

SOCIOLOGIA ROMÂNEASCĂ ÎN GÎNDIREA SOCIOLOGICĂ EUROPEANĂ

Asupra conceptelor de *individualitate și ființă socială* în opera lui Emil Durkheim, C. Stere și D. Drăghicescu

L'auteure désire cet étude premièrement comme un avertissement. On connaît l'histoire du rabbin lequel en partant loin à la recherche du trésor revé, a fini en la trouvant devant sa maison. Le grande théorie durkheimienne, nous a relevé deux question auxquelles elle même, sommée a répondre sa faiblesse. Le processus d'individualisation et son concept „d'être social” nous les considerons comme les grandes signes d'interogation laissé pas E. Durkheim (et qui demandent des solutions).

On a trouvé la reponse—tout comme le rabbin de notre histoire—où on s'attendait le moins. C'est grâce a deux sociologues roumain—C. Stere et D. Drăghicescu—qui se sont assume et résolu ces taches, tout en faisant une ouverture vers des théories d'une valeur et originalité incontestables. C'est ce qu'on a essayé de notre mieux, montrer plus bas.

În articolul de față nu urmărim o tratare exhaustivă a specificului conceptelor de individualitate, ființă socială, sau a desfășurării procesului de individualitate așa cum apar ele redată în opera celor trei sociologi.

Analizăm aceste aspecte prin comparație, încercînd să semnalăm în special îmbogățirile și chiar depășirile pe care concepțiile sociologilor români le aduc față de marea operă a lui E. Durkheim.

La prima vedere titlul poate părea o alăturare eclectică a trei gînditori, alăturare nejustificată deplin. Nejustificarea este doar aparentă, credem noi, pentru că discutarea împreună a acestor sociologi nu este una fortuită; există aici o foarte bună completare a concepțiilor, aceasta reușind să ofere o imagine mai corectă a modului de „pătrundere” dar și de „menținere” (în sens durkheimian) a individului în societate.

Deși o mare teorie ca cea a lui Durkheim se vrea un răspuns la toate întrebările pe care le ridică viața în societate, alăturarea concepțiilor sociologilor români nu face — cum spuneam — decît să îmbogățească și să clarifice o serie de aspecte asupra cărora sociologul francez nu insistă, sau pe care le emite, constrîns fiind și de limitele inerente ale sociologismului său. Vorbînd însă de omisiunile lui Durkheim, se impune o observație: multe din problemele pe care le ocolește, multe dintre aspectele asupra cărora nu stăruie sînt neglijate intenționat în opera sa. Observînd contextul și momentul în care ajunsese gîndirea sociologică cînd Durkheim

își elabora propria doctrină, constatarea că sistemul lui sociologic sacrifică /aproape cu desăvârșire/ individul apare foarte firească.

Exagerările individualiste se cereau grabnic îndepărtate. Teoria sa, Durkheim și-a dorit-o devastatoare. Pentru a se naște, noua știință avea nevoie și de altceva, în afară de numele pe care un alt mare francez — A. Comte — i l-a oferit. Sociologia nu are un obiect al ei, spuneau unii. Alții replicau că dificultatea confirmării acestei discipline ca știință nu e că n-are un obiect, dar că le are pe toate. Între aceste păreri contradictorii, Durkheim reușește să salveze tinăra știință, înăbușită de încercări rătăcite, „inundată de — sanspatrie-urile celorlalte științe”¹ dându-i un obiect clar și o metodologie precisă și fecundă.

„O producție briliantă de intuiții fine, de scăpări diletante, nu era tocmai aceea ce-i lipsea mai mult științei noastre. Un G. Tarde sau G. Simmel o împodobiseră cu toată strălucirea exterioară” comentează M. Ralea momentul.

Durkheim, în opoziție, „atacă” sociologia de pe eu totul alte poziții. El este un pozitivist, consecvent și intransigent în tot ce întreprinde. Și lucrează cu un efort extraordinar, „puritan pînă la jansonism, intolerant pentru tot ce era « alături » de știință”, pe mai multe planuri: critică, degajă terenul de artificii inutile, dar mai ales construiește. „Scopul scuză mijloacele” pare să-și fi spus sociologul francez. Iar în numele scopului neglijează unele aspecte ce puteau naște întrebări și afirmații la care sociologia de atunci nu avea forța să reziste. „Tăinuirea unor aspecte ale realității e o necinste inocentă și de multe ori necesară”, spune M. Ralea. Atitudine perfect îndreptățită, pentru că atunci cînd vrei să insiști asupra unor adevăruri trebuie să ascunzi altele care le tulbură. Cine nu a procedat așa în istoria gîndirii sociologice?

Rezultatul strălucit la care a ajuns Durkheim, justifică pe deplin aceste „artificii tactice” la care el a apelat. Dar punctele rămase în suspensie, se cer grabnic preluat. Durkheim ne-a lăsat un sistem grandios, dar nu infailibil.

Sociologii români C. Stere și D. Drăghicescu și-au asumat (și) această sarcină și au completat și depășit — credem noi — durkheimismul, cel puțin în două puncte în care el a rămas descoperit.

Nu este vorba aici de a „îngrămădi” cu indulgență teoriile celor doi în vasta concepție a sociologului francez, ci de a lămuri — cu ajutorul unor părți din teoriile lor — laturi neclare, prezentate într-o manieră oarecum apodictică în opera durkheimiană. Vom încerca, deci, să arătăm că alăturarea lor nu este una de circumstanță. Dar mai avem un motiv. Credem că discutarea unui clasic al sociologiei alături de doi sociologi români — mai puțin cunoscuți sau recunoscuți — este (și) o reparație morală pe care o datorăm pionierilor sociologiei românești, pe care-i considerăm — de multe ori „aprioric” — în „marginea” luptelor și confruntărilor de idei sociologice din secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX, ca o consecință parcă a plasamentului nostru defectuos din punct de vedere economic în „periferia” sistemului mondial. Dintr-o prejudecată — credem noi — absolut nejustificată, cu excepția a puține

¹ M. Ralea, *Scrieri*, vol. 4, București, Edit. Minerva, 1988, p. 64.

lucrări, (ne gândim aici în primul rând la lucrările profesorilor I. Ungureanu și Ilie Bădescu), sociologilor români li s-au acordat puține șanse în disputa — deja inegală cu „marii” sau „mai puțin marii” sociologiei occidentale. Nu numai surprinzătoare dar extrem de dăunătoare pentru a percepe corect locul gânditorilor români în sociologia europeană, a fost practica de a le descoperi meritele acolo unde „seamănă” cu consacrații Vestului european și, — culmea ironiei! — nu acolo unde acești sociologi se deosebesc, au contribuții originale, aprofundează sau completează concepțiile clasice sau mai puțin clasice ale sociologiei.

Nu ne referim aici — discuția ar necesita spațiul unei ample lucrări, nu doar al unui simplu articol — la marile teorii occidentale care se prăbusească spectaculos în spațiul răsăritean, fiind „preluate”, regândite adecvat sau pur și simplu depășite prin contribuții — de multe ori — la fel de valoroase, ale gânditorilor din aceste zone (ar fi suficient să apelăm aici doar la teoria eminesciană a „păturilor superpuse”, „una dintre contribuțiile cele mai importante ale gândirii sociologice românești din epoca modernă”² concepție profund originală care lămurește și ne lămurește aspecte ale evoluției societății românești care nu ar putea fi explicate cu nici o teorie de aiurea, indiferent de la cine și de unde ar veni ea, deoarece „pentru Eminescu fenomenul de parazitism al claselor de sus este un fenomen regional, care nu ține de esența capitalismului occidental, ci de specificul dezvoltării noastre”³.

Nu avem în vedere aici „descoperirea” marxiștilor sociologiei românești, acolo unde ei nu există de fapt. (Motivele acestei atitudini sînt extrem de diverse, multe dintre ele perfect justificate).

Ceea ce ne interesează este — pe lângă problema propriu-zisă — un îndemn la descoperirea sau redescoperirea sociologiei românești, care a „strîns” de-a lungul timpului contribuții de mare însemnătate, și care acoperă acum un material, extrem de rodnic, care cere — poate astăzi mai mult ca oricînd — să fie străbătut.

„Poate că ne vom deprinde a învăța mai bine filosofia Apusului în clipa în care vom sta în fața sarcinii de a limpezi gândirea românească”⁴, ne învață C. Noica. Îndemnul este, credem, perfect valabil și pentru sociologie.

Blocajul persistent în societatea românească este (și) unul interior. Îl considerăm esențial, pentru că stă în puterea noastră să ne debarasăm de el cît mai rapid. Lucrurile stau din păcate, la fel și în ceea ce privește sociologia și atitudinea față de gânditorii români. Funcționăm încă după păgubitoarea prejudecată, că recunoașterea internațională sau „circulația” în Occident sînt singurele criterii ce dau seama de valoarea — sau lipsa de valoare — a unei opere sociologice ori a unui sociolog. Dăunătoare atitudine, mai ales în perioada de ucenicie pe care o parcurgem înspre știința pe care am ales-o. În această etapă, apropierea de orice temă sociologică și orice sociolog fără nici o prejudecată, nu este o opțiune ci o obligație

² Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 254.

³ *Ibidem*, p. 253.

⁴ Constantin Noica, *Pagini alese despre sufletul românesc*, București, Edit. Humanitas, 1991.

supremă. Construindu-ne sistemele de valori bazându-ne în primul rînd pe criterii „geografice”, riscăm să ne construim — inconștient poate — acele „idola” nejustificate pe care le combătea, acum patru secole, Bacon și asupra cărora atrage atenția cu hotărîre și Durkheim „Sociologul trebuie să se ferească de a accepta gratuit orice prejudecată”, repetăm cu orice prilej. Dar ar trebui să ne întrebăm și dacă așezarea noastră față de sociologia românească — în raport cu alte sociologii — este una care să îndreptățească propoziția ce ne place atît de mult. Pentru că dacă lucrurile nu stau așa, „ieșirea” din obiectivitate nu ne duce numai spre subiectivism, ci ne așează în „lamentație”.

Invocăm „determinismul geografic” și justificăm pe orice și pe oricine. Postură comodă, îmbrățișată cu un entuziasm care o plasează deja ca cea mai „la modă” atitudine din societatea românească. De pe această poziție, urmează firese următorul pas. Amendarea strașnică a tuturor celor care încearcă să atragă atenția că și creația românească — nu ne referim aici doar la cea sociologică — merită să fie luată în considerare.

În sociologie, o asemenea atitudine îndepărtează sociologul de însuși statutul său. Obiectivitatea trebuie păstrată, mai ales în perioadele în care puțini sînt cei cărora le reușește așa ceva.

A existat un moment extrem de prielnic în sociologia românească, în care cele două aspecte — valoarea și validitatea internațională — păreau că se pot îmbina. Dar istoria ne-a fost — iarăși ! — potrivnică. Declanșarea războiului a împiedicat (și) desfășurarea „Congresului mondial de sociologie de la București care s-ar fi putut constitui într-un start extrem de favorabil pentru gîndirea sociologică din România.

Dar asta este acum istorie. Un „era să fie” al sociologiei românești s-a consumat. Un „era să fie” care, departe de a ne resemna trebuie să ne declanșeze înspre o schimbare de modulație. Căci dacă nu considerăm azi acel moment doar ca o *amîinare* și nu ca o șansă definitiv ratată, etichete ca „provincialism”, „epigonism” și altele de acest fel, cu care sîntem — cu generozitate — gratulați, vor deveni serioase piedici în fructificarea șansei extraordinare pe care starea societății românești de astăzi o oferă gînditorului social.

Reamintim aici un aspect cunoscut : statutul de cetățean și cel de sociolog sînt uneori net ireconciliabile la nivelul aprecierilor valorice. Ceea ce repudiază și acuză cetățeanul, sociologul poate considera a fi o desfășurare fascinantă, de care se apropie cu un interes și un entuziasm care stîrnesc de multe ori mirarea și chiar indignarea nespecialistului. Este acea „voluptate a cazului” de care vorbesc (și pe care o cunosc foarte bine) medicii.

Demersul acestor rînduri este deci unul spre redobîndirea „conștiinței de sine” a sociologiei românești. Acea conștiință de sine pe care pentru a o putea dobîndi, „trebuie — cum spune Noica — să fii sigur pe drepturile tale și gata să te lupți pentru ele ; să fii permanent treaz, conștient de o misiune și nemulțumit că nu ești întotdeauna la înălțimea acelei misiuni”⁵.

⁵ *Ibidem*, p. 108.

Avem această datorie și sintem obligați la această reparație. Pentru că românii au dat — (și) în sociologie — valori care nu și-au aflat răsplata cuvenită. Chiar și atunci când creațiile lor au stat cel puțin pe același loc cu opere similare din Occident.



Analiza de mai jos se vrea o concretizare a demersului prezentat, o încercare de analiză comparativă a câtorva aspecte din teoriile celor trei gânditori, analiză ce are pretenția doar a unui modest început care se dorește cât mai grabnic continuat.

Confruntarea cu fascinantul spectacol teoretic pe care ni-l înfățișează marea teorie durkheimiană, relevă câteva puncte de suspensie asupra cărora sociologul francez nu zăbovește, deși semnele de întrebare pe care le ridică ele ar îndreptăți pe deplin o asemenea atitudine. Am înfățișat mai sus câteva din motivele ce l-au determinat pe sociologul francez să procedeze în acest fel.

Ne-am oprit aici doar asupra a două concepte — cel de *individualitate* și cel de *ființă socială* — și deci asupra a două procese — procesul de formare a individualității și cel de formare a ființei sociale —, care, neclărite suficient își „cheamă” explicații suplimentare, teorii oarecum complementare, pentru a întregi și îmbogăți o abordare a socialului ce s-a vrut inițial exhaustivă. O afirmație de genul „Omul nu este om decât pentru că trăiește în societate”⁶, chiar înțeleasă cu toate nuanțele de rigoare, ne oferă un proces de individualizare ca o creație exclusivă a socialului, omul nefiind nimic altceva decât „suprapunerea ființei sociale peste ființa individuală”, practic în totalitate un produs al societății.

Discuții despre concepția durkheimiană, despre relația individ—societate în viziunea sociologului francez s-au făcut și se vor mai face. S-au făcut și încercări de atenuare a drasticei formulări, întreprindere — credem — nu suficient justificată. E drept că apărătorii lui Durkheim invocă o serie de argumente de natură să tempereze și chiar să elimine etichetări dure la adresa marelui gânditor, etichetări care au venit mai ales din partea psihologiei, dar nu numai. Principalul lor argument era acela că însuși Durkheim susținea că în fiecare din noi există două ființe „inseparabile altfel decât în plan abstract”, și anume: ființa socială și cea individuală. Observația este corectă, însă această aserțiune extrasă din contextul larg al operei sale, riscă să inducă în eroare, să ne ofere exactitatea în detrimentul adevărului, cum ar zice C. Noica⁷.

Cu siguranță că sociologul francez nu a neglijat datele primordiale ale fiecăruia din noi, numai că le-a subordonat și pe acestea — am spune total — socialului. E drept, el afirmă că „una din caracteristicile omului este și aceea că la el predispozițiile înăscute sînt foarte generale și foarte vagi. Într-adevăr, tipul predispozițiilor fixate, rigide, invariabile și care nu lasă cît de puțin loc acțiunii cauzelor exterioare este instinctul”⁸.

⁶ Emile Durkheim, *Sociologie și educație*, București, Edit. Casei Școalelor, 1930, p. 84.

⁷ C. Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, București, Edit. Eminescu, 1975.

⁸ E. Durkheim, *Op. cit.*, p. 91.

Dar mai departe se întreabă „dacă există la om un singur instinct propriu-zis”⁹. Iar răspunsul lui este fără echivoc: nu, pentru că și ele sînt sub influența societății. Subordonarea zestrei ereditare societății este peremptoriu ilustrată însă într-o altă formulare: „ceea ce primește copilul de la părinții săi, sînt numai oarecare facultăți, și foarte generale, o oarecare putere de atenție, o doză oarecare de perseverență, imaginație, etc. *Dar oricare din aceste facultăți poate servi la cele mai felurite scopuri*”¹⁰.

Iată, deci, că pînă la urmă cea care decide este tot societatea, ea fiind aceea care va canaliza pe o direcție sau alta potențele fiecăruia, conducînd astfel prin suprapunerea ființei sociale peste cea individuală, la creșterea unei noi ființe, care „reprezintă ceea ce este mai bun, ceea ce este cu deosebire omenesc în noi”¹¹.

„Pentru Durkheim — spunea M. Ralea — societatea e o biserică, iar viața socială un ritual”¹². Astfel societatea își coboară forța de impunere, prestigiul autoritar chiar pînă la intimitatea vieții sufletești, chiar pînă în cazul facultăților de cunoaștere, individului nerămînîndu-i practic mare lucru de făcut, decît să preia — și să se manifeste — ce, și în ce mod —, îi dictează societatea¹³.

Astfel lui i se impun ineluctabil cerințele faptului social, încît însăși libertatea este considerată „ca produsul unei reglementări”¹⁴.

„Noi am văzut — scria Durkheim — că faptele sociale au această însușire. În loc să fie cît de departe un produs al voinței noastre, ele o determină dinafară, ele apar ca niște tipare în care sîntem nevoiți să turnăm acțiunile noastre”¹⁵.

Sociologul francez nu oferă individului șanse mari în nici una din etapele în care el poate evolua, respectiv cele două tipuri de societăți caracterizate prin solidaritate mecanică și organică. În viziunea sa — după observația lui V. Constantinescu — „societatea nu durează pentru individ, iar individul nu se realizează pe sine prin societate, ci societatea se împlineste prin individ, dar făcînd abstracție de scopurile individuale”¹⁶.

Un sociolog german, W. Ierusalem, decreta: „Societatea este în noi, dar și în afară de noi, și în egală măsură, mai presus de noi”. Aserțiunea s-ar potrivi ca o mînușă ar fi o concluzie pentru laborioasa concepție a sociologului francez. O întrebare firească se naște însă. Unde sîntem noi în toată această viziune nimicitoare a oricăror pretenții de independență? Care este rolul nostru în acest vast mecanism care nu ne oferă practic nici o șansă prin inextricabilul determinism pe care-l impune?

„Deși accentuarea rolului factorilor sociali în construcția umanului din om rămîne un cîștig teoretic important al sociologismului, absolutizarea sa, în dauna altor factori tot atît de importanți, reprezintă viciul său funda-

⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰ *Ibidem*, p. 93.

¹¹ *Ibidem*, p. 97.

¹² M. Ralea, *Serieri din trecut*, București, Edit. de Stat pentru Literatură și Artă, p. 154.

¹³ E. Durkheim, *Op. cit.*, p. 92.

¹⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1932, p. IV.

¹⁵ E. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, București, Edit. Științifică, 1974, p. 53.

¹⁶ V. Constantinescu, *Sistemul sociologic al lui D. Drăghicescu*, București, Edit. Academiei, 1976, p. 124.

mental, spune M. Zlate într-un eseu despre orientarea la care ne referim¹⁷. Deficiența odată sesizată, își cere grabnic remediu. În acest moment credem că recursul la o teorie ce dă șansă individului, ce nu eludează complet statutul de persoană pe care-l pretindem fiecare din noi, se impune. *Aici teoria elaborată de C. Stere își găsește locul alături de concepția durkheimiană cu care se identifică pînă la un punct, dar de care se desparte la un moment dat propunînd altă abordare, soluționînd problema asupra căroră sociologul francez nu stăruie sau le explică neconcludent.*

Vom analiza, deci, desfășurarea proceselor de individualizare, așa cum sînt ele ilustrate în operele celor doi gînditori, încercînd să semnalăm „întîlnirile” dar și „despărțirile” celor două abordări.

La E. Durkheim, procesul este strîns legat de trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Aceasta reprezintă practic legea creșterii densității dinamice sau morale a populației. Astfel, după sociologul francez, o creștere a populației permite acesteia să se specializeze în raport cu diversitatea necesităților umane. Această specializare face ca fiecare, pentru a-și satisface trebuințele sale, să aibă nevoie de ceilalți. Aceasta este diviziunea socială a muncii care stă la baza apariției unor noi tipuri de relații, cele date de solidaritatea organică a societăților. Dependența individului față de societate este mare în ambele forme de socialitate „numai că această dependență este *totalitară* în societățile „mecanice” și este *funcțională* în cele „organice”. De aici, rezultă superioritatea evoluționară a societăților „organice” „deoarece acestea funcționează depinzînd de dependența socială a individului; omul se poate afirma ca personalitate sau individualitate distinctă”¹⁸. Deci la acest nivel, ne spune Durkheim — cel al solidarității organice — fiecare individ are o sferă de acțiune care îi este proprie, este deci o personalitate.

La o privire mai atentă însă, explicațiile sociologului francez nu ne satisfac. Procesul de individualizare este mai mult *postulat* de E. Durkheim, decît prezentat explicit.

El nu se realizează — nu poate să se realizeze! — credem noi printr-o simplă „mișcare” a individului dintr-un cadru societal în altul (de la societatea mecanică la societatea organică), cadre în care individul se supune docil societății care îl „preia” determinîndu-i atîtutudinea și starea.

Procesul de individualizare mai presupune ceva. Ceva despre care Durkheim vorbește prea puțin și neconvîngător. *Indivizii nu numai că se diferențiază între ei, se mai petrece acum un fapt tulburător: ei percep această diferențiere! Și ajung astfel să dobîndească acea conștiință de sine care le va permite să transforme net raporturile lor cu societatea. Momentul este decisiv, pentru că de acum înainte nu mai avem de-a face cum greșit, credem, susține sociologul francez — doar cu schimbări CALITATIVE ale dependenței față de societate (în prima formă totalitară iar în a doua funcțională)¹⁹, ci cu schimbări CANTITATIVE. A „forța” aceeași metodologie și aceeași explicație înainte, și după acest moment, ni se pare o eroare a sociologismului și viciul fundamental al concepției*

¹⁷ M. Zlate, *Omul, față în față cu lumea*, București, Edit. Albatros, 1980, p. 106.

¹⁸ I. Ungureanu, *Paradigme ale cunoașterii societății*, București, Edit. Humanitas, 1990, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

durkheimiene. Este — credem — o greșeală în care nu cade C. Stere, cu viziunea sa asupra problemei pe care am pus-o în discuție. Conceptul de *persoană* — esențial în opera sociologului român — pledează pentru această convingere. Pentru el, termenul nu desemnează o etichetă pusă individului odată cu simpla schimbare a regimului său de „funcționare”. Persoana este în viziunea sa indiviul care „dă seama de sine însuși” și care tratează de acum înainte cu totul altfel relațiile sale cu societatea (deși precizarea nu este făcută explicit în text, credem că nu greșim cînd încercăm o asemenea definiție). Înainte de a continua compararea și analiza celor două concepții, vom stărui asupra lucrării esențiale a lui C. Stere, operă fundamentală a sociologiei românești: „*Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept*”, lucrare ce nu s-a bucurat întotdeauna de aprecierile pe care seriozitatea analizei și originalitatea abordărilor, le-ar fi justificat cu prisosință.

A constituit teza de licență și s-ar fi dorit — așa cum însuși autorul mărturisește — una „cu un subiect pur sociologic”, dar profilul Universității îl obligă la adevăarea ei. Nu ne rămîne decît să regretăm această situație, alături de T. Herseni, care în a sa *Sociologie românească. Încercare istorică*, apărută în 1940, o considera — chiar și în aceste condiții — ca fiind „cea dintîi încercare de sociologie teoretică la înălțimea celor din Occident întreprinsă în această specialitate cu deplină știință”²⁰.

În aceeași lucrare, T. Herseni ne mai atrage atenția asupra unui aspect: din cauză că a considerat 1883 anul de publicație a lucrării lui C. Stere, și nu 1887, cum ar fi fost corect, M. Ralea îi conferă nejustificat merite de precursor al lui Durkheim sau al germanului F. Tönnies. Observație importantă, nu avem nici o îndoială, dar care nu scade cu nimic meritele lui C. Stere. Pentru că el nu a fost nici un precursor, nici un imitator al sociologului francez. A fost un gînditor original care la un moment dat s-a deosebit radical — cum ne străduim să arătăm aici — de concepția teoretică a clasicului francez. Deși apărută în 1883 avem convingerea că lucrarea *De la division du travail social* nu a fost cunoscută de sociologul român. În bibliografia licenței sale, găsim doar *Les Regles de la Methode sociologique*, cunoscută mai ales din reviste de specialitate. Atragem atenția asupra unei afirmații hazardate cu privire la opera gînditorului român, legată tot de legătura sa cu concepția durkheimiană. Într-un amplu studiu dedicat vieții și activității sale: *Esul unei restituiri. C. Stere*, Ioan Căprianu, preluînd o caracterizare apărută în „Opinia” (anul I, nr. 46, Iași, 24 iunie 1897) susține: „ideile cuprinse în lucrarea *Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept* abordează cu competență tezele susținute de sociologul francez E. Durkheim”. Nu contestăm că ziaristul în cauză a fost plin de bunăvoință și convins că-l laudă pe proaspătul absolvent al Universității ieșene, (de fapt asupra acestei situații păgubitoare am atras atenția în prima parte a studiului), dar o asemenea afirmație nu se susține, și chiar știrbește din meritele neîndoielnice ale sociologului român.

Demersul întreprins în lucrarea la care ne referim, este prezentat în prefața lucrării de însuși autor: „... vom arăta cum noțiunea de per-

²⁰ T. Herseni, *Sociologie românească. Încercare istorică*, „Institutul de științe sociale al României”, București, 1940, p. 47.

soană din dreptul Roman primitiv e un produs firesc al întregii evoluții sociale de la cele dintii închețări ale conviețuirii sociale și pînă la apariția statului și a dreptului. Astfel în același timp se va lămuri că această noțiune de persoană la Romanii vechi, nu e decît un moment din dureroasa și zbuciumata istorie a emancipării și diferențierii individualității omenești din protoplasma socială primitivă”²¹.

Chiar numai din acest extras, răzbate clar preocuparea principală a lui C. Stere, și deci marea „întrebare” a lucrării sale: „momentul individualizării omenești, această etapă în care individul devine „persoană” cu toate transformările pe care le implică o asemenea evoluție. Vorbim de persoană și nu folosim sintagma de „persoană juridică” pentru a respecta cronologia fenomenului.

Deoarece înainte de a fi „persoană juridică”, individul trebuie să devină „persoană”, și acesta este — credem — axul fundamental pe care se ridică întreg eșafodajul concepției sociologului român.

Numindu-și teza „*Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept*”, nu a făcut decît să-i dea unitate și să o justifice în fața unui juriu care aștepta de la el în primul rînd o lucrare de jurist²². În realitate, accepțiunea sociologică, și nu juridică a conceptului de persoană îl interesa pe gînditorul român chiar dacă, explicit, nu ni se spune asta.

Vom stăruii asupra capitolului al II-lea al lucrării *Originile societății și individualitatea* — cel mai documentat și elaborat — în care sociologul C. Stere își dă măsura înzestrării și pregătirii sale. Porneste analiza evoluției societăților omenești de pe poziții nuanțat darwiniste. Studiază comunitățile primitive caracterizînd această etapă în termeni asemănători cu sociologul francez. Ne spune că „în societățile primitive nu există individualitate”; există doar „niște grupuri sociale cu un caracter gregar puternic pronunțat în care fiecare individ nu e decît copia celuilalt, sau mai bine zis numai o notă din acordul muzical pe care îl cîntă puterile oarbe ale selecțiunii naturale”²³. Preia termenul lui Wundt de „*conștiință și voință generală*” și caracterizează cu el această etapă. Asemănarea cu Durkheim este aproape perfectă, gîndindu-ne fie și numai la definiția pe care o propune sociologul francez vorbindu-ne de același studiu: „ansamblul credințelor și sentimentelor comune pentru media membrilor unei societăți formează un sistem determinat care are viața sa proprie: îl putem numi *conștiința colectivă sau comună*”²⁴. Despărțirea de Durkheim se face în momentul în care întrebarea: „Cînd depășește individul această „stare nediferențiată”, cînd iese el de sub imperiul „instinctului gregar” dominator — devenită obsedantă pentru gînditorul român — își cere răspuns. Urmărind evoluția concepției lui C. Stere, sesizăm că el optează pentru o analiză istorică bazată pe rezultatele celebrului antropolog american H. Morgan. După desprinderea din regnul animal, individul ajunge să descopere avantajele cooperării. Asta face ca evoluția societății să nu fie numai o transformare și o complicare a evoluției biologice. Ea

²¹ I. Căprianu, *Escal unei restituiri*, Iași, Edit. Junimea, 1988, p. 49.

²² C. Stere, *Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept*, Tipografia H. Goldner, Iași, 1897, p. 35.

²³ vezi și I. Căprianu, *op. cit.*, p. 48–50.

²⁴ C. Stere, *op. cit.*, p. 63.

va determina biruința sau înfringerea în lupta pentru existență și deci propagarea sau distrugerea grupurilor sociale. Drumul de la „gregarism” la „individualism” a necesitat „mii și mii de ani”, ne spune C. Stere de la modul de organizare primitiv precum *hoarda*, *gînta*, trecînd prin *trib* și ajungînd la *confederație*. La acest nivel, se întîmplă un fapt decisiv. Din cauza deselor războaie apare „diferențierea între puterea militară și cea civilă”, care — continuă sociologul român — „accentuîndu-se, a schimbat esențial manifestările vieții sociale”²⁵. Ca o consecință fundamentală : apariția „marelui oștean războinic”, considerat de C. Stere a fi „*primul individualist*”, prima licărire ceva mai simțitoare a individualității omenești, prima presimțire a emancipării individului de sub jugul evoluției impersonale, de sub stăpînirea exclusivă și strivitoare a voinței și conștiinței generale”²⁶. De aici încolo, războaiele se întetesc, apar tot mai pregnant diferențele de avere, apar tot mai acut diferențele între membrii chiar aceleiași comunități. „Cu aceasta dispare și unitatea sferei psiho-sociale — voința și conștiința generală — , se rupe în bucăți și se naște lupta din sinul societăților dintre diferitele clase născute întrînsa”²⁷ ducînd în final la apariția organizațiilor politice de astăzi, la apariția statului și dreptului (analiza juridică cu care continuă lucrarea nu ne interesează aici). Aceasta ar fi punctat, succint, momentul istoric în care procesul are loc. Dar C. Stere ne invită la o investigație mai adîncă a fenomenului. La o abordare care să ne permită detectarea întregii profunzimi a evenimentului.

Sociologul român nu ar fi putut fi satisfăcut de o explicație ca cea a lui Durkheim. Procesul de individualizare nu-l gîndește — cum am atras atenția mai sus — ca un proces doar social, ca o simplă consecință a unei implacabile legi istorice. El nu consideră omul ca un produs exclusiv al societății. Pare că antcipă prin abordarea sa o altă formulare, extrem de relevantă aparținînd lui Petre Andrei : „societatea trăiește în noi, dar și prin noi”²⁸, care s-a vrut și ea o depășire a durkheimismului. C. Stere ne atrage totodată atenția asupra consecințelor psihice ale fenomenului analizat „faptul de emancipare a individului de sub presiunea atmosferei sociale, ca și faptul de imitațiune, sînt încă foarte puțin studiate și explicate din punct de vedere psihologic — deși ca fapte pozitive nu se pot contesta”²⁹.

După dobîndirea „conștiinței de sine”, individul posedă „un eu care stă, cu toată vigoarea conștiinței puternice în fața altora”³⁰, și deci de la acest punct, evoluția sa și raporturile cu societatea vor fi cu totul altele. Este punctul în care — cum am mai spus — durkheimismul nu ne mai poate satisface. Subliniem încă odată ceea ce considerăm că se degajă cu pregnanță din concepția sociologului român : conceptul de persoană propus de el, nu are numai menirea de a desemna un nou „regim funcțional” în care se mișcă individul „purtat” de-a lungul evoluției

²⁵ E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 46.

²⁶ C. Stere, *op. cit.*, p. 132.

²⁷ *Ibidem*, p. 133.

²⁸ P. Andrei, *Opere sociologice*, București, Edit. Academiei, vol. al III-lea, p. 141.

²⁹ C. Stere, *op. cit.*, p. 89.

³⁰ *Ibidem*, p. 46.

istorice de implacabile legi ale istoriei. El implică și întregul mecanism psihic ce ne pune în mișcare, și care, acționând alături de condițiile sociale date, „întoarce” individul spre sine, oferindu-i un alt statut (atragem atenția că gânditorul român ne avertizează cum că detectarea mecanismelor intime ale proceselor psihice nu sînt sarcina sociologului, acesta fiind însă obligat să țină seama de ele.

Dacă ar fi să concluzionăm, am spune succint că procesele de individualizare care-i preocupă pe cei doi sociologi sînt gândite identic pînă la un punct. Conceptul de „voință și conștiință generală” pe care-l utilizează C. Stere are aceeași menire ca acela de „conștiință comună”, folosită de E. Durkheim. Diferențiere între ei apare însă și în ceea ce privește cronologia procesului : sociologul român susține începerea individualizării odată cu apariția șefului militar, „primul individualist”, cum îl numește preluînd un concept al lui Wundt. Deși amintește de acest moment, sociologul francez „mută momentul individualizării mai departe, în momentul în care „demnitatea dinamică sau morală” permite declanșarea sa, deși ține să se precizeze că e grav să detectăm un moment anume, individualizarea fiind un „proces” care se dezvoltă, fără oprire de-a lungul istoriei ³¹.

Pentru C. Stere individualizarea este văzută ca o evadare, ca o „smulgere” din comunitate, gândită sub aspect social dar și psihologic, devansînd astfel ermetismul doctrinar al unor concepții ce eludează unul din cele două aspecte. Subliniem aspectul lui psihologic și deschiderea către un concept ca cel de persoană sînt cîștiguri ale concepției sociologului român dar atitudinea radicală, lipsită de nuanțări în care pune problema depășirii comunității se cere corectată. Pentru că individualizarea nu se realizează prin anularea individului comunitar din noi. (Ne întrebăm ce ar mai rămîne atunci din fiecare?!) ci prin „preluarea” lui. Este un lucru pe care nu uită să-l sublinieze Durkheim. Parafrazînd o vorbă a lui C. Noica, putem spune că în viziunea sociologului francez, individul nu poate ieși din comunitate „decît cu ea cu tot”. Să ne amintim că el ne atrage atenția că o comunitate puternică se constituie într-un bun punct de plecare către o societate dezvoltată, individul comunitar din noi neputînd fi anulat la orice nivel am gândi relațiile societale ce le dorim instaurate ³². Este un aspect la care s-ar cuveni să medităm, astăzi, poate mai mult ca oricînd.

Am încercat pînă acum să extragem un aspect important din doctrinele a doi sociologi ce au funcționat în aceeași perioadă de timp, dar în medii culturale radical diferite. Ne-am oprit asupra analizei procesului de individualizare, asupra conceptelor de individ și persoană, subliniind atît slăbiciunea teoriei durkheimiste în ceea ce privește aspectul care ne-a interesat, dar și depășirea pe care credem că o realizează sociologul român.

Ne-a mai rămas însă de discutat un concept esențial pentru înțelegerea procesului de individualizare în viziunea sociologului francez, —

³¹ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 146.

³² F. Tönnies, *Communaute et societe*, Presses Universitaires de France, 1944: vezi pentru clarificarea diferențelor între relațiile comunitare și cele societale.

cel de ființă socială — concept ce nu este abordat suficient în doctrina sociologului român.

Considerăm însă că nici în ceea ce privește abordarea acestui concept explicațiile înfățișate de Durkheim nu sînt suficient de clare.

Meritul de a-și fi asumat și depășit, printr-un sistem personal, acest handicap aparține unui alt prestigios gînditor român. Este ceea ce ne propunem să arătăm în continuare.

S-ar părea deci că, dacă Durkheim nu soluționează întru totul problema a „ceea ce ne deosebește”, apelul la o teorie care să dea o mai mare șansă individului se impune; superioritatea lui față de concepția lui C. Stere constă în rezolvarea unei alte probleme tulburătoare pentru sociologie, cea despre „ceea ce ne ține laolaltă”. Conceptul de ființă socială are în concepția sociologului francez această menire. Este fundamental în opera lui și referirile la existența sa sînt insuficiente în opera gînditorului român. Valoarea și importanța conceptului sînt indubitabile dar lansarea lui este făcută de E. Durkheim într-o manieră oarecum apodictică. „Se simte” existența lui în toată desfășurarea teoretică pe care ne-o propune, însă nu ne este explicat suficient cum ajunge el să fie. E drept, Durkheim ne avertizează că agregatul părților constituente nu acoperă total complexul dat. Pentru el, contingentele individuale, ca și reprezentările inițiale ce le însoțese, nu oferă toată complexitatea realului și „nici nu sînt revelatoare în a distinge universalul de particular”³³. Fiind o „existență de sinteză”, socialul este deci altceva decît suma indivizilor particulari, ceea ce permite să se impună pe alte căi decît cele de ordin psihologic³⁴.

Toate aceste precizări se deschid indiscutabil spre un concept de acest fel. Totuși explicația „pătrunderii” și „instaurării” societății în individ nu este suficient susținută teoretic. Nu avem de a face, cum ar spune Auguste Comte — cu un fel de instinct care ar conduce indivizii spre constituirea lor în societăți, pentru că E. Durkheim ar replica că nu există sociabilitate înainte de societate. În acest moment apelul la pedagogia lui pare o consecință logică a impasului în care ne găsim. Considerăm însă că nici opera pedagogică a sociologului francez nu soluționează întru totul problema, nefiind — din acest punct de vedere — suficient de clară. După parcurgerea ei, impresia este a unei sociologii explicate pe înțelesul — sau tradusă în termenii — pedagogilor. De fapt, însuși Durkheim ne avertizează încă de la început că „voi vorbi despre educație cu sociolog, mai ales ca sociolog”³⁵. Faptul este sesizat și de Emil Păun, care într-un studiu consacrat acestei probleme precizează: „El a încercat deci, să introducă și să impună studiul sociologiei (care-l interesa în mod predominant) prin intermediul pedagogiei”³⁶.

Aici este credem, un al doilea punct în care opera durkheimiană „își cere” completare, în care sociologul francez nu ne mai răspunde satisfăcător. Teoria nu-și mai este sieși suficientă, nereușind iată să clarifice

³³ V. Constantinescu, I. Ungureanu, *Teorii sociologice contemporane*, București, Edit. Didactică și Pedagogică, 1985, p. 61.

³⁴ E. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, p. 46.

³⁵ E. Durkheim, *Educație și sociologie*, p. 32.

³⁶ Vezi postfața lui E. Păun la lucrarea lui E. Durkheim, *Educație și sociologie*, p. 89.

întru totul un concept pe care ni-l propune și care îi conferă valabilitate și structuralitate. Este momentul în care cel puțin o parte a concepției lui Dumitru Drăghicescu poate interveni, dovedindu-și virtuțile și constituindu-se într-o teorie puternică și originală capabilă să ne scoată din impasul la care am ajuns și să ne așeze mai bine pe traiectoria teoretică pe care ne-a propus-o sociologul francez.

Înainte de a intra în problema propriu-zisă, câteva cuvinte despre destinul lui D. Drăghicescu, și mai ales despre mediul său de formare se impun. În sociologia românească a fost „un caz particular, în sensul că este un sociolog român de limba franceză, el fiind primul dintre români care este mai cunoscut peste graniță decât în țară”³⁷. Neapreciat și nerecunoscut de contemporani — pare-se de multe ori pentru cu totul alte motive decât cele științifice (atitudinea lui Iorga este peremptorie în acest sens) — el este unul din pionierii sociologiei românești care nici astăzi nu sînt judecați întotdeauna la justa lor valoare. Concepția sa teoretică a fost considerată — absolut hazardat — chiar „un sistem de filosofie socială de tip speculativ, care, pentru noi, are doar o importanță istorică”³⁸ și criticată aspru de către H. Stahl în cartea sa de „*Eseuri critice*”, mult prea aspru credem, pentru că nu s-a luat în considerare faptul că „D. Drăghicescu și-a intensificat eforturile sale de a elabora o teorie sociologică antiobiectivă cu mai mult de o jumătate de veac înainte ca această direcție să se cristalizeze într-o orientare sociologică de sine stătătoare”³⁹. Reparații absolut necesare aduc Virgil Constantinescu și Ioan Ungureanu. În ceea ce privește mediul său de formare, D. Drăghicescu este produsul unei atmosfere dominate de dialogurile dintre vașnicii rivali, marii gânditori francezi E. Durkheim și G. Tarde⁴⁰. Dar, deși doctorand al primului și cursant al celui de al doilea, el a reușit să elaboreze o concepție teoretică profund originală, citată elogios în mai multe lucrări, dicționare sau reviste de diverse orientări.

„Drăghicescu a mers în Occident (la început în Franța apoi în Germania și Anglia) nu pentru a înregistra și nici numai pentru a se informa ci pentru a se afirma ca sociolog original și pentru a crea un sistem al său”⁴² susține cu îndreptățire V. Constantinescu, într-un amplu studiu dedicat vieții și activității sale. Ajuns, deci, într-o Franță impregnată în primul rînd cu ideile sociologice, Drăghicescu se apropie de doctrina lui Durkheim, și-o însușește numai că nu lasă — în durkheimism — „lucrurile” acolo unde le găsește. „Este incontestabil — susține Virgil Constantinescu — un merit a lui Drăghicescu acela de a se fi putut detașa de influența inhibitoare a sistemelor sociologice ale vremii, punînd principiul determinismului social la baza întregului edificiu doctrinar al concepției sale”⁴¹,

³⁷ Miron Constantinescu, O. Bădina, E. Gall, *Gîndirea sociologică din România*, Note de curs, București, 1973, p. 54.

³⁸ *Ibidem*, p. 54.

³⁹ I. Ungureanu, *Idealuri sociale și realități naționale*, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1988.

⁴⁰ Despre activitatea sociologului român, vezi studiul introductiv al lui V. Constantinescu la lucrarea lui D. Drăghicescu *Ontologia umană*, București, Edit. Științifică și Enciclopedică și lucrarea *Sistemul sociologic al lui D. Drăghicescu* ce aparține aceluiași autor.

⁴¹ V. Constantinescu, *Studiu introductiv la D. Drăghicescu : Ontologia Umană*, p. 20.

iar mai departe subliniază : „E de reținut că lucrările lui Drăghicescu nu reprezintă nici o sinteză conciliantă a celor două doctrine sub influența cărora s-a format (așa cum inexact se menționează în unele lucrări), dar nici nu sînt rezultatul unui produs epigonic într-un context cultural atît de amestecat de ipoteze și paradigme contradictorii”⁴².

Prin doctrina sa deterministă — asupra căreia nu vom insista aici — sociologul român se așează deci, nu în Durkheim ci alături de el fiind — incontestabil — unul din durkheimiștii care au depășit strălucit durkheimismul. Revenind acum asupra problemei la care ne-am propus să stăruim — rolul clarificator al concepției lui D. Drăghicescu în ceea ce privește conceptul de ființă socială în opera lui E. Durkheim — ținem să subliniem aici un punct în care sociologul român iese victorios de sub incidența „marelui său maestru”. Spunem victorios deoarece el prezintă și descrie întreaga desfășurare care ne poartă la o concluzie ce apare astfel ca o consecință firească a întregii procesualități și nu mai este practic postulată, ca în opera sociologului francez, atitudine ce simplifică astfel, nepermis lucrurile. *Pentru că cel puțin o parte a teoriei lui D. Drăghicescu ni se pare a fi o demontare, o decodare a mecanismului extern, extrem de complex, prin care societatea „pătrunde” în individ, se „instalează” în el, și dă naștere la ceea ce Durkheim numește ființă socială.* Procesul este amplu prezentat în două din lucrările sale fundamentale *Le probleme du determinisme social, determinisme biologique et determinisme social* și *Du rôle de l'individu dans le determinisme social*, ambele lucrări traduse în românește sub titlu unificator de „*Ontologia umană*”⁴³.

Pătrunzînd prin naștere în societate individul găsește un cadru social dat, plasîndu-se deci sub dominația unor instituții, legi și perceptive „care i se impun ca o necesitate, găsindu-se astfel constrîns de reguli care-i preexistă”⁴⁴. Dar, ne avertizează Drăghicescu, „chiar dacă realitatea socială s-ar împlini după legi „transcendentale, fatale în generalitatea lor, independente de noi, tot ar trebui ca aceste legi « să coboare în noi » pentru a lua forme de volițiune, de efort conștient, deoarece noi îi sîntem agenții și acționăm prin eforturi conștiente”⁴⁵. Să vedem cum societatea clădește efectiv „ființa socială”, cum etapele parcurse de individ de la naștere pînă la integrarea sa totală, își aduc fiecare contribuția la îmbogățirea ei.

Formarea conștiinței, un subiect care preocupă intens pe D. Drăghicescu, este — în opinia sa — aproape exclusiv dependentă de mediu : „Este sigur că ordinea și activitățile noastre, ca și corecția lor, depind în mod aproape exclusiv de felul în care ne vin din exterior. Continuitatea și asemănarea internă, neavînd originea lor în eu, trebuie să ne vină din exterior. Trebuie deci să ne oprim asupra percepției. Conștiința fiind formată din percepții trebuie să analizăm condiția lor, natura lor și modul în care le dobîndim”⁴⁶.

Să desfășurăm și noi mecanismul explicației sociologului român, urmînd alături de el etapele propuse și parcurse în analiză. Primul contact

⁴² *Ibidem*, p. 20.

⁴³ Vezi nota 41.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 325.

pe care fiecare din noi îl avem cu societatea se face prin intermediul familiei. „Nimic nu este mai natural decât de a primi de la familie prima formă a unității noastre psihice”, ne spune Drăghicescu, și continuă : „achiziția mentală cea mai importantă care se produce în familie este limbajul, cuvintele, aceste forme multiple care ne permit să ne reunim senzațiile de loc și de timp în mănunchiuri definite : percepțiile sau noțiunile”⁴⁷. Cu variațiile de rigoare, bineînțeles, noul intrat în societate primește din partea familiei — primele elemente esențiale ale devenirii sale. Nu numai cuvintele, dar și primele forme ale discursului logic, ale gândirii — deși la început rudimentare și vagi — sînt însușite în această perioadă. Astfel că Drăghicescu își încheie analiza asupra acestui punct subliniind încă odată : „De aceea familia trebuie să fie prima etapă a acestei conștiințe transcendente din care derivă conștiința empirică a copilului”⁴⁸.

„Ieșiți” din familie — dar „rămînînd cu ea” — fiecare din noi pătrunde în alte forme „concrete” ale societății, care astfel se împlintă mai adînc în individ, acaparîndu-l dar și eliberîndu-l în același timp. Semnalăm aici o slăbiciune a teoriei durkheimiene în care, „socialul se determină prin social”, atitudine teoretică care ne deschide doar spre înțelegerea primului aspect — privind menirea societății — din cele două enunțate în faza anterioară, calea spre cel de al doilea fiind sistematic obturată de o teorie simplificatoare, cel puțin în problemele care ne interesează aici. O poartă de intrare spre înțelegerea celui de al doilea aspect ne oferă tot teoria sociologului român, prin concepția sa originală despre determinismul social, care culminează cu teoria despre geniu.

Revenind la incursiunea pe care am propus-o, găsim școala și biserica, ca etape următoare, continuatoarele sarcinilor familiei. Ele continuă să definească și să perfecționeze concomitent formele intuiției — sociologul român face aici un excurs extrem de incitant în gândirea kantiană, descoperind analogii sugestive — dar punînd la dispoziția noastră, în același timp, forme de gândire din ce în ce mai puternice și ca urmare categorii din ce în ce mai exacte⁴⁹.

Transferînd parcă la nivelul intim al psihicului uman, anticul „repetitio mater studiorum”, sociologul român susține că repetiția — amplu utilizată în școală și în învățarea catehismului — este „o cauză a asocierii ideilor tot atît de importantă ca atenția”⁵⁰. Mai mult decât atît. Repetiția — ca și atenția, opera școlii — nu depinde nici ea de asemănarea sau diferența dintre idei, „ci de sancțiunile pe care școala le aplică celor care nu au păstrat ideile asimilate, în ordinea lor esențială precisă, și în acest mod școala fixează încetul cu încetul formele gândirii noastre și ne face capabili să gîndim prin categorii precise și clare”⁵¹. La fel procedează în acțiunile ei și biserica.

Parcursul individului nu se oprește însă aici, așa că ne continuăm fiecare drumul, îndreptîndu-ne — mai mult sau mai puțin pregătiți —

⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 329.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 329.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 330.

⁵¹ *Ibidem*, p. 331.

către „întilnirile” viitoare : cu atelierul, uzina sau cazarma, care „vin să reia printr-un alt procedeu, opera familiei și a școlii, să desăvârșească coeziunea spiritului nostru, coerența asocierii ideilor noastre”⁵². Prin această acțiune de modelare pe care o realizează noile instituții contribuie din plin la creșterea ideilor noastre.

Nivelul este unul important, iar influența sa decisivă, pentru că „Atelierul, cazarma și oricare ocupație socială constantă contribuie enorm la crearea coerenței unitare, unității omului. Ca dovadă aceste instituții formează mentalități specifice «eurile adaptate» la schimbările sociale”⁵³.

Individul nu evoluează însă numai la nivele și în cadre sociale clar delimitate. Viața socială nu se suprapune fără rost pe întreaga mulțime de instituții constituite în puncte de „tranzit” sau de „staționare”, aflate în decursul dezvoltării și transformării individuale. Ieșit din ele, orice individ are o suită de alte contacte, relații în care instituțiile „educatoare” sînt pe deplin confirmate. Ajuns la acest punct al analizei sale, Drăghicescu subliniază rolul esențial al societății și al statului : „Viața socială amplă pe care o ducem de îndată ce am ieșit din familie, din școală, din atelier, din uzină, din cazarmă reia, în sfîrșit, încă o dată și pentru ultima dată, opera acestor instituții sociale, viața socială în stat, reluînd opera școlii, a instituit, ca și aceasta o altă serie de probe cărora trebuie să le facem față”⁵⁴. Importanța școlii o vom simți cu prisosință. Atenția și efortul sînt condițiile succesului în viață. Zestrea cu care pătrundem în societate va fi decisivă pentru evoluția noastră ulterioară, pentru că, ne spune Drăghicescu, „precizia ideilor, coeziunea, logica, unitatea lor sînt de cele mai multe ori fatalitatea sau providența de care depind cariera, averea și rangul nostru social”⁵⁵. Cu precizarea importanței societății și a statului sociologul român sfîrșește această analiză a cadrelor prin care societatea „se așează” definitiv în fiecare din noi.

Am decelat aici doar această mică parte a vastei analize pe care el o întreprinde, în primul rînd din motive legate de spațiu, dar fiind totodată convingși că aceasta se poate constitui, cel puțin într-o schiță de răspuns la ipoteza propusă. Cartea a doua, intitulată *Relațiile dintre psihologie și sociologie*⁵⁶, cuprinde amplu și detaliat întregul proces, așa cum îl imaginează Drăghicescu. La acest punct se impune o precizare. Ne vedem obligați — avînd în vedere importanța problemei — să reluăm o precizare pe care am mai făcut-o de-a lungul analizei noastre. „Instaurarea” societății în individ, proces descris pe larg, după cum am văzut, nu-l duce însă pe gînditorul român la un sociologism extrem ; mai mult chiar, nici măcar nu-l menține în limitele constrîngătoare ale concepției maestrului său. Pentru că, ne avertizează el, eu cît individul își „însușește” societatea mai plenar, cu atît ajunge el să o domine să o depășească.

⁵² *Ibidem*, p. 332.

⁵³ *Ibidem*, p. 333.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 333.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 334.

⁵⁶ E vorba aici de Cartea a II-a a celei de-a doua lucrări cuprinsă în *Ontologia umană și anume* : D. Drăghicescu *Despre rolul individului în determinismul social*.

În fiecare individ o societate „își face încercarea”, ar fi putut spune sociologul român, parafrazînd celebrul vers eminescian . . . Căci societatea pătrunde în individ, se instalează autoritar în el, dar tot în societate se găsește acele elemente care îl fac capabil pe individ să se rupă de constrîngerea ei și-l propulsează astfel pe locul celui care „determină” și nu mai este cel „determinat”.

Apoteoza acestei atitudini teoretice o găsim în concepția sa despre geniul, cel care „acumulează sub numele său calitățile epocii sale”, individul „maxim socializat”. Nu putem încheia scurta incursiune în vastul sistem fără a sublinia *dimensiunea națională* pe care demersul sociologului român o presupune. Ioan Ungureanu face o observație fundamentală : „Drăghicescu înțelege universalizarea societăților nu în sensul realizării idealurilor sociale printr-un singur tip de raționalizare socială, ci în sensul prezervării originalității tuturor societăților concrete în cadrul marii unități sociale integratoare”⁵⁷. Drăghicescu ne învață deci, peste timp, că soluțiile pe care le poate da sociologia problemei evoluției societăților se află „nu în modelul ideal al societății raționale, ci în istoria constituirii unor forme concrete de raționalitate socială în cadrul diversității națiunilor”⁵⁸. Astfel Drăghicescu analizează „conștiința socială” ca o „conștiință națională”⁵⁹, punînd astfel o problemă a cărei actualitate ne-ar obliga poate să stăruim mai mult asupra acestui aspect.

Ne oprim aici cu analiza, subliniind că nu am încercat o trecere în revistă a concepției sociologului român, ci o prezentare a unor aspecte ale ei ce au fost mai puțin semnalate, și care-i justifică dreptul la un loc de vîrf în panopia gînditorilor sociali de la sfîrșitul veacului trecut, poziție ce nu poate fi anulată — am încercat să demonstrăm — nici chiar de vasta desfășurare teoretică a marelui „învățător” al secolului al XIX-lea, Emile Durkheim.

Nu te poți despărți de acest sistem fără să ai sentimentul că prezintă un „gol însemnat” remarcă Mihai Ralea într-un eseu în 1927, despre doctrina sociologului francez. Lucru perfect valabil dar care ar trebui — credem — să nu ne îndepărteze, ci din contră să ne apropie și mai mult de concepția teoretică a lui E. Durkheim. Ceea ce am și făcut. . .

Iar în punctele în care sistemul nu ne-a oferit explicații și justificări suficiente, am apelat la analizele celor doi sociologi români ale căror răspunsuri le găsim mai adecvate și mai complete fără a le considera însă infailibile. Analize care — după cum am văzut — departe de a se alătura și a întări astfel marea cuplă teoretică durkheimiană, o fisurează iremediabil în cîteva puncte în care, somată să răspundă, vasta concepție își dovedește slăbiciunile. Astfel, orice sociologism ermetic, promovat într-o abordare sau alta, își va dovedi — mai devreme sau mai tîrziu — caducitatea.

Dar nu penetrarea unei celatante teorii ale cărei perceptive au stat la baza unei școli de prim rang în istoria sociologiei considerăm cel mai mare cîștig pe care l-am dobîndit după apelul făcut la gînditorii români,

⁵⁷ I. Ungureanu, *Idealuri sociale și realități naționale*, p. 189.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 189.

ci îndemnul pe care l-am simțit lansat, parcurgându-le abordările, de cei doi sociologi care au gândit altfel, și-au elaborat teoriile în alt mod decât cei ce aveau să devină mai târziu clasici ai sociologiei.

Apelul la marile teorii este fundamental. Însă doar ca „punct de plecare” și nu ca „loc de odihnă” par a ne transmite peste ani pionierii sociologiei românești. Iar faptul că din răsăritul european al sfârșitului de secol XIX au apărut concepții ce își dovedesc și astăzi valabilitatea este peremptoriu pentru a ne opri să facem apel la comodul „determinism geografic”.

„Orgoliul unui om născut într-o cultură mică este întotdeauna rănit” ne spune Emil Cioran într-o celebră carte a perioadei interbelice... Peate că avea dreptate. Dar se pare că astăzi orgoliul celui care se naște într-o cultură mare tinde să fie satisfăcut. Dacă așa stau lucrurile, ceva trebuie să se schimbe în percepția raportului centru—periferie. S-ar putea ca marea șansă a sociologiei să se afle acum în societățile devastate ale răsăritului.

Pentru că nu există „sincronisme” în sociologie, singurul lucru cu care trebuie „sincronizată” sociologia noastră de astăzi este societatea românească.

Înainte însă de a purcede pe acest drum, alături de marii clasici ai sociologiei, în bagajul fiecăruia trebuie să regăsim și teoriile sociologiei românești.

DAN DUNGACIU
Student anul II Sociologie