

morala, arta, ştiinţa. Dar, afirmă P. Andrei, nici o grupare omenească nu este posibilă fără anumite reguli de conduită, fără o autoritate, în măsură să controleze conformarea indivizilor la norme. El le numeşte pe acestea *manifestările organizatoare*, alcătuite din elementele politice şi juridice şi reprezentând funcţiunea realităţii sociale. Între manifestările constitutive şi organizatoare sunt raporturi de coexistenţă. Constatarea interdependenţei între manifestările vieţii sociale implică ideea că *teoria factorilor* – care determină fenomenele sociale, fie în expresia materialismului istoric, fie a diferitelor teorii psihologice, voluntariste etc. – *nu satisface spiritul sintetic, integralist al sociologiei*. Atât spiritualismul istoric, care pune accent pe religie, ca factor explicativ al fenomenelor juridice, economice, politice, cât şi materialismul istoric, care dă întâietate factorului economic în explicarea vieţii sociale nu ţin seama de influenţa structurii sociale în totalitatea ei asupra respectivilor factori, aceştia nefiind de sine stătători; de aici concluzia: „sociologia ca ştiinţă nu poate fi decât integralistă”[20].

Conceperea societăţii ca un tot funcţional, implicând ideea de relaţie între indivizi, bazată pe idei, sentimente, interese, scopuri comune, implică un mod funcţionalist de a privi realitatea socială, care este prin natura sa un punct de vedere antisubstanţialist, adică o formulă ingenioasă de explicare a mecanismului de formare şi funcţionare a vieţii sociale. A explica societatea în mod obiectiv, adică integralist, semnifică la Petre Andrei „a cerceta cum dobândesc fenomenele de relaţie reciprocă un corp şi cum se concretizează ele în instituţii cu viaţă proprie”[21]. Existenţa instituţiilor, precum religia, legile codificate, instituţiile economice, aflate într-o reciprocă influenţă, fac ca fenomenul cauzalităţii sociale să fie inter- şi supraindividual, „exercitându-se nu atât de indivizi, cât de instituţiile constituite şi de fenomenele exterioare conştiinţei individuale, care dau procesului social un aspect oarecum independent de indivizi”[22].

O particularitate a integralismului sociologic derivă din caracterul teleologic al societăţii şi al cauzalităţii sociale: „societatea, în esenţa sa, este de natură psihică, e o comunitate de scop, de voinţă, şi voinţa e supusă unei altfel de cauzalităţi decât natura fizică-mecanică”[23]. În consens cu C. Bouglé, P. Andrei afirmă că mediul exterior lucrează asupra individului devenit motiv psihic, dorinţă, scop. Dar, arată sociologul ieşean, scopul şi interesul sunt expresia voinţei sociale. Sensul conferit voinţei sociale este cel atribuit de W. Wundt, şi anume: de rezultantă a unor voinţe individuale concordante. Această



Universitatea SPIRU HARET

voință unificatoare şi durabilă a unor voințe diferite „ne impune şi ne constrânge prin organele sale”. În calitatea sa de comunitate de scopuri care „se întrețes şi se modifică necontenit”, intervenind şi scopuri lăturalnice, astfel că rezultatul poate fi cu totul altul decât cel prevăzut, societatea este supusă legității heterogeniei scopurilor, formulată de W. Wundt. De aici decurge o concluzie importantă în ceea ce priveşte explicația sociologică: este vorba de caracterul de probabilitate al legilor sociologice. Regularitățile sociologice sunt formulate de cercetători pe baza comparației instituțiilor sociale din diferite tipuri şi societăți. Ele îmbracă „un aspect special, anume tipul social. Tipurile de evoluție socială sunt forme realizate, prin care o societate poate trece, nefiind însă constrânsă să treacă succesiv prin toate”[24]. În acelaşi fel se stabilesc tipuri de acțiuni sociale ce pot avea loc în societate, „fără ca acestea să fie legi riguroase şi necesare”.

*Metoda caracteristică sociologiei este* „metoda sociologică sau integralistă, care constă în faptul că ea situează orice instituție şi orice fenomen, privindu-l prin prisma totului social, prin raportarea lui la viața socială în integritatea sa”[25]. Complexitatea fenomenelor sociale care sunt condiționate fizic, biologic, istoric, psihic necesită utilizarea unui complex de metode: observația, experimentul, clasificarea, generalizarea, inducția, deducția, metodele psihologice, istorice etc. Perspectiva sociologică integralistă presupune atât cercetarea prezentului, cât şi a trecutului. Avându-şi rostul de „a căuta şi găsi pretutindeni socialul, utilizând faptele – prezentul ca şi trecutul” – sociologia utilizează principiul explicării istorice, cercetând „structura socială prezentă, dar şi devenirea ei istorică”.

Analiza sociologică a lui Petre Andrei se întemeiază pe verificarea istorico-sociologică a tuturor teoriilor sociologice semnificative elaborate până la el, pe care le utilizează ca indicatori sociali pentru propria reconstrucție teoretică a realității sociale. Integralismul sociologic recunoaşte empiric realitatea socială, folosind ca „date empirice” organicismul sociologic al lui H. Spencer, teoria psihologiei individuale a lui G. Tarde, teoria voluntarismului sociologic a lui F. Tönnies şi W. Wundt, teoria intelectualismului sociologic a lui A. Comte şi F.H. Giddings, teoria bazei moral-afective a societății a lui B. Kidd, sociologismul lui E. Durkheim, precum şi teoria materialismului istoric. Fiecare din aceste teorii a fost evaluată critic, autorul reținând pentru propriul edificiu teoretic elementele considerate viabile. Astfel, din teoria organicismului sociologic, preia ideea de analogie funcțională



Universitatea SPIRU HARET

dintre societate şi organism, adică „punctul de vedere cu ajutorul căruia determină natura societăţii prin structura ei întreagă şi totalitatea funcţiilor sale”, evaluând ca nefondată analogia morfologică între societate şi organism, amplu folosită de organicişti. Concluzia: „Societatea, ca atare, nu este un organism, cum cred organiciştii, ci o organizare, ceea ce este cu totul altceva decât organismul. Reprezentanţii concepţiei organiciste au confundat aceste două noţiuni: organism şi organizare”[26]. Organizarea presupune, într-adevăr, două elemente care există în viaţa socială şi în cea organică: diviziunea muncii şi coordonarea activităţilor. În societate însă, aceste fenomene se petrec în mod conştient, în vederea realizării unui scop unitar, pe când într-un corp organic ele se îndeplinesc involuntar şi inconştient. Analizând teoria psihologiei individuale a lui G. Tarde, P. Andrei o apreciază ca fiind „foarte frumoasă şi atrăgătoare, plină de inspiraţii pentru cercetări viitoare”, dar, în acelaşi timp, susceptibilă de „numeroase şi grele critici”. Tarde a exagerat rolul imitaţiei, fără să-i analizeze natura ei de fapt psihic. După P. Andrei, imitaţia este „numai un mod de adaptare psihică şi numai una dintre forţele socializatoare”. „Conformismul membrilor unei societăţi poate fi explicat – şi aceasta este adevărata explicare – prin identitatea de scop sau de trebuinţe, nu numai prin imitaţie”[27]. În acelaşi chip procedează P. Andrei şi cu celelalte teorii sociologice. Astfel, voluntarismul lui W. Wundt, care pune accent pe voinţa integrală ca o rezultantă a unor motive convergente şi divergente de acţiune, este apreciată a fi mai aproape de adevăr decât teoria lui Tarde, deoarece ea constată „existenţa unei solidarităţi a indivizilor care nu se dizolvă în psihologia individuală”[28]. Şi totuşi, afirmă sociologul român, pentru ca voinţa socială să fie durabilă, să nu fie călăuzită doar de teama de sancţiuni, ea are nevoie de o conştiinţă comună, „de consimţirea celor ce ascultă de comandă, de colaborarea lor”[29], iar coordonarea şi colaborarea duc la naşterea instituţiilor; „voinţa este elementul dominant în societate, dar nu exclusiv şi singur”, lucru pe care nu l-a înţeles W. Wundt.

În ceea ce priveşte intelectualismul sociologic, profesat de A. Comte şi F.H. Giddings, P. Andrei împărtăşeşte ideea că factorul spiritual este cel mai important în determinismul social, deoarece el dă direcţia evoluţiei sociale: schimbarea mentalităţilor, reorganizarea ideilor duc la modificarea moravurilor şi instituţiilor. Dar şi aici intervine spiritul critic al autorului român: ideile au într-adevăr rolul de a crea acel mediu social prielnic pentru dezvoltarea unei societăţi, „însă ceea



Universitatea SPIRU HARET

ce determină oamenii să se grupeze laolaltă este altceva, mai puternic decât ideea, e acea tendință către comunitate în care individul se simte mai sigur”[30]. În mod similar, teoria bazei moral-afective a societății este supusă analizei critice. Petre Andrei observă că, în ciuda rolului important al sentimentelor ca factor de asociere şi transformare socială, societatea nu se explică prin sentiment, deoarece „unitatea spirituală ce este societatea este mai complicată şi mai durabilă decât sentimentele”[31] individuale şi relativ efemere. Nici durkheimismul nu este ignorat. Reține din concepția lui E. Durkheim originea socială a faptului social, finalitatea socială a acestuia, continuitatea, tradiția şi autoritatea în societate. Critica adusă sociologismului priveşte limitele prea strâmte ale conştiinței sociale la Durkheim; conştiința socială, susține P. Andrei, nu este numai o conştiință de constrângere exercitată de societate asupra indivizilor, ci şi o armonizare a intereselor şi scopurilor membrilor societății. Societatea, formulează el emblematic, „trăieşte în noi, dar şi prin noi”. Teoria economică a societății (materialismul istoric marxist) este apreciată ca fiind de tip integralist, dar care dă preponderență factorului economic asupra celorlalte fenomene sociale. Societatea însă nu poate fi considerată ca un mecanism similar celui natural şi ea „nu se poate explica numai prin una din funcțiile sale, oricât de fundamentală ar fi ea”[32].

Un domeniu fundamental al cunoaşterii la Petre Andrei îl reprezintă *filosofia şi sociologia valorii,* care a constituit şi subiectul tezei sale de doctorat. Valoarea constituie la acesta, ca şi la Max Scheller, „o dispoziție inerentă a spiritului, care are ca formă fenomenală de manifestare raportul funcțional al unui subiect cu un obiect, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice spre valoare”[33]. Valoarea presupune conştiință, simțire, voință, scop. Tot „ceea ce simțim că ajută la conservarea individuală şi a speței” constituie valoare. În prefața disertației de doctorat, D. Gusti, conducătorul tezei, a apreciat punctul de vedere original al lui P. Andrei prin aceea că el deosebeşte, pentru prima dată în istoria culturii româneşti, procesul de cunoaştere a valorilor, proces care dă valorile logice explicative, şi procesul de recunoaştere sau de apreciere a valorilor constituite ca valori sociale. Primul proces este logic şi se referă la realizarea valorii prin prelucrarea şi ordonarea unui *datum* sensibil; valoarea apare aici ca „un element constitutiv al conceptului şi al judecății”: alegerea trăsăturilor esențiale ale reprezentărilor pentru a selecta esențialul şi a-l



Universitatea SPIRU HARET

generaliza necesită un criteriu de valoare. Sub influența pozitivismului, constată P. Andrei, se încearcă să se elimine conceptul de valoare din sfera ştiinței, făcându-se o confuzie între valoare şi judecata de valoare (care are o bază afectivă, presupunând o relație afectivă a cercetătorului cu obiectul de studiu). Alois Riehl greşeşte, afirmă el, atunci când susține că „ştiința, ca atare, nu cunoaşte conceptul valorii, deoarece ea cunoaşte, dar nu critică"; la fel greşesc şi curentele din economia politică ce excludeau judecățile de valoare şi, o dată cu ele, şi valoarea. Al doilea proces, cel de recunoaştere a valorilor, este unul de valorificare, care presupune înfăptuirea scopurilor. Sociologia valorii priveşte legătura valorii cu realitatea socială.

Realitatea socială este la Petre Andrei un proces continuu de realizare de valori, de scopuri. Orice subiect care are un sentiment al valorii caută, în concepția sa, „să-l realizeze în bunuri ce iau forma scopului acțiunii umane". Orice scop este o valoare rezultată din compararea altor valori, presupunând lupta motivelor. Scopul este valoarea superioară cunoscută ca atare în urma unui triaj între diferite valori; altfel spus, scopul e concretizarea valorii. Subiectul este elementul creator al valorii, iar activitatea acestuia este concepută de P. Andrei ca fiind determinată de necesitatea creării obiectelor destinate satisfacerii trebuințelor.

*Realizarea valorilor se face după anumite norme de acțiune*. Prin repetare, susține el, acțiunile de valorificare se impun conştiinței sociale şi individuale în chip treptat, devenind reguli de acțiune. Spre pildă, maximele sunt norme create de indivizi pentru realizarea valorilor. Dacă, în domeniul cunoaşterii valorilor, valoarea supremă este cea de adevăr, în domeniul practic al valorificării, valoarea obiectivă ce dă obiectivitate judecăților de valoare este, în concepția lui P. Andrei, totalitatea valorilor întruchipată de idealul cultural, care este opera personalității (acea ființă liberă, conştientă de ea însăşi, responsabilă, de care vorbea Kant). Criteriul de clasificare a valorilor este oferit de constituția intimă a faptului social. Categoriile constitutive, categoriile regulative şi cadrele vieții sociale sunt cele ce determină valorile sociale, rezultând: valori economice, juridice, politice, etice, istorice, religioase, estetice.

P. Andrei deține prioritate în *tratarea sociologică a temei fericirii*[34]. Studiul demarează cu investigarea diferitelor concepții asupra fericirii: direcția subiectivistă consideră izvorul fericirii în sufletul individual (rațiunea, sentimentul, voința), făcând abstracție de mediul înconjurător;



Universitatea SPIRU HARET

direcția obiectivistă condiționează fericirea de factorii exteriori (mediul social). Soluția oferită de el este sociologică: fericirea depinde întâi de individ şi apoi de societate. Fericirea este definită, astfel, ca „mulțumirea durabilă a voinței prin îndeplinirea dorințelor şi realizarea scopurilor"; ea are un fundament etico-social, sprijinindu-se pe doi factori de bază: individul şi societatea. Individul se simte fericit sau nefericit prin comparația pe care o face între sine şi ceilalți semeni ai săi. Nefericirea nu se poate evita prin distrugerea inegalității fizice dintre oameni (care este naturală), ci prin stabilirea dreptății sociale; dreptatea socială implică „egalitatea condițiilor sociale inițiale" (sau „egalitatea de valoare a personalității în faza de formare"). În acest sens, P. Andrei premerge teoria modernă a egalității şanselor. Din punct de vedere etic, fericirea, în optica sa, se bazează pe noțiunile de scop şi mijloc. Fiecare, susține el, poate avea fericirea după scopurile alese şi armonizarea lor cu mijloacele de înfăptuire. Iar scopurile şi mijloacele cele mai bune pentru dobândirea fericirii sunt cele ce vizează umanitatea, adică „dezvoltarea tuturor forțelor pe care natura le-a concentrat în noi"; acestea se dovedesc superioare scopurilor individuale şi scopurilor sociale.

Din aceeaşi perspectivă integralistă, Petre Andrei tratează şi alte teme sociologice fundamentale: *structura socială, clasele sociale, națiunea, evoluția socială, revoluția, autoritatea, cultura şi civilizația*.

Caracterizarea structurii sociale este făcută de P. Andrei după criteriul dominației unui fenomen social într-un timp dat şi care imprimă celorlalte fenomene o anumită fizionomie. Spre pildă, economia capitalistă conferă o notă dominantă instituțiilor sociale, juridice, politice, morale.

Delimitându-se de interpretările de factură naturalist-biologică, psihologic-morală, economică, asupra claselor sociale, considerate unilaterale, P. Andrei formulează ideea necesității unei concepții sociologice a claselor, care să țină seama de viața socială în întregimea sa, „căci prin totalitatea ei trebuie să explicăm şi apariția claselor"[35].

*Poporul* este definit, pe linia lui Disraeli, ca un fenomen natural, brut, înrudit prin limbă, sol comun, instincte etc., în vreme ce națiunea constituie o comunitate civilizată care se creează încet, un produs cultural înzestrat cu voință morală, cu conştiință unitară.

*Procesul* de evoluție este conceput de P. Andrei ca fiind bazat pe principiul continuității instituțiilor în schimbare şi pe activitatea inovatoare a individului[36].



Universitatea SPIRU HARET

*Definirea revoluției,* din punct de vedere sociologic, presupune, în viziunea lui P. Andrei, două noțiuni importante: ideea de clasă socială şi ideea de valoare. Revoluția socială este caracterizată de autor prin trecerea puterii de la o clasă la alta, implicând răsturnarea ordinii sociale şi politice dintr-o anumită perioadă istorică.

Petre Andrei este şi autorul unei monografii asupra autorității, definită prin câteva trăsături esențiale, comune tuturor formelor istorice de autoritate[37], autoritatea ca putere obiectivă şi ca normă exterioară; autoritatea ca produs al unor judecăți de valoare; autoritatea ca ierarhie şi normativitate

## 5.4. **Sociologia comparativă. Nicolae Petrescu**

**Nicolae Petrescu** (1886-1954) este cunoscut în cultura românească mai ales prin lucrarea *Primitivii. Organizare – Instituții – Obiceiuri – Mentalitate*, editată de Casa Şcoalelor în 1944 (506 p.) şi redactată pe baza unui material informativ adunat într-un răstimp de două decenii. Prin această lucrare, autorul s-a implicat în controversele metodologice dintre orientarea „sectaristă", imprimată antropologiei sociale şi etnologiei de „Şcoala istorică", condusă de Fr. Boas, care evita, în chip programatic, sintezele teoretice, promovând direcția empiristă în etnologie, şi „Şcoala evoluționistă" a sintezelor grandioase, reprezentată de E. Tylor, Frazer, A. Bastian. Această dezbatere i-a oferit sociologului român două idei de bază ale viitoarei sale sociologii comparate: *ideea unității psihice sau a unității naturii umane* şi *ideea determinismului socio-cultural* (a suprafeței societății). Cei doi factori sunt, în concepția lui N. Petrescu, cosubstanțiali procesului social de diferențiere socială, iar sociologia comparată era soluția teoretică ce îngăduia interpretarea fenomenelor sociale prin prisma procesului social de diferențiere.

*Sociologia comparată* se constituie, în optica sa, ca o disciplină complementară a ştiinței generale a societății, care „priveşte societatea din punctul de vedere al diferențierilor sociale raportate la «unitatea naturii umane»"[38]. Pentru sociologul român era un fapt evident că metoda comparativă nu justifică necesitatea unei noi discipline sociale. Trebuia să existe un temei special care să justifice obiectul unei astfel de ştiințe sociale; un astfel de temei îl oferă însăşi „natura societății omeneşti", văzută de autor în două ipostaze caracteristice, strâns înrudite: ca procese de diferențiere infinită a societății şi ca



Universitatea SPIRU HARET

procese de integrare a diferențierilor sociale. Preocuparea sa de căpetenie a fost aceea de a elabora o „propedeutică a unei ştiințe generale a spiritului omenesc”, care să fie în măsură să explice mai complet decât au reuşit predecesorii săi procesele de diferențiere infinită a societăților. În acest scop, el formulează o interesantă şi originală *teorie a sociologiei comparate*, având ca momente principale următoarele teze: caracterul psihologic al vieții (realității) sociale; realitatea socială ca proces infinit de diferențiere socială; natura (psihologică) umană ca substrat comun (complex de posibilități) al diferențierilor sociale; caracterul abstract (concept) şi relativ (cu referire la indivizi) al naturii umane; teza diferențierilor sociale „originale” (spațiu, timp) şi „artificiale” (naționale, etnice); deosebirea graduală (nu esențială) între grupurile sociale (popoare, comunități, societăți, instituții); teza motivelor fizice şi morale care determină diferențierile sociale; interdependența motivelor fizice şi morale; caracterul predominant al factorilor morali în producerea diferențierilor sociale; criteriul valoric ca normă ştiințifică în sociologia comparată; principiul metodologic al translației diferențierilor sociale; „socializarea națiunilor”.

Elucidarea ştiințifică a diferențierilor sociale „originale” constituie o problemă a sociologiei comparate. N. Petrescu era convins de faptul că natura psihologică a fenomenelor sociale este răspunzătoare „de o infinitate de complicații”, care nu se pot rezolva decât prin metoda comparativă, care, la rândul său, presupune existența unui termen comun, identificat de autor în „spiritul omenesc, în cel mai larg înțeles”. *Sociologia comparată* îşi pune problema de *a explica conflictele şi contradicțiile sociale* în timp şi în spațiu; în timp, întrucât formele de organizare socială variază în decursul veacurilor, şi în spațiu, deoarece aceste forme se diferențiază după condițiile speciale ale unui anumit mediu. Al doilea grup de probleme ale sociologiei comparate îl constituie *elucidarea diferențierilor sociale naționale*: de limbaj, convingeri morale, prejudecăți, tradiții, idealuri politice şi etice, valori culturale, mentalități. N. Petrescu era martorul tensiunilor şi conflictelor sociale ale omenirii abia ieşite din marea conflagrație mondială, trăia evenimentele afirmării cu putere a statelor naționale create în urma dezagregării vechilor imperii, încercând să desluşească cauzele crizei sociale care se manifesta tot mai virulent. În acest scop, el examinează cu atenție o serie de fenomene socio-culturale ale timpului, face analogii surprinzătoare cu evenimente istorice ce s-au



Universitatea SPIRU HARET

petrecut în epoci şi spaţii geografice diferite, lăsând cititorului posibilitatea şi invitându-l să continue meditaţiile asupra semnificaţiei fenomenelor analizate: ideea suveranităţii naţionale, diferenţierile naţionale în limbă, problema limbajului universal şi a culturii universale, diferenţieri naţionale în obiceiuri şi mentalitate, valori naţionale şi umane, primitivi şi civilizaţi, stat-societate, individ-societate, război şi pace ş.a. Optica sub care a privit aceste fenomene este aceea a decalajului între „adevărata semnificaţie a ştiinţei" (progresul continuu al ştiinţei pentru promovarea spiritului de umanitate între oameni) şi concepţia asupra întregii game a valorilor naţionale.

Una dintre problemele esenţiale ale sociologiei comparate o constituie şi *problema diferenţierilor naţionale*. După opinia lui Nicolae Petrescu, procesul social produce, în chip natural, diferenţieri locale şi de epocă: limba, obiceiurile, mentalităţile. Totuşi, în anumite stadii ale dezvoltării societăţii organizate, atât diferenţele de loc, cât şi de epocă se întind pe o suprafaţă mai largă şi pe o perioadă mai lungă de timp, deci în grupuri organizate mai extinse şi în perioade mai lungi, dând naştere diferenţierilor naţionale. Acestea din urmă diferă faţă de diferenţele locale şi de epocă doar ca grad şi nu în chip substanţial, cum gândesc eronat naţionaliştii. Factorul etnic este conceput ca fiind atât efect, cât şi cauză a diferenţelor naţionale. În treapta de formare a grupului etnic, factorul etnic rezultă prin abstracţie din condiţiile de loc şi timp ale unui grup care a atins o anumită unitate (factorul etnic francez, de exemplu, a apărut după ce a fost întemeiată naţiunea franceză; în timpul cuceririi galilor de către Cezar existau doar diferenţe de epocă şi locale). O dată ce etnicul se cristalizează ca agent distinct în societate, el devine cauză a procesului de diferenţiere socială. Însă, susţine sociologul, factorul decisiv al apariţiei şi consolidării diferenţierilor naţionale de limbă, obiceiuri, mentalitate, instituţii este statul naţional. Sub presiunea normativă a crezului naţional impus cu ajutorul statului s-a acreditat ideea greşită, după opinia lui, potrivit căreia fenomenele naţionale apar ca manifestări specifice, ca esenţe metafizice, permanente şi unitare. În interpretarea curentă a diferenţierilor sociale şi naţionale, sunt două aspecte ignorate: a) nu se ia în considerare natura umană ca întreg unificator în producerea de diferenţe; b) nimeni nu se gândeşte la întregul complex de condiţii sociale din care iau naştere diferenţele.

Atitudinea naţionalistă se sprijină, în optica lui Nicolae Petrescu, pe aserţiunea că o naţiune este întruchiparea unei individualităţi



Universitatea SPIRU HARET

esențial diferite de celelalte (spiritul național ce guvernează o individualitate națională esențial diferit de altele). Se consideră, arată autorul, că un anumit grup etnic are anumite calități datorită legislației, administrației, guvernării specifice lui. Aici eroarea de diferență este evidentă: în loc de a considera astfel de raporturi sociale ca rezultatul firesc al organizării grupului dat, ele sunt concepute drept cauza diferențelor dintre grupuri, națiuni. În realitate, mentalitățile, obiceiurile, legislația, sentimentele şi nevoile unui grup etnic, națiuni izvorăsc din aceeaşi natură umană, iar înțelegerea lor necesită un standard obiectiv, unificator de judecată. Diferențierile naționale apar la suprafața vieții sociale într-o mare diversitate. Examinând substratul lor, se constată că ele sunt expresia unor trăsături comune ale naturii umane. În societățile moderne, se relevă însă că suprafața diferențierilor este luată în seamă mai mult decât substratul, întrucât suprafața iese în evidență, în timp ce substratul stă ascuns în spatele manifestărilor exterioare şi, totodată, datorită forței crezului naționalist, susținut de întreaga operă de educație a statului național, nu se face nici o distincție între suprafață şi substrat. Ori, arată autorul, tocmai această suprafață felurită a diferențelor naționale este spațiul în care se nasc conflicte, teorii contradictorii, se formulează judecăți de valoare asupra realității sociale. Prin urmare, modul de funcționare şi motivele de bază ale valorilor naționale (limbă, obiceiuri, mentalități) sunt identice la diferite popoare, grupuri etnice, contradicțiile apărând doar din interpretarea dată valorilor naționale, întrucât ele sunt privite ca diferențieri esențiale, absolute, fără legătură cu substratul comun pe care ele se sprijină în realitate.

Concluzia autorului este limpede: diferențierile naționale sunt reale doar în măsura în care reprezintă diferențieri locale şi de epocă. Caracterul lor specific este doar produsul abstracției: el există doar prin deprinderea de gândire a omului aflat sub influența ideii de națiune. Diferențierile locale şi de epocă sunt naturale, necesare, deoarece decurg din natura realității, în vreme ce diferențierile naționale sunt artificiale, în sensul că sunt proiectul conştient al omului, forme secundare de organizare socială, provizorii. Diferențierile naționale, conchide Nicolae Petrescu, există, ele nu pot fi înlăturate prin explicație. Preocuparea sociologiei comparate este interpretarea lor prin dezvăluirea naturii adevărate a acestora.

În vederea interpretării ştiințifice a diferențelor naționale, el se inspiră din *Regulile metodei sociologice*, de E. Durkheim, îndeosebi



Universitatea SPIRU HARET

din Corolarul al III-lea. Astfel, Petrescu procedează, ca şi Durkheim, identificând acele laturi ale diferenţierilor naţionale care se deschid unui punct de vedere obiectiv: este de primă importanţă, arată el, ca interpretarea fenomenelor naţionale să continue pe latura lor socială. În acest sens, se oferă câteva mostre de analiză sociologică de mare finețe analitică: a) faptele de limbă, tradiţii, mentalităţi urmează a fi descrise şi legate de mediul social în care s-au produs şi cu întregul complex al grupului naţional. De exemplu, claritatea, ca trăsătură naţională franceză, apare ca o rezultantă a contribuţiilor oamenilor de litere, a raţionalismului cartezian şi a educaţiei şcolare; b) studierea relaţiilor sociale ca expresie a organizării grupului (clasele sociale, guvernarea, legislaţia, administraţia) este de natură să pună în lumină unitatea grupurilor etnico-naţionale, fără a neglija diferenţele (întrucât aceste relaţii corespund mai mult condiţiilor generale ale speţei umane decât celor specifice); c) evaluarea relaţiilor umane, adică a acelor raporturi ce provin din interacţiunea instinctelor, sentimentelor, nevoilor, gândurilor ce intră în viaţa asociativă a omului, oferă puncte permanente, mai generale, universale, în ceea ce priveşte semnificaţia şi funcţia diferenţierilor naţionale.

*Translaţia diferenţelor*, al cărui sens literal relevă operaţia ce ne dă forma echivalentă a unei limbi străine, *este principiul de bază al sociologiei comparate*; acesta ne ajută să înţelegem diferenţele de epocă, loc, grup etnic, din punctul de vedere al condiţiilor şi concepţiilor locale, de epocă şi naţionale. Translaţia poate fi parţială şi completă. Translaţia parţială se produce atunci când evaluăm grupurile etnice, naţionale, dintr-un punct de vedere particular (local, de epocă, naţional). Translaţia completă ia în considerare substratul comun, adică un punct de vedere general al naturii umane în evaluarea diferenţelor.

Principiul translaţiei diferenţelor reuşeşte, după Nicolae Petrescu, să demistifice realitatea socială naţională, deoarece presupune înţelegerea fenomenelor din perspectiva procesului însuşi de diferenţiere socială, adică prin punerea în relaţie a celor doi factori care determină acest proces: natura umană şi societatea. Argumentaţia autorului este convingătoare: dacă diferenţele sociale de limbă, obiceiuri, mentalităţi, instituţii sunt produsul atât al naturii umane, cât şi al societăţii, urmează că ele trebuie să fie interpretate şi explicate cu ajutorul ambilor factori. Astfel, autorul oferă o „cheie” de utilizare a acestui principiu al translaţiei diferenţelor, constând din răspunsul la trei întrebări: 1) Care sunt caracteristicile specifice ale fenomenului luat în



Universitatea SPIRU HARET

considerare ? 2) Există ceva general uman dedesubtul aparenței sale ? 3) Există vreo legătură între aspectul specific al fenomenului şi motivele lui subterane? Exemplul folosit de Nicolae Petrescu este foarte sugestiv.

Legea privind împrumutul banilor în Egiptul antic prevedea drept garanție pentru împrumut cadavrul tatălui sau al celei mai apropiate rude. O lege, ce pare stranie prin prisma standardelor europene moderne, devine inteligibilă dacă îi aplicăm principiul translației diferențelor. Astfel, trecută prin grila celor trei întrebări, această lege relevă: existența unui respect înalt acordat memoriei părinților la vechii egipteni, chinezi, indieni (corpul unui părinte simboliza cea mai bună securitate pentru banii dați cu împrumut); respectul pentru părinți, care a stat la baza legii amintite, corespunde sentimentului general-uman de devoțiune întâlnit pretutindeni, sub diferite manifestări; există o legătură între aspectul specific şi rațiunile ce stau la baza acestei legi, fiind vorba de „nevoia umană de securitate, pe de o parte, şi de sentimentul uman de devoțiune, pe de alta, care au dat naştere legii”[39]. Sociologul român observă că funcțiunea socială a legii amintite nu diferă esențial de funcționalitatea legilor ipotecare ale societății moderne: „s-a oferit cea mai mare securitate posibilă”. Prin translația diferențelor, conchide el, raporturile dintre condițiile specifice ale vieții unui grup şi funcția socială pe care o îndeplineşte un fenomen de viață al grupului devin transparente; „rațiunea fundamentală care stă îndărătul instituției”[40], obiceiului apare imediat perceptibilă, dezvăluind sensul echivalent.

Analizând societatea în lumina procesului social de diferențiere prin stabilirea de relații între cei doi factori fundamentali ai acestui proces – natura umană şi societatea –, sociologia comparată îndeplineşte o triplă funcționalitate: elucidarea ştiințifică a diferențierilor sociale şi naționale prin găsirea unui fir călăuzitor în varietatea infinită a manifestărilor sociale; aşezarea societății pe o bază mai naturală, corespunzătoare nevoii esențiale a civilizației, adică surselor naturale ale vieții sociale; evaluarea critică a teoriei metafizice a statului național, ce acționează cu puterea prejudecăților etnice, rasiale, politice, la producerea crizei sociale. Sociologia comparată este astfel văzută ca o cale de armonizare a intereselor naționale cu cele ale umanității, cu ideea de cultură.

Ideile privind sociologia diferențelor naționale au o deosebită relevanță în contextul dezbaterilor contemporane asupra globalizării



Universitatea SPIRU HARET

culturii, ca urmare a industrializării, creşterii mobilității forței de muncă, a nivelului de alfabetizare la scară universală, care semnifică sfârşitul „mitului națiunii" (Ernst Gellner, Benedict Anderson, A. Giddens). Argumentele susținute de Nicolae Petrescu privind caracterul istoric al națiuni şi relativitatea diferențelor naționale constituie un contraargument la teoriile actuale ale antropologiei şi sociologiei „primordialiste" (Ed. Shils, A. Smith).

### 5.5. **Eugeniu Speranția. Un sistem de sociologie axiologică**

**Eugeniu Speranția** (1888-1972) este adept al unei biologii generale care examinează „fenomenul vital minimal" ca „prezentând în sine, în formă prescurtată, toate caracterele esențiale şi distinctive ale vieții în genere". El a dezvoltat o perspectivă filosofică vitalistă care stă la baza întregii sale creații multiforme: psihologice, sociologice, juridice, estetice. Concepția sociologică asupra realității sociale şi-o axează pe *două postulate ale sociabilității umane*: a) *voința de valoare* sau atribuirea putinței indivizilor de a construi şi descifra conținuturi de conştiință; b) *voința de împărtăşire a valorilor* între spiritele omeneşti sau credința în posibilitatea propagării interindividuale a ideilor şi conținuturilor de conştiință în general (postulatul „a parte post"). Aceste postulate semnifică credințe tacite indispensabile vieții sociale. Pentru a trăi socialmente, trebuie să crezi că indivizii îşi atribuie unii altora intenții, motive, semnificații, aprecieri, precum şi voința de împărtăşire a valorilor între spiritele omeneşti. Cu alte cuvinte, calitatea de ființe sociale presupune adoptarea, fără critică, a credinței că un acelaşi gând, sentiment, aceeaşi apreciere pot trece de la unii la alții, străbătând barierele spațiale şi ale subiectivității.

Plecând de la postulatul voinței de propagare interindividuală a valorilor, echivalent cu un imperativ resimțit de fiecare *ego* de a „întinde punți de legătură spre cât mai mulți *alter*"[41], E. Speranția a ajuns la *ideea sociologică a cunoştinței socialmente relatate*, care conține un principiu explicativ fundamental al conformității şi ordinii sociale. El constată că există o atitudine mentală fundamentală a oamenilor, care nu poate fi justificată prin procedee logice, de a acorda credit spuselor semenilor, care poate merge până la credulitate nejustificată din punct de vedere rațional. Prin „cunoştința socialmente relatată"[42], fiecare individ pune la îndemâna celorlalți propria experiență, împărtăşindu-se, la rândul său, din cunoştințele celorlalți. Se



Universitatea SPIRU HARET

deschide, astfel, „o cale ingenioasă şi originală de dobândire a unui supliment de cunoştinţe” (N. Bagdasar) – calea cunoştinţei relatate. *Validitatea cunoştinţei relatate depinde*, după Speranţia, *de verosimilitatea sursei,* adică de conformitatea cunoştinţei relatate cu alte informaţii anterioare verificate, precum şi de autoritatea sursei, care implică o transmisie nealterată a cunoştinţelor obţinute pe „cale logică impecabilă şi într-o măsură materialmente suficientă”. Pentru el, „autoritatea sursei” constituie cel mai însemnat mod al cunoştinţei relatate. Aceasta cunoaşte două „specii” mai importante: una este fundată pe exactitatea dovezilor repetate (un gen de inducţie), cealaltă „specie” este bazată pe stări afective sau circumstanţe extralogice, cum sunt sugestia, fascinaţia, prestigiul. Aici intră fenomene ca: opinia publică, credinţele unui grup, tradiţiile consacrate, toate fundate extralogic, dar „de o eficacitate covârşitoare”.

După „cunoştinţa socialmente relatată”, o altă urmare a postulatelor sociabilităţii este *ideea existenţei unor entităţi spirituale care trec de la o individualitate la alta*, alcătuind o viaţă spirituală de sine stătătoare: *valorile circulante*. Valoarea este la E. Speranţia ceea ce prezintă un interes pentru oameni; un conţinut de conştiinţă considerat din punctul de vedere al gradului de preferinţă pe care-l are în viaţa interioară, contribuind la realizarea unităţii sintetice a eului. „Preferinţa semnifică frecvenţa sau gradul de probabilitate al revenirii unei stări de conştiinţă şi totodată vigoarea cu care ea antrenează şi face să devieze spre ea totalitatea funcţiilor şi tendinţelor vitale”[43]. Valoarea este deci „orice conţinut de conştiinţă, aducând într-un grad oarecare probabilitatea de convergenţă a eului”. Atenţia noastră ia în considerare ceea ce prezintă un interes, adică o valoare pentru indivizi, grupe, conştiinţa fiind într-o veşnică alergare după valori. *Sociologia studiază condiţiile de naştere, filiaţiune, răspândire, adaptare,* „luptă şi conjuncţiune, mutaţie şi selecţiune, dominanţă şi recesivitate ale valorilor circulare”, fiind o „biologie a vieţii sublimate din alte vieţi”[44]. Lumea socială este „lumea valorilor circulante care în manifestările lor caracteristice şi reciproce se comportă în mod analog cu fiinţele organice”.

Semnificative sunt, în viziunea autorului, acele analogii morfologice şi fiziologice care sunt implicate în vicisitudinile vieţii psihice, a „valorilor circulante”, şi nu oricare referire la proprietăţile fizico-chimice ale materiei. Valorile circulante sunt, în acelaşi timp, o lume vie, un fel de „fiinţe fără corp”, nespaţiale, dar cu apariţie, durată şi tip de manifestare analoge fiinţelor organice. Contactul intermintal se



Universitatea SPIRU HARET

comportă ca ființele vii şi ca tot ce este manifestare a vieții: „Odată născută, existentă, adică afirmată, ființa vie tinde să se afirme şi să existe tot mai amplu”[45]. Cu cât legăturile sociale cresc, „cu atât se creează condițiile favorabile pentru creşterea lor, dar şi impulsul către o creştere ulterioară”. Altfel spus, fiecare nou adaus la patrimoniul comun inițial aduce o „creştere a tendinței de apropiere şi un plus de şanse pentru îmbogățirea acestui patrimoniu comun”[46].

*Adevăratul motor al vieții conştiente a omului este goana după valori*. În „foamea de valori”, autorul distinge două tendințe distincte: *conformizarea cu valorile* (sau însuşirea lor) şi *expansiunea valorilor* sau propagarea lor. Ceea ce ne apare ca valoare, susține Speranția, devine în acelaşi timp şi obiect al unei încercări de însuşire, de anexare, adică tendința de posesiune a valorii. Această însuşire denotă tendința de a ne confunda cu valoarea. Contemplația unui obiect care ne place, continuă autorul, este, în fapt, o tendință de a ne umple conştiința cu el, de a-l generaliza în interioritatea noastră. Interiorizarea valorilor este strâns legată de un proces invers de expansiune a valorilor (propagarea lor) sau tendința centrifugală, constând în tendința de a răspândi, de a exterioriza şi iradia conținutul de valoare pentru a-l împărtăşi şi altor conştiințe, altor „centre evaluatoare”. Există o nevoie de a propaga conținuturile contemplate şi apreciate. Aceste tendințe constituie forțele care pun în circulație valorile „şi grație cărora, prin valori, ne legăm unii de alții în raporturi sociale”. Din tendința centripetală decurge tot ce este imitație, tot ce e conformare cu un model dat: snobismul şi adoptarea modei, supunerea la exigențele opiniei publice, la exemplul şefilor sau persoanelor cu prestigiu, influența religiilor etc. Valorile asimilate, susține Speranția, nu rămân inerte, sterpe, ci ele declanşează un „alambic” de energii creatoare, interioare. Fiecare valoare adoptată şi dizolvată în decursul vieții sufleteşti exercită influență asupra prestațiilor ulterioare, contribuind la elaborarea viitoarei „atitudini mintale active”. În orice atitudine socială, în orice gând sau sentiment exprimat „renaşte, într-un fel de continuitate atavică, fiecare dintre valorile adoptate altădată”. Însuşite, asimilate, valorile se scufundă într-un „alambic de energii”[47], pentru a-şi reîmprospăta vigoarea şi a reapărea, mai mult ori mai puțin, transfigurate în „forum”, în lumea socială. Nevoia de expansiune a valorilor împinge indivizii să comunice. Semnul şi semnificația preexistă în uzul curent colectiv. După natura valorilor, autorul deosebeşte: a) *valori inferioare*, legate de satisfacerea nevoilor organice. Acestea



Universitatea SPIRU HARET

mai sunt denumite valori de „apartenenţă limitată”, constând din obiecte materiale ce provoacă concurenţa celor ce le urmăresc; b) *valori superioare,* de diferite grade de spiritualitate, sau „valori de apartenenţă ilimitată”, ce pot fi posedate simultan de oricât de multe conştiinţe individuale, fără să se producă fenomenul de epuizare, nici concurenţa pentru posesiunea lor: adevărurile ştiinţifice, artistice, filosofice, credinţele religioase etc. *Procedeul* psihologic general al *comunicării valorilor este sugestia*. După modul de desfăşurare şi gradul de eficacitate, gânditorul român deosebeşte trei *tipuri de sugestie: gestul deictic, expresia verbală* şi *constrângerea*.

*Valorile circulante* sunt *produse* şi *răspândite* de *elitele sociale*. Orice grup social îşi creează în chip spontan o elită, care are un rol decisiv în crearea şi difuzarea valorilor circulante. Elita este, în optica autorului, un „centru de creaţie şi emisie a valorilor circulante”, un „principiu al orientărilor sufleteşti”, „sursa tradiţiilor şi patrimoniului axiologic colectiv”, „centrul forţelor coezive” şi fizionomiei grupurilor. Elita este garanţia producerii valorilor sociale, masa nefiind altceva decât depozitarea acestora; aceasta din urmă poate face să germineze valorile, dar ea nu creează nimic singură. „Elita se caracterizează printr-o anumită construcţie a scării de valori, şi anume, prin aşezarea sinceră, veritabilă, naturală a bunurilor de ordin spiritual pe treptele cele mai înalte ale ierarhiei valorilor, prin sincera şi obişnuita preferinţă pentru lucrurile spirituale”. Moralitatea şi dezinteresarea decurg din înclinarea spre spiritualitate, iar „respectarea normelor morale, fie din proprie judecată sau din contagiune socială, presupune o gândire a instinctelor”[48]. Elita este multiplă, „după tipurile de valori pe care le realizează, emite şi ţine în circulaţie”. Cu fiecare schimbare de mentalitate, se schimbă total şi poziţia elitelor, gradul lor de influenţă. Creştinismul, Umanismul, Renaşterea, Liberalismul au ierarhizat, fiecare, elitele în chip specific.

Mecanismul erijării unei elite la rangul dominant e întemeiat pe un proces psihosociologic complicat, analizat cu fineţe de E. Speranţia. El a scos în evidenţă semnificaţia unor pârghii caracteristice: aptitudinile psihologice ale personalităţii, sensibilitatea maselor la un moment dat, criza şi impactul celorlalte elite, factori rasiali, economici, „conjuncturile de preocupări” ce pot duce la noi orientări ale spiritelor, predispoziţii colective spre anumite prefaceri. Între întinderea grupului social şi generalitatea valorilor există o strânsă interdependenţă în partea staticii sociale. Întinderea grupului, a mediului social, mulţimea



Universitatea SPIRU HARET

şi frecvența raporturilor „atrag” aptitudinea mintală pentru generalitate şi lărgimea orizonturilor. Conceptele de mai mare generalitate posedă o mai mare putere coezivă, suficientă pentru a ține în jurul său un mare număr de spirite. În religiile primitivilor predomină ritul (simbolurile materiale concrete), a cărui putere de coeziune este mult mai redusă decât a religiilor, unde predomină conceptul şi credința dogmatică. Ideile logice universale produc şi apropieri sociale universale.

E. Speranția a formulat ideea că *preexistența raporturilor gregare constituie o împrejurare favorabilă, dar nu indispensabilă apariției grupului social*. El exemplifică prin puterea coezivă a ideilor ce se poate exercita peste distanțe şi peste epoci. *Simplexia valorilor* este un concept fundamental al sociologiei axiologice create de Speranția. (Termenul simplexie este un neologism, derivat din latinescul *simplex*, unitar). El desemnează *factorul unificator, nucleul de valori* care conferă identitatea grupurilor sociale. Termeni sinonimi: țesătura conținuturilor (valorilor) circulare, nucleu imponderabil al valorilor, complex spiritual interpsihic, factorul ideal. Elementele constitutive ale simplexiei valorilor sunt ideile, credințele, idealurile, modurile de apreciere, formulele de acțiune şi formele de expresie, „lucrurile ce pot fi gândite, ştiute, concepute, care se creează” şi se emit de-a lungul veacurilor, construind neîncetat, prin vehiculația neîntreruptă, grupuri sociale, relații sociale noi. Aceste conținuturi circulante exercită asupra indivizilor umani o putere magnetică, transformându-i din „masă amorfă” şi „indivizi risipiți” într-un grup social organizat. Acțiunea simplexiei valorilor asupra grupurilor sociale se exercită diferențiat, în funcție de complexitatea nucleului de valori. Atunci când nucleul are o structură simplă, presupunând o singură acțiune, idee, pasiune, atunci grupul de indivizi pe care-l poate întruni împrejur „e firesc să fie mai omogen” decât atunci când nucleul e el însuşi un total, mai mult ori mai puțin unitar. Aici vede autorul sursa diferențelor dintre grupurile amorfe, precum mulțimea şi publicul, şi grupurile organizate şi ierarhizate. *Simplexia valorilor* influențează *afinitatea şi gradul de coeziune al grupurilor* prin modul cum oglindesc unele caractere psihologice sau antropologice ale grupului, selecția şi supraviețuirea conținuturilor lor, influența reciprocă a conținuturilor circulante şi a totalului lor. Virulența unui imbold, a unei idei, credințe diferă de la un grup la altul; spre pildă, budismul a pornit din India ca un curent slab şi şovăielnic, dar a dobândit „forțe considerabile în China şi Tibet”.



Universitatea SPIRU HARET

Elucidarea unor astfel de probleme ar deschide larg *porțile adevăratei sociologii* şi ar da fundamente noi psihologiei. Speranția oferă, în acest sens, câteva sugestii interesante. Susține ideea că există o biocenoză a conştiinței colective şi individuale (a simplexiei spirituale), adică un fel de a fi al persoanelor şi grupurilor care influențează atitudinea lor față de pătrunderea unor curente noi. Această configurație este similară biocenozei, adică acelei adaptări reciproce ce conferă caracter unitar comunității speciilor de viață dintr-o anumită regiune, convieţuirii animalelor, plantelor dintr-o zonă. Biocenoza unei culturi sau mentalități poate determina virulența unui curent: grupul poate fi bun conducător ori rău conducător sau impermeabil. Repulsia pentru inovație, misoneismul, este mai frecventă la popoarele primitive şi la populațiile rurale, fiind rezultatul anchilozării în prejudecăți, în ritual, în formule stereotipe, al circulației sărace de idei. *Permeabilitatea* este măsura în care un grup social se lasă pătruns de un curent nou. *Conductibilitatea* este viteza de propagare a curentului nou în interiorul său. *Calitatea, continuitatea şi biocenoza valorilor circulante* sunt factori ce influențează puternic comunicativitatea şi conductibilitatea grupurilor. Autorul oferă exemple ale evoluției interesului pentru anumite evenimente (mode, sport etc.), la anumite țări, în perioade diferite, grupuri sociale ce au devenit sensibile la modă, evenimente sportive etc. după ce au fost rigide şi impenetrabile. Permeabilitatea şi conductibilitatea sunt simptomele unei vieți sociale febrile. Dar, Speranția atrage atenția că exagerarea lor duce la o anulare a puterilor tradiției, la instabilitatea fizionomiei grupului. Afinitatea unui curent nou cu mentalitatea în care se inserează produce *adopțiunea axiologică*. Cruciadele, de pildă, ca impulsiune şi atitudine socială, se pare că n-ar fi putut avea loc într-o lume impregnată de ideologia stoică, ale cărei valori dominante sunt rațiunea, virtutea, stârpirea pasiunilor. De asemenea, ideea națională nu a „lucrat" cu aceeaşi putere în diferite perioade, virulența ei scăzuse cu timpul şi grupul nu se mai comporta la fel.

Convingerile sociologice împărtăşite de Eugeniu Speranția, referitoare la fundamentul spiritual al vieții sociale, la semnificația idealului ca factor indispensabil al vieții omeneşti şi a idealismului ca modalitatea cea mai directă şi mai sigură către practic şi util, l-au condus spre o *aplicație la viața națională românească*[49]. Prima mare idee asupra căreia se opreşte autorul este aceea a *latinității*, prin care Laurian şi Massim au încercat să purifice limba cu ajutorul dicționarului de termeni latini. Semnificația deplină a ideii latinității



Universitatea SPIRU HARET

constă în calitatea ei de „generatoare energetică”, prin care națiunea s-a deșteptat. Această idee a lucrat energic peste jumătate de veac, stimulând conștiința și mândria națională. Treptat, sub presiunea criticilor de la „Junimea”, această idee s-a erodat, latinismul excesiv fiind definitiv discreditat. Se impunea să fie găsită o idee nouă, generatoare de energie. *Ideea culturală*, formulată de Odobescu înainte de primul război mondial, semnifica înțelesul unei *misiuni culturale a neamului românesc* care, sugerează Speranția, ar putea „lucra” cu aceeași vigoare ca și ideea latinității odinioară. După război, această idee s-a amplificat într-o amplă mișcare culturală, care promitea a deveni un ideal cultural strălucitor; ea dispunea de un potențial mai viguros decât ideea latinității: pe când ideea latinității se baza pe un trecut glorios în stimularea mândriei naționale, ideea culturală era orientată spre viitor; ea era un deziderat îndreptat spre stimularea ambiției unei străluciri culturale.

Potențele sale generatoare de coeziune socială și națională nu s-au actualizat în *condițiile prevalenței atitudinii utilitariste în cultura românească* de la finele secolului al 19-lea și începutul secolului al 20-lea. E. Speranția întreprinde o analiză comparată a efectelor utilitarismului asupra sociabilității în țările apusene și la noi. El relevă că, în Occident, apariția utilitarismului în istorie a îndeplinit o funcție salutară de dublă contrabalansare împotriva: a) unei anchilozări în scolastica medievală pe care o propaga excesul de cultură iezuită și b) unor excese opuse, ale romantismului juvenil al epocii (sentimentalismul dezordonat, „visătorie stearpă”, bovarism și aventură)[50].

Transplantată în mediul social românesc, atitudinea utilitaristă a exercitat o funcție negativă paralizantă. E. Speranția oferă un spectru nuanțat de circumstanțe și cauze care au declanșat aceste efecte dizolvante ale utilitarismului într-un mediu răsăritean. Mai întâi, arată el, la noi nu se manifestaseră excesele Apusului, dimpotrivă, abia apăruseră primele semne de renaștere națională după „dezolantul suflu islamic”. Romantismul (bonjurismul), abia înfiripat în politică, literatură, artă, își începuse opera constructivă. Nevoia de ideal se manifesta ca un mijloc decisiv de ridicare a nivelului cultural. Elitele care se reîntorceau din universitățile apusene aveau însă „aripile tăiate de spiritul utilitar și materialist din Apus”. Deși se formase și se preamărise principiul naționalității, curând, mijloacele subordonate punctului de vedere utilitarist în realizarea ideii de cultură (educația familială, școlară, negustoria cu diplome etc.) au început opera distructivă. Nu s-a mai vorbit de necesitatea culturii ca un imperativ al sufletului omenesc, gândul



Universitatea SPIRU HARET

membrilor societăţii mutându-se doar la profit; învăţătura ajunsese un vehicul al vânătorii de profesiuni remuneratorii, o „negustorie de diplome”.

Pentru a spori credibilitatea argumentelor sale, E. Speranţia invocă statutul învăţământului în Anglia, ţara clasică a „business-ului” şi „businessmen-ilor”. Învăţământul britanic a rămas medieval şi umanist, iar prim-miniştrii englezi sunt în majoritate foşti studenţi la Oxford, Cambridge. Miracolul englez, susţine autorul, constă în faptul că există cultură veritabilă, „singura întregitoare”[51]. Doar domeniile cugetării pure sunt „deschizătoare de orizonturi”. Instrucţiunea exclusivă şi îngustă într-o „specialitate” este prea mărginită; ea formează „meseriaşi, minţi de subordonaţi”, dar niciodată nu formează spirite conducătoare, oameni culţi. E. Speranţia citează în sprijin opiniile exprimate de filosoful Karl Jaspers din Heidelberg: dacă iese cineva din şcoală cu lipsuri privind cunoştinţele de specialitate, rutina ulterioară le va repara uşor, dacă îi lipseşte însă lărgimea de orizonturi pe care o dă numai contactul cu concepţiile despre *tot*, atunci nu mai e nici o nădejde de îndreptare.

*Concepţia despre drept* se încadrează în concepţia biologică generală şi în considerentele de natură transcendentală asupra constituirii dreptului. Dreptul, fiind un produs spiritual sintetic, creează imperative, cărora li se supune în virtutea faptului că acestea exprimă viaţa spiritului şi o face posibilă. Unul dintre aceste imperative universale este „respectul pentru spirit”. Normele impuse de spirit sunt răspunsurile lui la problemele create de cele două tendinţe care se manifestă în viaţa socială. Tendinţa de a poseda bunuri materiale îi îndepărtează pe oameni unii de alţii, în virtutea faptului că bunurile materiale sunt susceptibile de apartenenţă limitată (adică sunt epuizabile). Tendinţa de a poseda bunuri spirituale apropie sufleteşte oamenii şi intensifică sociabilitatea, deoarece bunurile spirituale sunt inepuizabile, de apartenenţă nelimitată. Întrucât exigenţele supravieţuirii şi limitarea bunurilor materiale ameninţă atât viaţa socială, cât şi pe cea spirituală, spiritul „reacţionează” prin norme care îngrădesc sau atenuează tendinţele de posesiune a bunurilor materiale. Pe lângă normele juridice, *viaţa socială este normată şi de obiceiuri, datini, moravuri, cutume*, reguli de politeţe, de ceremonie, ritualuri religioase etc. Spre deosebire de acestea, dreptul este o creaţie raţională şi intenţionată, având funcţia de a asigura protecţia spiritualităţii omeneşti prin „proteguirea vieţii sociale, indispensabile spiritului”.

Eugeniu Speranţia deosebeşte două categorii de *norme juridice*: *cardinale* şi *adventive*. Normele cardinale (primare) garantează existenţa



Universitatea SPIRU HARET

vieții sociale: interdicțiile de omucidere, furt, normele privind inviolabilitatea domiciliului, libertatea individuală. Ele exprimă condiții esențiale pentru existența raporturilor sociale. Normele adventive (derivate, auxiliare) sunt destinate să asigure existența şi aplicabilitatea celor cardinale: normele ce reglementează organizarea puterii executive, a forței publice, constituirea organelor judecătoreşti, legislative, administrative etc. Statul este constituit din totalitatea instituțiilor ce-şi datoresc existența normelor adventive. „Statul e, deci, prin originea sa, o dezvoltare, o amplificare, o excrescență a nevoii de justiție". „Deşi un organ anex, el tinde să devină totuşi un scop în sine". Acest lucru ține de domeniul vieții în genere: procese secundare de viață ce iau naştere pe un trunchi principal, ce tind să-şi contureze o individualitate proprie autonomă, care apare ca scop în sine. Legea heterogeniei scopurilor (Wund) apare în demonstrația lui Speranția ca un caz special al unei însuşiri pe care o prezintă viața în genere.

În concepția sa, statul național reprezintă gradul cel mai înalt de adecvare la spiritualitatea omenească. Întrucât fiecare națiune înclină spre o anumită ordine juridică şi socială potrivit structurii sale psihofiziologice, tradițiilor modului de comportare, statul național este formațiunea socială cea mai adecvată spiritualității unei națiuni şi prin ea spiritualității omeneşti. „De aceea statul național constituie statul cel mai unitar, de cea mai mare omogenitate posibilă în aspirațiile şi mentalitatea colectivă. Statul național prezintă cele mai multe şanse de a se considera ca aşezat socialmente în cadrul unui maximum de justiție realizabilă. Statul național e deci o construcțiune tehnică de apărare şi garanție a tipului de justiție şi de ordine socială, care corespunde în chipul cel mai adecvat concepțiilor generale şi exigențelor sufleteşti ale unei națiuni. Prin aceasta, statul național apare ca formațiune socială care serveşte în gradul cel mai înalt spiritualitatea omenească"[52].

### 5.6. Sistemul sociologic gustian. Teoria voinței, a cadrelor şi manifestărilor sociale. Legile paralelismului sociologic, dreptății, idealului şi circuitului social. Monografismul sociologic

Şcoala sociologică de la Bucureşti, al cărei fondator este prof. **Dimitrie Gusti** (1880-1955), a fost marcată de câteva momente decisive în conturarea identității sale: 1) crearea sistemului monografiei sociologice, care a servit ca fundament analitic al cercetării nemijlocite a



Universitatea SPIRU HARET

satelor; 2) diversificarea tipologică a cercetărilor monografice şi codificarea experienţei metodice de cercetare; 3) constituirea comunităţii sociologice moderne a echipelor monografice (dispunând de structuri de comunicare, autoritate, cunoaştere „tacită", căi de legitimare); 4) constituirea valorilor împărtăşite în comun de membrii şi discipolii Şcolii monografice.

*Sistemul sociologic* gustian este *un ansamblu articulat de teorii, concepte, teze*: teoria voinţei sociale, teoria cadrelor şi manifestărilor, conceptele de unitate socială, relaţii şi procese sociale, legea paralelismului sociologic, conceptul de interdisciplinaritate, legea dreptăţii, idealului, circuitului social.

*Teoria voinţei sociale* este dimensiunea cea mai contestată şi etichetată în anii de după război, sub presiunea normativă a concepţiei marxiste. Teoria voinţei sociale deţine un loc central în concepţia gustiană. Voinţa socială constituie esenţa vieţii sociale şi principiul său explicativ (vezi: *Ştiinţele sociale, sociologia, politica şi etica în interdependenţa lor unitară: Prolegomene la un sistem* (1909-1910); *Despre natura vieţii sociale*, 1910; *Realitate, ştiinţă şi reformă socială*, 1919; *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale*, 1934; *Problema sociologiei. Sistem şi metodă. Trei comunicări*, 1940).

Voinţa este înzestrată de Dimitrie Gusti cu capacitatea uimitoare de a crea unitatea socială, deci de a îndeplini o funcţiune morală primordială, în virtutea constituţiei sale intime, a morfologiei sale. Preluând distincţia kantiană a voinţei ca impuls şi ca mobil, D. Gusti dezvoltă ideea dublei determinări a voinţei sociale, şi anume, motivarea afectivă şi raţională a acesteia. Motivarea afectivă se exprimă prin trei afecte tipice: iubirea de sine, simpatia, religiozitatea. Iubirea de sine, care este un afect însoţitor al conştiinţei de sine, se proiectează în afară sub forma simpatiei, devenind factor de creaţie socială de comunitate; prin simpatie, omul surprinde identitatea sa cu alţi oameni, de unde ia naştere conştiinţa de grup. Iubirea de sine şi simpatia se găsesc unite printr-o „sinteză creatoare" (W. Wundt) într-un afect superior: frica respectuoasă sau veneraţia faţă de necunoscut, care implică subordonarea conştientă a propriului eu faţă de puterile naturii şi societăţii, recunoscute ca mai înalte (respectul social, stima etc.). Motivarea raţională a voinţei este, în esenţă, o succesiune progresivă de reprezentări ale scopului şi mijloacelor pentru atingerea lui: mobilurile perceperii (care aparţin „voinţei neevoluate, instinctive", individul neavând reprezentarea scopului, recurgând la mijloacele ce-i



Universitatea SPIRU HARET

stau la îndemână); mobilurile intelectului („inteligent se dovedeşte omul care caută cu perspicacitate mijloacele adecvate ţelului” – specifică acestei motivări fiind alegerea mijloacelor); mobilurile raţiunii (raţional este cel ce stăpâneşte atât scopurile, cât şi mijloacele, specifică fiind aici alegerea scopurilor)[53].

În funcţie de reprezentarea scopului şi mijloacelor, se deosebesc *3 trepte de evoluţie a voinţei sociale: voinţa scurtă* sau embrionară a omului supus impulsurilor, *voinţa slab dezvoltată* (a celor ce ştiu a alege mijloacele) şi *voinţa lungă* (a celor ce stăpânesc perspectiva scopurilor). „Unitatea armonic concentrată a afectelor fundamentale şi a mobilurilor tipice formează conceptul de personalitate”[54]. Personalitatea va fi o posibilitate sau o realitate pe cale de desăvârşire, după cum afectele fundamentale se găsesc în stare embrionară sau dezvoltată.

Din teoria voinţei decurge o consecinţă epistemologică importantă: orice evaluare a motivelor acţiunii indivizilor şi grupurilor trebuie să „considere sintetic” întreg conţinutul tipic al voinţei şi nu doar unele impulsuri sau motive în dauna altora.

Interpretări eronate se observă, după D. Gusti, în cazul utilitarismului, care pune preţ pe îmbinarea iubirii de sine cu mobilurile raţionale, ignorând celelalte componente ale morfologiei voinţei: la rândul lor, hedonismul accentuează iubirea de sine şi mobilurile perceptibile, etica creştină preţuieşte doar afectul veneraţiei, etica lui Schopenhauer se bazează pe milă (o formă a simpatiei) etc.

*Voinţa socială*, în unitatea afectelor şi mobilurilor sale, *constituie* ***causa causans*** *a vieţii sociale*; acesteia îi lipseşte însă materialul asupra căruia se exercită „imboldul de socializare al voinţei”. Acest material este constituit din „unitatea mediului” sau a „cadrelor vieţii sociale”[55], ce definesc virtualităţile, putinţele de devenire ale vieţii societăţii, cu alte cuvinte „mediul”: „natura sau *cadrul cosmic* şi viaţa sau *cadrul biologic* formează cadrele naturale, asociale”; „timpul sau *cadrul istoric* şi conştiinţa sau *cadrul psihic* formează cadrele imanente sociale”. Cadrele provoacă reacţii ale voinţei, indicând o posibilitate, nu o necesitate. Mecanismul vieţii sociale este doar „declanşat” de cadre, dar „reacţiunea se săvârşeşte după o structură proprie voinţei”. De pildă, „dovada”, poporul grec din lucrările lui Taine, popor care „a decăzut şi s-a strâns” cu toate că insulele au rămas aceleaşi. Orice fapt care este o activitate actuală şi e condiţionat de alţi factori constituie *manifestările unităţii sociale* şi ele sunt de atâtea feluri de câte feluri sunt trebuinţele omeneşti[56]. Sub presiunea cadrelor, voinţa socială se



Universitatea SPIRU HARET

actualizează în patru tipuri de manifestări: *economice, spirituale, etico-juridice şi politico-administrative*.

*Manifestările* economice şi spirituale sunt *constitutive* vieţii sociale, în timp ce manifestările etico-juridice şi politico-administrative sunt regulative sau *funcţionale*. Categoriile constitutive spirituale sunt „valori scopuri", adică „în sine şi pentru sine", în vreme ce categoriile regulative sunt valori mijloace. *Legea paralelismului sociologic* reglementează natura raporturilor dintre cadre, manifestări şi voinţa socială: acestea sunt raporturi de interdependenţă, coexistenţă şi nu de subordonare logică. După D. Gusti, există un întreit paralelism: în interiorul cadrelor şi manifestărilor şi între cadre şi manifestări. Între ele se stabileşte „o ordine funcţională", ceea ce semnifică mai mult decât o corelaţie rece între ele, şi anume, o „solidaritate iniţială şi vie" între categoriile constitutive şi cele regulative ale vieţii sociale, dat fiind că părţile componente se leagă între ele, trăind în, prin şi pentru „Totul ce le dă viaţă şi sens". Spre deosebire de determinismul marxist sau de alte determinisme particulare, *paralelismul sociologic gustian* semnifică ideea că „nici una din împrejurările care condiţionează (cadrele) faptele sociale nu constituie însă, luată în parte, o cauză a vieţii unităţii investigate, ci numai o condiţie a ei. Cauzală este numai acţiunea concomitentă a tuturor condiţiilor (cadrelor), adică expresia voinţei sociale ca totalitate vie".

*Unităţile sociale* sunt „ansambluri de manifestări cu oarecare stabilitate şi consistenţă"[57]. După „gradul de consistenţă, obiectivare şi durabilitate", ele se clasifică în *comunităţi, instituţii* şi *grupări*. Comunităţile prezintă un grad maxim de integrare; ele controlează membrii în chip absolut, aceştia neputând înrâuri şi nici părăsi grupul. Instituţiile sunt „unităţi de stări şi funcţiuni cu viaţă autonomă, independentă de cea a indivizilor". Intrarea indivizilor este facultativă, dar, odată intraţi, ei sunt constrânşi să se supună normelor acestora. Grupările sunt unităţi flexibile, în care indivizii pot să intre, să iasă, după voie, sau să le modifice. *Raporturile sociale* sunt fenomene de interacţiune între familii, grupuri, vecinătăţi, generaţii etc. Faptele sociale în evoluţie, disoluţie, transformare constituie procesele sociale. *Principiul interdisciplinarităţii* are două sensuri principale la D. Gusti: de sinteză a unor puncte de vedere aparţinând ştiinţelor sociale particulare şi sociologiilor parţiale, în vederea edificării unei sociologii sistematice, şi de cuprindere unitară, panoramică, a tuturor fenomenelor şi proceselor unei unităţi sociale prin cooperarea specialiştilor şi sociologilor de pe poziţiile integratoare ale sociologiei.



Universitatea SPIRU HARET

Transformarea sistemului sociologic gustian în „unealtă de lucru”, prin operaționalizarea în ipoteze şi metode de investigație empirică, a marcat naşterea monografiei sociologice.

*Monografia sociologică* a fost înțeleasă ca sistem sociologic şi, simultan, instrument de lucru, care face posibilă confruntarea sistematică dintre teorie şi realitate, „un mijloc simplu de cunoaştere integrală şi amănunțită a realității, fără de care sociologia ca ştiință nu este posibilă”.

Şcoala monografică gustiană a experimentat câteva *tipuri fundamentale de ipoteze ale cercetării monografice: ipoteza monografiei exhaustive sau integrale*, testată şi definitivată în campaniile monografice succesive de la Goicea Mare – jud. Dolj (1925), Ruşețu – jud. Brăila (1926), Nereju – Vrancea (1927), Fundu Moldovei – Cîmpulung (1928), Drăguş – Făgăraş (1929, 1932, 1933, 1938, 1974), Runcu – Gorj (1930), Cornova – Basarabia (1931); *ipoteza monografiei centrate pe o problemă cheie*, experimentată de Institutul Social Banat-Crişana şi reluată de cercetările echipelor studențeşti conduse de D. Gusti după 1934; *ipoteza „monografiei sumare de sat” şi a cercetării comparative* a comunităților reprezintă o variantă mai restrânsă a monografiei centrate pe o problemă-cheie, focalizată pe 4 teme: sănătate, muncă, minte şi suflet; *ipoteza monografiei sociologice cu şi fără sat pilot*, precum şi *ipoteza monografiei tematice*. Rezultatele semnificative ale monografiei sociologice integrale sau exhaustive constau în publicarea unor lucrări de referință precum: M. Vulcănescu, *Teoria şi sociologia vieții economice*, 1932; Tr. Herseni, *Teoria monografiei sociologice*, 1934; H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, 1934; H.H. Stahl, „Şcoala monografiei sociologice”, 1936; H.H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque*, 1939, 3 vol.; D. Gusti şi Tr. Herseni (coord.), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, 1940; D. Gusti, *Problema sociologiei. Sistem şi metodă*, 1940; D. Gusti, *Cunoaştere şi acțiune în serviciul națiunii*, 1940, 2 vol.; Ion Conea (coord.), *Clopotiva, un sat din Hațeg*, 1940, 2 vol.; 8 studii ample şi 20 articole despre Drăguş; alte publicații parțiale despre satele Runcu, Şanț, Fundu Moldovei, Leşu, Cornova etc. *Unul din cele mai semnificative rezultate ale cercetării monografice integrale este „Enciclopedia României”* (4 volume, 1938-1939), coordonată din punct de vedere ştiințific de D. Gusti împreună cu M. Vulcănescu, A. Golopenția, H.H. Stahl. *Rezultate* semnificative ale *monografiei sumare*: Anton Golopenția, D.C. Georgescu, *60 de sate româneşti cercetate de echipele regale studențeşti în vara 1938*, I.S.S.R., Bucureşti, 1941.



Universitatea SPIRU HARET

*Ipoteza monografiei tematice* a fost concepută în cadrul Şcolii Sociologice de la Bucureşti pentru a fundamenta analiza unei teze, a unei probleme sociale mai complexe şi mai complete pe baza schemei cadrelor şi manifestărilor, dar fără referire specială la o arie spaţială (deşi aceasta din urmă nu era exclusă). *Concretizări*: D.C. Georgescu, *L'alimentation de la population rurale en Roumanie*, în vol. *La vie rurale en Roumanie*, Bucureşti, 1939; A. Golopenţia, *Starea culturală şi economică a populaţiei din România*, în „Revista de Igienă Socială", an. X, nr. 1-6, 1940; L. Apolzan, *Portul şi industria casnică textilă în Munţii Apuseni*, I.S.S.R., Bucureşti, 1944; X. Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică*, I.S.S.R., Bucureşti, 1945; Tr. Herseni, *Probleme de sociologice pastorală*, I.S.S.R., Bucureşti, 1941; H.H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devalmaşe româneşti*, 3 vol., Bucureşti, 1958-1965.

*Sistemul sociologic* a fundamentat, din punct de vedere analitic, *programul de cercetări monografice al echipelor sociologice*. Echipele monografice au constituit comunităţi ştiinţifice moderne, întemeiate pe raporturi de cooperare şi ucenicie ştiinţifică, pe împărtăşire de valori comune. Echipele monografice erau interdisciplinare. Echipele studenţeşti de acţiune culturală (1934-1940) constituie o inovare a relaţiilor sociologiei cu exigenţele societăţii. D. Gusti a instituit o nouă formă a echipelor studenţeşti, orientate prioritar spre acţiune socială, adică spre cercetarea corelată a problemei sociale a satelor. De numele lui Gusti se leagă şi *instituirea* formală a *Serviciului Social*, în octombrie 1938, care constituie o modalitate de generalizare a experienţei echipelor culturale studenţeşti şi are o funcţionalitate complexă: mijloc de pedagogie socială prin care intelectualitatea primea o formaţie de „activişti sociali"; instrument de cunoaştere ştiinţifică a problemelor ţării; mijloc de organizare a „centrelor model" în sate şi oraşe; for de coordonare a tuturor forurilor de acţiune socială. Împrejurările interne şi internaţionale au fost neprielnice funcţionării acestei instituţii, ducând la suspendarea Serviciului Social (în oct. 1939).

Una din contribuţiile de prestigiu ale lui Dimitrie Gusti priveşte *sociologia naţiunii şi a identităţii etnice*. Raportul între naţiune şi etnicitate este văzut în termenii de realitate culturală *versus* identitate virtuală. În timp ce „naţiunea" este o „unitate socială autonomă de scop şi mijloace", altfel spus o „comunitate culturală", „etnicitatea" constituie doar o „realitate virtuală", o *condiţie de viaţă a naţiunii* încadrată de el la capitolul „cadrele vieţii sociale"[58]. Alte priorităţi ştiinţifice ale sociologiei gustiene sunt contribuţiile la *dezvoltarea*



Universitatea SPIRU HARET

*sociologiei ştiinţei*, în principal la teoria comunităţilor sociologice şi a instituţionalizării funcţiei reformatoare a sociologiei, precum şi contribuţiile la codificarea metodelor cercetării nemijlocite de teren (*field work*) a comunităţilor ţărăneşti.

### 5.7. **Şcoala sociologică de la Bucureşti**

Una din realizările de cel mai înalt nivel ale dezvoltării sociologiei ca ştiinţă în România o constituie crearea unei „şcoli ştiinţifice" veritabile, moderne, care a întrunit toate elementele caracteristice (sistem de roluri, de statute, de comunicare, de interacţiune, de manifestări organizaţionale, de autoritate şi control al muncii ştiinţifice etc.) ce sunt luate în considerare în modelele contemporane de sociologia ştiinţei şi de scientică în analiza comunităţilor ştiinţifice moderne.

Acţiunea de instituţionalizare a rolului transformator al ştiinţei, îndeosebi al ştiinţelor sociale, s-a centrat pe structura de comunicaţie intra- şi interştiinţifică (adică în cadrul unei specialităţi şi între disciplinele ştiinţifice), dând naştere unor comunicaţii ştiinţifice multidimensionale, interdisciplinare, variate ca volum, obiective, modele de interacţiune, climat şi rezultate. *Comunităţile ştiinţifice create în cadrul Şcolii româneşti de sociologie* din anii interbelici, prin sistemul de roluri şi statute prescrise de organizaţiile instituite – *Institutul Social Român, Seminarul de sociologie, Fundaţiile Culturale Regale* –, ca să amintim pe cele mai importante, au constituit modele de „interacţiune densă", care au dat naştere la întreaga gamă a manifestărilor organizaţionale moderne în domeniu, de la sistemele de autoritate şi control, care iau decizii privind formarea personalului, până la sistemele de evaluare şi sancţionare a activităţii comunităţilor, de alocare şi administrare a resurselor existente. Membrii Institutului Social Român şi ai echipelor monografice ale Seminarului de sociologie, ai echipelor stundenţeşti ale Fundaţiilor Culturale s-au constituit ca veritabile „colegii invizibile", având interacţiune cognitivă frecventă, depistabilă empiric. Evidenţa empirică a activităţii acestor instituţii probează apariţia şi dezvoltarea grupurilor şi persoanelor de referinţă în perimetrul Şcolii româneşti de sociologie, precum şi a unor tipare de comunicaţie tipice pentru existenţa comunităţilor ştiinţifice: dezbateri, raporturi de colegialitate, coautorat, „ucenicie" (formarea cadrelor).

Modul concret de cristalizare a acestor interacţiuni în sânul comunităţilor ştiinţifice din cadrul *Şcolii sociologice de la Bucureşti* arată că aceasta a *parcurs toate stadiile „clasice" ale unor grupuri*



Universitatea SPIRU HARET

*ştiinţifice puternice*, cu personalitate distinctă, comparabile cu şcolile de sociologie consacrate în acele vremuri: Şcoala din Chicago, Şcoala sociologică franceză, creată de E.Durkheim, Şcoala reformei sociale engleze, iniţiată de Ch.Booth. Pe baza analizei empirice a grupurilor ştiinţifice dezvoltate în cadrul Şcolii sociologice de la Bucureşti se pot face unele corespondenţe şi analogii cu „modelul dezvoltării în patru trepte" a grupurilor sociologice, întocmit de Nicholas C. Mullins[59].

*Primul stadiu*, şi anume, cel de prefigurare a Şcolii sociologice, de formulare vagă, în termeni filosofici, a doctrinei sociologiei monografice active şi multidisciplinare, care corespunde perioadei ieşene, prezintă similarităţi cu „stadiul normal" *al comunităţilor ştiinţifice*, coceptualizat (de Mullins) ca o stare iniţială a grupului, având o structură de comunicaţie relativ slab închegată, un grad redus de organizare şi cooperare în vederea soluţionării unei probleme particulare.

*Faza a doua, a constituirii şcolii sociologice (1912-1929)*, la început în structuri paralele de construcţie teoretică monografică (Seminarul de sociologie) şi intervenţie practică, reformatoare (Institutul Social Român), structuri care apoi au fuzionat în cadrul echipelor monografice şi studenţeşti, prezintă corespondenţe interesante cu cel de-al doilea stadiu din modelul lui Mullins, denumit „reţea" *(network)*; aici se produce o schimbare importantă în raporturile de comunicaţie ştiinţifică, marcată frecvent de apariţia unor produse intelectuale (o idee nouă, un criticism ascuţit al stării prezente de lucruri etc.), care atrag atenţia mai multor cercetători: aceştia încep să coopereze şi să dezvolte treptat un consens grupal privind stilul şi conţinutul cercetărilor (angajament programatic). În această fază, sociologia devenise monografică: se elaborase în seminar planul unei monografii sociologice rurale, pe baza paradigmei gustiene şi s-a trecut efectiv la alcătuirea echipelor monografice interdisciplinare.

Pe măsura obiectivării activităţilor Şcolii sociologice, prin publicarea dezbaterilor, a rezultatelor cercetărilor etc., comunicarea în grup s-a intensificat, au apărut formaţiuni mai stabile, specifice *etapei de dezvoltare deplină* („mănunchi" – „cluster" la autorul citat), cuprinsă între 1929-1932. Se constată, în această fază, o deplasare de la relaţiile de comunicare informale şi mai puţin stabile, din faza anterioară, către o structură cu un grad sporit de organizare, cu conexiuni teoretice puternice, luând forma coautoratelor, a unor publicaţii colective etc.



Universitatea SPIRU HARET

D. Gusti a aplicat la evidența empirică un model furnizat de opt grupuri sociologice americane prestigioase: 3 grupuri tradiționale (și anume, structural-funcționalismul, interacționismul simbolic, teoreticienii grupului mic) și cinci grupuri contemporane (vizionarii, etnometodologii, structuraliștii, noii teoreticieni cauzali și gruparea radicală)[60].

Caracteristici organizaționale și cognitive marcate de preocuparea pentru condensarea centrului de greutate spre nuclee active de cercetare-intervenție sunt clar vizibile în campania de la Drăguș (în 1929 cu 86 membri, 1932, 1933) și Runcu (1930, cu 67 membri). „Punct culminant în istoria monografiilor rurale", campania de la Drăguș s-a transformat într-un autentic laborator de creație metodologică și tehnică, iar cercetarea de la Runcu a avut ecouri peste hotare la autori prestigioși de talia lui Leopold von Wiese. În această etapă de apogeu a Școlii monografice s-a produs o semnificativă accentuare a laturii acțiunii sociale, trăsătură care se va întări în faza următoare.

După campania de la Drăguș, au apărut *semnele disoluției comunității științifice ale Școlii de la București*, o dată cu adâncirea laturii reformatoare a „monografiei sociologice", cu expansiunea instituțională a Institutului Social Român, cu refugierea unor membri ai săi în folclor și cu adâncirea conflictelor între disidența legionară și restul monografiștilor. Această etapă corespunde fazei „specializării" din modelul lui Mullins, coincizând cu începutul crizei și terminând cu autodesființarea Școlii, prin risipirea membrilor săi. Când legăturile originale au eșuat în a mai suda grupul, acesta a făcut un ultim efort de a-și instituționaliza strădaniile, produsul muncii, prin publicarea unor rezultate de prestigiu ale Școlii: *Enciclopedia României*, 4 volume; *60 de sate românești, monografia Nerej, Echipe studențești la sate*; revista „Sociologia Românească" ș.a. Încercările de reformulare a paradigmei monografice, paralel cu eforturile de a „reconcilia" cercetarea monografică interdisciplinară cu acțiunea de reformare culturală, nu au putut menține Școala sociologică la nivelurile anterioare de eficiență științifică și vigoare teoretică, îndeosebi în condițiile de criză socială din preajma celui de al doilea război mondial.

Urmând traiectoria tuturor comunităților științifice puternice, cu personalitate distinctă, Școala de la București și-a obiectivat contribuțiile în lucrări și activități de certă valoare teoretică și practică, înfiltrându-se treptat, și uneori insidios, în dezvoltările ulterioare ale disciplinei sociologice din țară și de peste hotare, oferind sugestii și soluții, uneori superioare celor avansate de personalități consacrate de peste hotare.



Universitatea SPIRU HARET

Deşi cunoscută şi apreciată la acea vreme de reprezentanţi ai sociologiei de pretutindeni, contribuţiile acestui curent ştiinţific la consolidarea edificiului sociologiei nu este corespunzător reflectată în lucrări ample, de sinteză, care apar azi în sociologia apuseană, uneori scrise sau coordonate de sociologi de prestigiu, în vreme ce experienţe ştiinţifice din alte ţări, de relevanţă sociologică incomparabil mai redusă, sunt integrate şi valorizate în patrimoniul tradiţiilor ştiinţei. Fără îndoială că responsabilitatea pentru astfel de neglijări sau ignorări aparţine şi sociologilor români, care nu au fost totdeauna suficient de grijulii cu propriile izvoare şi tradiţii.

Experienţa intimă a cooperării interdisciplinare în sânul echipelor monografice este relevantă pentru formarea şi evoluţia comunităţii ştiinţifice. Încrederea în doctrina profesorului D. Gusti a constituit un factor motivaţional puternic al activităţii Şcolii. Concepţia monografiei sociologice le-a insuflat colaboratorilor şi discipolilor certitudinea că obiectivele cercetării sunt importante, oferindu-le promisiuni de reuşită dacă sunt urmate ipotezele, indicatorii, regulile observaţiei directe. Cadrul ipotetic oferit de monografia sociologică nu rezolva toate problemele cunoaşterii monografice, lăsând spaţiu vast pentru expresia personală şi creativitatea echipierilor. Climatul de lucru în cadrul echipelor încuraja explorările largi, critica internă, perfecţionarea permanentă a conceptelor, ipotezelor. Diversificarea tipologică a ipotezelor a fost favorizată de climatul existent.

*Un domeniu marcat cert de contribuţii originale ale Şcolii sociologice de la Bucureşti este cel al generalizării experienţei şi regulilor investigaţiei concrete a comunităţilor sociale săteşti*. Câteva din cele mai reprezentative lucrări consacrate metodelor de cercetare sunt: D. Gusti, *Problema sociologiei*; H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*; H.H. Stahl, *Monografia unui sat. Cum se alcătuieşte spre folosul Căminului Cultural*, (1937); T. Herseni, *Teoria monografiei sociologice. Îndrumări pentru monografiile sociologice*, 1940; A. Golopenţia, *Monografia sumară a satului*.

Preocupările Şcolii bucureştene de a-şi codifica propria experienţă, simultan cu valorificarea critică a experienţei înaintaşilor, vor fi înţelese şi apreciate la adevărata lor valoare, nu numai naţională, ci şi internaţională, dacă le comparăm cu preocupările similare ale altor comunităţi ştiinţifice.

Dacă cercetăm literatura sociologică a vremii, constatăm că, în perioada interbelică, sociologia de peste hotare dispunea de foarte



Universitatea SPIRU HARET

puține lucrări de sinteză a metodelor şi tehnicilor de cercetare concretă a comunităților sociale. Chiar şi antropologii sociali, a căror preocupare pentru studiul comunităților sociale este cunoscută, au manifestat extrem de puțin interes pentru codificarea regulilor de investigație concretă. Fr. Boas şi cei ce-au urmat linia lui, precum R.H. Lowi, A.L. Kroeber etc., n-au scris nimic despre regulile cercetării de teren.

Abia începând cu anul 1940, literatura metodologică de peste hotare începe să devină mai consistentă, între altele şi datorită contribuției unor studenți ai lui Malinowski (între care descrierea plină de prospețime a dificultăților muncii de teren în cadrul unor triburi africane, făcută de Evans-Pritchard, în anii '30 şi publicată în 1940)[61].

Interesul manifestat pentru generalizarea sistematică, timpurie a experienței metodice de cercetare a Şcolii de la Bucureşti depăşeşte astfel cadrul unei simple lucrări de sinteză, înscriindu-se ca o activitate ştiințifică cu caracter de pionierat în istoria disciplinei, care merită să fie apreciată ca atare.

*Contribuțiile Şcolii* pe linia articulării formale a experienței de teren pot fi clasificate în cinci mari grupe, după cum urmează:

- *sistematizarea* „regulilor unei bune cercetări monografice": pregătirea teoretică, sinceritatea şi obiectivitatea față de fapte, exactitatea şi completitudinea observației, necesitatea controlării şi verificării observației (caracterul său „experimental"), exigența informării şi bunei pregătiri a observației sociologice, caracterul ei colectiv, comparația fenomenelor cercetate;
- *sistematizarea tehnicilor observării şi înregistrării* „manifestărilor sociale": luarea contactului cu informatorii, câştigarea încrederii lor, „jocul naivității voite", regula neamestecului în faptele sociale şi a observării lor directe, asigurarea autenticității înregistrării, cerințele descrierii fenomenului, tehnicile numărării şi măsurării, ale înregistrării mecanice;
- *tratarea problemelor sociologice*: teoria cadrelor şi manifestărilor, legea paralelismului sociologic (raționamentul experimental), principiul neomogenității sociale, sistematizarea observațiilor (tehnica epuizării complete, tehnica epuizării statistice parțiale), tehnica alcătuirii tabelelor – inventare de fapte şi informatori, tehnica clasării observațiilor, regulile formulării tipurilor sociologice, tehnici ale cartografierii;
- *organizarea muncii colective de teren*: criterii de alegere a unităților sociale, constituirea echipelor monografice, „monografia" şi „fiziologia" activității interdisciplinare;



Universitatea SPIRU HARET

• *verificarea materialului empiric şi redactarea*: sistematizarea fişelor de probleme, a problemelor pe dosare şi a dosarelor pe schema cadrelor şi manifestărilor, analiza critică a materialului recoltat (descoperirea unor imprecizii, contradicţii şi verificarea suplimentară la teren).

După cum se poate vedea, sfera de preocupări privind metodele şi tehnicile sociologice este cuprinzătoare; în cadrul acesteia, un loc central îl ocupă metoda observaţiei directe (şi participante), considerată drept garanţie sigură a cunoaşterii ştiinţifice. „Întrucât socotim monografiile sociologice ca mijloace perfecţionate de observaţie, scria D. Gusti, care îmbină intuiţia, trăirea şi înţelegerea cu măsurătoarea, cu statistica şi reconstituirea trecutului, nu ne-am gândit să înlăturăm prin ele nici una din metodele existente, ci trebuie să legăm pe acestea mai strâns de realitate şi să dăm întâietate observaţiei directe, cât mai amănunţită şi cât mai precisă, într-o nouă ordine metodologică, pentru scopurile cele mai înalte ale cunoaşterii”[62]. Iată expus aici un set de principii şi reguli de cercetare nemijlocită, de certă valoare ştiinţifică, care îşi păstrează şi azi valabilitatea. Şcoala de la Bucureşti are prioritate ştiinţifică în elaborarea unui complex program operaţional de cercetare a comunităţii rurale, axat pe observaţie directă şi interviuri în profunzime, atât ghidate de formulare, cât şi libere.

Faptul că Şcoala sociologică bucureşteană şi-a generalizat practica de cercetare monografică şi a prezentat-o sub forma unor manuale, studii, ghiduri şi introduceri metodice, a facilitat difuzarea largă a tehnicii monografice în sânul comunităţii ştiinţifice şi extraştiinţifice, depăşind stadiul unui meşteşug privat, transmis pe căi informale unui număr limitat de cercetători.

Existenţa acestor sinteze de metode şi tehnici monografice, accesibile şi intuitive, inclusiv sub formă de manuale pentru învăţământul liceal şi superior[63], a facilitat dezvoltarea amplei mişcări monografice în interiorul şi dincolo de graniţele sociologiei, pe terenul altor discipline sociale[64], ca şi în cercuri de intelectuali nesociologi (învăţători, preoţi, medici, ingineri, funcţionari etc.).

Monografia sociologică gustiană încorpora, pe lângă valori teoretice, şi valori etice, de pedagogie socială şi administrativ-politice. Adeziunea colaboratorilor lui Gusti la valorile „cunoaşterii” şi „acţiunii sociale” nu a fost unanimă şi nici constantă în cele două decenii de existenţă a Şcolii. H.H. Stahl remarcase în *Amintirile* sale un fenomen interesant privind impactul valorilor „cunoaşterii” şi „acţiunii sociale”



Universitatea SPIRU HARET

asupra evoluției comunității sociologice. El atrăgea atenția asupra faptului că fenomenul de „criză” al Şcolii, care a condus în final la disoluția sa, a fost provocat de incapacitatea noii ipoteze a acțiunii culturale de a asigura solidaritatea principalilor colaboratori ai lui Gusti în jurul ideii „Serviciului Social”[65]. Tr. Herseni şi M.Vulcănescu s-au împotrivit orientării promovate de D. Gusti după 1934, părăsind echipele studențeşti şi retrăgându-se în activitatea „de catedră”. Colaboratorii care au sprijinit noua direcție a Şcolii au fost îndeosebi H.H. Stahl, A. Golopenția, Octavian Neamțu, Victor Ion Popa, Em. Bucuța, A. Culea, I.C. Ifrim, medicul Fr. Popu ş.a.

Alte clivaje care s-au produs, îndeosebi după 1935, în cadrul Şcolii au fost de natură politică, accentuând fenomenul de disoluție al comunității sociologice a echipelor interdisciplinare.

*Cercul colaboratorilor lui Gusti* a fost mai larg decât cel al membrilor Şcolii gustiene. P. Andrei, Ion Setlacec, C. Leon, din promoția ieşeană, i-au fost elevi, dar nu au făcut parte din Şcoala monografică[66].

Specialiştii cu care a cooperat D. Gusti la I.S.R. au fost colaboratori. Dintre cele aproximativ 98 de personalități româneşti şi străine care au colaborat la Institutul Social Român, doar o mică parte s-au integrat Şcolii monografice.

*Cei mai apropiați şi constanți colaboratori şi elevi ai lui Gusti au fost*: M.Vulcănescu, H.H. Stahl, Tr. Herseni, Anton Golopenția[67]. Fiecare a contribuit la cristalizarea Şcolii, la diversificarea tipologică a cercetărilor monografice. Un al doilea eşalon de monografişti, *discipoli consecvenți* care au contribuit efectiv la formarea şi dezvoltarea Şcolii, este format din dr. D.C. Georgescu, Gh. Focşa, Şt. Cristescu-Golopenția, Xenia Costa-Foru, Mihai Pop, Al. Bărbat, Ion Ionică, R. Cresin, I. Conea, I. Făcăoaru, Fr. Rainer, C. Brăiloiu, R. Moldovan, V. Caramelea, P. Caraioan, L. Apolzan ş.a.

*D. Gusti şi Şcoala* creată de el au militat constant şi explicit pentru *valoarea socială a cercetării*, a selecției problematicii etc., oferind un răspuns diferit decât cel imaginat de Max Weber cu privire la raporturile între valori şi analiză sociologică. În timp ce Max Weber opta pentru rolul informativ şi nonevaluativ al ştiințelor sociale, D. Gusti a utilizat o cale de inserție a sociologiei în schimbarea comunităților sociale, îndeosebi a satelor. Interacțiunea dintre analiza sociologică şi acțiunea socială a fost suplă, până la redimensionarea cunoaşterii monografice, la cerințele reformei socio-culturale, socializarea tineretului universitar, simultan cu încurajarea eforturilor de



Universitatea SPIRU HARET

autoorganizare a satelor prin căminul cultural şi şcolile ţărăneşti, precizarea rolului experţilor în transformarea comunităţilor locale etc. D.Gusti a conceput sociologia ca un instrument ştiinţific de înfăptuire a dezideratelor reformiste[68], opus viziunii formulate mai târziu de Jurgen Habermas, care vedea în procesul de implicare al sociologiei în politica de planificare socială o „ intenţie tehnocratică" ameninţătoare pentru societate. Concepţia lui D. Gusti asupra semnificaţiei sociale a cunoaşterii sociologice se apropie de optica lui L.Haworth asupra „societăţii experimentatoare" (*The Experimenting Society*)[69], conform căreia studiile pilot şi experimentele sociale constituie o bază necesară deciziei politice. D. Gusti şi Şcoala sa au contribuit la acel proces autoreflexiv al sociologiei, înţeleasă ca o componentă a schimbării sociale, ducând mai departe mesajul lui A. Comte cu privire la sensul cunoaşterii şi predicţiei sociologice în direcţia unui „umanism ştiinţific".

**NOTE**

1. D. Drăghicescu, *Le role de l'individu dans le détérminisme social*, F.R. de Rudeval Editeurs, Paris, 1904, p. 106.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem*, p. 131.
4. *Ibidem*, p. 106.
5. *Ibidem*, p. 67.
6. *Ibidem*, p. 308.
7. D. Drăghicescu, *L'ideal createur. Essai psicho-sociologique sur l'évolution sociale*, F. Alcalay, Paris, 1914, p. 16.
8. *Ibidem*, p. 157.
9. D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, L. Alcalay, Bucureşti, 1907, p. 17.
10. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1927, p. 33.
11. *Ibidem*, p. 119.
12. C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1932, p. 61.
13. C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă şi destin*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1942, p. 14.
14. C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi,* Fundaţia pentru Literatură şi Artă Carol al II-lea, Bucureşti, 1936, p. 204.
15. Petre Andrei, *Sociologie generală*, ediţia a II-a, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 100.
16. *Ibidem*, p. 304.



Universitatea SPIRU HARET

17. *Ibidem*, p. 98.
18. *Ibidem*, p. 90.
19. *Ibidem*, p. 91.
20. *Ibidem*, p. 100.
21. *Ibidem*, p. 109.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*.
24. *Ibidem*, p. 110.
25. *Ibidem*, p. 102.
26. *Ibidem*, p. 282.
27. *Ibidem*, p. 301.
28. *Ibidem*, p. 303.
29. *Ibidem*, p. 311-312.
30. *Ibidem*, p. 307.
31. *Ibidem*, p. 309.
32. *Ibidem*, p. 295.
33. Petre Andrei, *Filosofia valorii*, ISSR, Bucureşti, 1945. Vezi şi: P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973.
34. Petre Andrei, *Problema fericirii. Fundamentul său etico-sociologic*, Editura Viața Românească, Iaşi, 1921. Vezi şi: P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p. 369-439.
35. Petre Andrei, *Sociologie generală*, ed. cit., p. 416.
36. *Ibidem*, p. 433.
37. *Ibidem*, p. 350-351.
38. N. Petrescu, *Principiile sociologiei comparate*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1994. Vezi şi *Interpretarea diferențierilor naționale*, în: N. Petrescu, *Principiile sociologiei comparate*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1994.
39. N. Petrescu, *Principiile sociologiei comparate*, ed. cit., p. 168.
40. *Ibidem*.
41. Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, vol. II, *Principiile fundamentale ale sociologiei,* ed. a II-a, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 13-14.
42. Eugeniu Speranția, *Cunoştința socialmente relatată*, extras din „Revista de Filosofie”, vol. XVIII, Nr.3-4, Bucureşti, 1933.
43. N. Bagdasar, Tr. Herseni, S.S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1941, p. 300.
44. Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, tom. I, Cluj, 1939, p. 63 şi urm.
45. *Ibidem*, p. 25.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*, p. 70.
48. *Ibidem*, p. 95.
49. E. Speranția, *Factorul ideal. Studii sociologice şi aplicări la viața noastră națională*, Tipografia Béres Carol, Oradea, 1929.
50. *Ibidem*, p. 27.



Universitatea SPIRU HARET

51. *Ibidem*, p. 38-39.
52. E. Speranția, *Viață, spirit, drept şi stat*, în „Gând Românesc”, 1938, p. 160.
53. D. Gusti, *Sociologia militans*. I. *Cunoaştere şi acțiune în serviciul națiunii*, ISR, Bucureşti, 1946, p. 55 şi urm.
54. D. Gusti, *Opere,* vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 37.
55. D. Gusti, *Opere,* vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 238; 341.
56. *Ibidem*, p. 340-341.
57. D. Gusti, *Sociologia militans.* I, ed. cit., p. 50.
58. D. Gusti, *Ştiința națiunii,* în: *Enciclopedia României*, I. *Statul*, Imprimeria Națională, Bucureşti, 1938, p. 17 şi urm.
59. Vezi: Nicholas C. Mullins, *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*, Harper and Row Publishers, New York, 1973.
60. *Ibidem*.
61. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1940.
62. D. Gusti, *Un sistem de cercetări sociologice la teren,* în vol. *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, p. 6.
63. P. Ionescu, *Manual de sociologie pentru clasa a VIII-a*; I. Suchianu, *Manual de sociologie pentru clasa a VIII-a.*
64. N.A. Constantinescu, *Planul unor monografii de istorie locală pentru sate*. Bucureşti, Asociația Română de Monografii Istorice, 1935; I. Blăgilă, *Tehnica monografiilor şcolare*, Arad, 1942 etc.
65. H.H. Stahl, *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiei sociologice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 219.
66. P .Caraion, *Profesorul Dimitrie Gusti şi Şcoala sociologică de la Bucureşti*, în: *Sociologia militans*, vol. IV, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1971, p. 121-146.
67. *Despre contribuția acestora la Şcoala sociologică monografică,* vezi: M. Larionescu (cord). *Şcoala sociologică de la Bucureşti. Tradiție şi actualitate*, Editura Metropol, Bucureşti, 1996.
68. P. Caraion, *Op. cit.,* p. 148-149.
69. L. Haworth, *The Experimenting Society, Dewey and Jordan*, în „Ethics,” nr. 71 din 1960, p. 27-40; vezi şi James Coleman, *Sociological Analysis and Social Policy*, în vol. T. Bottomore, R. Nisbet (eds.), *A Hystory of Sociological Analysis*, Basic Books, New York, 1978, p. 684.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 6

# CONTINUITATE ŞI DISCONTINUITATE ÎN SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ

## 6.1. Sociologia românească la încheierea celui de-al doilea război mondial

Născută într-un context istorico-național şi socio-economic marcat, pe de o parte, de eforturile de păstrare a valorilor tradiționale ale ființării şi continuității poporului nostru, iar pe de altă parte, de cele consacrate dezvoltării moderne a societății românești, sociologia a avut, în România, un loc central, atât în sistemul ştiințific şi cultural național, cât şi în viața socială şi politică a țării, încă din perioada constituirii sale şi apoi în cea a evoluțiilor sale ulterioare.

Aşa se explică faptul că, *la sfârşitul celui de-al doilea război mondial, sociologia românească avea deja o istorie*, concretizată într-un ansamblu semnificativ de achiziții teoretice, metodologice, structuri instituționale şi acțional-practice, cristalizate într-o veritabilă *şcoală națională de sociologie*.

Un asemenea sistem, coerent şi organizat la scară națională, era menit să conducă la afirmarea sociologiei ca domeniu de cercetare ştiințifică, ca disciplină de învățământ şi ca instituție socială şi culturală, strâns legată de viața şi practica socială, în perspectiva afirmării şi potențării funcțiilor sale cognitive şi acționale. Aceasta reprezintă o contribuție semnificativă la transformarea sociologiei dintr-o ştiință teoretică, abstractă, nu de puține ori speculativă, asupra societății, într-o ştiință empirică, experimentală a realității sociale concrete.

Semnificative, în acest sens, sunt şi părerile exprimate de unii dintre participanții la Conferința internațională a UNESCO de la Bruxelles (1974), potrivit cărora „singura țară din Europa de Sud-Est unde sociologia a prins rădăcini adânci a fost România, datorită unei tradiții pornite de la D. Gusti, care a făcut să se nască o şcoală de gândire – «Şcoala sociologică de la Bucureşti»”[1]. „Acest fenomen – se argumenta în continuare – are multiple categorii de rațiuni, dar el a fost generat, în special, de strânsa afinitate culturală dintre România şi Franța”[2].



Universitatea SPIRU HARET

În evaluarea stadiului dezvoltării sociologiei româneşti clasice, dispunem de un indicator „tare”, de primă relevanță, asupra nivelului ştiinței sociologice româneşti la acea etapă, care constituia, în mod firesc, fundamentul ce putea propulsa evoluțiile viitoare ale sociologiei în noile contexte şi configurații ale țării. După cum se ştie, la sfârşitul lunii august şi începutul lunii septembrie a anului 1939, Bucureştiul urma să fie gazda celui de *al XIV-lea Congres de sociologie, organizat de Institutul Internațional de Sociologie şi Institutul de Cercetări Sociale al României*.

Programul Congresului includea un ansamblu de teme interdependente, considerate, la acea dată, „problemele esențiale ale sociologiei ca ştiință”[3], şi anume: unitățile sociale fundamentale (satul, oraşul), institutele de cercetări sociale; organizarea învățământului sociologic. Unitatea logică a unei asemenea vaste arii tematice era explicată astfel de către prof. D. Gusti: „Este obiectul sociologiei realitatea socială, ca unitate socială, atunci ce este o unitate socială? Ce sunt satul şi oraşul, ca forme fundamentale ale unităților sociale? Prin ce metodă se studiază ştiințific unitatea socială? Pentru aplicarea cea mai rodnică a acestei metode sunt necesare institutele de cercetări sociale? În sfârşit, pentru a crea specialişti capabili a mânui cât mai ştiințific metoda de cercetare a unităților sociale, cum trebuie să fie organizat învățământul sociologiei”?[4]

La Congres, urmau să participe membri şi asociați, reprezentanți ai societăților şi institutelor naționale de sociologie şi, evident, sociologi români. Numărul total al înscrierilor în vederea participării la Congres s-a ridicat la 208 de sociologi din 26 de țări din Europa, Asia, America de Nord şi America de Sud. Între cei ce şi-au anunțat participarea la Congres, au figurat personalități marcante ale mişcării sociologice internaționale ale vremii, cum au fost: Réné Maunier – preşedintele Institutului Internațional de Sociologie, şeful Catedrei de sociologie şi Etnologie Juridică de la Facultatea de Drept a Universității din Paris, Corrado Gini (Roma), vicepreşedinte al I.I.S., prof. Hans L. Stoltenberg (Giessen), dr. Stanislaw Ossowski (Varşovia), prof. Marc Bloch şi Maurice Halbwachs (Paris), Guillaume Jaquemyns (Bruxelles), Gaston Richard (Bordeaux), Roger Bastide (Sâo Paulo), Florian Znaniecki (Poznan), Stephan Dékany (Budapesta), M. S. Filipovici şi Slobodan Popovici (Belgrad), Ianaki S. Molloff şi dr. A.V. Tottef (Sofia), Carl Zimmerman (Cambridge, Massachusetts – SUA) ş.a.

În acest context, sunt edificatoare, pentru situația şi preocupările sociologiei române, *obiectivele pe care sociologii români le propuneau*



Universitatea SPIRU HARET

*Congresului*, contribuțiile științifice pe care doreau să le aducă la un asemenea mare forum științific internațional, reflectând modul în care înțelegeau să se achite de onoranta sarcină pe care comunitatea științifică internațională le-o încredințase. *În privința obiectivelor urmărite*, prof. D. Gusti preciza cu prilejul prezentării planului de acțiune pe anul 1938 al cercetărilor realității românești: „Îndeplinind acest plan de acțiune, socotim să servim nu numai națiunea noastră, ci și știința căreia ne-am consacrat. *Sociologii de pretutindeni ar trebui să socotească că misiunea lor nu e numai teoria, ci și folosirea acesteia pentru lămurirea împrejurărilor vieții naționale* (subl. ns.). Faptul că al XIV-lea Congres internațional de sociologie se va ține la București, în toamna anului viitor, ne bucură tocmai pentru că arată că această convingere a noastră e pe cale să câștige tot mai mulți aderenți”[5].

Angajarea expresă a sociologiei românești în eforturile consacrate dezvoltării sociologiei ca știință pe plan internațional își avea temeiuri solide. Aceasta, deoarece comunitatea sociologică românească din acea epocă reușise să-și elaboreze o concepție proprie și să adopte o poziție originală față de marile probleme ale științei sociologice: specificarea obiectului, determinarea statutului și conturarea funcțiilor sociale ale sociologiei. În ceea ce privește obiectul sociologiei, prof. D. Gusti și colaboratorii săi argumentau, cu toată pasiunea și convingerea, faptul că *obiectul ei nu poate fi societatea în general, ci societățile concrete, istoriceşte constituite*, din fiecare epocă sau etapă a evoluției umanității. Consecința nemijlocită a recunoașterii acestei realități obiective impunea concluzia că „nu avem, deci, o singură sociologie generală, abstractă, ca produs al imaginației creatoare a spiritului, din care decurg mai multe sociologii, ca Mitul Minervei, zeița înțelepciunii, ieșită complet înarmată din capul lui Jupiter, ci avem mai multe sociologii concrete: ale satelor, orașelor, națiunilor și ale categoriilor sociale cuprinse în ele – în sinteza lor care este sociologia umanității, din care se formează apoi adevărata sociologie”[6].

Sociologia ca știință generală a societății, ansamblului, a structurii și tendințelor ei de evoluție din trecut spre prezent și viitor este, deci un produs, o sinteză rezultată din generalizarea sociologiilor concretului „care se formează prin metoda experimentală, directă și colectivă”[7].

Din aceasta derivă, în mod firesc, necesitatea reconsiderării și a metodologiei, metodelor și tehnicilor de investigație ale sociologiei, întrucât, pentru asigurarea cunoașterii autentice a realităților sociale concrete, nu mai sunt suficiente vechile modalități contemplative, speculative și deductive de abordare a socialului. „În acest caz, cadrul



Universitatea SPIRU HARET

de studiu al sociologiei nu mai sunt biroul şi biblioteca, ci, mai ales, şi în primul rând, cercetarea directă a Actului, a Contemporanului, a Concretului cotidian, care devine laboratorul de cercetare al sociologiei”[8]. Noul cadru al investigaţiei introduce, în mod obligatoriu, „cercetările de teren”, ca o modalitate practică de lucru ce nu mai poate fi evitată. Concomitent cu aceasta, statutul sociologiei înregistrează mutaţii profunde nu numai sub raport epistemologic, ci şi, îndeosebi, sub raport social. Căci, „ieşită din camerele reci ale bibliotecii, sociologia, prin cercetările de teren, devine publică, adică se coboară printre oameni, cercetând pentru oameni şi lucrând prin oameni. Este ceea ce am numit, mai de mult, prima încercare de democratizare a ştiinţei sociale”[9].

Un asemenea demers antrenează, în continuare, reorientări şi transformări profunde şi în zona finalităţilor investigaţiilor sociologice, plasând în termeni noi raporturile dintre cunoaşterea socială şi acţiunea socială. Aceasta, întrucât „sociologia, devenită publică, este, în acelaşi timp, şi activistă, căci cunoaşterea ne îmboldeşte spre acţiune. Cunoaşterea vieţii actuale, contemporane, cotidiene, nu este numai cunoaşterea condiţiilor determinate, care explică viaţa concretă, ci este, de asemenea, cunoaşterea mijloacelor de a schimba şi transforma, fiind motorul activităţii sociale. Actualul care cuprinde un viitor potenţial se dezvoltă într-un nou actual”[10]. În acest fel, ştiinţa sociologiei dobândeşte un profund caracter umanist, punând la îndemâna membrilor societăţii mijloacele ce le vor permite cunoaşterea condiţiilor lor de viaţă, aşa cum s-au constituit ele, şi, totodată, furnizând cunoştinţele, abilităţile şi instrumentele de acţiune, necesare pentru a-şi face viaţa mai bună, mai avansată, mai umană. Realizarea unor asemenea idealuri nu este de conceput fără cunoaşterea unităţilor sociale în cadrul cărora se desfăşoară existenţa vieţii sociale. De aceea, „*unitatea socială este conceptul cheie al cunoaşterii sociologice*”(subl. ns.) şi „numai critica unităţilor sociale poate contribui la rezolvarea problemei vieţii sociale”[11].

*Integritatea cunoaşterii sociologice*, *activismul* şi *normativitatea* sunt *cerinţe teoretice pe care sociologia nu le poate satisface decât printr-un studiu sistematic al realităţii sociale*. Pentru realizarea unui asemenea studiu, D. Gusti propune cunoscuta schemă operaţională a „cadrelor şi manifestărilor”, având nu numai un rol „mneomotehnic”, pentru investigatorul social, ci şi, în primul rând, funcţii metodologice şi explicative. Acestea privesc, din punct de vedere metodologic, unitatea teoretică, analitică şi interpretativă a studiului sociologic, iar sub raport explicativ, urmărirea corespondenţelor funcţionale dintre toate elementele componente ale schemei.



Universitatea SPIRU HARET

Consecința finală a acestor cerințe ale teoriei sociologice este lansarea unui *model original* pentru rezolvarea uneia din cele mai controversate probleme – teoretice şi metodologice – în sociologia vremii: cea a *raporturilor dintre nivelul teoretic şi nivelul empiric al cunoaşterii sociologice*. Modelul gustian permitea desfăşurarea unui proces firesc de „dute-vino" între nivelul teoretic şi empiric, grație căruia sociologia nu rămâne o descriere empirică a realității sociale, oricât de mare ar fi acurateța unei asemenea descrieri, şi nici o construcție exclusiv teoretică abstractă, generală a societății. În legătură cu aceasta, el susținea şi necesitatea revalorificării tehnicilor calitative ale investigației sociologice, în primul rând a formelor, principiilor şi tehnicilor observației în sociologie.

Având o poziție de pionerat în abordarea cercetării sociologice ca un tip de cercetare-acțiune, pentru evitarea riscurilor unilateralizării în concretizarea valorilor acționale, D. Gusti îşi întemeiază întreaga strategie a cercetării-acțiune pe cerințele interdisciplinarității. În această perspectivă, au fost depuse eforturi pentru asigurarea participării specialiştilor din toate sferele şi domeniile vieții economico-sociale şi culturale, în cadrul echipelor monografice, la cercetarea sociologică. Dar, pentru realizarea unui asemenea tip de cercetare este necesară participarea subiecților cercetării, nu numai ca „informatori", ci şi ca „actori" sociali principali. Participarea la cercetarea sociologică a subiecților a fost hotărâtoare şi pentru preferința metodelor şi tehnicilor calitative în investigarea sociologică monografică, pentru că metodele şi tehnicile sociologice trebuie să fie produse ale interacțiunii dintre subiectul şi obiectul cercetării, recurgerea la procedee tehnico-metodologice standardizate şi cantitative conducând la „forțarea" realității în cadre conceptuale şi metodologice preconcepute, străine „obiectului cercetat". Pe această filieră au fost introduse în cercetarea sociologică – cu statut de pionerat mondial – filmul sociologic, ca instrument (tehnică) de investigație socială, expozițiile şi muzeele sociologice, ca tehnici ale acestei forme originale de „cercetare-acțiune".

Ca un corolar al concepției teoretice şi metodologice originale, ştiința sociologică românească prezenta şi un *sistem complex, coerent şi ramificat de instituții sociologice*, dat fiind faptul că pregătirea sociologiei pentru „intervenția socială" nu putea să se realizeze decât printr-o instituționalizare viabilă; în primul rând, a învățării sociologiei şi ştiințelor sociale şi, apoi, a organizării cunoaşterii sociale şi promovării acțiunii sociale fundamentate pe cunoaştere.



Universitatea SPIRU HARET

Sistemul, corespunzător modernului program de legare a însuşi învăţământului cu cercetarea sociologică şi acţiunea socială, era prevăzut, în expresia sa cea mai deplină, în Legea serviciului social (1938). Structura sa cuprindea Institutul de Ştiinţe Sociale al României, cu cele 5 ramificaţii regionale, ca filiale ale Institutului Central din Bucureşti, Fundaţia Culturală, Muzeul Satului, precum şi sistemul publicaţiilor sociologice şi cu conţinut social-politic şi cultural, unele dintre ele deschise participării internaţionale: „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială" (1919-1943), până în 1937, organ al Institutului Social Român şi publicaţie periodică a Federaţiei Internaţionale a Societăţilor şi Institutelor de Sociologie; „Sociologie Românească" (1938-1944), revistă a tinerilor sociologi grupaţi în Şcoala sociologică de la Bucureşti; „Affaires Danubiennes" (1938-1944), publicaţie consacrată analizei sociologice a problemelor păcii şi războiului, a relaţiilor internaţionale, în general.

*Pentru Congresul de la Bucureşti*, se pregătise, în mod special: *o expoziţie sociologică*, cu un mic muzeu de artă populară românească cu întreg materialul necesar pentru documentarea participanţilor la congres, atât asupra problemei în sine, cât şi asupra metodelor şi tehnicilor de cercetare sociologică monografică, în general, şi a manifestărilor artistice, în special; *o expoziţie ştiinţifică la Făgăraş*, având ca obiectiv prezentarea rezultatelor cercetării sociologice dintr-o întreagă regiune (Ţara Oltului); *o excursie ştiinţifică* de patru zile la Dioşti-Teleorman, satul model constituit de Institutul Social Român, ca o verificare şi confirmare pe teren a problemelor dezbătute teoretic şi prezentate plastic la Bucureşti; *o a doua excursie de studii la Făgăraş*, pentru probleme de sociologie comparativă regională, şi *o a treia, la Drăguş*, pentru demonstrarea practică a metodologiei realizării unor monografii sociologice ale unui sat. Acestora li s-au adăugat *monografiile*: *Nerej – un village d'une région archaïque* (în limba franceză); *Drăguş* (în limba engleză) şi *Clopotiva*; un volum având ca temă „Starea de azi a satului românesc", cuprinzând rezultatele cercetărilor întreprinse în campania din vara anului 1938 asupra problemelor economice, sanitare şi culturale în 50 de sate, *şi altul,* cuprinzând planuri de lucru pentru cercetări monografice, şi *o bibliografie a satului românesc*[12].

Contribuţii originale, inovaţii şi noi direcţii de acţiune au fost introduse în înseşi modalităţile de organizare a congreselor internaţionale de sociologie. Până la acel Congres, lucrările erau publicate, după desfăşurarea reuniunilor, într-un singur volum, „Les Annales des Congrès Internationaux de Sociologie". Or, experienţa demonstrase deja că



Universitatea SPIRU HARET

asemenea reuniuni ştiinţifice, pentru a-şi îndeplini obiectivele propuse, nu trebuie să fie prea încărcate şi aglomerate cu un mare număr de contribuţii ce nu pot fi comunicate şi discutate într-un interval de timp oricum limitat. Publicarea prealabilă a tuturor contribuţiilor la Congres este de natură a favoriza nu numai cuprinderea unui număr mai mare de teme în discuţie, ci şi, mai ales, aprofundarea dezbaterilor în jurul acelor probleme sau subiecte ce se dovedesc a fi de interes major pentru comunitatea ştiinţifică internaţională, reunită la Congres.

*Complementar comunicărilor şi discuţiilor ştiinţifice înscrise în programul Congresului,* Comitetul român de organizare *a propus încă patru importante manifestări: o expoziţie internaţională a cărţii sociologice, o bibliografie internaţională sociologică, o expoziţie a activităţii desfăşurate în cele 13 congrese anterioare şi setul de manifestări sociologice româneşti la care ne-am referit* mai sus, propunere acceptată de forurile internaţionale de specialitate.

Când totul era pregătit şi lumea ştiinţifică aştepta deschiderea lucrărilor uneia din cele mai mari reuniuni ştiinţifice internaţionale, de o anvergură fără precedent, organizată pentru prima oară în capitala unei ţări mici, cum era România, prin încălcarea tradiţiei organizării unor asemenea congrese în „marile" capitale ale lumii, la care îşi anunţaseră participarea aproape „totalitatea sociologilor care au un nume în ştiinţă"[13], ca şi reprezentanţi ai forurilor publice, „oferind o lecţie de respect pentru realitatea prezentă şi cunoaşterea ei, punct de plecare pentru realitatea viitorului"[14], mersul implacabil al vremurilor a făcut ca un asemenea congres să nu poată avea loc. În acea perioadă se desfăşura Conferinţa de la München. Cehoslovacia este brutal invadată. La 1 septembrie 1939, Germania nazistă invadează Polonia. La 3 septembrie, declară război Angliei, iar, la orele 17 ale aceleiaşi zile, Franţei.

Încă din luna iunie 1939, eminentul istoric şi sociolog francez Marc Block, profesor la Sorbona şi unul din directorii revistei „Annales d'Histoire Sociale" de la Paris, se scuza că nu şi-a trimis comunicarea pentru Congresul de la Bucureşti, din cauza „acelei grele atmosfere europene, care nu este una din cele mai favorabile muncii intelectuale"[15], exprimând, prin aceasta, presentimentul zilelor nedorite care au venit.

În acele condiţii, în ziua de 17 august 1939, de comun acord cu prof. R. Maunier, Preşedintele I.I.S. din Paris, prof. D. Gusti a anunţat tuturor celor înscrişi la congres, precum şi legaţiilor celor 26 de ţări din care proveneau, amânarea lucrărilor Congresului pentru luna aprilie 1940, dată ce nu a putut fi nici ea respectată.



Universitatea SPIRU HARET

Reflectând asupra acelui moment din istoria sociologiei, româneşti şi universale, în anul 1948, prof. D. Gusti spunea: „Aceasta a fost povestea frumoasă şi tristă a Congresului internaţional de sociologie de la Bucureşti. Pentru sociologia românească el însemna o dată însemnată, căci, pentru prima dată, după o jumătate de veac de la înfiinţarea I.I.S., sociologii hotărăsc să nu se mai întâlnească într-o capitală din Europa apuseană, ci într-o capitală din Sud-Estul Europei. Dar Congresul a avut loc, deşi nu s-a ţinut! – prin numărul neobişnuit de mare de comunicări trimise, prin interesul arătat din partea tuturor sociologilor din întreaga lume”[16].

„Istoria” sociologiei româneşti a epocii analizate nu s-a redus la ce a Şcolii de la Bucureşti. Achiziţiile teoretice metodologice şi practice ale sociologiei înglobau şi pe cele prezente în operele marilor sociologi români „clasici” care n-au fost membri ai şcolii, dar s-au afirmat cu contribuţii multiple de acelaşi nivel şi valoare (aşa cum s-a putut vedea din capitolele anterioare), contribuţii ştiinţifice a căror semnificaţie majoră se relevă din ce în ce mai pregnant o dată cu trecerea vremii.

Aceasta era, în esenţă, situaţia sociologiei româneşti într-un moment de cumpănă în istoria omenirii, în ansamblul său, şi, evident, a societăţii româneşti.

Evenimentele care au urmat au determinat mari rupturi şi discontinuităţi, reorientări şi transformări dramatice, atât ale societăţilor, cât şi ale ştiinţelor sociale, în general, ale sociologiei în special, care, în ceea ce ne priveşte, au avut implicaţii ce au marcat profund, pentru o jumătate de veac, destinele românilor.

### 6.2. **Perspective şi evoluţii în perioada 1945-1948**

După cum se cunoaşte, în această perioadă a avut loc „trecerea” de la sistemul economico-social capitalist spre „orânduirea socialistă”, marcată de evenimente şi schimbări sociale şi politice importante. Pe plan spiritual-cultural, s-a înregistrat o ascuţită luptă ideologică între reprezentanţii vechilor forţe social-politice şi reprezentanţii noilor forţe social-politice, care s-a repercutat şi asupra sociologiei.

Fără îndoială că o poziţie aparte şi un rol deosebit le-a avut, în această privinţă, opera sociologică a lui **Lucreţiu Pătrăşcanu**, concepută pe parcursul deceniului al patrulea, elaborată la începutul şi publicată la mijlocul deceniului al cincilea al secolului XX. După cum se ştie, de la Pătrăşcanu ne-au rămas patru lucrări fundamentale: *Problemele de bază ale României* (1944); *Sub trei dictaturi* (două ediţii în 1949 şi



Universitatea SPIRU HARET

una în ianuarie 1945, urmând o alta în 1946), *Un veac de frământări sociale 1821-1907*, în mai multe ediții, şi *Curente şi tendințe în filozofia românească* (1945).

Liniamentele fundamentale ale concepției şi activității sociologice ale lui Lucrețiu Pătrăşcanu ar putea fi sintetizate, după părerea noastră, astfel:

• abordarea, analiza şi interpretarea fenomenelor economice, sociale, politice şi culturale, parțiale sau globale, de pe poziții teoretice şi metodologice materialist dialectice şi istorice;

• preocuparea pentru studierea societății româneşti şi a „fenomenului românesc" sub toate aspectele sale;

• cercetarea, de pe poziții marxiste, a structurii economico-sociale, a vieții politice şi a proceselor dezvoltării societății româneşti din secolul al XIX-lea, ca fundament istoric al analizelor ulterioare, întreprinse asupra evoluției societății româneşti în secolul al XX-lea;

• observarea atentă şi studierea nemijlocită a vieții social-politice româneşti din deceniul premergător celui de al doilea război mondial; analiza schimbărilor intervenite în structura economică şi socială a țării, în relațiile internaționale care au generat criza politică a vârfurilor claselor dominante din România, la sfârşitul deceniului patru şi începutul deceniului cinci, şi formele politice de guvernare adoptate;

• analiza complexă a fenomenului filosofic interbelic, ca parte integrantă a vieții spirituale a societății româneşti şi ca reflectare a evoluției structurii sociale şi a vieții politice a țării.

Ceea ce trebuie subliniat, în mod deosebit, este faptul că, pe baza analizelor şi investigațiilor cu caracter sociologic, Pătrăşcanu a formulat un punct de vedere propriu cu privire la stadiul în care se găsea societatea românească în epoca respectivă şi la perspectivele dezvoltării ei.

Pe această bază, el şi-a afirmat crezul său socio-politic şi moral: „Cred în triumful socialismului […], cred că numai societatea socialistă poate chezăşui lichidarea mizeriei omeneşti, ridicarea nivelului moral şi material al maselor, emanciparea individului, condițiile unei vieți libere, producătoare de valori".

În această perioadă, s-a intensificat activitatea de elaborare a unor lucrări şi studii cu caracter sociologic publicate, în principal, în revistele teoretice ale vremii. Caracteristic este faptul că specialişti şi personalități afirmate în domeniul sociologiei în perioada interbelică au fost antrenați într-un proces complex de delimitare teoretică şi ideologică, o parte dintre aceştia încercând o apropiere de marxism.



Universitatea SPIRU HARET

Menționăm, în acest sens, *Manualul de sociologie* datorat prof. H.H. Stahl şi fratelui său, liderul social-democrat Şerban Voinea, elaborat în anii 1947-1948. Inițial, această lucrare a fost concepută ca manual de liceu. În acei ani, H.H. Stahl a susținut un curs de istoria doctrinelor sociologice în două părți: una, de la origini până la Republica Franceză şi, a doua, de la Revoluția franceză până la *Manifestul Partidului Comunist*.

Totodată, au fost elaborate lucrări de sociologie, în special de sociologia cunoaşterii şi a literaturii, scrise de Alexandru Claudian – profesor de sociologie la Iaşi (între care *Antisemitismul şi cauzele sale sociale*, Editura Partidului Social-Democrat, Bucureşti, 1945), care susținea cursul „Clasele sociale" (în anul universitar 1946-1947). Semnificativ ni se pare şi faptul că – după ce, în 1910, D. Gusti a început la Universitatea din Iaşi un curs asupra marxismului, pentru a demonstra că nu este de acord cu „mecanicismul" marxist – a consacrat ultimul său curs universitar, din anul 1945-1946, alcătuit din 17 prelegeri, sociologiei marxiste.

După plecarea lui D. Gusti (aprilie 1946) în străinătate, acest curs a fost continuat, pe probleme de epistemologie marxistă, de prof. H.H. Stahl, care, în acelaşi timp, a condus şi un seminar de sociologie marxistă, consacrat analizei lucrării lui Marx, *Critica economiei politice*.

Un alt punct de referință pentru *cercetarea sociologică concretă* şi pentru orientările ei în această perioadă îl constituie dezbaterile şi acțiunile întreprinse pentru organizarea *Consiliului Național de Cercetări Ştiințifice*, în fruntea cărora se situa, în acea perioadă, un sociolog, D. Gusti, care succeda, în această tentativă, unui naturalist (Emil Racoviță) şi unui geolog (Ludovic Mrazec). Consiliul Național de Cercetări Ştiințifice, înființat la începutul anului 1945, *ca organ al Academiei Române* (nu ca organism al statului), avea ca obiectiv principal realizarea unor vaste programe ştiințifice, prin colaborarea într-un sistem coordonat, atât a institutelor de cercetare, cât şi a diferitelor personalități. Noul organism urma să contribuie la progresul ştiințelor teoretice şi practice, la promovarea cercetărilor proprii, inițiate din sânul său sau la comanda statului, să sprijine înființarea de noi institute şi unități de cercetare ştiințifică şi să asigure stabilirea de relații ştiințifice internaționale şi organizarea participării oamenilor de ştiință români la congrese şi manifestări ştiințifice peste hotare. Programul său urma să fie elaborat pe baza stabilirii marilor şi urgentelor probleme ce se considera necesar să fie cercetate, pentru fiecare dintre



Universitatea SPIRU HARET

acestea constituindu-se câte o comisie *ad-hoc* de cercetare, formată din minimum 3 membri titulari ai Academiei Române, membri corespondenți sau de onoare, precum şi persoane din afara Academiei, recunoscute prin valoarea operelor lor ştiinţifice.

După o muncă de peste un an de zile, de triere şi ierarhizare a problemelor propuse spre cercetare, *Consiliul* a reţinut *16 probleme principale* şi a hotărât înfiinţarea a tot atâtea comisii corespondente.

Între comisiile Consiliului, *în domeniul ştiinţelor sociale a fost stabilită şi Comisia (a 15-a) de cercetări sociale pe teren ale Institutului Social Român*. *Problema de cercetare* a Comisiei era: „*Sociologia Românească prin cercetări de teren în satele, oraşele şi regiunile ţării, material menit a servi de bază operei de legiferare socială*". La data constituirii, Comisia avea următoarea componenţă: membri de drept: D. Gusti (preşedinte), Andrei Rădulescu şi C. Rădulescu-Motru (Bucureşti); membri cooptaţi: Al. Costin, N.Cornăţeanu, Al. Dima, A. Golopenţia, dr. D. Georgescu, M. Manolescu, H.H. Stahl şi Vlad Maior (toţi din Bucureşti).

În vederea organizării şi desfăşurării cercetărilor, *Comisiei i-au fost afiliate opt institute de cercetare*: Institutul Central de Statistică, Institutul de Igienă Socială din Cluj, Institutul de Cercetări Geografice, Institutul Geologic al României, Institutul de Cercetări Agronomice al României, Institutul Geografic al Armatei, Comisia Juridică şi Centrul de Studii Lingvistice, toate din Bucureşti.

Principalele *orientări şi obiective ale investigaţiilor* organizate şi coordonate de Comisie vizau: cunoaşterea vieţii sociale a ţării, ca mediu comun tuturor formelor materiale şi spirituale ale societăţii noastre, cât şi ca problemă autonomă care merită să fie studiată ştiinţific; cunoaşterea cât mai bună a problemelor ţării; realizarea de investigaţii şi de cercetări speciale, la cererea organelor de resort ale statului; cunoaşterea aprofundată a tuturor condiţiilor de viaţă ale poporului român, a structurii economice şi sociale a ţării şi a tendinţelor de transformare.

În vederea realizării obiectivelor pe care le urmărea, Comisia a desfăşurat o susţinută *activitate teoretică, metodologică şi practică*, în perioada la care ne referim, realizând:

- un plan de cercetare sistematică a întregii ţări, care să conducă la cunoaşterea corespunzătoare a marilor probleme ale ţării;
- organizarea unor campanii de cercetare sistematice şi corelative, pentru a putea fi cuprinse în mod ordonat, în cercetare, ansamblul problemelor de bază ale vieţii sociale a ţării;
- *menţinerea vechiului principiu metodologic ca bază a investigaţiilor sociologice, respectiv, cercetarea unităţilor sociale*, şi anume,



Universitatea SPIRU HARET

a *satelor*, *oraşelor* şi *regiunilor ţării în dinamismul* lor, aflat în continuu proces de accelerare;

• inventarierea tipurilor de sate şi a seriei complete a acestor tipuri de comunităţi rurale din România;

• stabilirea frecvenţei şi a ariei de răspândire teritorială a fiecărui tip social de sate, cercetarea sumară a tuturor unităţilor sociale săteşti, în vederea determinării caracterelor originale şi a problemelor specifice ale fiecărei unităţi sociale în parte;

• *determinarea cauzalităţii sociale, a proceselor şi tendinţelor acestora*, pe baza cercetării de ansamblu efectuate asupra teritoriului întregii ţări;

• *determinarea*, pe această bază, a *regiunilor sociale principale ale ţării* (regiuni ce nu se suprapun nici cu cele administrative şi nici cu cele geografice), prin punerea în evidenţă a problemelor lor specifice, a modului lor de articulare în ansamblul ţării şi în procesele de ansamblu, economico-sociale şi cultural-spirituale, care fac ca aceste regiuni să aibă un caracter unitar, care le conferă o fizionomie proprie, o „personalitate distinctă în ansamblul sistemului economic şi social";

• *analiza, tipizarea şi plasarea oraşelor* (în număr de 155 la acea dată) *în cadrul lor social, regional şi naţional*;

• *realizarea*, în final, a *unei sinteze generale*, care să conducă, pe de o parte, *la alcătuirea unui atlas sociologic al României*, iar pe de altă parte, la *cunoaşterea analitică a proceselor şi tendinţelor sociale ale societăţii româneşti* din acea perioadă.

Paralel cu acest vast şi complex program de cercetare, Comisia îşi propunea să acţioneze şi ca organ consultativ, realizând, după necesităţi, anchete prealabile, care să adune rapid materialul informativ şi de analiză necesar pentru soluţionarea diferitelor probleme economico-sociale de către organele de stat.

În cadrul Comisiei se considera că, într-o perioadă de cinci ani de la data obţinerii mijloacelor necesare, *s-ar putea organiza, în toate judeţele ţării, organismele necesare înfăptuirii unui asemenea program* şi s-ar putea realiza prima lui fază, respectiv, inventarierea tipurilor sociale, determinarea frecvenţei şi distribuţiei lor, precum şi determinarea regiunilor sociale ale ţării. Participanţii la program aveau în vedere ca, în fiecare an, să organizeze şi să desfăşoare în aşa fel activitatea de cercetare, încât să reuşească să obţină *rezultate care să prezinte nu numai o valoare teoretică*, ci *şi o utilitate practică* pentru activitatea planificată şi raţionalizată de soluţionare a celor mai urgente probleme sociale, desfăşurată de către conducerea de stat.



Universitatea SPIRU HARET

În acest context, *în anii 1946-1947, au fost efectuate în total 10 cercetări* de teren de către Institutul Social Român, în cadrul programului general de cercetări destinate cunoaşterii ştiinţifice a naţiunii române, subvenţionate parţial de către Consiliul Naţional de Cercetări Ştiinţifice al Academiei Române, după cum urmează:

• *cercetarea colectivă a satului Runcu* (Gorj) *şi a regiunii*: o reluare comparativă a cercetărilor din 1930 efectuate de Seminarul de sociologie, de pe poziţii teoretico-metodologice noi, renunţându-se la vechea schemă (cadre, manifestări) şi introducându-se elemente de analiză materialist-istorică a ontologiei şi conştiinţei sociale şi a raporturilor dintre ele – coordonator H.H. Stahl;

• *cercetarea statistică asupra agriculturii din comuna Hodac-Mureş* – coordonator Anton Golopenţia (o continuare a cercetării regiunii Gurghiului, începută în anul 1945);

• *organizarea cetelor de feciori şi mentalitatea satelor în Drăguş-Făgăraş şi în regiune* – coordonator Gh. Focşa (o cercetare în completare);

• *studiul graiului în Drăguş şi în Ţara Oltului* – coordonator D. Şandru, asistent la Catedra de limba română;

• *situaţia muncitorilor forestieri din judeţele Vâlcea şi Argeş* – coordonator N. Economu de la Institutul Central de Statistică;

• *munca şi condiţiile de muncă ale femeilor în gospodăriile ţărăneşti şi meşteşugăreşti* – coordonator Ecaterina Dimitriu, de la Institutul Central de Statistică;

• *cercetări în vederea alcătuirii unei monografii a judeţului Teleorman* – coordonator Constantin Pavel, de la Institutul Central de Statistică;

• *problema locuinţelor şi a clădirilor din satele de pe râul Gurghiului şi a celor din regiunea sudică a râului* – coordonator C. Săndulescu;

• *relaţiile româno-ungare în trei sate mixte din judeţul Cluj* – coor-donator Nicolae Marin Dunăre şi Tr. Herseni;

• *procesul de emigrare în Bonţida, judeţul Cluj* – cercetare individuală (N. Marin Dunăre).

Cercetările din această perioadă cunosc o evidentă diversificare tematică, nu mai privesc doar mediul rural, nu mai sunt cercetări monografice de tip tradiţional, fiind centrate pe probleme precise, determinate şi conduse în orizont zonal; totodată, ele înregistrează o marcantă înnoire în conţinut şi metodologie. Edificatoare, din acest punct de vedere, este problematica cercetată, de exemplu, în satul Runcu şi în regiune: condiţiile geologice şi geografice, istoria socială, aspectele



Universitatea SPIRU HARET

demografice, administrative, economice şi spirituale ale regiunii, modul de producţie al satului Runcu, raporturile dintre tehnică, om şi natură, lupta economică dintre oameni, procese social-economice, perspective şi soluţii de viitor. Sau, faptul că în Hodac cercetarea statistică a agriculturii este efectuată în contextul general al investigării populaţiei, locuinţelor, întreprinderilor industriale şi comerciale.

Eforturile de corelare a cercetărilor cu noile direcţii şi obiective economico-sociale şi culturale s-au accentuat în anii următori, în care Institutul Social-Român, filialele sale regionale şi oficiile judeţene se angajau, prin planul de cercetare pe anii *1948-1949* şi în perspectivă, să realizeze pe întreg teritoriul ţării, în toate regiunile istorice, *90 de cercetări de teren, în vederea realizării unei lucrări de sinteză şi a unei hărţi sociologice a României.* Tematic, aceste proiecte se grupau astfel:

- 28 aveau ca obiect de cercetare *regiuni sau subdiviziuni ale acestora* cu profil industrial şi agrar, din zonele de câmpie, deal, munte şi de litoral;
- 37 *oraşe şi municipii*, unele cu zonele lor de influenţă (în cercetare fiind cuprinse cele mai reprezentative centre urbane din toate zonele ţării, începând cu capitala);
- 14 *sate sau grupări de sate tipice*;
- 4 *întreprinderi mari, mijlocii şi mici* din Capitală, Cluj, Brad şi Timişoara;
- 7 proiecte de cercetare erau centrate pe *probleme privind situaţia muncitorilor forestieri, a femeii, funcţionarea învăţământului primar rural*, *alimentaţia, locuinţa şi îmbrăcămintea populaţiei rurale şi urbane, situaţia moţilor din munţii Apuseni*, *funcţionarea administraţiei de stat în satele risipite şi natalitatea*.

O analiză a conţinutului cercetărilor pune în evidenţă şi alte elemente teoretico-metodologice în care aceste investigaţii se aflau angajate în acel timp.

Deşi *bazele teoretice ale acestor investigaţii rămâneau cele ale sistemului sociologic gustian* (păstrându-se în introducere cadrele şi stările), în planurile tematice de cercetare *apar probleme care depăşesc cadrele iniţiale*. Cu titlu de exemplu, enunţăm câteva din problemele şi temele de bază incluse în asemenea cercetări:

- întreprinderea ca instituţie economică, tehnică, comercială şi financiară;



Universitatea SPIRU HARET

• întreprinderea ca instituție a muncii în cadrul căreia se urmăreau, între altele: condițiile muncii şi igiena industrială, muncitorul şi ucenicii, cu originea lor socială şi motivația intrării în întreprindere, personalul de conducere şi de direcție, de supraveghere şi control, regimul, durata şi randamentul muncii, salarizarea, lipsa de lucru, raporturile dintre muncitori şi conducerea întreprinderii etc.;

• întreprinderea ca unitate socială;

• familia muncitorului şi a ucenicului;

• viața culturală şi socială, juridică, administrativă şi politică a muncitorului şi al familiei lui.

Simpla trecere în revistă a grupării tematice a proiectelor de cercetare sociologică din aceşti ani, ca şi a conținutului unora din ele este edificatoare pentru modul în care problematica sociologică reflecta problematica socială a perioadei şi pentru afirmația, făcută deja, potrivit căreia configurația inițială a cercetării sociologice directe a realității sociale româneşti, realizată, în principal, în cadrul Institutului Social Român, nu mai semăna decât parțial cu cea pe care a dobândit-o în faza ei finală. Eforturile de adaptare şi de diversificare a cercetării au condus în mod necesar la o extensiune a problematicii de cercetare şi la reconsiderări, privitoare la modalitățile de a concepe investigațiile, conținutul lor tematic, metodele şi tehnicile de lucru şi, mai ales, modalitățile de finalizare a lor.

### 5.3. **Destinul sociologiei româneşti în epoca 1948-1965**

Noile contexte economico-sociale ce se conturau după încheierea celui de-al doilea război mondial au generat în comunitatea sociologică românească speranțe şi iluzii. Sursele acestora păreau a fi reale şi promițătoare. Prima o constituia faptul că D. Gusti, fondatorul Şcolii sociologice de la Bucureşti, a devenit, în 1945, Preşedintele Academiei Române. Apoi, faptul că, la propunerea Academiei, noul guvern al țării aprobase 1 miliard de lei pentru un program național de cercetare sociologică, având ca sarcină principală, aşa cum arătam, elaborarea unei lucrări de sinteză privind sociologia românească, prin cercetări de teren, în satele, oraşele şi regiunile țării, ca bază a operei de legiferare socială[17], iar, ca obiectiv, realizarea unei sinteze generale, care să permită alcătuirea unui atlas sociologic a României şi cunoaşterea analitică a proceselor şi tendințelor evoluției societății româneşti din acea perioadă.



Universitatea SPIRU HARET

Din păcate, aceste speranţe s-au năruit foarte curând. *Legea învăţământului din 1948*, reflectând dramaticele transformări şi reorientări ale societăţii româneşti, a stipulat, în mod expres, *încetarea predării sociologiei* în întregul sistem de învăţământ şi a creat premisele lichidării sistemului instituţional al cercetării sociologice.

Aplicarea acestei legi a făcut ca, la sfârşitul deceniului cinci, sociologia să fie practic desfiinţată, fiind considerată, – alături de genetică şi cibernetică – „ştiinţă burgheză", iar Şcoala sociologică de la Bucureşti – „şcoală idealistă", care a şi fost interzisă pe cale administrativă.

Astfel a început o perioadă *de 15 ani*, în care *sociologia şi sociologii* au *fost excomunicaţi*, nu numai *din sistemul ştiinţific şi cultural naţional*, ci *şi din întreaga viaţă socială, economică şi politică*.

Dincolo de dramatismul său, evaluarea şi înţelegerea unei atare situaţii, antrenează complexe probleme teoretice şi de principiu, între care, pe prim plan, se situează cea a *continuităţii şi discontinuităţii ştiinţei*. Din păcate, pentru noi, aceasta nu este o chestiune abstract-speculativă, ci una concret-istorică.

Este interesant de observat, în acelaşi timp, că, *în ciuda unor sancţiuni politice şi administrative negative*, a lichidării cadrului instituţional al sociologiei, în acea perioadă *se înregistrează* totuşi *o anumită continuitate în cercetările concrete*, realizate la comandă sau din iniţiativa unor organisme de stat, pentru obţinerea de date şi informaţii necesare pregătirii şi adoptării unor măsuri administrative[18].

Asemenea cercetări, neînregistrate în cadrul vreunei instituţii ştiinţifice, n-au fost proiectate şi realizate decât ca simple culegeri de date empirice, fără a trece în faza interpretării teoretice, sociologice, propriu-zise.

Apariţia unor lucrări consacrate problemelor materialismului istoric a permis abordarea unor teme cu caracter sociologic, privind structura socială, puterea politică, rolul claselor sociale ş.a. Publicarea unor volume care se raportau critic, de pe poziţiile concepţiei materialist-dialectice şi istorice, la sociologia burgheză, identificată în mod eronat cu sociologia ca atare, au avut consecinţe nefaste asupra evoluţiei propriei noastre sociologii.

Sunt de menţionat, în acelaşi sens, unele lucrări de „valorificare" a moştenirii noastre sociologice, realizate de pe aceleaşi poziţii, materialist-dialectice şi istorice, care au contribuit mai mult la deformarea istoriei sociologiei naţionale şi la negarea valorilor sale autentice, decât la reliefarea achiziţiilor sale. Existenţa unor cadre cu pregătire



Universitatea SPIRU HARET

sociologică, provenind mai ales din Şcoala de la Bucureşti, care au continuat să lucreze în domenii ale statisticii economice, asistenţei sociale, amenajării şi sistematizării sociale şi teritoriale ş.a., nu puteau să nu-şi proiecteze formaţia şi experienţa benefică în abordarea şi elaborarea unor cercetări sociologice concrete.

Toate cele de mai sus demonstrează că *sociologia nu a dispărut total din câmpul investigării sociale*. Chiar dacă nu a fost prezentă ca realitate instituţională, ea s-a manifestat ca matrice culturală, ceea ce a determinat existenţa unei „producţii" sociologice, oricât de minimă a fost aceasta şi oricât de dificilă este evidenţierea ei directă, empiric exprimată.

Alimentată de existenţa şi de activitatea unor specialişti cu o formaţie profesională şi o cultură sociologică şi de cerinţele obiective, latente, pentru abordarea sociologică a proceselor şi problemelor sociale, existenţa unei asemenea situaţii şi luarea ei în considerare sunt importante pentru înţelegerea şi explicarea etapei următoare a evoluţiei sociologiei româneşti contemporane.

### 5.4. **Sociologia românească după 1965**

*Anul 1965 reprezintă un moment de referinţă în devenirea sociologiei româneşti,* întrucât, după această dată, în procesul de restructurare a sistemului ştiinţific naţional, în Parlamentul ţării, *şeful statului recunoaşte că* „nu a fost înţeleasă însemnătatea sociologiei ca ştiinţă socială, negându-se rolul ei în societatea socialistă"[19].

O asemenea declaraţie echivala, la acea dată şi în contextul specific al sistemului politic şi social totalitar, cu *afirmarea permisiunii la existenţă publică a sociologiei, după 15 ani de excomunicare*, cu dreptul de a ocupa un loc şi de a îndeplini un rol în sistemul naţional al ştiinţei şi în investigarea realităţilor sociale.

Valorificarea unei astfel de situaţii presupunea, înainte de orice, *reorganizarea sistemului instituţional al sociologiei*: reluarea învăţământului sociologic superior, reconstituirea reţelei unităţilor de cercetare ştiinţifică, a publicaţiilor periodice şi, nu în ultimul rând, a relaţiilor ştiinţifice internaţionale ale sociologiei. În acest sens, începând din anul 1966 a fost organizată o *reţea de cercetare sociologică*, cuprinzând:

- *formaţii de cercetare academică* (Centrul de Cercetări Sociologice, Centrul de Antropologie, Sectorul de cercetări sociale al Institutului de Filosofie-Bucureşti şi centre de ştiinţe sociale teritoriale, înfiinţate în principalele oraşe ale ţării: Cluj, Craiova, Iaşi, Sibiu, Tg. Mureş, Timişoara);



Universitatea SPIRU HARET

• *unităţi de cercetare în sistemul învăţământului superior* (laboratoare de sociologie la universităţile din Bucureşti, Cluj, Iaşi, Timişoara şi la unele institute: pedagogic, din Bacău, de mine, din Petroşani);

• *unităţile departamentale de sociologie* (Institutul de Expertiză şi Recuperare a Capacităţii de Muncă, de pe lângă Ministerul Sănătăţii, Institutul de Etnografie şi Folclor, al Ministerului Culturii, Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului, Oficiul de Studii şi Sondaje, din cadrul Comitetului de Radio şi Televiziune, Laboratorul de Sociologie Urbană, aflat în subordinea Primăriei Municipiului Bucureşti) ş.a.

Concomitent cu constituirea unei atât de diversificate reţele de unităţi de cercetare, *a fost organizată*, iniţial, în cadrul Academiei Române, *o Secţie de ştiinţe economice şi sociologice*, ulterior, în cadrul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice (o instituţie academică specializată, de ştinţe sociale şi umane, de lucru), o *Secţie de sociologie*, având ca menire armonizarea relaţiilor ştiinţelor sociale cu societatea, promovarea unor modalităţi mai moderne de comunicare ştiinţifică, valorificarea societală a rezultatelor cercetării.

Acţionând într-un sistem ştiinţific centralizat, această secţie, ca şi celelalte ale Academiei, deşi a favorizat proiecte de cercetare propuse de unităţile specializate şi de cercetători individuali şi a iniţiat proiecte şi programe de cercetare, nu a putut vorbi în numele sociologiei cu o „voce independentă", în condiţiile în care libertatea academică era considerată ca o „pacoste" şi nu ca o parte intrinsecă, organică a unui sistem ştiinţific şi social democratic.

Începând cu anul universitar *1966-1967, a fost reluat şi învăţământul sociologic superior*, prin înfiinţarea, în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Bucureşti a unei Secţii de sociologie, apoi a unei Secţii de filosofie-sociologie la Universitatea din Cluj (începând din 1968-1969) şi a unei Secţii de psihologie-sociologie la Universitatea din Iaşi. În aceeaşi perioadă (1968-1970), au fost introduse cursuri specializate de sociologie în toate ramurile învăţământului superior (tehnic, economic, agricol, medical, de arhitectură, pedagogic). În anul 1971, ia fiinţă o secţie de sociologie şi la Academia de Învăţământ Social-Politic şi de Pregătire a Cadrelor de Conducere, de pe lângă Comitetul Central al Partidului.

O menţiune se impune. Spre deosebire de modul de organizare a învăţământului sociologic în celelalte ţări central şi est-europene, care au adoptat sistemul formaţiei sociologice complementare unei alte pregătiri de bază (filosofie, economie, istorie etc.), la noi a fost organizat un *învăţământ specializat, de formaţie sociologică propriu-zisă*,



Universitatea SPIRU HARET

în perspectiva executării unei profesii precise, de sociolog (în sensul strict al termenului).

Raţiunile adoptării unei astfel de soluţii au fost multiple: revenirea la tradiţiile verificate ale învăţământului sociologic românesc, adecvarea pregătirii specialiştiilor la nivelul contemporan de dezvoltare al sociologiei şi, nu în ultimul rând, efortul de a afirma autonomia sociologiei ca disciplină ştiinţifică şi eliberarea sa, cât mai mult posibil, de presiunile ideologice exercitate, între altele, prin menţinerea sa în strânsă relaţie şi dependenţă de doctrina socială proprie materialismului dialectic şi istoric.

În anul *1967*, a început să se organizeze şi *doctorat în sociologie*, dar titlul ştiinţific acordat nu era de sine stătător, ci ca specialitate în cadrul doctoratului de filosofie.

Un asemenea sistem de învăţământ a funcţionat timp de un deceniu şi a avut unele rezultate, însă contradictorii. În acest timp, au fost pregătiţi aproape 400 de specialişti în sociologie, cu o formaţie profesională distinct conturată faţă de cea a absolvenţilor din filosofie, economie etc., ceea ce le-a permis să se adapteze şi să se integreze mai rapid şi mai eficient în viaţa profesională activă. Întrucât, însă, statutul profesiei de sociolog în nomenclatorul naţional de profesiuni nu a fost clar delimitat, mulţi dintre absolvenţi nu şi-au putut valorifica pe deplin pregătirea dobândită şi, treptat, au început să-şi piardă calificarea (îndeosebi cei ce nu au fost încadraţi în unităţile de cercetare sau de învăţământ specializat).

În anul *1977, acest sistem a fost desfiinţat* datorită statutului social precar al sociologiei, înconjurată nu numai de o indiferenţă crescândă a factorilor de decizie, ci şi de suspiciune şi chiar de ostilitate, generate nu atât de percepţia faptului că sociologia a fost din totdeauna consistent articulată cu principiile liberale, ci de factori subiectivi. Între aceştia, pe prim plan, s-a situat ascensiunea în sistemul politic superior şi în cel ştiinţific a Elenei Ceauşescu, care considera că „sociologii vor putere, nu ştiinţă”. O asemenea poziţie, exprimată discret, într-un cadru restrâns, a fost suficientă pentru ca sociologia să intre într-un nou con de umbră, din care nu a mai ieşit până la evenimentele din decembrie 1989.

Chiar şi la o sumară privire se poate constata că sistemul instituţional al învăţământului şi cercetării sociologice din ţara noastră a fost profund marcat de un model străin de tradiţiile naţionale şi în contradicţie cu realităţile ştiinţifice internaţionale verificate. Crearea unor



Universitatea SPIRU HARET

rețele paralele de unități de învățământ şi cercetare a condus, în mod firesc, la separarea comunității ştiințifice de cea a corpului profesoral, la slăbirea capacității de cercetare din universități, la distrugerea mediului ştiințific competitiv, cu corolarul inevitabil, al stagnării şi înnăbuşirii oricărei atitudini de schimbare şi progres şi de marginalizare, atât a cercetării şi învățământului, cât şi a intelectualității, în cadrul societății.

O corectare a acestei situații s-a încercat în anul *1975*, când a început să fie respins „modelul unic" în plan politic, introducându-se în domeniul ştiințific şi al învățământului *principiul „integrării învățământului, cercetării şi producției"*, rețelele paralele fiind reunite, dar sub o dublă subordonare (academii de ştiințe, Ministerul Educației), ceea ce a complicat şi mai mult lucrurile şi nu a rezolvat problemele.

În perioada analizată, sub egida Academiei Române, au fost editate „Romanian Journal of Sociology" şi o serie de sociologie a publicației generale a Academiei „Revue Roumaine des Sciences Sociales", ambele cu o singură apariție pe an. Ultima continuă să apară şi în prezent. În aceeaşi perioadă, a continuat editarea (lunară) a revistei „Korunk", în limba maghiară, la Cluj, care a publicat masiv lucrările sociologilor români de naționalitate maghiară.

În anul 1972, şi-a început apariția o publicație periodică în limba română – „Viitorul Social" – inițial cu profil sociologic, apoi şi politologic; ulterior, au început să publice câte un număr de sociologie şi „Analele" universităților din Bucureşti, Cluj şi Iaşi.

A fost înființat şi un Comitet Național de Sociologie, ca asociație profesională a sociologilor, având ca principale obiective, reprezentarea mişcării sociologice naționale în relațiile internaționale şi afilierea la Asociația Internațională de Sociologie.

Pe întreaga durată a perioadei, relațiile internaționale ale sociologiei, deşi relativ extinse cantitativ, au fost modeste, pe fond, realizându-se cu precădere în cadrul colaborărilor bilaterale cu asociațiile de sociologie din țările est şi central-europene.

### 5.5. **„Redescoperirea" sociologiei. Noi dileme şi orizonturi**

Reconstituirea instituțională a sociologiei şi trecerea la activitatea practică, de cercetare şi învățământ, au antrenat multiple şi noi probleme teoretice şi de principiu.

„Redescoperirea" sociologiei a impus, înainte de toate, eforturi pentru evaluarea stadiului de dezvoltare a sociologiei şi definirea ei ca ştiință socială. În corelație cu aceasta au apărut probleme complexe



Universitatea SPIRU HARET

privind locul şi rolul pe care o asemenea ştiinţă le-ar putea avea într-o societate de tipul celei existente în România la acea dată.

Recurgând la tradiţiile sociologiei clasice şi luând în considerare discuţiile contemporane asupra acestor probleme, două tipuri de definire a sociologiei au ghidat dezbaterile: *ideal-normative*, teoretice şi generale prin natura lor, care insistă asupra a ceea ce ar trebui să fie şi să facă sociologia şi sociologii, şi *real-empirice*, descriptive şi indicative, care urmăresc cu ce se ocupă şi ce realizează „aici" şi „acum", în spaţii şi timpuri determinate, diferitele sociologii.

Evantaiul de răspunsuri formulate la prima categorie de probleme a fost destul de larg. Iniţial, sociologia a fost derivată din concepţia Şcolii de la Bucureşti, potrivit căreia sociologia era considerată ca „ştiinţă a naţiunii", bazată pe cercetarea sociologică monografică a totalităţii unităţilor sociale. O asemenea perspectivă a fost respinsă administrativ, ca nesatisfăcătoare, în urmă cu o jumătate de secol, când s-a solicitat în mod expres schimbarea atât a paradigramei teoretice a sociologiei, cât şi a obiectului său de studiu. O vreme, eforturile au fost concentrate în direcţia definirii sociologiei marxiste, dar răspunsurile au degenerat rapid într-o negare a sociologiei ca ştiinţă. Pe la jumătatea anilor '60, sociologia a fost asimilată cu materialismul istoric – ca ştiinţa legilor şi legităţilor generale ale dezvoltării societăţilor, sau a fost considerată ca furnizoare a unei baze de date empirice pentru generalizările teoretice ale materialismului istoric. În aceeaşi perioadă, sociologia a fost identificată cu socialismul ştiinţific, ca ştiinţă a procesului „construcţiei socialiste".

Eterogenitatea punctelor de vedere asupra sociologiei începe să scadă spre sfârşitul anilor '60, acceptându-se un punct de vedere general: „singura sociologie ştiinţifică este sociologia marxistă"[20].

După 1970, preocuparea pentru redefinirea sociologiei este înlocuită cu preocuparea de a face cercetare sociologică, deşi definiţii au mai avansat, de pildă, Henri H. Stahl şi Traian Herseni, membri marcanţi ai Şcolii sociologice de la Bucureşti. Primul considera că „sociologia reprezintă o sinteză a tuturor disciplinelor sociale particulare, operată în sensul unei viziuni globale asupra legilor care fac ca societatea umană să formeze o «unitate», un «sistem» coerent închegat, ale cărui părţi caracteristice sunt analizate de către disciplinele sociale particulare"[21]. Al doilea susţinea că „sociologia este ştiinţa societăţilor omeneşti, aşadar, a tuturor formelor de coexistenţă sau convieţuire umană care se ivesc şi se dezvoltă din această împrejurare"[22].



Universitatea SPIRU HARET

Sub influența concepțiilor americane contemporane, Achim Mihu, profesor de sociologie la Universitatea din Cluj, susținea că sociologia „studiază acțiunile sociale ale oamenilor care constituie societatea existentă, actuală”[23].

Măsurile sociale luate în favoarea sociologiei, efervescența generată de perspectivele intensificării activității de cercetare în acest domeniu, ca şi „noutatea” investigației sociologice în peisajul pietrificat şi dogmatizat al activității şi învățământului filosofic-social din vremea regimului totalitar au sporit gradul de atractivitate publică a sociologiei, ceea ce a determinat o afluență cantitativă şi, în mare măsură, neselectivă a specialiştilor spre domeniul sociologiei. Ca urmare, rândurile „noilor sociologi” s-au mărit, cu mulți oameni proveniți din alte domenii ale ştiințelor sociale care, în perioadele anterioare, s-au pronunțat şi au argumentat, în scris sau pe alte căi, împotriva sociologiei.

Cei mai mulți dintre autorii studiilor şi articolelor consacrate sociologiei şi publicate în anii 1966-1975 nu au mai publicat astfel de lucrări după aceea, operând o rapidă „retragere” în matca disciplinelor de origine (filosofie, socialism ştiințific, economie politică etc.). Aceasta a coincis cu momente în care a apărut necesitatea unor demersuri ştiințifice pentru construcția teoretică şi metodologică a sociologiei ca ştiință de sine stătătoare şi pentru efectuarea de cercetări sociologice autentice.

Este de notat însă, că, dacă dezbaterile teoretice despre sociologie şi obiectul său aveau un spațiu de desfăşurare circumscris exigenței exprese de a se înscrie în limitele concepției materialiste, dialectice şi istorice – şi aceasta, reducționist şi şablonard receptată –, cercetarea empirică urma să se înscrie într-un alt spațiu, marcat de exigențele specifice sistemului politic al perioadei, potrivit cărora macrosistemul economic, politic şi social, nu putea fi obiect de analiză şi discuție, el fiind aprioric socotit un model „ştiințific” fundamentat.

Obiect de investigație puteau fi numai unitățile şi subsistemele sale componente, spații sociale emergente, iar sensul investigațiilor, conținutul şi conceperea lor trebuia să fie subordonate cerințelor evoluției şi înscrierii lor depline în cadrele planificate şi centralizate ale sistemului social global. Aici se află sursa principală a faptului că cercetarea empirică s-a cantonat preponderent la nivel microsocial şi nu a avut decât modeste grade de reprezentativitate, fiind în mare măsură parcelară şi chiar punctuală. Iar cercetarea „teoretică” s-a cantonat, la rândul său, la nivelul unor „reflecții generale” şi discursuri abstracte, uneori speculative, nealimentate decât în mică măsură de cercetări sociologice concrete. De aceea, cine aprofundează situația nu



Universitatea SPIRU HARET

poate să nu constate că, timp de câteva decenii, în sociologia românească, cercetarea teoretică şi cea empirică au evoluat ca două specii care nu s-au aflat întotdeauna cu faţa una spre cealaltă. Consecinţa unei asemenea stări de lucruri este evidentă: investigaţia empirică nu a putut evita pericolul inerent al descriptivismului nerelevant, cu o capacitate diminuată de generalizare şi explicaţie, iar cea teoretică s-a dovedit puţin permeabilă verificării concrete, empirice, fiind expusă tentaţiei supergeneralizărilor nefondate, care au frizat, uneori, speculaţia „filosofantă" şi sterilă din perspectiva practicii sociale.

Este adevărat că un asemenea decalaj teoretic-empiric nu a caracterizat univoc toate domeniile şi dimensiunile tematice ale producţiei sociologice româneşti contemporane şi nici toate perioadele sale de evoluţie, dar el a avut o prezenţă semnificativă în peisajul sociologic naţional.

### 5.6. **Tematica, metodologia şi rezultatele cercetării sociologice în perioada 1966-1989**

Aria tematică, domeniile de investigaţie, structura şi dinamica producţiei sociologice constituie un indicator important, atât pentru reliefarea relaţiilor dintre sociologie şi societate, cât şi pentru identificarea unor caracteristici generale ale dezvoltării sociologiei ca ştiinţă. Date fiind legăturile strânse dintre aceste elemente de bază ale sociologiei şi mediul extern în care ea evoluează, este important a descifra configuraţia şi substanţa acestuia, ori de câte ori încercăm să descifrăm particularităţile evoluţiei sociologiei într-un context social determinat.

Sub acest raport, mediul în care a evoluat sociologia românească contemporană a fost marcat de:

- transformări politice, economice şi sociale structurale, care au schimbat natura, orientările şi finalităţile societăţii româneşti atât în ansamblul său, cât şi la nivelul subsistemelor sale componente;
- axa principală a acestor transformări a constituit-o trecerea de la un tip de sistem social la altul;
- emergenţa pe acest traiect a unor acţiuni concentrate în direcţia industrializării rapide şi forţate, a transformării socialiste a agriculturii, a schimbării statutului proprietăţii în toate sectoarele economice şi sociale ş.a.

În mod firesc, aceste evoluţii au conferit o nouă configuraţie nu numai economiei, ci şi societăţii în ansamblul său, sub impactul vastelor procese de urbanizare şi de „modernizare" a mediului rural, de migraţie masivă a populaţiei, în principal dinspre agricultură spre



Universitatea SPIRU HARET

industrie, dinspre sat spre oraş, de transformare a vechilor sisteme de educaţie, învăţământ şi cultură. Corolarul lor s-a reflectat în profundele dislocări ale componentelor structurilor sociale, în apariţia unor noi categorii şi clase sociale, a unor noi relaţii sociale, intergrupale şi interumane ş.a.

Din acest punct de vedere, dacă, aşa cum se consideră în mod obişnuit, schimbarea socială reprezintă laboratorul sociologiei, societatea românească postbelică şi mişcarea sa rapidă, pe coordonate inedite, au reprezentat un asemenea laborator. Un laborator în care s-a transformat permanent obiectul investigaţiilor, dar şi sociologia, dat fiind faptul că, în context naţional, sociologii nu pot urmări să îşi satisfacă numai propriile lor interese şi aspiraţii, fiind obligaţi să răspundă şi cerinţelor specifice ale „beneficiarilor", care le asigură condiţiile de existenţă şi de manifestare.

O privire generală asupra *ariei tematice şi a extensiunii cercetării sociologice româneşti contemporane*[24] evidenţiază că domeniile şi evantaiul tematic de investigaţie sociologică au fost destul de extinse, uneori peste limitele potenţialului real de cercetare. Astfel, în perioada analizată, în sociologia românească, pot fi identificate variate cercetări de: *sociologie industrială şi a muncii industriale; sociologie agrară şi rurală; sociologie urbană, sociologia amenajării teritoriului, a spaţiului constituit şi a locuirii; sociologie a educaţiei, învăţământului şi a tineretului; sociologie a familiei şi a populaţiei; sociologie a culturii şi a comunicării; sociologie a problemelor sociale, a socializării, devianţei şi a controlului social; sociologie a medicinei, militare; sociologie istorică şi istoria sociologiei; teorie, metodologie şi epistemologie sociologică* ş.a.

Evident că ponderea, extensiunea şi gradul de cuprindere a diferitelor domenii tematice de cercetare sunt diferite. Unele au avut prezenţe semnificative pe toată durata perioadei, altele numai pe anumite secvenţe ale acesteia. Unele sunt ilustrate de realizări ce merită a fi reţinute, altele mai puţin.

Date analitice obiective evidenţiază faptul că, pe parcursul perioadei, *cinci direcţii tematice au fost preponderente*, şi anume, cele privind:

- *dezvoltarea industrială* (cu precădere resursele umane, organizarea producţiei şi a muncii, elementele de ergonomie şi ecologie industrială);
- *dezvoltarea urbană şi rurală* (cu accent pe problematica sociologică a muncii, organizării şi conducerii unităţilor şi sistemelor urbane şi rurale, vieţii comunitare);



Universitatea SPIRU HARET

• *structura şi dinamica structurilor sociale* (inclusiv a mecanismelor de funcţionare a subsistemelor societale);

• *dezvoltarea educaţiei şi a învăţământului*;

• *istoria sociologiei româneşti şi universale*.

Acestor categorii tematice prioritare le-au fost consacrate mai mult de 56,5% din totalul investigaţiilor şi lucrărilor sociologice ale perioadei. În *ordine descrescândă a ponderii*, le-au urmat cercetările de *sociologia familiei, populaţiei, tineretului şi cele de epistemologie* şi *metodologie a cercetării sociologice*, precum şi cele privind *raporturile dintre individ, grup şi colectivitatea socială*, procesele de învăţare socială şi de socializare, grupele sociale mici şi relaţiile interpersonale, în principal, în mediile de muncă.

N-au lipsit nici cercetările consacrate problematicii *statului socialist, Partidului Comunist, organizaţiilor de masă, propagandei politice şi comunicării de masă*, de formare a „omului nou", dar, paradoxal, ponderea lor nu s-a ridicat decât în jurul a 5% din totalul producţiei sociologice a perioadei.

În ceea ce priveşte *modalităţile de abordare, metodele şi tehnicile de investigaţie*, după o perioadă de impunere a materialismului istoric ca bază teoretică şi metodologică în domeniul sociologiei, în care era obligatorie respectarea unor seturi de exigenţe tabu, la mijlocul anilor '70 şi în anii '80 au fost înregistrate unele evoluţii în direcţia intensificării preocupărilor explorative intrinsece sociologiei, cu tendinţe spre o retrospectivă a propriului corp de concepte, teorii, spre reconsiderări epistemologice şi metodologice mai marcant sociologice.

În acest context, au început să se afirme mai clar modalităţile de abordare teoretico-metodologice *specifice sociologiei*: viziunea integralistă, centrarea cercetărilor pe studiul relaţiilor sociale, a scopurilor, a motivaţiilor umane. Din momentul acesta, pot fi identificate influenţe mai vizibile asupra complexului metodologic şi tehnic de investigaţie a unor factori explorativi intriseci sociologiei, cum ar fi: strategiile explicaţiei şi comprehensiunii, modalităţile de analiză a datelor, utilizarea de metode experimentale şi cvasiexperimentale, tehnici de dezvăluire a tendinţelor şi decalajului, analize conceptuale etc.

Evident că evoluţia acestor preocupări a depins şi de alţi factori cum au fost: potenţialul de cercetare sau sistemul de informare şi documentare ştiinţifică, relaţiile internaţionale, care, din păcate, nu s-au ridicat la cote în măsură să asigure contactele şi comunicarea de fond a sociologiei româneşti cu mişcarea sociologică internaţională.



Universitatea SPIRU HARET

Aşa se explică de ce, *în ansamblul sistemului de metode şi tehnici de investigaţie*, predominanţa a avut-o *abordarea materialist-dialectică şi istorică*, alături de care o răspândire largă a înregistrat-o *metoda anchetei sociologice* (mai ales în legătură cu accesibilitatea tehnicilor sale specifice şi cu posibilitatea utilizării sale convergente cu alte metode de investigaţie). O utilizare extinsă au cunoscut şi *metodele socio-istorice* şi *statistico-matematice* (acestea din urmă rămânând, în cele mai multe cazuri, la nivelul tehnicilor descriptive, fără valorificarea modelelor matematice cu „puternice" încărcături cognitive, explicative, anticipative). Mai puţin au fost prezente metodele observaţiei (directe, coparticipative, documentare), metoda comparativă, experimentală sau demersul constructiv, acţional, din seria metodelor de analiză a datelor. Nici metodele reconstrucţiei istorice, a căror contribuţie la conturarea tendinţelor şi la fundamentarea prognozelor sociologice este de substanţă, n-au fost reprezentate semnificativ în arsenalul metodologic. Aşa se explică ponderea relativ mare a lucrărilor şi studiilor sociologice din care lipseşte preocuparea pentru încadrarea fenomenelor investigate în complexul determinărilor sociale, al regularităţilor, tendinţelor, dinamicii generale a sistemelor cărora le aparţin.

Ce se poate spune despre *outputul* activităţii desfăşurate? Identificat în tipuri de documente având caracterul de fapte sociale înregistrabile, controlabile şi verificabile (volume de autor, culegeri de studii, de comunicări ştiinţifice, articole, proiecte de cercetare, manuale şi teze de doctorat), el este alcătuit din două părţi mari: *producţie sociologică propriu-zisă*, prezentă în lucrări care au oferit răspunsuri sociologice „tari" problemelor abordate, şi *producţie conţinând informaţie sociologică relevantă*, regăsită în lucrări elaborate din perspective nesociologice explicite, aparţinând unor ştiinţe sociale anexe, dar care apelează la sociologie şi atunci când îşi construesc investigaţiile concrete şi când îşi elaborează construcţia teoretică.

O evaluare calitativă a acestei producţii, din perspectiva realizărilor (*achievements*) sociologice, considerate în mod asertiv şi demonstrate prin semnalarea unor cercetări şi lucrări bune, prin exemple şi nu prin „media" realizărilor, ar evidenţia câteva caracteristici generale:

a) dacă luăm în considerare mediul specific în care sociologia a evoluat, cea mai mare realizare a sa o constituie faptul că *a reuşit să supravieţuiască*, în condiţiile în care aceasta s-a situat, pe toată durata perioadei analizate, aproape de limitele extreme de existenţă;



Universitatea SPIRU HARET

b) dincolo de valoarea sau limitele cercetărilor efectuate, *un anumit corpus de cunoaştere a realităţilor sociale investigate a fost obţinut*; date şi informaţii rezultate din cercetările empirice s-au acumulat;

c) *un număr de specialişti, grupuri şi formaţii de cercetare* şi *de cadre didactice de specialitate* au ajuns la un anumit nivel de profesionalizare, contribuind la formarea câtorva noi generaţii de sociologi care au intrat în viaţa profesională activă, au dobândit o anumită experienţă, pe baza căreia au şansa să evolueze pozitiv în viitor.

Chiar şi în condiţiile nefavorabile în care a evoluat, o anumită apropiere a sociologiei faţă de societate ar putea fi reperată, fiind exprimată în unele schimbări limitate, dar reale, ale atitudinii unei părţi a actorilor sociali faţă de disciplină, ceea ce a favorizat supravieţuirea ei şi o anumită mişcare spre aprofundare a domeniului.

În acest context, în sociologia românească contemporană s-au obţinut, cel puţin, câteva *clarificări, privind elementele constitutive ale disciplinei*, exprimate, în primele faze ale reactivării cercetării sociologice, în reluarea, precizarea şi aprofundarea unor idei, concepte, teorii clasice etc. La vremea lor, o serie de lucrări[25] au avut un impact real şi au contribuit la relansarea corpusului teoretic şi metodologic, clasic, al sociologiei.

O serie de cercetări au contribuit la *specificarea, prin referire la date şi fenomene sociale naţionale, zonale sau locale, a unor concepte, teorii, teze clasice*, evidente în special în cercetări de sociologie urbană[26]; sociologia tineretului[27], sociologia educaţiei şi învăţământului, sociologia structurilor şi a dinamicii sociale[28], studiul social al ştiinţei ş.a.

Au existat în peisajul sociologic şi unele proiecte de cercetare care au contribuit la *formularea unor probleme de cercetare deosebite, cu semnificaţie socială ridicată*. În această categorie se înscriu proiectele consacrate investigării procesului de urbanizare din România, la realizarea cărora au participat unii specialişti provenind din rândurile vechilor membri ai Şcolii sociologice de la Bucureşti, împreună cu alţii, absolvenţi în filosofie, ştiinţe economice, drept, inginerie etc., pentru că, la acea dată, alţii nu erau.

Modelul de analiză a procesului a fost elaborat pornindu-se atât de la vechea schemă gustiană, dar şi de la cele utilizate la acea dată, în special în Franţa (tematica cercetării incluzând atât elemente specifice abordării tehnice a oraşului şi amenajării teritoriale, cât şi celor ale perspectivelor de dezvoltare şi ale determinantelor economice, sociale şi politice ale proceselor de urbanizare şi amenajare a teritoriului).



Universitatea SPIRU HARET

Un domeniu de cercetare cu mare pondere în tematica şi conţinutul lucrărilor de sociologie din această perioadă l-a reprezentat cel *al sociologiei agrare şi rurale*, ceea ce se explică prin profundele transformări intervenite în agricultură şi în mediul rural românesc, dar şi prin faptul că dezvoltarea rurală este un domeniu de complexe dimensiuni sociale, morale şi spirituale, care îşi pun amprenta pe orice strategie sau politici consacrate vieţii rurale, o zonă de valori individuale şi grupale, contradictorii.

Pentru cercetarea ştiinţifică era esenţial să descifreze, dincolo de aceste caracteristici generale ale mediului rural, condiţiile specifice în care se acţiona pentru transformarea „socialistă" a agriculturii şi a sistemului economic agroalimentar, cu consecinţele sale asupra condiţiilor de viaţă şi asupra calităţii vieţii din mediul rural[29].

O prezenţă inedită în peisajul sociologic românesc contemporan au reprezentat-o *cercetările sistematice şi coerente de istoria sociologiei*. Concepute şi realizate în perspectiva revendicată astăzi a fi cea a „sociologiei" , aceste cercetări au condus la elaborarea unei lucrări de sinteză superioară – *Tratatul de istoria sociologiei româneşti, de la origini şi până în prezent* (3 volume) – care, din motive multiple, nu a putut fi publicată până azi. Pe parcurs, au fost publicate unele lucrări parţiale, tematice, rezultate din aceste cercetări[30].

Chiar dacă multe din lucrările consacrate *evaluării critice a teoriilor, conceptelor, şcolilor sociologice clasice* mai mult sau mai puţin cunoscute au purtat amprenta ideologică specifică, au apărut şi lucrări care au contribuit la descifrarea şi înţelegerea substanţei autentice a acestora, precum şi la cunoaşterea stadiului contemporan al revoluţiei sociologiei ca ştiinţă[31].

Unele rezultate ale cercetării sociologice se înscriu pe linia *formulării de concepte şi perspective inedite de investigaţie* (în special cele consacrate studiului social al ştiinţei), în cadrul cărora s-a insistat cu precădere asupra sensului şi implicaţiilor sociale şi umane ale revoluţiei ştiinţifice şi tehnologice contemporane, viitorului profesiilor în condiţiile RST, factorilor sociali ai stimulării creaţiei şi promovării inovaţiei tehnologice etc.[32].

Evident că despre realizări care să contribuie la progresul teoriei sociale, la avansul diferitelor tipuri şi niveluri mai sofisticate ale teoretizării proceselor şi fenomenelor sociale sau la impulsionarea discursurilor metateoretice, ori inovaţii şi rafinări ale metodelor cantitative şi calitative de investigaţie, din păcate, nu putem vorbi. Nici la



Universitatea SPIRU HARET

capitolul aplicații ale sociologiei şi la relațiile sale cu mediul socio-cultural în care a evoluat nu putem semnala realizări efective, dat fiind specificul sistemului social, care nu a favorizat răspunsuri clare, deschise la problemele reale cu care s-a confruntat.

**NOTE**

1. J. Persitiany, *Les périodiques scientifiques: leur forces et faiblesses. Disscution*, în „Revue Internationale des Sciences Sociales", Vol. XXVI, no. 3, 1979, p. 416.
2. Peter Lengyel, *Les périodiques de sciences sociales dans le monde; Introduction et questionaire*, în „Revue Internationale des Sciences Sociales", Vol. XIX, no. 2, 1967, p. 157.
3. D.Gusti, *Al XIV-lea Congres internațional de sociologie*, în: „Sociologie Românească", an. IV, iulie-decembrie, nr. 7-12, (1942), p. 667.
4. *Ibidem*.
5. D.Gusti,*Plan de acțiune pentru 1938*, în „Sociologie Românească", an. III, nr. 1-2, ianuarie-martie, 1938, p. 4.
6. D.Gusti,*Opere*, vol. III, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 97.
7. *Ibidem*, p. 97.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. Arhiva Națională Centrală, fond Fundația Culturală Regală, Dir. cultural generală, dosar 9/1938, f. 14 (vezi şi „Timpul" din 20 august, 1938).
13. D. Gusti, *Opere*, vol. III, p. 100.
14. *Ibidem*, p. 101.
15. *Ibidem*, p. 102.
16. *Ibidem*, p. 106.
17. „Buletinul Informativ, Ştiințific şi Administrativ" al Academiei Române, 1948, I, no. 1, p. 168-169.
18. Şt. Costea, M. Larionescu, I. Ungureanu, *Sociologie românească contemporană*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 88-89.
19. Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării şi îndrumării activității de cercetare ştiințifică* – prezentată la sesiunea M.A.N. din 20-22 dec. 1965, în: Nicolae Ceauşescu, *Ştiința, învățământul, cultura în procesul formării societății socialiste multilateral dezvoltate*, O.I.D.S.P., Bucureşti, 1976, p. 31.
20. Miron Constantinescu, *Introducere în sociologie*, Tipografia Universității Bucureşti, Bucureşti, 1976, p. 6.



Universitatea SPIRU HARET

21. H. Henri Stahl, *Teoria şi practica investigaţiilor sociale*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 10.
22. Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 5.
23. Mihu Achim, *Valori şi limite în sociologia românească actuală*, în „Era Socialistă", nr. 12, 1981, p. 14.
24. Şt. Costea, M. Larionescu, I. Ungureanu, *Sociologie românească contemporană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1983, cap. II, paragraf 4, 5, 6.
25. *Cercetări sociologice contemporane*. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966; *Sociologia Militans*, vol. II. *Metode şi tehnici sociologice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969;. Al. Bărbat, *Teoria statisticii sociale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973; S. Chelcea, *Chestionarul în cercetarea sociologică*. Bucureşti, Centrul de Informare şi Documentare în Ştiinţele Sociale şi Politice, 1973 şi Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975; S. Chelcea, *Experimentul în psihosociologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982; A. Mihu, *ABC-ul investigaţiei sociologice*, vol. I, Editura Dacia, Cluj, 1971, vol. II, 1973; M. Silețchi, Curta, *Modelarea matematică a proceselor sociale*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1972; L.Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982; Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969; Miron Constantinescu (coord.), *Sociologie generală – Probleme, Ramuri, Orientări*, 1968; *Sociologia militans*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968; *Teorie şi metodă în stiinţele sociale*, vol. III, Editura Politică, Bucureşti, 1966; V. Pavelcu, I. Natansohn, I. Grigoraş, *Sociologia în acţiune,* Iaşi, 1972.
26. M. Constantinescu, H.H. Stahl (coord), *Procesul de urbanizare în România – Zona Slatina, Olt*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1970; Bogdan Tiberiu, *Procesul de urbanizare în România – Zona Braşov*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1970; Mihai Cernea, Mihai Merfea (ed.), *Procesul de urbanizare în România, zona Vaslui,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1973, ş.a.
27. Ovidiu Bădina (ed.), *Tineretul – factor de schimbare*, Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului, Bucureşti, 1970; *Tineretul rural '72. Participare şi acţiune socială*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1972; *Tineretul industrial. Acţiune şi integrare socială*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1972 ş.a.
28. A. Cazacu, Şt. Costea (coord.), *Societate, educaţie, planificare*, în: „Forum", Ştiinţe sociale, an. IV, nr. 3, 1972; Stanciu Stoian, *Educaţie si societate*, Editura Politică, Bucureşti, 1974; Emil Păun, *Educaţia şi rolul ei în dezvoltarea economico-socială*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1974 ş.a.



Universitatea SPIRU HARET

29. H.H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. III, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1965; O. Neamţu, P. Stănculescu, P. Sterian, O. Bădina, N.S. Dumitru, O. Neamţu, *Probleme de sociologie rurală*, Centrul de Documentare Agricolă, Bucureşti, 1969; O. Buciumi, *Un sat din Ţara de sub Munte*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1970; Aurel Davicu, *Dinamica satului românesc contemporan*, Editura Junimea, Iaşi, 1972;
30. H.H. Stahl, *Organizarea administrativ-teritorială. Comentarii sociologice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969; Ion Iordan, *Zona periurbană a Bucureştiului*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1973; D. Sandu *Dezvoltarea socioteritorială în România*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1987.
31. I. Ungureanu, Şt. Costea, *Concise*, *History of Romanian Sociology*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981; Şt. Costea, M. Larionescu, I. Ungureanu, *Sociologia românească contemporană*, Editura Ştiinţifică si Enciclopedică, Bucureşti, 1983; I. Ungureanu, *Idealuri sociale şi realităţi naţionale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988; I. Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984; *Timp şi cultură*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988 ş.a.
32. A. Mihu, *Sociometria. Eseu critic*, Editura Politică, Bucureşti, 1967; I. Aluaş, I. Drăgan, *Sociologia franceză contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1971; I.Ungureanu, Şt.Costea, *Introducere în sociologie. Teorii ale acţiunii sociale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985; I. Ungureanu, *Noi teorii sociologice, vechi dileme ideologice*, Editura Politică, Bucureşti, 1987 ş.a.
33. H. Culea, *Sociologia cunoaşterii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970; A. Roth, *Sociologia sociologiei*, Editura Dacia, Cluj, 1975; O. Hofmann, *Sisteme conceptuale operaţionale în sociologie*, Editura Şiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977; H.H. Stahl, *Teoria şi practica investigaţiilor sociale*, , Editura Ştiinţifică, vol. I, Bucureşti, 1974, vol. II, 1975; C. Zamfir, *Structurile gândirii sociologice*, Editura Politică, Bucureşti, 1987; O. Hoffman, D. Dragomirescu, Simona Raşev, D. Ţenovici, *Profesiile în faţa viitorului*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990 ş.a.



Universitatea SPIRU HARET

CAPITOLUL 7

# CADRUL SOCIAL-INSTITUȚIONAL AL SOCIOLOGIEI

## 7.1. **Geneza şi evoluția învățământului sociologic**

După unele date, învățământul universitar sociologic debutează în România în anul universitar 1896/1897.

Anterior, cu un deceniu în urmă, A.D. Xenopol, în cursul său *Istoria românilor*, dădea o pregnantă notă de analiză socială proceselor evoluției istorice a românilor[1], iar Constantin Stere, foarte aproape de „oficializarea" predării sociologiei în sistemul de învățământ universitar, preda cursul de *Drept constituțional* (la Facultatea de Drept din Iaşi), „alcătuit şi conceput în spirit sociologic, bazându-se pe rezultatele cercetării sociologice din țările apusene"[2].

La sfârşitul anului 1896, Comisia însărcinată cu elaborarea unui regulament unic pentru facultățile de filosofie şi litere, alcătuită din C. Leonardescu, P.P. Negulescu (pentru Iaşi), C. Dimitrescu-Iaşi şi Gr. Tocilescu (pentru Bucureşti), înainta proiectul Ministerului Instrucțiunii Publice, potrivit căruia, „la catedra de etică" era introdusă „*sociologia* (subl. în text – n.n.) care, pe de o parte, va da studenților în istorie ideile generale asupra societății şi civilizațiunii omeneşti, iar pe de altă parte, va completa cursul de etică propriu-zisă"[3]. Proiectul era aprobat de Minister şi de senatele celor două universități, sociologia fiind, astfel, inclusă pe lista disciplinelor obligatorii la facultățile de filosofie şi litere de la Bucureşti şi Iaşi[4], începând cu anul universitar 1896-97.

Sociologia devenea obiect de studiu în România, într-o vreme când o asemenea materie era considerată oarecum subversivă de către conducerile celor mai multe universități din Europa şi din restul lumii şi când doar puține centre universitare luaseră până atunci inițiativa predării sociologiei la facultățile cu profil umanist (Bordeaux, Paris, Berlin, Londra, Viena, Berna, pentru a cita pe cele mai reprezentative din Europa).



Universitatea SPIRU HARET

Titularii de cursuri erau **C. Dimitrescu-Iaşi** (la Bucureşti) şi **C. Leonardescu** (la Iaşi). Ulterior, până la izbucnirea primului război mondial, au mai predat cursuri de sociologie **I. Rădulescu-Pogoneanu** ( la Bucureşti), **I. Găvănescu** şi **Dimitrie Gusti** (la Iaşi).

Pentru cele două facultăţi de filosofie şi litere – de la Bucureşti şi Iaşi –, sociologia constituia un examen obligatoriu atât pentru licenţa în filosofie, cât şi pentru cea în istorie.

Integrarea sociologiei în învăţământul universitar se corela obiectivelor generale urmărite de procesul instructiv-educativ, care situa pe prim plan, după cum sublinia rectorul Universităţii ieşene – nu întâmplător unul dintre pionierii sociologiei româneşti –, pregătirea tineretului pentru a deveni „fiinţă socială, în raporturile prin care va înrâuri asupra întregului".

Universităţile, aşadar, aveau rolul nu numai de a modela „învăţaţi, cu capul plin de cunoştinţe, ci şi cetăţeni luminaţi, care să ştie încotro să îndrepte a lor activitate spre binele obştesc"[5].

Încă din această fază a cristalizării sistemului sociologic românesc, se relevă o trăsătură distinctivă, fundamentală, chiar a „modelului" autohton de învăţământ sociologic, şi anume: fixarea, dintr-un început, a unor liniamente practice, a unor funcţii concrete. Acest caracter va alimenta perpetuu direcţiile evoluţiei sociologiei româneşti în ansamblu, conferindu-i un pregnant caracter practic-aplicativ, materializat în rezultatele de prestigiu ale Şcolii monografice de mai târziu.

Tot la sfârşitul secolului XIX, cu elemente de sociologie erau iniţiaţi şi studenţii de la facultăţile de drept din Bucureşti şi Iaşi, la cursurile de finanţe şi statistică[6].

La Facultatea de Drept din Bucureşti, paralel cu expunerea cursului de sociologie juridică, din anul universitar 1914/1915, **Nicolae Basilescu** devine titular de curs la *Istoria doctrinelor sociale şi economice*[7].

Elemente de sociologie se regăsesc şi în cursuri predate la facultăţile de drept de la Cluj şi Oradea, dezvoltate considerabil prin iniţiative particulare ale cadrelor didactice universitare după 1910.

Învăţământul superior din România devine, astfel, din 1896/1897, una din sursele principale de „producere" a cadrelor de specialişti pentru comunitatea ştiinţifică sociologică. Este adevărat, în această perioadă, numeric, cadrele cu pregătire de specialitate în sociologie sunt puţine. Important este însă faptul că s-au creat şi s-au extins



Universitatea SPIRU HARET

treptat posibilitățile de „reproducere”, cu forțe proprii, a elementelor de continuitate şi dezvoltare ale sociologiei româneşti.

După încheierea primului război mondial, în sistemul sociologic universitar s-au integrat şi catedrele de estetică, etică şi sociologie de la facultățile de filosofie şi litere din Iaşi, Cernăuți şi Cluj, precum şi cele de la filosofia dreptului şi sociologie de la facultățile de drept din Capitală, Iaşi, Cluj, Cernăuți şi Oradea, care asigurau predarea materiei de specialitate, seminarizarea ei, ca şi lucrările practice cu studenții.

După datele de care dispunem, tabloul general al cursurilor susținute la facultățile semnalate era următorul:

Iaşi – FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI LITERE: **Dimitrie Gusti**, *Istoria filosofiei greceşti, etica şi sociologia*, în anii universitari 1918/1919 – 1919/1920; **Petre Andrei**, *Sociologia şi etica*, între 1920/1921 – 1931/1932 şi 1933/1934; **Alexandru Claudian**, *Sociologia şi etica*, în 1932/1933; **Mihail Ralea**, *Psihologia şi estetica*, aproape în întreaga perioadă interbelică (1920/1921 – 1943/1944) şi *Pedagogia socială* (1924/1925). FACULTATEA DE DREPT: **Virgil Arion**, *Filosofia dreptului şi sociologia* (? – 1924/1925 şi 1926/1927 – 1927/1928); **Traian Ionaşcu**, *Filosofia dreptului şi sociologia* (1926/1927 şi 1928/1929) şi *Sociologia* (1929/1930); **Petru Dragomirescu**, *Sociologia juridică* (1936/1937).

Cernăuți – FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI LITERE: **Traian Brăileanu**, *Etica* (1921/1922 – 1938/1939) şi *Elemente de sociologie* (în aceeaşi perioadă). FACULTATEA DE DREPT: *Sociologia şi filosofia dreptului administrativ* (1935/1936) şi *Sociologia* (1937/1938).

Cluj – FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI LITERE: **Virgil Bărbat**, *Sociologia generală, Etica doctrinelor morale şi politice* (toate în perioada 1920/1921 – 1931/1932); **Constantin Sudețeanu**, *Sociologie generală* (1928/1929 şi 1929/1930), *Introducere în sociologie* (1930/1931 – 1941/1942), *Etica* (1932/1933 – 1941/1942); **Lucian Blaga**, *Cultura folclorică şi cultura majoră* (1938/1939 – 1941/1942); **D.D. Roşca**, *Cultura folclorică şi cultura majoră* (8 decembrie 1938 – 13 aprilie 1939). FACULTATEA DE DREPT – **C. Sudețeanu**, *Filosofia dreptului şi sociologia* (1933/1934); **Eugeniu Speranția**, *Filosofia dreptului şi sociologia* (1934/1935 – 1943/1944).

Oradea – FACULTATEA DE DREPT: **Eugeniu Speranția**, *Sociologia generală* (1923/1924 – 1933/1934).

Prin urmare, în toate centrele universitare ale țării, cu excepția Chişinăului, se predau cursuri de sociologie. La facultățile menționate,



Universitatea SPIRU HARET

cât şi la altele, erau predate şi alte cursuri, care fie se integrau prin conţinut în sociologie, fie se apropiau de aceasta. La Facultatea de Drept din Bucureşti, de la sfârşitul anului 1925, au început să fiinţeze Catedra de statistică, finanţe şi cooperaţie, precum şi Catedra de Istoria doctrinelor economice care, este de presupus, au asigurat cursuri de specialitate[8]. La Facultatea de Filosofie şi Litere din acelaşi centru universitar, cel puţin între 1935/1936 – 1937/1938, se preda un curs de *Pedagogie socială*[9].

Cursuri de politică socială se predau la mai multe facultăţi. În 1926/1927, **Damian Constantin** asigura cursul la Facultatea de Drept din Bucureşti[10], în 1929/1930, **Gh. Zane** şi **V. Bulgaru** predau aceeaşi materie la Facultatea de Drept din Iaşi (cursurile se intitulau: *Economie politică şi socială aprofundată şi Politica socială şi economică*[11]).

La Facultatea de Drept din Cluj, existau catedrele de sociologie şi drept administrativ, precum şi de politică socială şi se predau cursuri de sociologie, decanatul declarându-se, în 1923, nesatisfăcut de extensia studiilor sociale. „Facultatea de Drept – se afirma în acest sens – nu are posibilităţi de a face studiile sociale care să constituie elementul ştiinţific al cunoaşterii împrejurărilor locale şi care să fie şi laboratorul de unde să pornească indicaţiile generale pentru întocmirea legilor”[12].

În cadrul Facultăţii de Filosofie şi Litere din Cluj, episodic, a funcţionat Catedra de sociologie rurală, al cărei titular a fost **Lucian Blaga**. La Bucureşti, din 1937, sociologia se constituie în materie de studiu la Facultatea de Medicină Veterinară, o situaţie similară fiind, o dată cu anul universitar 1941/1942, şi la Academia de Înalte Studii Comerciale şi Industriale.

Un important contingent de cadre didactice asigurau suplinirile, seminarizarea şi efectuarea lucrărilor practice cu studenţii: **C. Fedeleş, Sorin Pavel, S. Bîrsănescu, Ioan Lupu, Vasile Harea, Maria Elena Moisuc, C. Nicuţă, Elena Irion** – la Iaşi, **George Em. Marica, Isidor Teodoreanu** – la Cluj, **Leon Ţopa** – la Cernăuţi.

Rezultatul acestor strădanii ale învăţământului sociologic l-a reprezentat pregătirea unor cadre de specialitate, apte de a răspunde solicitărilor progresiv amplificate ale cercetării sociologice. Datele incomplete, sub acest raport, nu ne permit o evaluare integrală a rezultatelor învăţământului sociologic românesc din perioada interbelică. Ele sunt totuşi de natură să configureze o anume imagine, sub dublu aspect. În primul rând, audienţa remarcabilă a cursurilor de



Universitatea SPIRU HARET

sociologie în mediile studenţeşti. Un singur exemplu în acest sens: la cursul de *Sociologie generală* al profesorului Virgil Bărbat, în anul universitar 1930/1931, erau înscrişi 240 studenţi de la Facultatea de Filosofie şi Litere, 80 medicinişti, precum şi numeroşi alţi studenţi. La seminar se remarca prezenţa a 89 studenţi[13].

În al doilea rând, se creează un sistem autonom de pregătire şi formare a cadrelor necesare, atât continuării şi extinderii învăţământului sociologic românesc, cât şi promovării investigaţiilor de profil, într-un sistem organizaţional amplificat progresiv.

*Introducerea şi generalizarea învăţământului sociologic în licee* au constituit un alt important câştig al sociologiei româneşti din *perioada 1918-1944*. Demersurile, iniţiate chiar imediat după încheierea războiului, s-au substanţializat mai târziu, întâi prin elaborarea unor programe şcolare experimentale, apoi prin definitivarea lor şi introducerea orelor de sociologie obligatorii în învăţământul secundar.

Acţiunea energică a profesorului D. Gusti, conjugată cu cererile tot mai insistente şi argumentate ale colaboratorilor săi, precum şi ale unor cadre universitare din ţară au condus la elaborarea unei „programe analitice" în 1929, în care sociologia era considerată drept o „ştiinţă centrală", fiind, pentru prima oară, inclusă pe lista materiilor din învăţământul secundar. Au urmat apoi „Programa minimală de tranziţie", pe anul şcolar 1933-1934, şi „proiectul de programă" din 1934, care, cu toate oscilaţiile privind statutul şi locul pe care îl confereau sociologiei în contextul ştiinţelor sociale, definitivau totuşi introducerea sociologiei ca obiect de studiu în şcoli.

Încă din 1929, când Dimitrie Gusti împreună cu specialişti din Ministerul Instrucţiunilor Publice concepea prima programă analitică pentru învăţământul şcolar, în care era inclusă şi sociologia, la Şcoala de asistente sociale din Bucureşti, s-au introdus ore de sociologie (predate de H.H. Stahl), prefigurând, astfel, recunoaşterea sociologiei ca disciplină obligatorie în şcoli[14].

Urmarea logică a elaborării şi publicării Programei analitice a fost alcătuirea manualelor de sociologie pentru învăţământul secundar.

Primul, datorat profesorului de liceu P. Ionescu, era editat în 1929, al doilea, semnat de D.I. Suchianu, apărea în următorul an. Cele două manuale, aprobate de ministerul de resort, erau concepute diferit, ceea ce, evident, a condus la receptarea lor diferenţiată de către specialişti sau cunoscători în materie.



Universitatea SPIRU HARET

Legea din 1934 şi decizia Ministerului Instrucţiunii Publice de la începutul anului 1936 au avut un efect salutar în ce priveşte definitivarea statutului sociologiei ca obiect de studiu în învăţământul secundar. În acelaşi plan de măsuri şi, evident, şi ca o derivaţie a eliminării stării de provizorat a sociologiei în şcoli, s-a înscris elaborarea unor manuale de sociologie şi etică pentru clasa a VIII-a, corespunzător cerinţelor noii programe analitice. În afara manualelor editate anterior, în perioada 1930-1944, au alcătuit manuale şcolare **Michael Fuss, Bartolomeu A. Popescu, Demetru Mărăcineanu, Dimitrie Gusti, Ion Zamfirescu, Traian Herseni, Traian Brăileanu, Petre Andrei, V. Harea** şi **M. Ralea**.

Primul dintre aceştia, autor al unor manuale de psihologie, logică şi filosofie, tipărite între 1923-1928, publica în 1930 *Sociologie und Einleintung in die Philosophie fűr Sekundarschulen* (*Sociologie şi introducere în filosofie pentru şcolile secundare*), lucrare destinată şcolilor cu limbă de predare germană din România.

Profesorii **Bartolomeu A. Popescu** şi **Demetru Mărăcineanu** au elaborat, în 1931, *Sociologie pentru cursul superior al liceelor şi seminariilor*, manual retipărit în următorul an.

Cele mai numeroase şi bine îngrijite manuale de sociologie s-au datorat profesorului Gusti şi asistentului său, Traian Herseni. Intitulat semnificativ *Elemente de sociologie cu aplicări la cunoaşterea ţării şi a neamului nostru. Pentru clasa a VIII-a secundară*, manualul apărea în 1935, pentru ca, după această dată, până în 1943, să fie retipărit în fiecare an, în ediţii revăzute şi completate.

Manualul se deosebea în multe privinţe de toate celelalte prin modul cum era conceput, ca şi prin obiectivele didactice pe care le propunea. Sociologia era apreciată, în primul rând, ca ştiinţă a realităţii sociale, ea fiind interpretată îndeosebi ca obiect de învăţământ menit „să trezească la elevi interesul pentru cunoaşterea ţării şi a neamului nostru prin metoda monografică”. Din această perspectivă, sociologia era menită să asocieze „cunoştinţe parţiale, căpătate din diferite alte materii de învăţământ şi care altfel ar rămâne desbinate în mintea elevilor […] De aceea, după munca de analiză – recomanda D. Gusti şi Tr. Herseni în *Cuvântul înainte* la manualul lor, ediţia I – trebuie să urmeze munca de sinteză. Societatea are de îndeplinit funcţia aceasta însemnată, de a pune în lumină adevăratul caracter de totalitate al vieţii sociale”.



Universitatea SPIRU HARET

Învățământul sociologic din şcoli a asigurat elevilor nu numai pregătirea teoretică adecvată în domeniul respectiv, dar i-a îndrumat şi în activități concrete de investigare a condițiilor de existență şi de manifestare ale unor unități sociale.

Cele mai edificatoare exemple în acest sens le constituie activitățile de teren organizate şi îndrumate de profesorii de liceu Traian Mager (Arad) şi C.D. Constantinescu-Mirceşti (Caliacra). Primul dintre ei, concepând „cercetările monografice-sociologice ca mijloc de educație", a realizat o experiență originală cu elevii săi de la Şcoala normală din Arad. În cursul anului şcolar 1932-1933, fiecare elev a întocmit monografia comunei lui, primind îndrumări şi repere nu numai de la profesorul de sociologie, dar şi de la celelalte cadre didactice. Astfel, toți profesorii, indiferent de specialitatea lor, au concurat, „într-o formă sau alta, la realizarea monografiilor"[15].

Al doilea, lucrând efectiv, pe teren, cu elevii săi, a elaborat, în 1939, monografia satului dobrogean Ezibei[16], în spiritul şi după metoda gustiană, lucrare meritorie, mai ales prin informația complexă şi evidenta strădanie de interpretare a realităților sociale.

Metoda cercetării monografice în învățământul şcolar, aplicată la început mai ales sub impulsul unor inițiative locale, cum a fost şi cazul profesorului Traian Mager, s-a impus definitiv, către sfârşitul deceniului al 3-lea, fiind încorporată în sistemul de testare a cunoştințelor la examenul de capacitate pentru învățământul şcolar. În obligațiile acestor candidați, în timpul efectuării practicii pedagogice, intra şi întocmirea sociogramei unei clase.

Pentru a contribui la orientarea candidaților în alcătuirea sociogramelor, Traian Herseni, în baza unor mai vechi preocupări, publica un „Îndreptar", apreciat pozitiv la vremea respectivă. Autorul, constant susținător al unui asemenea gen de activitate didactică, era de părere că sociogramele se constituiau, ele însele, într-un „material foarte prețios", care putea fi utilizat în contextul elaborărilor sociologice[17].

În întreaga perioadă, de la începuturile sale şi până la încheierea celui de-al doilea război mondial, conținutul şi profilul învățământului sociologic au fost marcate de viziunile şi concepțiile pe care le aveau cei ce predau cursuri de sociologie, atât asupra ştiinței propriu-zise, cât şi asupra locului şi rolului acesteia, în societate şi în viața socială, în general.

Din 1944 şi până la reforma învățământului din anul 1948, învățământul sociologic a continuat să se desfăşoare potrivit planurilor



Universitatea SPIRU HARET

de învățământ şi programelor analitice anterioare. Deşi pierderile suferite în război au diminuat atât potențialul uman, cât şi resursele materiale şi financiare disponibile învățământului, totuşi, o serie de tineri şi-au finalizat studiile sociologice, îndeosebi în domeniile sociologiei rural-agrare, dar şi pentru altele, precum: sociologie industrială, statistică socială, demografie, sociologia grupurilor mici, asistență socială ş.a. Unitatea specializată care a asigurat pregătirea de profil a fost Seminarul de sociologie de la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universității din Bucureşti.

Concomitent, a continuat predarea unor cursuri de sociologie, îndeosebi de sociologie generală şi doctrine sociologice, dar şi de sociologia culturii, moralei sau de sociologie juridică în toate celelalte instituții de învățământ superior.

În această perioadă, când „adaptarea" devine condiția esențială a supraviețuirii sociologiei, profesorul D. Gusti susține, între 29 ianuarie – 11 aprilie 1946, un curs de sociologie marxistă, nu pentru că ar fi fost de acord cu aceasta, ci pentru a demonstra limitele ei, curs pe care, ulterior, în lipsa profesorului, plecat la post ca ambasador în SUA, îl va susține prof. H.H. Stahl.

Traiectoria învățământului sociologic din învățământul secundar, deşi identică cu cea a învățământului superior, este marcată de transformări încă din anul şcolar 1945/1946, chiar înaintea aplicării reformei învățământului din 1948. Astfel, manualele şcolare, cum este şi cel pentru clasa a VIII-a a şcolilor secundare, elaborat de Şerban Voinea şi H.H. Stahl, sunt concepute în măsură hotărâtoare, în viziune marxistă. La acest nivel, sociologia este predată până în anul 1952 şi la Şcoala superioară de asistență socială din Bucureşti.

Dacă până la declanşarea celei de a doua conflagrații mondiale sociologia românească are, mai ales în perioada interbelică, o evoluție ascendentă, cu perioade de un dinamism exploziv, după 1944/1945, evoluția sa intră sub incidența unor factori politici interni şi externi, care îi vor marca destinul pentru câteva decenii. Menținut în planurile de învățământ până la reforma învățământului din august 1948, începând cu anul universitar 1948/1949 învățământul sociologic se desființează, o dată cu interzicerea administrativă a sociologiei ca ştiință. În acest fel, predarea sociologiei va fi întreruptă până în anul 1966.

Din 1966, în condițiile în care, alături de genetică şi de cibernetică este reconsiderat şi „statutul" sociologiei, se reia, evident, pe alte baze şi învățământul sociologic, în cadrul învățământului superior universitar.



Universitatea SPIRU HARET

Ca atare, începând cu anul universitar 1966/1967 a luat ființă o Secție de sociologie în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București. Concomitent, la aceeași facultate au fost organizate două catedre de profil: una de sociologie generală și alta de istoria doctrinelor sociologice. Din anul universitar 1968/1969, la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, a funcționat o secție de filosofie-sociologie, iar la Universitatea „Al.I.Cuza" din Iași, în anul universitar 1969/1970, s-a deschis o secție de psihologie-sociologie, creându-se, astfel, condiții pentru pregătirea specialiștilor cu profil sociologic. Din anul 1971, rețeaua învățământului sociologic s-a extins prin înființarea unei secții de sociologie cu durata studiilor de patru ani și, corespunzător, a unei Catedre de sociologie la Academia de Învățământ Social-Politic și de Pregătire a Cadrelor de Conducere de Partid și de Stat „Ștefan Gheorghiu". În afara acestei secții, la Academia „Ștefan Gheorghiu", s-a extins studiul sociologiei generale, al metodelor și tehnicilor de investigație sociologică, ca și al disciplinelor sociologice de ramură, la toate celelalte facultăți și institute componente, ca și la cursurile de perfecționare a tuturor categoriilor de cadre. În aceeași perioadă, au fost introduse cursuri de sociologie industrială și a muncii în cadrul învățământului tehnic superior, de sociologie economică în învățământul superior economic, de sociologie urbană în învățământul superior de arhitectură, de sociologia medicinii în învățământul superior de medicină și farmacie, de sociologie agrară și rurală în învățământul superior agricol și de sociologia educației și învățământului la facultățile pregătitoare de cadre didactice din învățământul universitar și pedagogic superior.

Întreaga activitate consacrată reluării învățământului sociologic, profilul și conținutul acestuia au fost, după cum era și firesc, marcate, pe de o parte, de tradițiile cercetării și învățământului sociologic românesc, iar pe de altă parte, de modul în care a fost concepută formarea cadrelor cu pregătire superioară având ca specialitate sociologia, precum și de locul și funcțiile pe care acestea urmau să le îndeplinească în societate. Evident, la profilarea și la stabilirea conținutului, organizării și finalității studiilor sociologice de specialitate, au fost luate în considerare stadiul atins de învățământul sociologic pe plan internațional, ca și direcțiile sale de dezvoltare în epoca contemporană.

Continuând și urmărind să valorifice, în noile condiții, o veche tradiție a școlii sociologice românești, planurile de învățământ au prevăzut, începând din anul I de studii, ca studenții să desfășoare,



Universitatea SPIRU HARET

concomitent cu procesul de învățământ, şi activități practice de cercetare concretă, de teren, împreună cu colectivele de cadre didactice de la secțiile de sociologie. Obiectivele practicii studenţeşti erau, în acelaşi timp, didactice şi ştiințifice; prin conținutul, organizarea şi desfăşurarea sa, practica era menită să sprijine pe studenți în aprofundarea şi asimilarea temeinică a cunoştințelor teoretice obținute la diferitele discipline de studiu, să dobândească cunoştințele şi abilitățile necesare utilizării acestor cunoştințe în munca de cercetare ştiințifică şi în activitatea practică pe care ei urmau să o desfăşoare după absolvirea studiilor.

Semnificative în ceea ce priveşte locul şi rolul conferite activității practice a studenților de la secțiile de sociologie sunt câteva date concrete. La înființarea acestor secții, durata practicii a fost de patru săptămâni (până în anul 1969), de şase săptămâni între 1970-1973 şi de 8-10 săptămâni între 1974-1976. În al doilea rând, aceasta a fost organizată în perioade compacte, sub formă de campanii de cercetare sociologice de teren, studenții participând, alături de cadrele didactice, la stabilirea temei şi a proiectului de cercetare şi în toate fazele de realizare a acestuia: culegerea, sistematizarea, analiza, interpretarea şi generalizarea datelor, redactarea rapoartelor parțiale şi a lucrărilor finale rezultate din cercetările întreprinse.

Începând din anul 1977, în organizarea şi desfăşurarea învățământului sociologic superior a intervenit o modificare esențială, în sensul trecerii sarcinii de pregătire a specialiştilor de la nivelul învățământului universitar la nivel postuniversitar.

Plenara din iunie 1977 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român a hotărât ca pregătirea cadrelor cu profil filosofic şi sociologic pentru activitatea politico-ideologică de partid, precum şi pentru cercetare şi învățământ superior să se realizeze prin concursuri postuniversitare cu durata de un an – un an şi jumătate la Academia „Ştefan Gheorghiu” şi prin sistemul doctoratului. Candidații pentru aceste cursuri erau recrutați dintre activiştii de partid, ai organizațiilor de masă şi obşteşti, din domeniul muncii ideologice, din învățământ şi activitatea cultural-educativă, din rândul absolvenților Academiei „Ştefan Gheorghiu”, precum şi dintre absolvenții învățământului superior de stat, având un stagiu de cel puțin trei ani în activitatea practică.

Acest sistem a funcționat până în anul 1989. În cadrul lui, un număr important de cursanți au obținut diplome în specialitatea sociologie. Mulți dintre aceştia au făcut şi studii doctorale, pe această



Universitatea SPIRU HARET

filieră acordându-se cel mai mare număr de diplome de doctorat în sociologie, într-o perioadă scurtă de timp.

Trebuie să remarcăm, însă, că această formă de studii nu mai constituia un învățământ universitar propriu-zis de specialitate. Pentru că populația cuprinsă în sistem nu mai constituia un segment specific învățământului superior, profilul şi conținutul studiilor au fost semnificativ schimbate, datorită faptului că pregătirea sociologică devenise complementară unei formații de specialitate, universitare, anterioare, iar obiectivele studiilor preponderent aplicative. Ceea ce a făcut ca absolvenții să obțină, cel mult, o pregătire (din păcate, în prea mică măsură de nivel postuniversitar) pe baza căreia îşi puteau continua activitatea profesională de „activişti de partid sau de stat" sau să avanseze pe linie profesională.

Aşa se explică de ce, din rândul acestor absolvenți, nu s-au afirmat decât prea puțini specialişti care să lucreze în învățământul superior de specialitate sau în cercetarea ştiințifică sociologică.

Dincolo de toate acestea, rămâne o realitate de necontestat că prin întreg sistemul de măsuri adoptate, practic, învățământul superior de sociologie a fost desființat pentru a doua oară, cu toate consecințele cunoscute, dintre care, pe primul plan, s-a situat bararea accesului la studii sociologice al tinerilor absolvenți de liceu, din rândurile cărora s-au recrutat, întotdeauna şi peste tot în lume, studenții, inclusiv în sociologie.

Transformările care au avut loc în societatea românească după 1989 au determinat evoluții noi şi în învățământul sociologic, dat fiind noul statut al ştiinței, în general, al sociologiei, în special. Nevoia de sociologi şi de sociologie a fost expres exprimată în chiar cursul desfăşurării evenimentelor din decembrie 1989, dată fiind aspirația transformării din temelii a întregului sistem social şi înscrierii sale în „normalitate", adică pe coordonatele unei societăți democratice, pluripartidiste şi bazate pe un nou tip de economie, economia de piață, privată şi liberă.

Numai că realizarea acestor obiective, în condițiile interdependenței crescânde dintre societățile contemporane, s-a dovedit a fi un ansamblu de procese de o extremă complexitate.

La nivelul învățământului sociologic, aceste evoluții s-au concretizat în reorganizarea fostelor secții de sociologie de la universitățile din Bucureşti, Cluj-Napoca, Iaşi şi înființarea uneia noi, la Universitatea din Timişoara. Secții care, în prezent, funcționează sub



Universitatea SPIRU HARET

înfățișarea de componente ale învățământului filosofic şi socio-umanist integrat, având statut de specializări de profil, sociologic, la Facultatea de Psihologie, Sociologie, Pedagogie şi Asistență Socială, la Universitatea din Bucureşti, şi de specializare în cadrul profilului de sociopsihopedagogie, la Facultatea de Istorie şi Filosofie a Universității „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, la Facultatea de Filosofie, la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi, şi la Facultatea de Litere, Filosofie şi Istorie a Universității de Vest din Timişoara.

La aceste forme de învățământ sociologic, s-au adăugat noile facultăți de sociologie-psihologie, sociologie-jurnalistică, sociopsihologie etc. din sistemul învățământului privat, care a luat o extindere semnificativă după anul 1989, în țara noastră, atât în Bucureşti, cât şi în alte centre universitare din țară.

Consecința firească a unei asemenea evoluții o constituie creşterea considerabilă a numărului de tineri care studiază sociologia, angajarea în sistem a unui număr relativ mare de tineri dotați şi interesați de studiul autentic şi aprofundat al disciplinei, sporirea numărului de posturi didactice de specialitate etc.

S-au produs, de asemenea, transformări înnoitoare în profilul şi conținutul studiilor, în toate sensurile şi dimensiunile acestora, în conformitate cu prevederile Codului deontologic al sociologilor, adoptat între timp şi de Asociația Sociologilor din România.

O extensiune semnificativă au înregistrat şi învățământul post-universitar şi studiile doctorale în sociologie, precum şi schimburile şi stagiile de perfecționare în străinătate, atât pentru tineri sociologi, cât şi pentru studenți.

Evident, învățământul sociologic nu şi-a rezolvat la cele mai înalte standarde toate problemele. Zonele problematice ale acestuia se situează, în primul rând, la nivelul personalului didactic, care este deficitar, sub raport numeric, şi foarte diferențiat în privința nivelului şi profilului de specialitate. La aceasta se adaugă şi nivelul dotărilor şi, în general, starea relativ precară a infrastructurii specifice, ca şi unele probleme referitoare la corelarea tipului de pregătire şi de formare profesională a specialiştilor, în concordanță cu exigențele dinamice ale pieței muncii şi ale societății aflate în complexe procese de tranziție.

Perspectivele evoluției viitoare a învățământului sociologic sunt însă încurajatoare. Introducerea studiului sociologiei la nivelul învățământului preuniversitar, apariția unor noi manuale şi cursuri de specialitate contribuie la o astfel de evoluție.



Universitatea SPIRU HARET

## 7.2. **Sistemul publicațiilor sociologice**

În peisajul publicistic românesc din epoca modernă, în relație directă cu avansurile culturale şi ştiințifice, considerabil substanțializate către finele secolului XIX şi începutul celui următor, profilarea unor periodice pe domenii distincte – economice, sociale, literar-artistice, filosofice etc. – s-a realizat în consens cu stadiile de evoluție ale fiecărei discipline în parte. Dacă primele publicații româneşti – „Curierul Românesc", „Albina Românească" (ambele apărute în 1829), „Foaia Duminicii", „Foaia de Săptămână din Transilvania"(1837), „Gazeta de Transilvania", „Foaie pentru Minte, Inimă şi Literatură" (1839) ş.a. – au în genere un caracter enciclopedic, treptat, ziare, gazete şi reviste, editate ulterior, se profilează, fie pe o anume arie tematică, fie se cantonează într-un singur domeniu. Periodicelor literare, conturate într-o ținută specifică mai de timpuriu, le urmează cele de orientare şi cu profil economic, politic, filosofic. „Separația" tematică s-a impus atât din rațiuni pur publicistice, cât şi din necesități ştiințifice.

Presa sociologică din România debutează în ultimul pătrar al secolului XIX. Un moment important îl poate constitui apariția primului număr al revistei „Contemporanul", editat de Constantin Dobrogeanu-Gherea. La sfârşitul secolului XIX, mai sunt tipărite: „Revista Socială", „Drepturile Omului", „Critica Socială", „Carmen Sylva".

Dacă judecăm apariția presei sociologice după publicațiile care adoptă titlul de „sociologic", atunci prima publicație sociologică românească este „Revista Pedagogică – foaie pentru răspândirea cunoştințelor de psihologie-pedagogie şi sociologie", având ca director pe profesorul C. Dimitrescu-Iaşi şi tipărită la Bucureşti, în anul 1892.

Au urmat în ordine numeroase alte apariții, între care: „Epigonii. Revistă de sociologie" (Iaşi, 1903). „Revista Democratică" (Brăila, 1903-1904), „Revista de Drept, Sociologie şi Economie Politică" (Bucureşti, 1904), „Revista Idealistă – literatură, artă, ştiință sociologie" (Botoşani, 1904-1916, director G.Holban), „Revista de Studii Sociale" (Bucureşti, 1911-1912, redactor şi administrator G.D. Scraba), „Flacăra" (1911-1916, director C.Banu), „Les Arhives de sociologie et de criminologie. Revue scientifique mensuelle" (Bucureşti, 1914, directori G. Marinescu, C.Rădulescu), „Documente Omeneşti. Sociologie" (1915).

Sistemul publicațiilor sociologice proiectează, în planul preocupărilor, direcții importante de cercetare socială, dar nu fundamentale,



Universitatea SPIRU HARET

reflectând, astfel, stadiul dezvoltării ştiinţei sociologice româneşti din acea vreme. Necesitatea unei abordări frontale a acestei problematici, izvorând din cerinţe acut resimţite, este totuşi semnificativă înainte de izbucnirea primului război mondial.

În proiectul publicaţiei „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială" – preconizată a fi editată de profesorul D.Gusti înainte de încheierea primei conflagraţii mondiale – se preciza rostul revistei: „Ca organ de *scientia militans* (subl. în text – n.n.) se pune în serviciul organizării procesului de autocreare şi autoconducere a naţiunii, care este prefacerea reformei sociale în România".

Articolul program al proiectatei reviste (al cărei prim număr a apărut la 1 aprilie 1919) marca încheierea unei etape în evoluţia presei sociologice din România şi anunţa, totodată, inaugurarea alteia, începută în epoca imediat următoare încheierii primului război mondial.

După 1918, asistăm la o proliferare fără precedent în istoria presei româneşti a publicaţiilor de cele mai diverse orientări politice, ideologice şi ştiinţifice, de cele mai felurite genuri, preocupări, niveluri calitative sau însemnătate – redactate majoritar în limba română, dar şi în limbile minorităţilor sau în alte limbi.

În afara propriului sistem publicistic însă, sociologia românească se află în situaţia de a beneficia şi de pe urma unui număr impresionant de alte publicaţii care, fără a fi de profil, promovează puncte de vedere sociologice, abordează teme de natură socială sau sociologică, conţin informaţie sociologică semnificativă sau relevantă.

În ce priveşte *sistemul publicaţiilor sociologice din perioada interbelică*, esenţiale sunt următoarele aspecte:

a) Sistemul propriu-zis este alcătuit din 37 publicaţii (numai reviste), dintre care cele mai importante sunt „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reforma Socială" (1919-1943), „Affaires Danubiennes" (1938-1942), „Buletinul Institutului Social Român din Bucovina" (1937-1938), „Curierul Judiciar" (1918-1944), „Horia" (1933-1940), „A jővő társadolmá" (1930-1935), „Revista de Sociologie"(1939), „Revista Institutului Banat-Crişana" (1933-1944), „Revista de Studii Sociologice şi Muncitoreşti" (1933-1944), „Sociologie Românească" (1936-1943).

b) Unele dintre publicaţiile sociologice, apărute după 1918, continuau „seria" celor editate înainte de această dată („Curierul Judiciar", a cărui primă apariţie e semnalată în 1892, „Viaţa românească", tipărită începând cu 1906 etc.), în timp ce marea majoritate a acestora este rezultatul unor eforturi făcute după 1918.



Universitatea SPIRU HARET

c) „Axa” sistemului o reprezintă „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială”, „Sociologie Românească”, „Affaires Danubienne” şi revistele regionale „Societatea de Mâine” (Cluj – 1924-1944), „Revista Institutului Banat-Crişana” (Timişoara) şi „Buletinul Institutului Social Român din Basarabia” (Chişinău).

d) Publicaţiile pun în circuit ştiinţific, cultural, spiritual etc. activitatea, poziţiile, punctele de vedere ale unor instituţii de cercetare sociologică (I.S.R., Institutul Banat-Crişana, Institutul Social Român din Basarabia), societăţi şi asociaţii („Buletinul Asociaţiei Române pentru Progresul Social” – 1929; „Minerva”, Organ al Societăţii de Filosofie şi Ştiinţe Sociale – 1927 – 1930 ş.a.), unităţi de învăţământ superior („Călăuza Studentului. Vademecum Academicum” – 1927-1929), instituţii de stat („Analele Ministerului Sănătăţii şi Ocrotirilor Sociale” – 1924 – 1944; „Cuvântul”, organ al Ministerului Cultelor şi Artelor pentru Propagandă Culturală şi Socială).

După cum se recunoştea la Colocviul U.N.E.S.C.O. consacrat problemelor comunicării şi difuzării în domeniul ştiinţelor sociale (Brugges – Belgia, 1973), în perioada dintre cele două războaie mondiale, în România au fost publicate singurele reviste de sociologie comparabile cu cele din ţările Europei occidentale. Acest aspect era pus în legătură cu faptul că „mai mult de o treime a periodicelor româneşti de ştiinţe sociale utilizau franceza ca limbă vehiculată şi se adresau, deci nu numai elitei intelectuale a României, ci şi celei a unei ţări ale cărei criterii de evaluare erau mai severe”[18].

Pornindu-se de la aceste tradiţii şi de la noile necesităţi ale dezvoltării cercetării ştiinţifice, o dată cu reluarea învăţământului şi a cercetării sociologice, *în perioada contemporană a fost instituit un sistem de publicaţii periodice cu profil sociologic*. Acesta a inclus, în etapa 1960-1971, revista în limbi străine „Romanian Journal of Sociology”, apoi „Revue roumaine des sciences sociales”. Începând cu anul 1972, apare „Viitorul Social”, publicaţie periodică specializată, iniţial, în domeniul sociologiei şi, ulterior, al sociologiei şi ştiinţelor politice. Din aceeaşi perioadă, analele universităţilor din Bucureşti, Cluj-Napoca şi Iaşi au început să publice, anual, câte o serie de sociologie.

După 1989, sistemul publicaţiilor sociologice se amplifică, în legătură nemijlocită cu creşterea interesului pentru informaţie, în general, pentru informaţie sociologică, în special. Procesul este corelat şi cu schimbarea statutului sociologiei ca ştiinţă în societate şi cu



Universitatea SPIRU HARET

deschiderile, posibilitățile şi perspectivele pe care sociologia le are în prezent, ca ştiință.

În acest context, publicațiile sociologice proliferează, unele continuând să apară în continuare, altele noi fiind editate nu numai în Capitală, ci şi în principalele centre universitare şi cultural-ştiințifice din țară.

În locul fostei reviste de sociologie şi politologie „Viitorul Social" este editată „Sociologia Românească" (1990-1996), iar din anul 1996 „Revista Română de Sociologie", publicație a Institutului de Sociologie al Academiei Române. Tot ca publicație a unui Institut (de cercetare a calității vieții), din anul 1994, apare „Revista de Cercetări Sociale", iar din anul 1997, publicația „Euxin", revistă de sociologie, geopolitică şi istorie, editată de Institutul de Studii Sociocomportamentale şi Geopolitice.

După transformarea Comitetului Național de Sociologie în Asociația Sociologilor din România (1990), este editat „Buletinul Asociației", ca instrument de informare asupra activității acestei organizații profesionale a sociologilor români.

Continuă să apară în limbi străine şi vechea publicație „Romanian Journal of Sociology" şi Seria „Sociologie" a publicației „Revue Roumaine des Sciences Sociales", ale Secției de Ştiințe Economice, Sociologice şi Juridice a Academiei Române.

### 7.3. **Cercetarea ştiințifică şi formațiunile de cercetare**

Cercetarea ştiințifică sociologică a debutat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin investigații monografice, realizate atât din inițiative individuale (Ion Ionescu de la Brad), cât şi la comanda şi în cadrul unor ministere (cum au fost ministerele agriculturii, armatei, de interne) sau a altor organisme publice.

Formațiuni de cercetare sociologică apar episodic, încă de la finele secolului XIX, în cadrul universităților din Iaşi şi Bucureşti, precum şi în afara cadrului universitar. Până la începutul veacului XX, tendințele de instituționalizare a cercetării n-au dobândit o consistență programatică şi nici finalități practice semnificative. În anii 1905/1906, se organizează anchete sociale în mediul rural, în vederea cunoaşterii situației populației rurale. Pe baza materialelor culese în anul 1906, se organizează primul Congres de ştiințe sociale din România, având ca tematică centrală starea socială şi economică a țăranului român. Cu



Universitatea SPIRU HARET

acest prilej, G.D. Scraba, utilizând rezultatele anchetelor întreprinse (adunate în 38 de volume), demonstrează că răscoala va avea loc, concluzie confirmată în mod dramatic. Conclu-ziile anchetelor au fost utilizate, apoi, de cercurile conducătoare, în elaborarea legiuirilor agrare impuse de situația creată după răscoală.

*Prima formațiune de cercetare sociologică specializată* a luat ființă în anul *1918, la Iaşi*, din inițiativa prof. D.Gusti, „*Asociația pentru Ştiința şi Reforma Socială*", care şi-a desfăşurat activitatea, fără întrerupere (sub denumirea de Institutul Social Român, începând din anul 1921, şi de Institutul de Ştiințe Sociale al României, din anul 1938), până în anul 1948. Principalul obiectiv al acestei organizații l-a constituit investigarea multidisciplinară a problemelor sociale ale societății româneşti, în vederea fundamentării activității de modernizare a țării şi a elaborării, în final, a unei sociologii a națiunii. Ulterior, Institutul şi-a extins obiectivele şi la inițierea unor programe de informare ştiințifică şi de educație socială, concomitent cu participarea la acțiuni de organizare şi de reforme sociale.

Între *anii 1925-1940*, cercetarea empirică s-a realizat şi în cadrul unei „mişcări monografice", care a cuprins campanii anuale de cercetare ale unor echipe studențeşti sau altele formate din intelectuali de diferite specialități, din diferite zone ale țării. La aceste investigații au participat peste 2500 de echipieri, în 230 de campanii, în cadrul cărora au fost monografiate 626 de sate. Tipul de cercetare a fost cel al cercetării-acțiune, vizând depăşirea limitelor concepțiilor sociologice neopozitiviste, care reduceau eforturile sociologiei la stricta cunoaştere a realității sociale şi refuzau orice tip de judecăți evaluative sau de intervenție pentru schimbarea acesteia. În acest context, a fost elaborat în România conceptul de „sociologia militans", având ca fundament corelația „realitate-idee-ideal-reformă socială".

*În anul 1934*, sistemul instituțional al sociologiei a inclus şi *Muzeul Satului* (existent şi astăzi), conceput a înfățişa în aer liber, din perspectivă sociologică, situația țărănimii române, într-o prezentare simulând un sat. Acestuia urma să i se adauge un muzeu al satului viitor, dar care nu a mai fost realizat.

Ca organisme-pilot de acțiune socială şi culturală în mediul rural, *au fost create* şi *Casa Culturii Poporului* şi *Căminul Cultural*.

Recunoaşterea valorii cercetării sociologice din acea perioadă la nivel internațional s-a exprimat în aprobarea de către reprezentanții comunității sociologice internaționale a organizării de către Institutul



Universitatea SPIRU HARET

Social Român, în colaborare cu Institutul Internaţional de Sociologie, a *celui de al XIV-lea Congres internaţional de sociologie, la Bucureşti, în august – septembrie 1939*, congres ce nu a mai avut loc din cauza izbucnirii celui de al doilea război mondial. Despre această manifestare s-au făcut deja referiri consistente în alt loc al lucrării.

După cel de-al doilea război mondial, *în perioada 1948-1965*, alături de celelalte componente ale sistemului instituţional al sociologiei (învăţământul, publicaţiile, manifestările ştiinţifice), *a fost desfiinţat şi sistemul instituţiilor de cercetare ştiinţifică sociologică*. Astfel încât reluarea activităţilor de cercetare instituţionalizate în domeniul sociologiei s-a petrecut după anul 1965, când un nou sistem de instituţii de specialitate a fost creat.

Trecerea la organizarea cercetării sociologice a fost ghidată de un ansamblu de principii, între care, pe prim plan, s-au situat preocupările pentru ca acţiunea de reorganizare a sistemului cercetării sociologice să conducă la stabilirea şi punerea în funcţiune a unei reţele de unităţi de cercetare, care să favorizeze îmbinarea organică a investigaţiilor teoretico-metodologice şi istorice cu investigaţiile directe asupra realităţilor şi proceselor sociale şi cu cerinţele practicii şi acţiunii sociale, concomitent cu promovarea cercetării multidisciplinare, interdisciplinare şi interinstituţionale, care, aşa cum s-a văzut, reprezintă una din tradiţiile valoroase ale cercetării sociologice româneşti. Aceasta presupunea ca, pe lângă unităţile de cercetare academice, să fie organizate şi un număr de unităţi de cercetare departamentale specializate, menite să realizeze investigaţii asupra activităţii de producţie, de organizare şi de conducere, în domenii şi sfere determinate ale sistemului economico-social.

Un principiu derivat din particularităţile societăţii noastre a fost cel referitor la stimularea şi valorificarea întregului potenţial ştiinţific nu numai în cadrul învăţământului superior sau în sistemul academic, ci şi în celelalte trepte ale sistemului şcolar, în unităţile productive şi în instituţiile culturale, în ministere şi organele centrale. Concretizarea acestui principiu presupunea constituirea de unităţi şi formaţiuni de cercetare nu numai în Bucureşti, în care tradiţional era concentrată cercetarea ştiinţifică, ci şi în principalele centre politico-administrative şi cultural-ştiinţifice din ţară, cu tendinţa de creare a unor formaţiuni şi nuclee de cercetare sociologică în cât mai multe centre judeţene, în subordinea şi sub îndrumarea directă a comitetelor judeţene de partid şi a consiliilor populare judeţene.



Universitatea SPIRU HARET

În concordanță cu aceste principii, în primii ani de la reluarea cercetării sociologice, s-a constituit un *sistem de unități cu profil sociologic* şi *multidisciplinar* care şi-au început activitatea *în cadrul Academiei Române, apoi al Academiei de Ştiințe Sociale şi Politice*, *în cadrul învățământului superior universitar şi tehnic sau în subordinea unor ministere* etc.

*În subordinea Academiei Române* şi a Academiei de Ştiințe Sociale şi Politice au început să-şi desfăşoare activitatea: Centrul de Cercetări Sociologice din Bucureşti; Centrul de Cercetări Antropologice; Sectorul de Cercetări Sociale din cadrul Institutului de Filosofie; centrele de ştiințe sociale din Cluj-Napoca, Craiova, Iaşi, Sibiu, Tg. Mureş şi Timişoara.

În *cadrul învățământului superior universitar* au funcționat o perioadă de timp: Laboratorul de sociologie al Universității din Bucureşti; Seminarul de modele prospective al Universității Bucureşti; Laboratorul de sociologie al Universității „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca; Laboratorul de sociologie al Universității „Al.I. Cuza" din Iaşi; Laboratorul de sociologie al Universității din Timişoara; Laboratorul de sociologie al Institutului pedagogic din Bacău; Laboratorul interdisciplinar de cercetări sociale şi politice de pe lângă Institutul de Mine din Petroşani.

*Rețeaua unităților departamentale de sociologie* a cuprins inițial: Institutul de Expertiză şi Recuperare a Capacității de Muncă, care şi-a desfăşurat activitatea, şi mai înainte, pe lângă Ministerul Sănătății, iar ulterior, pe lângă Ministerul Muncii; Institutul de Etnografie şi Folclor, devenit apoi Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, pe lângă Consiliul Culturii şi Educației Socialiste; Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului, pe lângă Comitetul Central al U.T.C.; Laboratorul de Sociologie Urbană, în subordinea Consiliului Popular al Municipiului Bucureşti; Oficiul de Studii şi Sondaje din cadrul Comitetului de Radio şi Televiziune.

În afara acestor unități de cercetare, la sfârşitul deceniului al şaptelea, s-a conturat apariția unui număr de *formațiuni de cercetare cu caracter multidisciplinar – laboratoarele județene de cercetări sociale* –, care, grupând specialişti din învățământ, din unitățile productive, au început să investigheze problemele sociale specifice zonelor în care îşi desfăşurau activitatea, prin inițierea unor investigații ştiințifice multidisciplinare, sociologice. Asemenea formații de cercetare au funcționat în județele Arad, Braşov, Galați şi Piteşti şi s-au constituit, ulterior, şi în alte județe din țară.



Universitatea SPIRU HARET

În strânsă legătură cu procesul de constituire a unei rețele diversificate de unități de cercetare, s-a conturat şi necesitatea asigurării unei îndrumări şi coordonări unitare a cercetării.

Răspunsul la cerințele unei asemenea situații l-a constituit crearea unei secții academice de sociologie, ca parte componentă a Academiei de Ştiințe Sociale şi Politice, înființată în anul 1970 şi concepută ca un organism ştiințific având ca preocupare fundamentală organizarea, îndrumarea şi coordonarea unitară a activității de cercetare în domeniul ştiințelor sociale din întreaga țară.

*După anul 1989*, noul context socio-politic şi cultural-spiritual a antrenat *transformări de substanță şi în sistemul cercetării sociologice*. Între acestea se înscriu: transformarea Centrului de Sociologie în Institut şi trecerea sa (ca şi a tuturor celorlalte institute de cercetare socială) în subordonarea Academiei Române (1990); înființarea Secției de Psihologie socială, în cadrul Institutului de Psihologie; înființarea unui nou institut, Institutul de Cercetare a Calității Vieții, în cadrul Institutului Național de Cercetări Economice; crearea Centrului de Demografie al Academiei Române, precum şi a Institutului de Teorie Socială, inițial sub egida Universității Bucureşti, ulterior în structura Academiei Române.

Un important grup de sociologi continuă să îşi desfăşoare activitatea în cadrul Institutului Național de Expertiză Medicală şi Recuperarea Capacității de muncă din Bucureşti. Laboratorul de sociologie urbană se transformă în Centru de Sociologie Urbană şi Regională.

În țară, fostele centre de ştiințe sociale se transformă în institute de cercetări socioumane (Cluj-Napoca, Craiova, Iaşi, Sibiu, Târgu-Mureş), trecând, de asemenea, în subordinea Academiei Române.

Potrivit unei estimări din 1993 a Asociației Sociologilor din România, în sistemul instituțional al cercetării sociologice, astăzi, îşi desfăşoară activitatea 22% din membrii Asociației, la care se adaugă şi cei care (la data respectivă) desfăşurau activitate de cercetare de profil în universități şi în celelalte instituții de învățământ superior (15,5%)[19].

Pe lângă aceste unități de cercetare sociologică, după anul 1989, au apărut unități diferite de cercetare sociologică, care activează în sistem particular, unele fiind centrate pe acțiuni de sondare a opiniei publice, cum sunt IRSOP, IMAS (Institutul de Marketing şi Sondaje ş.a.).

O formațiune de cercetare cu un profil complex este şi Institutul de Sociologie şi Opinie Publică al Fundației *România de Mâine*, care îşi desfăşoară activitatea în strânsă legătură cu Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității *Spiru Haret*, organizată în cadrul



Universitatea SPIRU HARET

aceleiaşi Fundaţii. Începând din anul 1998, acest Institut va avea şi o publicaţie proprie.

Cercetarea sociologică contemporană, desfăşurată într-un cadru social deschis, democratic, fără constrângeri sau presiuni (afară, poate, de cele financiare), este de o mare diversitate, înregistrându-se cercetări consacrate readucerii în circuitul ştiinţific a tradiţiilor şi realizărilor autentice ale şcolii româneşti de sociologie; se reiau, la nivel contemporan, investigaţii, cândva de răsunet în domenii interzise sau „indexate" de vechiul regim, cum sunt cele de geopolitică şi de studii sociocomportamentale; se reconstituie imaginile reale ale contribuţiei la sociologia românească a unor sociologi români marginalizaţi sau victime ale represiunilor regimului comunist.

Unele investigaţii sunt consacrate unor probleme teoretice privitoare la stadiul actual şi la perspectivele evoluţiei sociologiei ca ştiinţă; altele au caracter practic, aplicativ, fiind centrate pe analiza unora dintre cele mai actuale şi mai importante procese sociale, caracteristice unei societăţi aflate în tranziţie.

Evident, paleta tematică a cercetării sociologiei româneşti contemporane este mult mai largă şi, de aceea, ea nu poate fi epuizată în acest cadru.

Dar, reţinem faptul că, în prezent, dincolo de diversitate, în cercetarea sociologică se poate constata o anumită fragmentare, nu în puţine cazuri fiind punctuală, după cum se aprecia la cea de a treia Conferinţă Naţională a Sociologilor din România (21-22 martie 1993): „Cunoştinţele despre propria noastră realitate socială sunt uimitor de reduse şi fragmentare. Sociologia, împreună cu toate celelalte ştiinţe sociale, trebuie să contribuie la realizarea idealului gustian al realizării unei ştiinţe a naţiunii"[20].

Ceea ce conduce şi la necesitatea promovării, în mai mare măsură, a cercetărilor fundamentale, consacrate nu neapărat şi, nu în primul rând, cercetărilor teoretice în sine, ci unor cercetări care, întemeindu-se pe cele mai noi şi mai valoroase achiziţii ale sociologiei contemporane, să conducă la producerea cunoştinţelor şi a mijloacelor de acţiune, atât pentru caracterizarea corectă şi temeinică a situaţiei actuale a societăţii româneşti, în ansamblul său, cât şi pentru întemeierea ştiinţifică a deciziilor care determină destinul viitor al acesteia.

## 7.4. **Sociologia românească în context internaţional**

Sistemul de raporturi cu străinătatea, structurat după propriile sale necesităţi, precum şi în funcţie de realităţile ştiinţifice internaţionale,



Universitatea SPIRU HARET

a cuprins un set complex de forme şi modalităţi – cu toate subsumate ideii generoase de amplificare a sferei cunoaşterii. Componentele sistemului s-au impus atunci când şi-au demonstrat utilitatea în beneficiul ştiinţei, când s-au dovedit a fi apte pentru împlinirea obiectivelor preconizate de sociologii români.

După sfera de cuprindere, *relaţiile externe* au fost *bilaterale* sau *multinaţionale*; după caracterul lor, s-au manifestat pe teren *particular*, *semioficial* sau *oficial*, iar după natura sistemului instituţional care le-a propulsat, ele au fost promovate *între şcoli naţionale, instituţii sau forme instituţionalizate internaţionale*, statul român şi organismele din exterior create sub imperiul păcii *versailles*-eze.

Implicarea sociologilor români în sistemul european şi universal al schimburilor ştiinţifice are loc încă din a doua jumătate a veacului XIX, când personalităţi ştiinţifice, precum A.D. Xenopol, C.I. Istrati ş.a., participă la congrese internaţionale de sociologie, antropologie, etnografie etc., inaugurându-se, totodată, un schimb de informaţii ştiinţifice, prin relaţii fie personale, fie instituţionale.

Deşi modestă până la izbucnirea primului război mondial, implicarea sociologiei româneşti în acţiuni şi manifestări ştiinţifice internaţionale este totuşi semnificativă ca deschidere spre performanţe şi, mai ales, spre cooperare şi conlucrare cu alte şcoli naţionale şi organisme internaţionale de sociologie.

În *perioada interbelică*, într-un context socio-politic nou, ca urmare a realizării statului naţional unitar şi a sistemului de securitate instituit de Societatea Naţiunilor, asistăm la o adevărată expansiune a raporturilor sociologiei româneşti cu sociologi, şcoli naţionale de sociologie sau cu instituţii de profil şi organisme specializate. La promovarea unor astfel de legături, un important rol l-a avut, desigur, Dimitrie Gusti, personalitate cunoscută şi recunoscută în cercurile ştiinţifice internaţionale. Relaţiile sale particulare cu renumiţi profesori, savanţi şi cercetători au contribuit, fără îndoială, la extinderea sferei de manifestare pe plan extern a sociologiei româneşti, dar nu a însemnat totul. Un merit la fel de însemnat a revenit şi altor reprezentanţi remarcabili ai acesteia, a căror prezenţă peste hotare a adus servicii dintre cele mai apreciate cunoaşterii de către străinătate a realizărilor şcolii româneşti de sociologie.

Important este, desigur, şi faptul că sociologii români s-au ferit de mimetism, analizând lucid şi competent progresele de peste hotare şi adoptând, dar nu oricum, ci, numai, şi în măsura în care ştiinţa



Universitatea SPIRU HARET

sociologică de acolo le oferea ipostaze inedite sau soluții, scheme, concepte, metode, idei, precum şi argumente indubitabile.

Prin mijlocirea *vizitelor*, *călătoriilor* şi *burselor de studii* sau *cursurilor de specializare în străinătate*, sociologii români s-au informat de la sursă despre aspecte dintre cele mai diferite ale manifestărilor sociale din statele respective, despre demersul ştiinţific sociologic. Călătorii de studii întreprind Nicolae Cornățeanu, Dimitrie Gusti, D.C. Georgescu, Sabin Manuilă, A.Pavel, în intervalul 1935-1939, când în viața internațională se contura pregnant pericolul declanşării unei noi conflagrații mondiale.

Primul dintre ei efectuează o lungă călătorie de studii, în anii 1935-1936, în Statele Unite, al cărei obiectiv a constat în cercetarea vieții rurale în marele stat nord-american. El vizitează, pe rând, statele Illinois, Iowa (mari producătoare de porumb), Kansas, Nebraska, Dakota de Sud, Dakota de Nord, Oregon (situate pe primele locuri în producția de grâu), Mississipi, Alabama, Texas (specializate în creşterea bumbacului), Wyoming, Nevada (cunoscute pentru imensele suprafețe afectate pășunatului) şi California (renumită prin recoltele de fructe), unde se interesează de organizarea vieții rurale, întreținându-se cu specialişti şi cu profesori, îndeosebi de economie şi sociologie rurală, de la vestite colegii[21].

În studiile publicate mai târziu în țară, N.Cornățeanu aprecia că remarcabilele progrese ale agriculturii americane se datorau, între altele, şi activității directe, pe teren, a catedrelor de sociologie rurală, al căror sistem de organizare şi funcționare îl descria pe larg. Catedrele întemeiaseră cluburi agricole, cunoscute sub denumirea codificată de „4H” – în 1936 fiinţau 35 685 de asemenea cluburi, având aproape un milion de membri[22] – în care s-au experimentat cu succes metode ale cercetării de teren.

În cursul anului 1939, călătorii de studii întreprind profesorul Dimitrie Gusti, pe atunci având rang de ministru fără portofoliu, în calitate de conducător al Serviciului social şi, totodată, preşedinte al Institutului de Studii Sociale al României, precum şi dr. Sabin Manuilă, directorul Institutului Central de Statistică din Bucureşti, cunoscut în cercurile ştiinţifice americane atât pentru raporturile personale întreţinute cu numeroase personalități ale vieții universitare, cât şi pentru contribuțiile sale valoroase în domeniul statisticii, cu preponderență al statisticii demografice.



Universitatea SPIRU HARET

Dimitrie Gusti, avizat asupra rezultatelor valoroase ale colegilor americani, a avut prilejul să recepteze aspecte relevante privind teoriile şi metodele de lucru ale acestora.

România este vizitată de cercetători şi profesori străini care fie se interesează de metodele utilizate de sociologii români, fie se află în mijlocul echipelor studenţeşti, pentru a observa direct cum acţionează în teren. Între aceştia s-au numărat: americanul Philip Mosely, profesor la Universitatea Cornell, profesorul belgian G. Jacquemyns, şeful Serviciului anchetelor de la Institutul „Solvay" din Bruxelles, doctorul Helmut Klocke, asistent la Universitatea din Berlin, profesorul american de origine ungară, Oskar Iaszy, precum şi sociologul ungur Lűkő Gábor, sociologii Martin Kecprzak, din Cehoslovacia, şi Truszkowski, din Polonia etc.

Vizitele întreprinse în România s-au constituit într-un util schimb de experienţă cu colegii români, ale căror realizări erau apreciate, fiind, pentru unii dintre ei, dintre cele mai relevante din epocă. Profesorul francez R. Maunier, vechi şi statornic amic al profesorului Gusti, în timpul vizitei întreprinse în România, în primăvara anului 1938, evidenţia modul original de organizare al şcolii de echipieri de la Petriş (jud. Arad) şi, mişcat de cele văzute, mărturisea gândul său de a înfăptui în Franţa ceea ce constatase în România[23]. Era o mărturisire nu numai măgulitoare, dar şi plină de ecouri realiste, deoarece, în adevăr, înfăptuirile şcolii sociologice româneşti, mai ales în acea epocă, demonstrau pregnant că acumulările de ani germinaseră un sistem original, unitar şi complex, apt de a săvârşi o operă ştiinţifică de mari proporţii.

O modalitate utilă de receptare a preocupărilor reciproce au constituit-o *conferinţele sau expunerile prezentate în străinătate* de reprezentanţi ai şcolii româneşti de sociologie, precum şi cele susţinute în ţară de sociologi străini.

Paleta contactelor cu specialişti din străinătate se întregeşte prin *publicarea*, pe bază de reciprocitate, a *unor lucrări, studii, articole*, prin *schimburi de lucrări*, *publicaţii* şi *corespondenţă*, *vizite* în zone sau obiective de cercetat sau aşezăminte ştiinţifice, culturale etc.

*După încheierea celui de-al doilea război mondial*, contactele şi dialogul internaţional în domeniul sociologiei au urmat aceeaşi traiectorie descendentă ca şi celelalte componente ale sistemului ştiinţei sociologice, ajungând, la un moment dat, a fi, practic, complet întrerupte. Ele au fost reluate după anii 1965/1966, o dată cu ridicarea



Universitatea SPIRU HARET

interdicţiei administrative a fiinţării sociologiei, atât ca ştiinţă, cât şi ca instituţie socială. Cu toate că, în această perioadă, s-au înregistrat eforturi pentru realizarea lor în cadrul unui sistem coerent, adaptat noilor condiţii şi stadiului de dezvoltare la care se situa sociologia pe plan internaţional, aceste relaţii au purtat amprenta caracterului şi specificului contextului politico-ideologic în care trebuia să se realizeze, context nefavorabil spiritului ştiinţific autentic. Totuşi, chiar şi în cadrul centralizat în care ele s-au desfăşurat, anumite *obiective, orientări, direcţii de acţiune* şi *conţinuturi ale relaţiilor ştiinţifice internaţionale* au putut fi identificate.

Ca *obiective* ale activităţii internaţionale în domeniul sociologiei au fost stabilite, între altele: multiplicarea contactelor şi dezvoltarea colaborării cu asociaţiile şi societăţile naţionale de sociologie, cu asociaţiile ştiinţifice internaţionale, cu organismele specializate din sistemul U.N.E.S.C.O. şi cu alte instituţii ştiinţifice şi de învăţământ de peste hotare; asigurarea participării sociologilor români la congresele internaţionale de sociologie şi la alte manifestări care, prin tematică şi conţinut, au prezentat interes şi au justificat prezenţa specialiştilor români la lucrările lor; participarea delegaţilor români la acţiuni şi manifestări ştiinţifice de specialitate, decurgând din acordurile şi convenţiile de colaborare ştiinţifică interguvernamentale şi interacademice şi din alte convenţii de colaborare ştiinţifică bilaterală sau multilaterală; organizarea unui număr sporit de manifestări ştiinţifice de sociologie în ţara noastră.

Între datele şi faptele care ilustrează o asemenea desfăşurare a lucrurilor, se impun a fi menţionate: multiplicarea relaţiilor sociologilor români cu Asociaţia Internaţională de Sociologie, înfiinţată la Oslo, sub auspiciile U.N.E.S.C.O., în anul 1949. Prezenţa activă a românilor în această organizaţie s-a materializat, în principal, prin participarea unor delegaţii de sociologi la congresele mondiale organizate de această Asociaţie, îndeosebi începând cu *cel de-al VI-lea Congres* mondial de sociologie, organizat în anul 1966, la Evian, Franţa, ale cărui dezbateri s-au axat pe două mari teme: „Unitate şi diversitate în sociologie” şi „Sociologia relaţiilor internaţionale”.

La *cel de-al VII-lea Congres* al Asociaţiei Internaţionale de Sociologie, organizat între 14-19 septembrie 1970, la Varna, în R.P. Bulgaria, având ca temă „Societăţi prezente – societăţi viitoare. Prognoza şi planificarea socială”, prezenţa sociologilor români a fost masivă, iar contribuţiile lor la dezbaterea problemelor s-a făcut



Universitatea SPIRU HARET

remarcată. La acest congres au participat peste 90 de cercetători, cadre didactice şi studenţi, care au susţinut peste 100 de comunicări ştiinţifice, rapoarte şi corapoarte. Congresul a marcat o iniţiativă româno-poloneză, care s-a finalizat prin aprobarea, de către Comitetul Executiv şi Consiliul Asociaţiei, a înfiinţării unui nou comitet internaţional de cercetare, pe lângă A.I.S., consacrat dezvoltării regionale şi urbane. Constituirea comitetului, stabilirea obiectivelor şi programului său de activitate au fost încredinţate unui profesor de la Universitatea din Bucureşti şi altuia de la Universitatea din Cracovia. Tot la Varna, au fost iniţiate primele consultări şi s-au obţinut adeziuni în legătură cu constituirea şi a altui comitet internaţional de cercetare, de data aceasta pe probleme sociologice ale tineretului, fapt împlinit la următorul congres mondial de la Toronto, Canada (19-24 august 1974). Congresul de la Varna are o semnificaţie deosebită, marcând un moment de vârf în relaţiile sociologilor români cu Asociaţia Internaţională de Sociologie. Ca o recunoaştere a contribuţiei ştiinţifice aduse de sociologii români la Varna, la dezbaterile marilor probleme teoretice, metodologice şi practice ale dezvoltării sociologiei ca ştiinţă, în corelaţiile sale cu dezvoltarea societăţilor contemporane, în Comitetul de program al Congresului de la Toronto a fost ales şi un sociolog român.

În perioada dintre cel de-al VII-lea Congres şi cel de-al VIII-lea, Comitetul de program a desfăşurat o susţinută activitate în vederea stabilirii şi definitivării temei generale, a tematicii, structurii de ansamblu şi a principalelor orientări ale lucrărilor congresului.

Tema generală a *Congresului al VIII-lea* (1974) a fost aprobată în formularea „Ştiinţa şi revoluţia în societăţile contemporane”, o temă consacrată unor probleme majore ale epocii noastre.

Sociologii români au îndeplinit sarcini de conducere a unor grupuri de lucru, simpozioane şi sesiuni speciale, în calitate de preşedinţi, vicepreşedinţi sau organizatori de sesiuni. Programul ştiinţific al congresului a inclus şi o *sesiune specială a Comitetului Naţional Român de sociologie,* cu tema „Sociologie şi ecologie”.

La acest congres, delegaţia română a organizat o expoziţie de carte, cuprinzând lucrări editate în limbi străine şi alte lucrări româneşti de sociologie şi din celelalte ştiinţe sociale şi politice. De asemenea, au fost difuzate în rândurile participanţilor numerele speciale, în limbi străine, ale revistelor „Viitorul Social” şi seria „Sociologie” a publicaţiei „Revue roumaine des sciences sociales”.



Universitatea SPIRU HARET

Cu prilejul congresului, Consiliul Asociației a confirmat noul comitet internațional de sociologie a tineretului, desemnând ca preşedinte interimar un sociolog român. Într-unul din volumele publicate după congres, având ca temă „Sociologia şi practica socială”, a fost publicat integral şi studiul consacrat problematicii pregătirii cadrelor de sociologi în România.

*Cel de-al IX-lea congres* al Asociației, la care a participat şi o delegație de sociologi români, a avut loc între 14-19 august 1978, la Uppsala – în Suedia. Tema generală a congresului a fost „Căile dezvoltării sociale”. Lucrările acestui congres, la care au luat parte cca 4 000 de sociologi, specialişti în ştiințele sociale şi politice de pe toate continentele, din 111 țări, au marcat un moment de semnificație aparte în sociologia contemporană, nu numai, şi poate nu în primul rând, prin dimensiunile şi amploarea lor, ci îndeosebi prin problematica abordată, prin orientările şi pozițiile teoretico-metodologice şi ideologice conturate, ca o expresie a stadiului actual al dezvoltării societății, a sociologiei şi a ştiințelor sociale, în general, a perspectivelor şi orizonturilor spre care ele se îndreaptă.

Delegația română a difuzat un număr special în limba engleză al revistei „Viitorul Social”, numărul pe anul 1978, în limbi străine, al publicației „Revue roumaine des sciences sociales – Série sociologie”, cuprinzând peste 40 de studii pe tematica congresului. De asemenea, a fost difuzată o bibliografie selectivă a literaturii sociologice româneşti contemporane.

Un interes deosebit a suscitat expoziția de carte românească organizată în cadrul congresului, cu sprijinul activ al Ambasadei române din Suedia, prin intermediul căreia s-a asigurat o largă cunoaştere a celor mai reprezentative lucrări româneşti din domeniul ştiințelor sociale şi politice.

Sociologii români au fost prezenți şi la celelalte congrese internaționale de sociologie ale Asociației Internaționale de Sociologie, care au fost organizate, potrivit statutului Asociației, din patru în patru ani.

Relațiile sociologilor români cu Asociația Internațională de Sociologie nu s-au rezumat numai la participarea lor la congresele organizate de aceasta. Prin structura şi organizarea sa, Asociația promovează multiple activități menite să favorizeze contactele dintre cercetătorii şi oamenii de ştiință din domeniul sociologiei şi al disciplinelor coanexe, schimbul de idei şi cooperarea ştiințifică. Acestea se realizează, în principal, prin intermediul *comitetelor de cercetare care*



Universitatea SPIRU HARET

*funcționează pe lângă Asociație*. Ele sunt organizate pe domenii specifice, determinate, şi realizează cercetări comparative internaționale, conferințe, simpozioane, colocvii, alte categorii de reuniuni ştiințifice, editează reviste şi publicații periodice, publică volume şi cărți.

Legături mai strânse şi participări mai sistematice au avut şi au în continuare sociologii români cu *comitetele de sociologia educației, istoria sociologiei, sociologia dreptului, comunicației, cunoaşterii şi culturii, sociologia politicii şi a bunăstării sociale, a dezvoltării regionale şi urbane, sociolingvistica, sociologia tineretului şi a sportului* ş.a.

Bune *legături de cooperare* s-au stabilit şi cu alte organizații ştiințifice internaționale, cum sunt *Societatea Europeană de Sociologie Rurală*, înființată după cel de-al doilea război mondial, sau *Institutul Internațional de Sociologie*, organizat de René Worms încă de la sfârşitul secolului XIX (1893), sociologii români luând parte la congresele şi conferințele internaționale organizate de aceste instituții. În ceea ce priveşte Societatea Europeană de Sociologie rurală, sociologii români au făcut parte din Comitetul Executiv al acesteia începând din anul 1974, precum şi din colegiul internațional de redacție al publicației Societății, „Sociologia suralis".

O direcție majoră de dezvoltare a colaborării ştiințifice internaționale în domeniul sociologiei a constituit-o şi asigurarea participării unui număr de echipe de sociologi români la realizarea unor importante *proiecte internaționale de cercetare comparativă, în special la nivel european*. În această privință, o poziție aparte şi un rol deosebit l-a avut prezența specialiştilor români la activitatea *Centrului European de Coordonare a Informării şi Documentării în Ştiințe Sociale, organism autonom al Consiliului Internațional de Ştiințe Sociale de pe lângă U.N.E.S.C.O.*, înființat în anul 1963, pe baza rezoluției celei de a XII-a Conferințe generale U.N.E.S.C.O., din anul 1962.

În ceea ce priveşte relațiile sociologilor noştri cu Centrul European, este de subliniat faptul că aceştia au fost prezenți în toate formele sale de organizare şi de activitate, în sensul că *din Comitetul director au făcut parte*, începând din anul 1970, *reprezentanți români*; în *perioada 1975-1979, un specialist român a activat ca membru în Secretariatul permanent al Centrului*.

*Echipe româneşti* de cercetare au participat la *opt proiecte internaționale coordonate de acest Centru*, pe teme şi domenii de investigație de mare actualitate şi de interes ştiințific major.



Universitatea SPIRU HARET

Un loc aparte şi un rol deosebit îl au, în ansamblul sistemului relaţiilor ştiinţifice internaţionale contemporane, *acţiunile de colaborare bilaterală şi multilaterală reieşite din acordurile şi convenţiile de colaborare intreguvernamentale, neguvernamentale şi interacademice* şi, în primul rând, acelea *dintre academiile de ştiinţe*.

O serie de contacte şi de *schimburi* s-au realizat şi *pe linia asociaţiilor, societăţilor şi comitetelor naţionale de sociologie*, sociologii români participând la manifestările şi conferinţele naţionale de sociologie organizate de acestea, primind vizita unor delegaţii, realizând acţiuni de cooperare în cadrul manifestărilor ştiinţifice internaţionale.

În domeniul relaţiilor ştiinţifice, se înscriu şi *colocviile bilaterale,* ca modalitate de menţinere a contactelor şi de dezbatere periodică a unor probleme de interes reciproc pentru sociologii români şi cei din alte ţări. Un asemenea colocviu este cel româno-francez, care, în decursul anilor, a fost organizat, alternativ, în România şi Franţa.

O contribuţie la promovarea relaţiilor internaţionale au adus-o şi multiple *manifestări ştiinţifice organizate în ţara noastră*, între care menţionăm: cea de a III-a Conferinţă mondială de studiere a viitorului (1972), cu tema „Viitorul comun al oamenilor", „Conferinţa mondială asupra populaţiei" (1974), Seminarul european consacrat temei „Industrializarea în zonele rurale: incidenţa sa asupra individului şi colectivităţii", organizat la Piteşti, în 1975, de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice şi Divizia de dezvoltare socială a Oficiului O.N.U. de la Geneva, în colaborare cu Comitetul de Stat al Planificării, Ministerul Muncii şi Consiliul Popular al judeţului Argeş; Conferinţa internaţională cu tema „Ştiinţele sociale şi politica socială", organizată de Centrul European de Coordonare a Cercetării şi Documentării în Ştiinţele Sociale de pe lângă U.N.E.S.C.O., Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice şi Academia „Ştefan Gheorghiu" ş.a.

Acestora li s-au adăugat simpozioane, colocvii şi reuniuni internaţionale sau cu participare internaţională, organizate de comitetele de cercetare ale Asociaţiei Internaţionale de Sociologie, asociaţiile de sociologie din ţările europene sau alte organizaţii şi instituţii ştiinţifice internaţionale.

Contextul de *după 1989* a deschis un cadru nou de relaţii ştiinţifice internaţionale. Sociologii români participă nestingherit, sub raportul posibilităţilor de mişcare, la manifestări internaţionale sau îşi pot permite să se ofere drept gazde ale unor manifestări ştiinţifice internaţionale, organizate în ţara noastră.



Universitatea SPIRU HARET

Printre cele mai importante dintre acestea, în ordine, sunt: participarea la *cel de al XIV-lea Congres al Asociației Internaționale a Sociologilor de Limbă Franceză*, ale cărui lucrări s-au desfăşurat la Lyon, între 6-10 iulie 1992, în cadrul căruia s-a organizat *masa rotundă* cu tema „Invenția democrației. Cazul României"; la cel *de-al VIII-lea Congres mondial de sociologie rurală*, desfăşurat în august 1992, la University Park (Pensylvania-SUA), la care au participat şi doi reprezentanți români; organizarea, la Bucureşti, a celui *de-al treilea Colocviu româno-francez,* cu tema „Postmodernitate, mediatizare şi noile tehnologii ale comunicării" (17-20 iunie, 1996), a *celui de-al IX-lea Congres mondial de sociologie rurală* (22-26 iulie 1996), iar la Sinaia, a *Colocviului Internațional al Asociației Internaționale a Demografilor de Limbă Franceză* (3-6 septembrie 1996).

*Al IX-lea Congres de Sociologie Rurală*, manifestare internațională de prestigiu, care a reunit în Capitala României specialişti din întrega lume, s-a desfăşurat în sesiuni şi grupe de lucru, în cadrul cărora au fost susținute cca 200 de comunicări. Tema generală a Congresului a fost „Resursele rurale în sprijinul dezvoltării viitoare globale".

*O sesiune Plenară a Congresului* a fost *consacrată Şcolii sociologice de la Bucureşti*, în cadrul căreia specialiştii români au prezentat datele fundamentale privind esența, locul şi rolul acesteia în dezvoltarea sociologiei româneşti, precum şi semnificația ştiințifică internațională pe care a avut-o în perioada interbelică şi ulterior.

Cu ocazia Congresului, sociologii români au pregătit şi au editat trei lucrări, având ca teme „Satul românesc contemporan", „Coordonate economice şi socio-demografice ale satului românesc în tranziție" şi „Şcoala sociologică de la Bucureşti. Tradiție şi actualitate".

Evantaiul manifestărilor ştiințifice internaționale este, evident, mult mai larg. Coordonatele generale şi condițiile participării sociologilor români la acestea, precum şi rezultatele obținute sunt însă mai greu de conturat, dat fiind faptul că relațiile internaționale în prezent se desfăşoară, într-o mare măsură, în mod individual sau prin intermediul fiecărei instituții în parte, iar un sistem sau mecanism național de comunicare şi de evidență, pe care Asociația Sociologilor Români şi l-a propus, nu este încă în deplină funcțiune. Rămâne esențială realitatea că, în prezent, s-a creat contextul care favorizează contactele, dialogul şi cooperarea ştiințifică internațională, care a fost din totdeauna o condiție a progresului autentic al oricărei ştiințe, inclusiv al sociologiei.



Universitatea SPIRU HARET

**NOTE**

1. Profesor A.D. Xenopol, *Programa cursului de istoria românilor,* Iaşi, 1888.
2. *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iaşi din partea elevilor şi a prietenilor săi, la împlinirea unui pătrar de veac de activitate universitară*, XXX, Februar, MCMIV, p. 356.357.
3. „Convorbiri literare", an. XXX, vol.II, nr.12 din 1 decembrie 1986, p. 645-657 (Memoriul Comisiei înaintat ministerului de resort, semnat de I. Bogdan).
4. Referitor la acest eveniment, a se consulta: „Raportul asupra lucrărilor candidaților la Catedra de Istoria Filosofiei Antice şi Etică de la Facultatea de Litere din Iaşi", în care, între altele, se făcea afirmația: „Acest curs (de sociologie – n.n.) a fost înscris încă din 1897 în Regulamentul facultății noastre de litere şi filosofie, printre cursurile obligatorii, şi cu predarea lui s-au însărcinat, la ambele facultăți, titularii catedrelor de etică şi istoria filosofiei vechi" (Arhiva Națională, Filiala Iaşi, fondul Rectorat, dosarul nr. 5/1907 – 1908, f. 1-8).
5. „Anuarul Universității din Iaşi", pe anul şcolar 1898-1899, p. 60.
6. Arhiva Națională, Filiala Iaşi, fondul Rectorat, dosare. nr. 1/1898-1899, f. 1019.
7. Universitatea din Bucureşti, „Anuarul" pe 1914-1915, p. 134.
8. Arhiva Națională Centrală, Fondul Senat, Dosarul nr. 14718, f. 2.
9. *Loc. cit.,* fond Parlament, dosar nr.2663/1935-1936, f.930.
10. *Loc.cit.,* fondul Ministerului Instrucțiunii, dosar nr. 557/1921, f. 60.
11. „Anuarul Universității din Iaşi" pe anul şcolar 1929-1930, Iaşi 1935, p. 64.
12. „Anuarul Universității din Cluj", pe anul şcolar 1922-1923, p. 18.
13. „Anuarul Universității regele Ferdinand I Cluj", pe anul şcolar 1928-1929, p. 151-152, 154.
14. Henri H. Stahl, *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiei sociologice*, ed. cit., p. 190.
15. Apud: D. Gusti, *Opere*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968, p. 324-325.
16. C.D. Constantinescu. Mirceşti, *Un sat dobrogean. Ezibei*, Editura Bucovina, I.E. Toroțiu, Bucureşti, 1939.
17. Traian Herseni, *Îndreptar pentru monografiile şcolare*, Bucureşti, 1940, p. 4.
18. J. Persitiany, *Discuții pe marginea comunicării „Periodicele ştiințifice: forțele şi slăbiciunile lor",* de Isac Chiva, în „Revue internationale des sciences sociales", an. XXVI, nr. 3/1974, p. 416.
19. „Asociația Sociologilor Români. Buletin", nr. 1/1993, p. 24.
20. *Ibidem*, p. 29.
21. Nicolae Cornățeanu, *Sociologie rurală în America*, în „Sociologie Românească", an. II, nr. 1, ianuarie, 1937, p. 26-27.
22. *Ibidem*, p. 27.
23. Apud: D. Gusti, *Opere*, vol. III, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1970, p. 311.



Universitatea SPIRU HARET

ÎNCHEIERE

# REÎNNOIREA SAU RENAŞTEREA SOCIOLOGIEI ?

Evident că o asemenea problemă este de mare complexitate şi reclamă eforturi semnificative pentru a putea fi corect soluționată. Evenimentele din decembrie 1989 au deschis şi *pentru sociologie noi orizonturi*, nesperate, şi au generat noi exigențe, pe cât de provocatoare, pe atât de angajante, atât sub raport profesional, cât şi moral.

Din *ştiință nedorită, marginalizată* şi permanent *suspectată*, plasată în stare de agonie prelungită, reuşind să se mențină, cu dificultăți, chiar şi în această stare (dificultăți pe care nu le cunosc, la adevăratele lor dimensiuni, decât cei care au fost implicați nemijlocit în eforturile de asigurare a supraviețuirii ei), sociologia *a devenit o ştiință căutată, dorită, solicitată* să participe la realizarea vocației sale specifice şi la îndeplinirea funcțiilor sale derivate din aceasta. Cererea socială în materie de ştiință, în general, de ştiințe sociale şi umane, în special, este enormă în etapa actuală, în România. Satisfacerea ei reclamă eforturi intense şi constante, între care se înscriu şi cele consacrate reînnoirii disciplinelor ştiințifice, ca o condiție preliminară, ineluctabilă, pentru ca acestea să poată răspunde în mod satisfăcător exigențelor sistemului social, antrenat în profunde şi vaste transformări structurale.

Dar, în ce constă şi, mai ales, în ce ar trebui să conste, în fond, *reînnoirea sau renaşterea, ca moment în viața unei ştiințe*?

În sociologia ştiinței, elementele unei asemenea situații sunt identificate, în principal, printr-un set coerent de indicatori, care cuprind:

- corpusul teoretic, paradigmatic al disciplinei, respectiv, fundamentele sale teoretice, modelele explicative pe care le adoptă şi le utilizează în investigarea şi explicarea realităților care constituie obiectul său;
- fundamentele metodologice, metodele şi tehnicile de investigație;
- sistemul şi cadrul instituțional al disciplinei;
- orientarea şi conținutul tematic al cercetării;
- raporturile sale cu practica socială, ansamblul interacțiunilor dintre ştiința respectivă şi societate;



Universitatea SPIRU HARET

• structura socială şi culturală a ştiinţei; relaţiile sale cu celelalte ştiinţe, cu tehnologia şi cu celelalte domenii ale culturii;

• ethosul ştiinţific, raporturile disciplinei cu sistemul social de valori şi, nu în ultimul rând, cu valorile politice;

• statutul şi rolurile reprezentanţilor ştiinţei în planul investigaţiei ştiinţifice propriu-zise, dar şi în viaţa socială, politică a statului şi a societăţii, în general.

Dacă ne referim chiar şi numai la unii din aceşti indicatori, nu putem să nu constatăm că, într-o perioadă foarte scurtă de timp, în viaţa sociologiei româneşti contemporane au intervenit nu puţine transformări semnificative concretizate în:

• reorientarea şi schimbarea ariei tematice şi a conţinutului cercetării în toate unităţile specializate, potrivit noilor probleme sociale, de o complexitate aproape copleşitoare şi de o stringentă actualitate, care au apărut în procesul tranziţiei societăţii spre economia de piaţă;

• transformarea radicală a statutului moral, social şi material al specialiştilor din toate domeniile şi sferele vieţii sociale, în care aceştia îşi desfăşoară activitatea;

• reluarea învăţământului sociologic universitar, pentru pregătirea noilor cadre superioare de specialitate;

• reorganizarea vechilor unităţi de cercetare sociologică şi apariţia unora noi, între care: Institutul Român de Sondare a Opiniei Publice, Institutul de Cercetare a Calităţii Vieţii, Oficiul de Sondaje al Televiziunii, Centrul de demografie al Academiei Române ş.a.;

• multiplicarea solicitărilor din partea factorilor manageriali şi de decizie faţă de sociologie, dorinţa, expres formulată, de angajare a reprezentanţilor acesteia, la toate eşaloanele şi în toate etapele proceselor manageriale şi decizionale;

• înnoiri în viaţa comunităţii ştiinţifice sociologice, marcate de constituirea unei noi Asociaţii, ca organizaţie profesională, ce îşi propune să continue şi să dezvolte tradiţiile valoroase ale sociologiei româneşti şi de iniţiere a unor noi publicaţii de sociologie, în principal a revistei „Sociologie Românească" (devenită „Revista Română de Sociologie");

• multiplicarea contactelor şi a relaţiilor internaţionale, deschiderea largă spre cele mai promiţătoare şi mai diverse organizaţii, asociaţii, instituţii sociologice, naţionale şi internaţionale;

Este evident, însă, că aceste înnoiri nu epuizează nici pe departe procesul complex de „reorganizare" a sociologiei, ca ştiinţă şi profesie în ţara noastră. Un mare număr de teme şi de probleme rămân deschise



Universitatea SPIRU HARET

pentru a fi rezolvate în viitor. Acestea se referă, mai ales, la indicatorii „tari" ai disciplinei, între care, pe prim plan, se situează *înnoirea teoretică, paradigmatică a disciplinei.*

Pentru că, dacă astăzi toată lumea deplânge, cu un sentiment de culpabilitate, faptul că sociologia a adoptat, ca fundament conceptual, teoretic, concepția materialistă, dialectică şi istorică despre societate (ceea ce nici măcar nu este în toate cazurile pe deplin valabil), nu toată lumea este în măsură să dea răspuns satisfăcător întrebării fireşti: ce punem în locul ei? Aceasta, cu atât mai mult, cu cât astăzi există relativ largi consensuri cu privire la faptul că pozitivismul sociologic, sociologismul sau sociologia comprehensiv-explicativă weberiană ş.a. nu mai răspund pe deplin satisfăcător la standardele contemporane de ştiinţificitate, că teoriile funcționaliste (neoevoluționismul, inclusiv cel funcționalist), fenomenologia, etnometodologia, interacționalismul simbolic, psihologismul sociologic şi chiar sociologia radicală (alta decât cea marxistă), pe lângă o serie de valențe pozitive, prezintă un ansamblu destul de extins de limite şi de dificultăți de ordin teoretic şi explicativ.

Unui asemenea redutabil câmp de reflecție, de investigație şi autoclarificare, i se adaugă altul, la fel de redutabil: cel privind *modernizarea metodologiei, metodelor şi tehnicilor de investigație*, domeniu în care progresele antrenate de dezvoltarea explozivă a matematicii, statisticii, ciberneticii, informaticii şi a celorlalte domenii de vârf ale tehnologiei sunt aşa de mari, încât, dacă luăm în considerare cu luciditate starea noastră şi dorința de a recupera rămânerile în urmă, un asemenea obiectiv apare în prezent greu surmontabil.

Nu puține probleme deschise se situează şi în *zona raporturilor sociologiei cu practica socială*, pentru că, dacă astăzi au apărut şi continuă să apară multe grupe de interes şi de „clienți" față de această ştiință, reprezentanții ei nu pot şi nici nu ar fi potrivit să se angajeze să dea răspuns la toate categoriile de solicitări, întrucât nici nivelul de dezvoltare a disciplinei, nici mijloacele de care dispun nu le permit să realizeze acest lucru.

Tocmai în acest punct apare marea, *dramatica problemă, a selecției*, care, pentru a-şi îndeplini în mod corect funcționalitatea, trebuie să fie de „aur". Iar pentru a dobândi această calitate, ea reclamă competență, capacitate de largă cuprindere a câmpurilor sociale, responsabilitate şi angajare autentic asumată. Ceea ce, trebuie să recunoaştem, nu este uşor de realizat.

Tocmai o asemenea acțiune, ca şi toate celelalte, angajate în procesele de înnoire a sociologiei, demonstrează peremptoriu faptul că



Universitatea SPIRU HARET

*nici trecutul, nici prezentul* şi, mai ales, *nici viitorul* ei ca ştiinţă *nu pot fi desprinse de cei ce fac sociologia, de „actorii" sociali, „producători" ai sociologiei ca ştiinţă*. Calitatea „produsului" depinde, în mod firesc, de „calitatea" producătorilor. Iar calitatea acestora depinde de formaţia lor profesională de bază şi complementară, de experienţa practică acumulată, de sistemele de valori la care aderă, de convingerile, atitudinile şi comportamentele care derivă din acestea şi, nu în ultimul rând, de angajarea lor socială şi de respectarea, cu sfinţenie, a principiilor şi normelor deontologice profesionale, specifice profesiunii de sociolog.

Actualitatea acestor probleme este cu atât mai mare, cu cât comunitatea sociologică românească este încă mică (*Asociaţia sociologilor* număra, la începutul anului 1990, sub 300 de membri). Membrii săi nu sunt toţi plasaţi în situaţii care să le permită exercitarea, la standarde superioare, a rolului lor specific, iar viitoarele „producţii" de sociologi vor apărea pe piaţa muncii abia după mai mulţi ani de zile.

Nu puţine probleme ridică şi *multiplicarea canalelor de angajare a sociologilor în domenii sau poziţii administrative, economice, politice, atrăgătoare*, avantajoase, care sunt pline de capcane din punctul de vedere al gradului de ştiinţificitate al activităţii pe care o desfăşoară, dar şi de şansa de a implementa şi valorifica achiziţiile sociologiei în practica economică, social-politică şi culturală.

Semnificativ, sub acest raport, este primul „Buletin al Asociaţiei Sociologilor din România" (Bucureşti, 1990), în care este publicat un pătrunzător şi sincer eseu-comentariu, intitulat „Dincolo de tăcerea sociologilor", al unuia din cei mai dotaţi reprezentanţi ai generaţiei de mijloc a sociologilor români, în postura sa de nou vicepreşedinte al Asociaţiei. La întrebarea, explicit sau numai în subsidiar percepută în cele mai diferite medii sociale: *de ce nu „vorbesc"* sociologii, el riscă câteva elemente de explicaţie, incluzând atât *factori endogeni (intrinseci), cât şi factori exogeni sociologiei*:

- „zestrea" cu care au intrat sociologii români în noua perioadă a istoriei societăţii româneşti contemporane;
- masivul proces de distribuţie a lor, pe domenii de activitate şi instituţii, într-un interval de timp foarte scurt;
- specificul mediului sociologic de raportare la problemele sociale;
- procesul lung, anterior, de atomizare şi marginalizare a comunităţii sociologice;
- blocarea comunicării profesionale dintre sociologi, rezultată, în primul rând, din cenzura şi autocenzura oricărei analize politice, scrise sau vorbite, asupra problemelor sociale ale ţării;



Universitatea SPIRU HARET

• presiunea socială de deprofesionalizare şi relativa izolare a sociologilor români, de circuitul informațional normal, intern şi internațional;

• o accentuată neîncredere față de politic, care, după revoluția din 1989, a invadat pur şi simplu, toate sferele vieții sociale, ceea ce a făcut ca mulți dintre sociologi să analizeze şi chiar să propună unele soluții pentru problemele sociale complexe şi grave cu care ne confruntăm, dar în spații informale. O asemenea tendință, de a evita politicul, a condus la respingerea sau evitarea publicității rezultatelor de cercetare sau de meditație.

Aceasta este contextul în care are loc în România o expansiune instituțională a sociologiei, concretizată în apariția de noi unități de cercetare şi de învățământ, o puternică atracție a sociologilor către avantaje poziționale – bani, prestigiu, posibilități crescute de relații cu străinătatea etc. – în cadrul administrației de stat sau în sistemul politic.

Toate acestea au determinat şi continuă să determine o pronunțată mobilitate sociologică, ale cărei evoluții se înscriu pe traiectul „sărăcirii" sectorului cercetării ştiințifice şi, parțial, al învățământului, în favoarea sectoarelor administrative şi politice, în poziții-cheie, în organisme şi instituții de stat, presă, TVR, partide politice etc., fără ca o asemenea „migrație" să dea, până acum, roade semnificative în rezolvarea problemelor sociale, economice sau politice care confruntă, în mod dramatic, societatea românească contemporană.

Sigur că toate acestea îşi vor primi răspunsurile şi în funcție de măsura în care noul mediu politic va fi suficient de permisiv, față de funcția existențială, critică, constructivă a sociologiei şi sociologilor, asupra problemelor cu care se confruntă comunitatea ştiințifică.

Este notabil faptul că, dincolo de condițiile vitrege în care a existat şi a evoluat sociologia românească în ultimele patru decenii, dincolo de faptul că nu a reuşit să contureze şi să afirme alternative semnificative ale mersului inexorabil al societății româneşti, sociologia românească de azi nu porneşte de la zero. Ea are achiziții importante, dispune de resurse, mai ales umane, valoroase, competitive, care sunt în măsură să o propulseze pe coordonatele valide de dezvoltare efectivă şi performantă. Cu o serie de condiții, care țin atât de factorii intrinseci ai disciplinei, cât şi de mediul exterior în care va fi obligată să existe, să se manifeste şi să acționeze.

---



Universitatea SPIRU HARET