

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

SOCIOLOGIA ȘI FILOSOFIA ISTORIEI*

Curs ținut de Dl. Profesor Traian Brăileanu
[la Universitatea din Cernăuți
Facultatea de Filosofie și Litere]

Tipărit ca manuscris
După notele studenților
Al. Isăceanu și S. Nicorovici
1929–30

PRELEGerea I

INTRODUCERE

În cursul acesta vrem să lămurim o problemă destul de importantă pentru sociologie. Este necesară lămurirea raportului dintre sociologie ca știință independentă și filosofia istoriei, care din cauza dezvoltării, cu toate că nu formează temeliile sociologiei, stă totuși în strânsă legătură cu filosofia socială, deoarece unul dintre izvoarele științei sociale este filosofia istoriei. Să stabilim mai întâi ce este istoria și filosofia istoriei. În definiția istoriei intră conceptul omenirii, care este o unitate ce se menține în timp și evoluează într-un mod oarecare. Dacă n-ar evolua în mod necesar și dacă într-un anumit timp s-ar ivi condiții independente, atunci n-am avea o știință a istoriei unitară, ci numai niște episoade și istorisiri fragmentare. Când însă am vorbi de evoluția omenirii, am avea ideea progresului omenirii, și atunci am avea nevoie să fixăm un punct de plecare care ar fi desigur: originile omenirii. Pentru aceasta ar trebui mai întâi să vorbim de istoria pământului în general, despre preistorie, protoistorie, și apoi despre istorie (antichitatea, evul mediu, modernă, contemporană). Aceasta însă ar fi o „istorie”, dar nu este istoria pe care o cunoaștem noi. Aceasta ar fi o sinteză istorică care ar fi condusă de ideea unității și a evoluției unitare a omenirii. Aici însă se ivesc iarăși greutăți, deoarece nu avem punctul de vedere din care să urmărim această evoluție. Se poate trata din punctul de vedere al evoluției economice, al dezvoltării uneltelor,

* Textul pe care îl reproducem aici a fost revăzut (la o dată neprecizată) de autor, care a operat mici rectificări formale. Datorăm acest material lui Tudor Brăileanu, fiul lui Traian Brăileanu (n.ed.).

al felului de trai, al locuințelor, dar ar mai fi apoi direcția evoluției spiritului, deoarece omul nu este un corp neînsuflețit. Instrumentul, unealta, este realizarea concretă a unei idei, a unui scop, de aceea istoria ar putea fi descrierea evoluției spiritului omenesc care se manifestă în atât de variate direcții. Istoria ar trebui să ne dea sinteza evolutivă a tuturor direcțiilor pe care omul și le-a propus pentru realizare sau le-a realizat cândva. Prin acest fapt istoria iese din cadrul unui grup întreg de științe care nu se ocupă de evoluția spiritului omenesc, cum ar fi științele exacte. Istoria face în primul rând uz de documente scrise, care se transmit din generații în generații. Apariția scrisorii este o etapă însemnată în evoluția spiritului uman. Locuințele, uneltele, felul de trai etc. sunt și ele documente cu care reconstruim trecutul omenirii, deoarece sunt urme, sunt materializări ale spiritului omenesc în evoluție, care reprezintă o etapă în evoluția culturii omenești. În istorie nu ne interesează ceea ce este materia, compoziția chimică a corpurilor, nici legile mecanice ale acestor corpuri, ci ne interesează aceste corpuri numai întrucât vin în atingere și prin ele se manifestă spiritul omenesc. Din acestea vedem că istoria iese din cadrul științelor exacte. Ea intră într-un cadru aparte. Totuși există un punct de întâlnire cu științele reale; și acest punct este termenul de știință. Astfel, trebuie să vedem în ce constă istoria ca știință. Problema existenței legilor istorice este problema centrală și fundamentală pentru filosofia istoriei. Noi trebuie să vedem însă dacă istoria ca știință se ocupă cu stabilirea de legi în istoria omenirii. Dar conceptul omenirii este un punct de plecare prea vast. În realitate, istoria ca știință, în genere, se ocupă cu unități mult mai înguste, deoarece mai întâi se ivesc istoriile particulare.

O istorie de ansamblu a omenirii se ivește foarte greu, deoarece sunt popoare de care se spune că n-au istorie; n-au istorie scrisă, dar orice individ, familie, societatea animalică chiar are o istorie, un trecut. Interesant este întrucât este important acest trecut pentru istorie. Istoria s-a interesat din trecut de anumite fapte, dar este dubios* dacă istoria se ocupă cu fixarea de legi. Se poate zice că istoria este mai mult o variațiune. Cu toate acestea, ea tot trebuie să fixeze anumite fapte, tot are nevoie de o cercetare precisă a faptelor; dar chestiunea legilor nu prea interesează pe istoric. Desfășurarea evenimentelor istorice nu poate fi comparată cu a evenimentelor naturale. Fenomenele istorice nu se repetă, cele mecanice se repetă. Totuși, dacă nu există legi, există serii istorice care pot fi considerate ca un fel de legi, deosebite însă de legile naturale. Aceasta este problema fundamentală a filosofiei istoriei. Existența legilor istorice pare chiar ceva verosimil; anumite fenomene istorice nu sunt contingente. Principiul cauzalității generale se impune și în istorie. Principiul acesta atât de rigid și important este la baza științelor exacte. Și numai în cadrele acestui principiu este vorba de știință. Oriunde facem știință trebuie să vorbim de valabilitatea principiului cauzalității generale. Dacă cercetăm însă anumite științe, acest principiu devine o dificultate. De exemplu în biologie:

* Îndoielnic (n.ed.).

cauzalitatea în biologie se deosebește de cea mecanică. Nu mai putem crea aceleași condiții de experimentare. Dacă cercetăm chimia față de fizică, vom constata o greutate, deci vom avea cauzalități diferite, deoarece acțiunea și reacțiunea corpurilor organice diferă de acțiunea și reacțiunea corpurilor anorganice. Astfel, și în domeniul fenomenelor istorice vom avea o cauzalitate specifică. De unde rezultă această cauzalitate? Prin faptul că istoria și filosofia istoriei se ocupă cu legile de evoluție ale spiritului, s-ar putea face o apropiere între cauzația psihologică și cea istorică. Dacă noi vom putea constata că individul sau grupul reacționează în condiții identice în mod identic, atunci vom avea legi constante. Cum în istoria politică în primul rând evoluează concepțiile mai repede, s-a observat că în această evoluție joacă un rol important individul. Astfel o serie de istorici s-au ocupat cu acțiunile acestor indivizi și au explicat faptele istorice din motivarea psihică a conducătorilor. De exemplu după această concepție, evenimentele istorice din Moldova, pe vremea lui Ștefan cel Mare, se explică prin felul lui de a reacționa. Sau s-a zis, dacă există în general legi psihice și dacă putem constata că anumiți indivizi reacționează la fel în anumite condiții, vom constata o uniformitate și în desfășurarea fenomenelor istorice. Observăm aici că ne-am apropiat de o problemă foarte gîngășă. De unde scoatem această cunoștință despre cadrul în care ne mișcăm? Punând această întrebare, constatăm că faptele istorice se impun pentru noi numai prin faptul că suntem oameni. Istoricul întrebunțează noțiunea de timp, spațiu, cauzalitate, și el trebuie să se transpună într-o situație istorică concretă, trebuie să înțeleagă motivele de acțiune din interpretarea subiectivă a aceluia ce reacționează. Faptul istoric este explicat dacă noi înțelegem de ce acel individ a acționat într-un mod anumit și nu altfel. De exemplu, vom înțelege evenimentele din Moldova numai înțelegând cum a înțeles să reacționeze Ștefan cel Mare. Și aceasta este problema prin care ne putem apropia de filosofia istoriei, care se ocupă cu probleme deosebite de celelalte științe, și sociologie, cu toate că sunt unele puncte de atingere. Filosofia istoriei presupune existența *istoriei* și nevoia de speculațiune asupra istoriei. Dar istoria poate fi de multe feluri. O filosofie a istoriei presupune o istorie care să descrie soarta unui popor, sau a mai multor popoare, în cursul unui timp îndelungat. Adevărata filosofie a istoriei se va naște cu istoria universală, sau cu încercările de istorie universală, deci în clipa ce apare conceptul omenirii și legătura soartei omenirii cu soarta cosmosului.

PRELEGerea II

FILOSOFIA ISTORIEI LA GRECI – ROMANI ȘI ÎN EVUL MEDIU

Filosofia istoriei se naște deci din punct de vedere legic și istoric în momentul în care ne punem întrebarea dacă istoria are un înțeles. Ce înseamnă că

ceva are un înțeles? De exemplu, natura nu are de la sine un înțeles, ci mintea omenească i-a dat un înțeles. Pentru istorie se pune întrebarea dacă evenimentele istorice se petrec după legi mecanice sau avem de-a face cu fenomene care ies din cadrul fenomenelor naturale, supuse legilor naturale mecanice. În antichitate avem oscilații între aceste concepții. Nu s-a făcut din capul locului distincție între legi cosmice și legi sociale. Aceste două ordini au fost identificate sau construite una după analogia celeilalte. Astfel, mai întâi s-a explicat ordinea cosmică în analogie cu cea socială. Văzându-se că raporturile sociale sunt organizate după un scop, s-a zis că și ordinea cosmică este rezultată dintr-o rațiune care ordonează fenomenele după un scop oarecare. Cu progresul științei, analizându-se fenomenele naturale, s-a ivit ideea că ordinea cosmică este pur mecanică, și din antichitate avem concepția atomistă care explică ordinea pur mecanică a naturii fără intervenția unei rațiuni. De la explicarea mecanică a naturii se întoarce mintea omenească la analiza societății și ajunge la explicarea mecanică a ordinii sociale. Este un împrumut de explicare. La Platon și Aristot găsim o concepție apropiată de mecanicism, o concepție statică. Se observă transformarea faptelor sociale, dar ele se reduc la legi psihice constante și se admite numai o evoluție în ciclu; desfășurarea evenimentelor se întâmplă în cerc. Pășim de la o organizație și ajungem la alta, fiindcă natura omenească rămâne aceeași. Din antichitate n-avem ideea progresului. Orizontul istoric este prea îngust. Am putea constata un fel de intuiție a evoluției lumii și a omului, dar ea este reconstruirea trecutului și nu deschide perspective noi pentru viitor.

Începuturile sunt teologice. Se construiesc epoci legendare-mitice, cum avem la Hesiod: 1. Epoca de aur. 2. Epoca de argint. 3. Epoca de bronz. 4. Epoca semizeilor și 5. Epoca de fier. Construcții de acestea găsim și la romani, la Ovidiu. La toate popoarele vom găsi imagini despre un trecut fericit al omenirii, opus mizeriilor din viața prezentă. Găsim Raiul, din care a fost alungat omul din cauza păcatului, și perspective de mântuire. Dar, în domeniul analizei științifice, o filosofie a istoriei este strâns legată de o istorie pragmatică care explică fenomenele și dă cauzele lor. La greci vom avea începuturi. Explicarea va fi principiu rațional; fără acceptarea acestui principiu noi nu putem da o altă interpretare istoriei, decât naturii. După cum am văzut, cu Augustin avem o teorie a istoriei. Zeitatea dictează legi naturii și omenirii. Acest principiu ajunge a ne lumina asupra evoluției istorice, deoarece zeitatea ne-a lămurit scopul existenței omenirii: revenirea la starea de curățenie a sufletului – mântuirea.

Catastrofele la care este supus omul pe pământ sunt mijloace de ajungere la fericire, unde omul va trăi pentru glorificarea zeității. Un motiv mai mult pentru ca această concepție să rămână multă vreme a fost decăderea istoriei și celorlalte științe prin decadența imperiului roman. Nu se mai prinde o evoluție după anumite legi generale. În această perioadă atât de tulbure, concepția creștină este un far luminos. În acest haos și lipsă de orice criterii morale, concepția creștină, ca

doctrină a salvării, face ca lumea să nu dispereze și să iasă la lumină. Este evident că această concepție a dat o unitate acelor timpuri nefavorabile pentru omenire. Concepția aceasta a ținut pe oameni legați de trecut și în același timp le-a dat speranță pentru un viitor în care vor face o comunitate sub tutela bisericii creștine.

FILOSOFIA ISTORIEI ÎN EPOCA RENAȘTERII ȘI ÎN EPOCA MODERNĂ

Abia epoca renașterii științei și filosofiei grecești a întărit această legătură a prezentului de trecut, a individului de stat; abia acum se revine la concepția antică. Machiavelli este reprezentantul tipic al concepției antice. El este istoric și la el găsim o anumită concepție asupra istoriei, dar ea devine o concepție statică: nu admite un scop în istorie. El explică anumite evenimente istorice, dar nu poate formula o teorie despre evoluția omenirii, ci toate evenimentele istorice sunt explicate pe baza naturii omenești; schimbările se explică pe baza principiului cauzalității generale; iar rațiunea omenească, după Machiavelii, este o rațiune individuală și nu un principiu metafizic care înrăurește asupra evoluției istorice. Omul este întrucâtva liber, însă este dependent de împrejurări. El judecă pe baza experienței, însă posibilitățile rațiunii omenești sunt limitate. Machiavelli trăiește între 1469 și 1527, și față de teoria lui n-avem altă teorie a istoriei până la *Giambattista Vico* (1668–1744), care ne dă întâia filosofie a istoriei. Din nefericire, Vico era un spirit foarte vast, care avea interes pentru toate lucrurile, care vorbea cum se spune: „de omnibus rebus et quibusdam aliis”. Vico era profesor de retorică, era un geniu universal, se ocupa cu filosofia, poezia, matematicile, dreptul, și în studiile sale istorice a rezultat opera sa monumentală.¹ În știință, această carte este foarte prețuită, și Vico este pentru istorici ceea ce este Kant pentru filosofi. Cartea lui conține teorii importante, dar este și o adunare de curiozități: teorii imposibile, riscante, etimologii extraordinare, o adunare de cercetări filologice-etimologice. Este însă interesant că el vrea să ne dea o sinteză asupra evoluției întregii omeniri și, ridicându-se la această universalitate, vrea să facă un studiu comparativ al tuturor națiunilor.

Pe Vico nu-l interesează conținutul istoric decât pentru a stabili legi istorice, legi de evoluție a omenirii. El ia exemple din istoria veche, dar el vrea să ne dea o explicație a evoluției omenirii întregi. Este admirator al lui Platon și Tacit. El spune că Tacit consideră pe om cum este. Platon – cum ar trebui să fie, iar Bacon unește amândouă laturile. Întemeiat pe Platon, el vrea să ne dea o metafizică a genului

¹ *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* [Principiile unei științe noi asupra naturii comune a națiunilor], Neapole, ed. I, 1725, a II-a, 1730, a treia, 1744. Traducerea germană – 1822, cea franceză, de Michelet, 1837. Asupra lui Vico avem o literatură vastă; Benedetto Croce: *Bibliografia Vichiana*, 1904.

uman. El expune o istorie ideală-eternă, întemeiată pe ideea providenței care a instituit dreptul natural al popoarelor. Istoria omenească este fixată în lumea ideilor, și după această istorie eternă în timp se desfășoară toate istoriile particulare ale națiunilor, în originile, progresele, stările, decadența și sfârșitul lor. Istoria fiecărui popor nu-i deci decât un fel de repetare a istoriei ideale eterne.

Providența deci creează istoria, și nu un fatum. Așa că nici Hobbes, nici Machiavelli n-au dreptate cu explicarea lor mecanică, și nici Spinoza cu fatalitatea lui. Această providență o putem urmări cum lucrează, iar mijlocul prin care ea făptuiește istoria este natura omenească. Omul, cu pasiunile și instinctele sale, este un instrument prin care providența își realizează planul, dar nu este un instrument orb. Dumnezeu arată direcția în care merge existența, și individul cu instinctele sale trebuie să meargă pe această cale. Din instinctele individuale se nasc diferite alte instincte sociale: brutalitatea, rapacitatea, ambiția, arta războiului, comerțul, „curtea”. Instinctele servesc pentru a da naștere la anumite forme de civilizație. Deci în istorie pasiunile devin virtuți, și în mod natural natura socială a omului îl duce spre civilizație. Să schițăm concepția lui Vico. Întâi a existat haosul, apoi vin epocile pământului: epoca zeilor, cea a eroilor și cea a oamenilor. Acestor epoci le corespund și diferite graiuri: pentru zei, cel zeiesc sau ieroglific; pentru eroi, cel eroic sau simbolic; pentru oameni, cel apostolic sau întemeiat pe convenție. Toate acestea însă Vico le făurește din imaginație și de aceea nu găsim multă logică. Acestor trei epoci le corespund cele trei ordine sociale care se succedă: perioada teocratică (aici oamenii cred că totul e oracol, porunci dumnezeiești); perioada eroică și aristocratică (întemeiată pe ierarhie: Heraclizii, Cureții, Quiriții) și, în sfârșit, perioada umană (republici și monarhii).

După potop avem 200 de ani de viață primitivă. Giganții trăiesc în păduri cu izvoare și nimfe. Fulgerul care cade spre păduri împinge la credința în Jupiter. Apare cultul lui Hercules, se ivesc căsătoria și castitatea.

Deci: religia, căsătoria, înmormântarea morților sunt începuturile civilizației. Urmează apoi epoca zeilor, de 900 de ani, cu 12 subdiviziuni. Epoca Junonii, cu căsătoria solemne, Apollon, cu începuturile poeziei, Saturn (lucrările lui Hercules), Minerva (lucrările lui Perseus) și, în sfârșit, Neptun încheie această epocă, deoarece lumea s-a întins până la mare. Încep apoi 200 de ani de epocă eroică: Minos, Iason, eroii troieni și, cu Homer, se trece la istoria umană. Cum vedem, conținutul este fantastic. Avem legarea tuturor cunoștințelor filosofice, religioase, arheologice, filologice etc., dar ce-i important este tendința de a prinde evoluția întregii civilizații a omenirii din punct de vedere religios, politic etc. Ideea aceasta, că toate fenomenele sunt determinate de un principiu general, constituie meritul lui Vico, care cel dintâi a căutat să unească toate aceste elemente într-o singură teorie. Dacă lui Vico nu i-a fost dată posibilitatea de înfăptuire a unei teorii generale, totuși ne-a deschis posibilitatea de reunire a acestor elemente în alte formule. Vom găsi legile acestea de evoluție mai târziu, la Turgot și A. Comte, care au verificat aceste legi cu mijloace mult mai progresate, însă aceste legi se pot verifica și cu alte mijloace.

PRELEGerea III

Precum am văzut, scopul nostru nu este să dăm o istorie a filosofiei istoriei, ci a scoate problemele principale pentru a vedea raportul dintre sociologie și filosofia istoriei. La Vico am întâlnit încercarea de a arăta că în evoluția omenirii am putea desprinde anumite legi generale, anumite faze de dezvoltare, care stau în raport causal. Ceea ce-l deosebește pe Vico de filosofia istoriei religioase este că el nu mai consideră manifestările evenimentelor istorice ca desfășurarea unui plan religios. Desigur că în evoluția istorică a omenirii există un plan, dar după filosofia istoriei religioase acest plan este fixat de zeitate. Vico reprezintă o schimbare. Noi trebuie să constatăm evoluția din toate punctele de vedere: limbă, artă, religie etc. Toate aceste fenomene trebuie cercetate pentru a putea desprinde anumite legi de evoluție. Schimbarea atitudinii rezultă din două categorii de elemente. Mai întâi este îmbogățirea cunoștințelor istorice; apoi Vico este mânat de curiozitatea de a descoperi lucruri noi: religiile, limbile popoarelor vechi etc. Curiozitatea aceasta este întărită de tendința de a le încadra într-o unitate. Pentru interpretarea limbii și a filosofiei istoriei, Vico este inutilizabil, dar meritul lui Vico este de a fi încercat să utilizeze aceste elemente pentru a stabili legi generale ale evoluției omenirii. Încercări de stabilire de legi dinamice găsim și la autori anteriori lui Vico. Astfel, este Bodin, care a scris *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566). Aceste expuneri ale lui Bodin, ca și cele de mai târziu ale lui Montesquieu², ne dau cealaltă categorie de elemente, care ne vor lămuri asupra schimbării atitudinii istoricilor. Omul este considerat în dependență de mediul în care trăiește. Se încearcă să se explice organizarea socială pe baza mediului geografic. Nu se ajunge la formularea de legi generale ale evoluției omenirii. Avem mai mult o concepție statică, dar se constată tendința de a încadra omul în natură, de a considera societatea ca un fapt natural, nu divin, de a considera evoluția societății după legile naturale. Detronarea aceasta este caracteristică pentru filosofia socială engleză. Englezii au avut posibilitatea să cunoască organizații sociale diferite și au putut deveni empiriști și materialști și în direcții sociale. Acestui materialism, care vrea să încadreze toate manifestările în cadrele naturale ale cauzalității generale, i se opune filosofia istoriei. Această opoziție împinge la un nou principiu al filosofiei istoriei: este ideea progresului, care în antichitate nu există. Odată cu ideea progresului, a trebuit să se discute problema începutului și a termenului final al acestei evoluții. În această direcție îl avem pe Turgot, care la 1750, într-un discurs la Sorbona, a luat ca subiect *Progresul spiritului omenesc*. Ideea aceasta a trebuit să intre în mod necesar în concepția celor ce se ocupau cu istoria. Prin faptul că istoricii cunoșteau toată omenirea și primele începuturi ale diferitelor civilizații, în

² *L'esprit des lois*, 1749.

mod necesar ei erau împinși să fixeze o ierarhie în studiul acestor civilizații. Dacă se cunoaște întreaga concepție a primitivilor despre viață, dacă se studiază o serie de popoare, expunerea științifică va trebui să ordoneze acest material și orice criteriu de clasificare în mod necesar ne va da o ierarhie, indiferent din ce punct de vedere se consideră evoluția acelor civilizații. Astfel, vom avea o ierarhie ajungând până la popoarele cele mai civilizate, și deci, spre exemplu, superioritatea europeanului asupra celorlalte popoare nu se întemeiază pe orgoliu. Cum vedem, clasificarea materialului istoric a necesitat stabilirea unei ierarhii în timp. Și principiul acestei ierarhii a născut ideea progresului. S-a emis părerea că dezvoltarea popoarelor a trecut prin diferite faze. Ideea progresului nu este în fond altceva decât succesiunea fazelor dezvoltării unei societăți. Dacă această idee nu se ia ca ipoteză, ci ca un principiu dinamic (spunându-se că o societate a trebuit să treacă prin mai multe faze de dezvoltare), se presupune că această evoluție va merge mai departe, și de aceea noi trebuie să stabilim un termen final și să arătăm directivele acestei evoluții. La Turgot găsim deja formularea legii celor trei stadii, care formează baza concepției lui A. Comte. Dacă aplicăm ideea acestui progres la faptele istorice concrete, vom avea o filosofie a istoriei care ne va da verificarea legilor evoluției omenirii. Și în filosofia istoriei nu se procedează altfel decât în celelalte științe. Din anumite fapte sporadice, prin analiză, noi formulăm o ipoteză generală care, verificată prin fapte concrete, poate deveni o lege. A. Comte crede că el a descoperit legea celor trei stadii de evoluție (teologică, metafizică, pozitivă), dar ea se găsește și la Vico, și la Turgot, și a fost scoasă din generalizarea faptelor sporadice. Faptele constatate din evoluția unui popor, sistematizate, generalizate și verificate, formează legi. Legea celor trei stadii are o îndreptățire în baza cercetărilor asupra societăților primitive etc., și noi suntem în drept să spunem că desfășurarea fiecărui popor și a omenirii, în general, a trecut prin anumite faze de dezvoltare. Dar această lege trebuie verificată prin date și cercetări istorice. Pe baza datelor și cercetărilor istorice, un spirit filosofic puternic poate formula o nouă lege de evoluție. Sinteze de acestea și formulări de legi generale ale evoluției omenirii n-au mai încetat. În Germania, avem o serie de încercări de a ne da o icoană de legi a evoluției omenirii. Această mișcare stă în legătură cu dezvoltarea filosofiei germane și cu nașterea curentului romantic, care avea ca lozincă redșteptarea trecutului pentru înfăptuirea unității poporului german. La aceasta a contribuit apoi și filologia, și studiul literaturilor europene și străine. Aceste cercetări au împins mai departe la cercetarea originii graiului uman. S-a simțit nevoia cercetării dacă omenirea este o unitate etc.

Deci din toate punctele de vedere, istoria și filosofia istoriei au trebuit să formuleze legi, să explice mai bine aceste fenomene, deoarece simpla acumulare de fapte n-are valoare decât deschizându-ne perspectiva asupra evoluției și soartei omenirii etc. Nu putem acumula cunoștințe fără un criteriu de clasificare, iar prin

faptul alegerii unui criteriu facem filosofie. Filosofia istoriei, deci, ne va apropia ne legile evoluției speciei umane. Preocupări de acestea găsim la Lessing³, Herder⁴, Schiller⁵. Termenul de filosofie a istoriei îl găsim la Voltaire (1694–1778), dar nu găsim un conținut în legătură cu problemele care ating acest domeniu. Ideea de legi de evoluție a omenirii în genere o găsim însă în filosofia germană. Opera lui Herder a fost criticată de Kant, care spune că ideile lui Herder sunt prea puțin verificate.

KANT

Deși nu ne-a dat o filosofie a istoriei, ne-a dat o scriere mică care totuși își are importanța ei pentru întreaga filosofie a istoriei. A. Comte, care a cunoscut această scriere printr-un elev al său, după ce-și editase *Cursul de filosofie pozitivă*, a declarat că de-ar fi cunoscut mai înainte această scriere a lui Kant, ar fi fost cruțat de multă trudă. Scrierea aceasta⁶ a lui Kant stă în strânsă legătură cu scrierea sa din 1795: *Zum ewigen Frieden*. Scrierea lui Kant conține nouă propozițiuni pe care Kant le comentează pe scurt. Aceste propozițiuni ne vor desluși asupra problemelor filosofiei istoriei. Ele sunt un rezumat al concepției lui Kant asupra istoriei și ne vor lămurii asupra orientării viitoare în acest domeniu, deoarece deosebirea istoriei și a filosofiei istoriei de celelalte științe este creațiunea spiritului german. Existența legilor istorice este preocuparea criticilor germani⁷. Să ne întoarcem la scrierea lui Kant să vedem conținutul celor nouă propozițiuni:

Prop. 1: Dispozițiile naturale ale unei ființe sunt menite a se dezvolta odată în mod complet și conform scopului (în mod telic).

Prop. 2: În om (el fiind singura ființă rațională pe pământ) acele dispozițiuni care sunt îndreptate spre întrebuințarea rațiunii sale ar trebui să se dezvolte complet numai în specie, nu însă în individ.

Prop. 3: Natura a voit ca omul să producă numai din sine însuși tot ce trece dincolo de rânduiala mecanică a existenței sale animale și să nu se împărtășească de altă fericire sau perfecțiune decât de ceea ce și-a procurat-o el însuși, liber de instinct, prin rațiunea sa proprie.

Prop. 4: Mijlocul de care se servește natura pentru a produce dezvoltarea tuturor dispozițiunilor ei este antagonismul acestor dispozițiuni în societate, întrucât acesta devine la urmă totuși cauza unei ordini legale.

³ *Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780.

⁴ *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1780 (I. Bd).

⁵ *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*

⁶ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); și alta: *Mutmasslicher Anfang der Menschgeschichte* (1786).

⁷ Ideile lui Rickert, Windelband, Spengler etc., care s-au ocupat de legi istorice, le expune D-I Bagdasar în „Revista de filosofie”.

(Antagonism = ungesellige Geselligkeit der Menschen). Omul vede deci că numai în societate se poate dezvolta; când însă societatea pune piedici dezvoltării lui, el se opune și luptă contra societății. Dacă asociațiile omenești ar fi întemeiate numai pe instinct (pe trebuințe biologice imediate), am avea o foarte mare oscilație, deoarece în momentul satisfacerii trebuințelor n-am mai avea nevoie de societate; societatea s-ar desface și invers. Omul nu poate împăca acest conflict decât prin rațiune.

Prop. 5 spune că: „cea mai mare problemă pentru specia omenească, a cărei dezlegare i-o impune natura, este înfăptuirea unei societăți civile care să administreze în general dreptul”. Normele juridice împiedică conflictele dintre indivizi și înlesnesc rămânerea indivizilor în societate chiar când izbucnesc conflicte.

Prop. 6: Această problemă este totodată cea mai dificilă și aceea care este dezlegată cel mai târziu de către specia umană: anume problema conducerii.

Prop. 7: Problema instituirii unei constituții civile perfecte depinde de problema unui *raport extern legal între state* și nu poate fi rezolvată fără acesta din urmă.

Prop. 8: Istoria speciei omenești, în mare parte, putem s-o considerăm ca executarea unui plan ascuns al naturii, pentru a înfăptui o constituție politică perfectă din punct de vedere intern și, pentru acest scop, și din punct de vedere extern, ca fiind singura stare în care ea își poate dezvolta cu desăvârșire toate dispozițiunile (*Anlagen*) în omenire.

Prop. 9: O încercare filosofică de a expune istoria universală după un plan al naturii, care este îndreptat spre unirea cetățenească perfectă în specia umană, trebuie considerată ca posibilă și chiar favorabilă pentru această intenție a naturii.

PRELEGerea IV

Am expus în lecția trecută concepția lui Kant despre posibilitatea unei istorii universale și am văzut din ultimele propozițiuni că ideea sa este că omenirea progresează. Din istorie se poate desprinde un progres al omenirii. Omenirea caută să realizeze un scop, iar mijlocul ei ar fi rațiunea. În istoria universală acționează un principiu universal, se desfășoară un plan. După Kant, acest scop ar fi echilibrarea dintre state și indivizi și, astfel, formulează și în această operă concepția sa din *Spre pacea eternă*: prinderea întregii omeniri într-o comunitate de state libere. Pentru Kant, filosofia istoriei este necesară pentru a aduce ordine în „masa istorică” care sporește mereu, dar el lasă însă problema filosofiei istoriei deschisă. Putem desprinde legi care determină evoluția omenirii? Kant nu rezolvă problema, zicând că în istorie este un plan în analogie cu teleologia individului. Kant nu prinde acest scop și zice că va fi foarte greu oamenilor să dea o istorie universală. Trebuie să apară un om de geniu care să ordoneze și să desprindă legi

din vastitatea materialului adunat de istorici. Problema este pusă de Kant astfel: după cum natura ne dă o diversitate de fenomene, dar creează în același timp un om care să coordoneze aceste fenomene, să desprindă legi, la fel se va găsi și pentru istorie un om care va desprinde o lege generală, care va coordona aceste fenomene istorice. Filosofia istoriei este încercarea de a desprinde din evoluția istorică o lege generală care să aibă aceeași valabilitate în sistemul social ca și gravitatea pentru sistemul cosmic. Dar Kant rămâne în această limitare a problemei. El nu afirmă că această lege există, ci numai că speculația ne-ar înlesni să descoperim acea lege. Urmașii lui Kant au fost mai puțin scrupuloși. Ei s-au oprit la Herder și au zis că există principii dinamice imanente omenirii; noi am putea prinde legea generală de evoluție istorică. Omenirea are o țință superioară altor specii animale. Istoria omenirii are un înțeles, nu se poate explica prin mecanismul natural.

HEGEL

Cel care a desăvârșit această concepție este Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). După cum filosofia istoriei a lui Kant se întemeiază pe sistemul său filosofic criticist, tot astfel în mod natural Hegel va trata filosofia istoriei pe baza concepției sale metafizice. Kant rămâne într-o anumită limită a posibilității de cunoaștere. Dacă în domeniul naturii putem desprinde legi mecanice generale, în domeniul social, din punct de vedere practic este necesar – oportun să postulăm că natura formulează scopuri pentru evoluția noastră. Dar să ne ferim de a confunda acest lucru și să zicem că natura acționează după un anumit scop. Filosofia lui Hegel este tendința de a ajunge la un monism. Hegel vrea să judece problemele practice și cele teoretice (ale cunoașterii) dintr-un singur punct de vedere. La Hegel nu vom avea principii mecanice pentru natură și telice pentru societatea umană. La el vom avea un principiu unitar – rațiunea. Tot cosmosul, desfășurarea tuturor schimbărilor în lume, este manifestarea acestei rațiuni absolute. Afirmarea sa caută să o verifice în toate domeniile de cunoaștere. Astfel, după Hegel istoria este manifestarea rațiunii absolute. Filosofia istoriei se va deosebi de istorie și istoriografie. Istoria ne dă date și coordonarea acestor date. Filosofia istoriei are alt obiect, ea este observația reflectată (*denkend*) a istoriei. Filosofia istoriei consideră istoria ca o desfășurare rațională și telică a evenimentelor.

Istoria în acest fel exprimă progresul în conștiința libertății.

Istoria ne arată progresul omenirii de la acțiunea condusă de instinct la acțiunea condusă de rațiune. În fiecare popor se găsește un spirit special (*Volksgeist*). Un astfel de spirit particular este determinat prin situația sa în spațiu (mediul geografic) și de timp, deci are o istorie și este determinat de istoria specifică a fiecărui popor. Astfel, fiecare popor are o istorie, dar independența lui va fi limitată, deoarece trebuie încadrat în istoria universală care reprezintă

tribunalul lumii (*Weltgericht*). Aici putem vedea în ce măsură fiecare popor a contribuit la ideea libertății. „Istoria universală este disciplina (*Zucht*) care conduce de la independența voinței naturale prin libertatea substanțială la libertatea subiectivă”. Spiritul are de la început tendința de a-și manifesta această libertate naturală. El trece apoi la libertatea substanțială, dobândește conștiința limitării acestei libertăți din punct de vedere natural și rațional; ajunge în urmă la conștiința subiectivă, când acțiunile sale sunt conduse de ideea libertății adevărate, de rațiune. Popoarele istorice reprezintă treptele evoluției în acest progres spre libertate. Fiecare popor reprezintă o treaptă a spiritului universal (*Weltgeist*). Conștiința de libertate se face abia în Orient, unde era unul singur liber – despotul. În lumea greco-romană erau câțiva liberi și ajungem în sfârșit în lumea germană, unde toți știu că sunt liberi.

În Orient avem începutul istoriei universale; în Apus răsare lumina conștiinței de sine; progresează această conștiință de libertate, și Hegel împarte progresul acestei conștiințe în mai multe etape: copilăria omenirii (Orientul), tinerețea (grecii), bărbăția (romanii) și bătrânețea (reprezentată prin lumea germană). Dar bătrânețea nu este slăbiciune, ci maturitatea deplină, este liniștea, împăcarea spiritului cu materia. Aici subiectul (omul) se unește cu substanța spiritului. El participă în mod conștient la acțiunea spiritului universal. Această problemă a progresului a fost dezlegată de lumea germană, dar germele ei a fost pus de creștinism, care cuprinde un principiu ce nu mai poate dispărea, ce poate fi numai dezvoltat, anume: unirea naturii divine și celei umane într-o singură persoană. Din acest punct de vedere Hegel ne-a dat tipul unei concepții unitare imanente. Orice principiu unitar ne va da icoana evoluției omenirii în mod unitar spre un singur scop. De exemplu, pornind de la determinismul economic în concepția materialismului istoric, vom avea o omenire perfectă materialicește, iar concepțiile religioase, juridice etc. se vor adapta acestei situațiuni. Revenind la Hegel, constatăm că această filosofie a istoriei întrupează toate năzuințele lui Hegel. El a ținut prelegeri între 1822 și 1830.

Aceste prelegeri au fost editate de Ed. Gans la 1833.⁸ În introducere, Hegel ne dă idei generale despre acțiunea rațiunii în istoria omenirii și ținta omenirii, și apoi, prin cercetări, verifică acest lucru. Ne arată temeliile geografice ale istoriei universale. Ne arată deosebirile între lumea veche și lumea nouă, Africa, Asia și Europa. Trece apoi la verificarea teoriei sale, începând cu lumea orientală (partea I), lumea elină (partea a II-a), lumea romană (partea a III-a), lumea germană (partea a IV-a) și arată că în istoria fiecărui popor există tendința de împlinire a țintei ultime.

În Germania, în această direcție ne putem opri la Hegel, deoarece n-am mai putea găsi o altă concepție unitară a filosofiei istoriei. La Marx găsim un principiu imanent (factorul economic), la Hegel unul absolut, rațiunea.

⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, editate de Ed. Gans, 1833; ediția a 2-a, de fiul său, Karl Hegel, 1840; ediția a 3-a, 1843.

Altfel se prezintă încercarea de a fixa legi de evoluție a omenirii în Franța. În Franța. În Franța, oamenii n-au avut vreme să facă sisteme metafizice ca Hegel etc. În Franța, viața politică era cu mult mai interesantă și mai agitată, însă era concentrată la Paris; altul este aspectul politic al Franței decât al Germaniei. În Franța, prin faptul concentrării tuturor activităților la Paris, toate cercetările au un caracter de unitate și control reciproc; aici greu și-ar fi permis un filosof să construiască un sistem de evoluție a omenirii dintr-un punct de vedere unitar cu concepții abstracte neverificabile, cum se putea întâmpla bunăoară într-un orașel izolat din Germania. În Franța era terenul prielnic pentru dezvoltarea filosofiei pozitive. Desigur că și aici au fost încercări care au vrut să arate un anumit progres al omenirii, dar Turgot, Condorcet rămân în limitele stabilite de Kant. Nu vom găsi în Franța însă o operă ca a lui Hegel, în care să se încerce verificarea unei idei universale, dar nici nu putea să fie. După Montesquieu, după Bodin, după ce în Franța a început să influențeze și empirismul englez, nu s-au mai putut dezvolta concepții metafizice. Pozitivismul afirmă că noi trebuie să eliminăm din explicarea fenomenelor istorice orice principiu imanent-metafizic. Pozitivismul spune că în istorie noi trebuie să constatăm uniformitate și legi ca și în fenomenele naturale; fenomenele istorice nu sunt întâmplătoare și haotice. Pentru aceasta istoria fiecărui popor ne poate sta la îndemână. Nu putem însă ieși din câmpul experienței, să ne ridicăm la o cauză transcendentă. A. Comte spune că trebuie să eliminăm noțiunea de cauză. Vom constata fenomenele, le vom clasifica și vom arăta că există o interdependență între ele. Din nefericire, A. Comte formulează totuși o lege generală; crede că fenomenele sociale și istorice ne arată desfășurarea unei legi fundamentale: legea celor trei stadii. Dacă la început A. Comte fixase această despărțire a pozitivismului de metafizică și imposibilitatea explicării cauzale a fenomenelor, totuși prin postularea legii celor trei stadii, se apropie de filosofia germană. Trebuie să admitem legea celor trei stadii numai din punct de vedere metodic, pentru ușurarea coordonării faptelor. Apoi, prin observarea faptelor sporadice din istoria universală, constatându-se un progres în toate domeniile de activitate, ale omului, contractându-se o raționalizare a activității omenești, s-ar fi putut formula legea că omenirea progresează din faza mitologică în faza metafizică, prin intervenția rațiunii, care pune la îndoială adevărurile tradiționale, și apoi la faza pozitivă, care cere verificarea tuturor ideilor. Am ajuns în felul acesta să vedem că este necesar să ne dăm seama dacă legile sociale se apropie de cele din științele exacte. Legile acestea speciale de explicare, pe care le desprindem din evoluția omenirii, sunt asemănătoare legilor naturale? Legile acestea pot avea pretenția legii gravitației din științele naturii, pot ridica ele pretenția de a ne da o explicare a fenomenelor istorice, cum găsim explicate fenomenele naturii prin legile naturale? Și aici este chestia de viață și de moarte a sociologiei. Aici se ating aceste domenii. Dacă nu există astfel de legi – și sociologia s-a străduit să le găsească –, sociologia nu ar putea explica istoria, și atunci obiectul sociologiei ar fi

diferit de al istoriei și n-am avea nici o legătură între sociologie și filosofia istoriei. Dacă am ajunge la rezultatul că filosofia istoriei a găsit legi asemănătoare (în valoare) celor din domeniul natural, atunci am vedea că sociologia se aseamănă în parte cu filosofia istoriei, cu toate că vom observa mai departe că *aceste două domenii trebuie separate cu desăvârșire*. Alții susțin că sociologia se acoperă, dacă nu în total, cel puțin în parte, cu filosofia istoriei. A.D. Xenopol, bunăoară, zice că filosofia istoriei se identifică numai cu o parte a sociologiei: cu sociologia dinamică; Paul Barth le identifică.

PRELEGerea V

Cu Hegel filosofia istoriei și-a ajuns culmea. La el găsim concepția că istoria se desfășoară după anumite legi logice, și legile acestea exprimă în mod adecvat evoluția naturii. Natura este expresia evoluției spiritului. În filosofia istoriei, după cum vom vedea, nu vom găsi multe variante ale acestei teorii. Fie că e providența (Vico), fie rațiunea (Hegel) sau alt element, filosofia istoriei ne va arăta că în evoluția istoriei omenirii este o lege generală. Evoluția nu este contingentă, în desfășurarea istoriei avem un finalism.

Această concepție începe să se clatine. Germenul de disoluție îl vom găsi în determinism sau naturalism. Astfel, găsim la Machiavelli concepția că istoria ne poate învăța asupra legilor care domnesc în viața socială. Istoria a fost utilizată pentru a verifica anumite ipoteze: „istoria a fost explicată fără a se vedea mai întâi dacă există legi și puțința de verificare a unor ipoteze”. Nu se pune problema dacă există legi istorice, ci se pune problema verificării unor ipoteze prin istorie. Când, de exemplu, Montesquieu pune întrebarea asupra cauzelor măririi și decăderii imperiului roman, aceasta este o problemă filosofică; este o încercare de explicare cauzală ca și în alte științe. Astfel, la Bodin (1520–1596), Montesquieu (1689–1755) găsim concepția dependenței evoluției sociale de mediul geografic. Această concepție se perpetuează de aici înainte și fie că sunt factorii geografici, fie factorii economici etc. care determină evoluția, ceea ce e caracteristic este tendința de a explica fenomenele sociale din cauzele care le produc; de a explica evoluția istorică în mod cauzal. Cu îmbogățirea, cu dezvoltarea istoriei se pune această problemă fundamentală: *fenomenele istorice trebuie explicate și nu numai istorisite*; istoria trebuie să încerce explicarea cauzală a fenomenelor istorice.

Această schimbare nu se produce în mod conștient și deodată deoarece întotdeauna istoria a încercat și o explicare a fenomenelor istorice. Criza izbucnește abia când între istorie și celelalte științe se ivește o opoziție; când s-a pus întrebarea ce este știința. S-a pus întrebarea dacă istoria este o știință ca celelalte științe, care adică

explică evoluția istorică în mod cauzal din legi, sau este o deosebire, și în ce constă. Această criză nu se produce în mod simultan și n-are aceleași efecte în toate țările.

Concepția despre istorie nu este la fel în Franța și Germania. În Franța, după cum vom vedea, criza este mai latentă. Cu Turgot (1727–1751), Rousseau (1712–1778), Condorcet (1743–1794) iese la iveală ideea progresului. Condorcet⁹ crede într-un progres infinit al omenirii. Această idee o găsim mai departe la St. Simon (1760–1825) și la toți utopiștii și socialiștii: Fourier (1772–1837), Babeuf (1760–1797). La A. Comte se întâlnesc două direcții: scientifișmul, din care se naște sociologia, pe care o consideră pozitivă ca și fizica, și *ideea progresului*, dinamica socială, care este o filosofie a istoriei, iar legea celor trei stadii este o lege introdusă în sociologie din filosofia istoriei; și am putea spune că întrucât e o lege de evoluție a spiritului omenesc, este o variantă a „rațiunii” lui Hegel. Comte observă, desigur, că legea lui se poate greu verifica, dar el zice că trebuie să privim evoluția totală a omenirii, deoarece dacă vom privi evoluția mai restrâns, la diferite popoare și la diferite epoci, evident că vom găsi atunci și progres, și regres.

Numai perspectiva în timp ne va putea înlesni desprinderea legilor de evoluție. Această concepție în Franța nu s-a menținut; *s-a încercat o conciliere între sociologie și explicarea istoriei*. Punctul final de conciliere s-ar găsi într-o posibilitate de a desprinde anumite legi, de a explica fenomenele istorice în analogie cu științele exacte. În Franța s-a ajuns la o sinteză istorică care utilizează rezultatele sociologiei și caută o conciliere a punctului de vedere sociologic (determinist–naturalist) cu ceea ce este contingent în istorie, ceea ce nu este susceptibil de o explicare cauzală ca în științele exacte.

Acest punct de vedere îl găsim expus de Henri Berr¹⁰. În revista „Revue de synthèse historique” întemeiată de el la 1900 se desfășoară discuțiile în jurul problemei dacă istoria este o știință în sensul științelor exacte sau o știință aparte. În această revistă găsim și articole foarte importante de A.D. Xenopol. În această problemă a raportului între istorie și celelalte științe a intervenit cu mare autoritate Xenopol¹¹, care apără un punct de vedere diferit de al lui Berr. El face parte în această privință din școala germană, unde opoziția între istoria și filosofia istoriei, pe deoparte, și celelalte științe, pe de alta, nu și-a găsit o conciliere; separația este complet radicală.

De ce este în Germania această opoziție între științele istorice și științele exacte? Progresul științelor naturale a avut altă influență în Franța; pozitivismul francez a conciliat diferite direcții și prin întemeierea științei sociale (dependentă

⁹ *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain.*

¹⁰ *Synthèse en histoire. Essai critique et théorique*, 1911.

¹¹ A.D. Xenopol expune ideile sale în cartea *Principes Fondamentaux de l'histoire*, 1899; la ediția a 2-a, din 1908, are titlul *Théorie de l'histoire*. Asupra lui Xenopol, vezi Octav Botez, *A.D. Xenopol, teoretician și filosof al istoriei. Studiu critic*, 1928; V. Gherasim, *Filosofia istoriei lui A.D. Xenopol*; N. Bagdasar, *Concepția filosofiei istoriei la A. D. Xenopol*, „Arhiva pentru știință și reformă socială”.

de celelalte științe), a încadrat filosofia istoriei cu filosofia în general și cu filosofia celorlalte științe. Dezvoltarea filosofiei sociale în Franța, bazată pe Comte, a păstrat năzuința de a încadra istoria ca știință în cadrul sistemului general de științe. În Germania, speculația filosofică postkantiană a compromis speculația filosofică în general. Aici, naturalismul a intrat în conflict cu speculația metafizică și a declarat de-a capou că numai fenomenele cosmice pot fi explicate în mod causal. Și cum istoria nu ne poate da fapte de acest fel, ea iese din cadrul științelor adevărate.

Deci chestia este relativă la ceea ce este „știința”. H. Berr găsește concilierea arătând că atât fenomenele naturale, cât și cele istorice se pot explica în mod causal, numai „cauzalitatea diferă”. Cauzalitatea, cum arată Berr, este diferită în deosebite domenii: cauzalitatea în mecanică se va deosebi de cauzalitatea în fizică, precum același determinism (aceeași cauzalitate) nu se poate menține și în istorie, deoarece în istorie intră un element nou care, deși susceptibil de cauzalitate, nu se supune totuși cu rigiditate cauzalității generale din științele exacte: *psihicul omenesc*. Evoluția istorică poate fi explicată dacă luăm în considerație că acest nou element nu este contingent și că nu aduce hazardul, acest element este supus logicii istorice.

În Germania s-a prezentat chestia altfel. După compromiterea sistemului lui Hegel în aplicația la domeniul natural, s-a născut o reacțiune împotriva acestor speculații, și pentru a salva prestigiul filosofiei, un grup de filosofi au crezut că salvarea se poate înfăptui numai prin întoarcerea la Kant. Posibilitatea constituirii istoriei ca știință este legată de redeşeptarea filosofiei kantiene. Și, într-adevăr, filosofii kantieni sunt aceia care au cercetat și problema principiilor istorice. În această direcție trebuie să amintim pe Rickert¹², care e considerat ca cel mai mare criticist. Înaintea sa trebuie de amintit pe Dilthey¹³ și Windelband. Toți aceștia declară că istoria este o știință, dar istoria și științele istorice sunt cu desăvârșire deosebite de celelalte științe.

Cum am spus, și Xenopol afirmă acest lucru, și deci el trebuie încadrat în această școală. Istoria se deosebește cu desăvârșire de celelalte științe; și această deosebire constă în deosebirea obiectului. Din această cauză și metoda în științele istorice trebuie să fie alta, și va trebui să lărgim definiția termenului de știință (*care reclamă identitatea metodei*) pentru a putea cuprinde și știința istoriei. Dacă sub numele de știință înțelegem numai năzuința de a fixa legi și a explica fenomenele în mod causal, atunci istoria nu este știință. Dacă însă în afară de această năzuință se mai poate înțelege sub termenul de știință și altceva, atunci istoria poate intra în cadrele științei. În istorie nu avem de a face ca în științele exacte cu generalul și cu subsumarea particularului generalului, *ci în istorie ne interesează particularul*. Pe când în celelalte științe individualul servește pentru caracterizarea generalului, în istorie generalul servește pentru determinarea individualului: de exemplu, dacă profesorul aduce în clasă un tablou care reprezintă pe Napoleon I, acest tablou nu

¹² *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, ed. I, 1896.

¹³ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883.

servește pentru a arăta caracterele general omenești, ci pentru a arăta elevilor ceva *unic*, ce nu va mai apărea. Istoria deci se ocupă cu individualul, cu evenimentele ce au apărut o dată numai și care nu se vor mai repeta. Dacă avem, de exemplu, un cărbune de rând și-l nimicim, nu am nimic *ceva istoric*, dacă însă am nimici un cărbune cristalizat *cunoscut*, de exemplu diamantul „Kohinoor”, atunci am nimici ceva istoric, deoarece o dată nimic nu va mai apărea. După concepția acestor istorici, alt caracter al științei istorice este următorul: *în istorie avem de a face cu valori. Obiectul istoriei este raportarea la un sistem de valori.* În științele exacte nu există această raportare, aici nu interesează individualul, ci numai ceea ce poate fi explicat printr-o lege generală. Această problemă de selectare a obiectelor istorice este foarte importantă, deoarece se pune întrebarea: unde găsim aceste valori? Sunt ele relative, empirice și se pot găsi cu experiența istorică, sau sunt transcendente; sunt ele valabile pentru toată omenirea, sau numai pentru un popor?

Problema aceasta este discutabilă (și discutată), dar e indiscutabil că avem de a face cu valori; prin urmare, două lucruri se desprind din această concepție: mai întâi că în istorie nu există și apoi nici nu ne interesează existența legilor, ci numai sistemul de valori și raportarea obiectelor istorice la aceste valori. Dacă numim istoria „știință”, atunci trebuie să renunțăm la noțiunea obișnuită de știință.

În istorie, năzuința nu este de a fixa legi, ci a descrie ceea ce s-a dovedit că în evoluția istorică are o valoare. În ce raport stă această concepție despre istorie cu sociologia? Dacă istoria se ocupă numai de valori, dacă nu există legi și ne interesează numai ceea ce a fost o singură dată, atunci între sociologie și istorie se deschide o prăpastie. Sociologia sau trebuie să se hotărască pentru partea dinamică, sau pentru științele naturale.

În Franța, școala lui Durkheim a renunțat la istorie ca izvor de verificare a legilor sociale, la istoria constituită ca știință. Se înțelege că școala lui Durkheim va utiliza istoria pentru metoda comparativă, dar n-o va interesa dacă există legi, dacă desfășurarea evenimentelor se întâmplă după legi. Aici sociologia durkheimistă se mărginește la constatarea anumitor forme sociale, la compararea lor și la desprinderea de legi statice și funcționale. Constatarea de legi generale nu joacă rol în sociologia aceasta pozitivistă.

Atitudinea aceasta este păgubitoare pentru istorie, nu pentru sociologie. Să încercăm însă mai departe să vedem dacă nu se găsește o posibilitate de conciliere.

Să vedem concepția lui.

A.D. XENOPOL (1847–1919)

Xenopol e de părere că istoria iese din cadrul științelor exacte. El spune [că] trebuie să facem o deosebire fundamentală între *fenomenele observabile*. Toate aceste fenomene pot fi împărțite în două mari grupuri: 1. fenomene de repetiție și 2. fenomene de succesiune.

Fenomenele de repetiție formează obiectul științelor teoretice exacte; fenomenele de succesiune formează obiectul științelor istorice. Xenopol mai face o deosebire înăuntrul acestor grupuri și spune că atât științele teoretice, cât și cele istorice sunt și ale materiei, și ale spiritului.

Să reprezentăm schema împărțirii științelor după Xenopol:

I. Fenomene de repetiție.

II. Fenomene de succesiune.

Ad. I. **Științe teoretice** (fenomene de repetiție):

a) *ale materiei*: fizica, chimia, astronomia, biologia etc.

b) *ale spiritului* (noologice): matematica, psihologia, logica, economia politică, dreptul, sociologia statică etc.

Ad. II. **Științe istorice** (fenomenele de succesiune):

c) *ale materiei*: geologia, paleontologia, teoria descendenței.

d) *ale spiritului*: istoria cu toata ramificațiile ei (istoria politică, istoria artelor, a literaturii, a instituțiilor economice etc.).

Cum vedem, după Xenopol istoria este o știință istorică, și anume o știință spirituală.¹⁴ Am fi mulțumiți cu această împărțire dacă am putea-o accepta din punct de vedere al teoriei cunoașterii. Există fenomene de repetiție și succesiune care ar putea fi separate cu desăvârșire? Acest lucru este din capul locului din punct de vedere epistemologic îndoielnic; chiar Xenopol afirmă că universul este o unitate. Astfel, se poate constata că în toate științele fenomenele de repetiție și succesiune se găsesc amestecate; și, astfel, putem spune că sociologia, de exemplu, va utiliza, pentru a arăta că există legi sociale, istoria care se ocupă cu fenomenele care se repetă. Dar Xenopol zice că istoria nu se interesează de fenomenele care se repetă și de care se ocupă *sociologia*, ci de cele care nu se mai repetă. Dacă însă istoria se ocupă și de fenomene care se repetă, atunci istoria le poate utiliza, și din studiul acestor fenomene se pot desprinde anumite legi. Afirmările apodictice ale lui Xenopol, că în istorie nu există legi, sunt răsturnate chiar de el.

Dacă în istorie nu există legi, după Xenopol, putem constata serii istorice. Desfășurarea istoriei nu se face la întâmplare, ci avem o regularitate specială, din care putem desprinde *seriile istorice*. În istoria fiecărui popor și a omenirii în general putem desprinde astfel de serii. Din aceste serii și din nevoia de a stabili aceste serii rezultă că și în istorie este o regularitate și o uniformitate care ne dă posibilitatea să desprindem legi. În științele exacte, lăsând la o parte ceea ce-i contingent, prin cercetări se constată o uniformitate și o regularitate care dau posibilitatea de-a desprinde legi generale. În istorie se poate petrece același lucru. Istoria ne desfășoară evenimentele în amănunte, iar sociologia năzuiește să scoată ceea ce-i general stabil. La Xenopol însă nu se vede clar deosebirea între istorie și

¹⁴ Iar sociologia este după Xenopol o știință teoretică.

științele exacte. Xenopol are în minte ceea ce vrea să ne spună, dar nu este așa de pregătit; Rickert lămurește mai bine această problemă.

PRELEGerea VI

În prelegerea trecută am arătat în linii generale și întrucât ar ajunge pentru scopul nostru concepția lui Xenopol despre existența și neexistența legilor istorice. El afirmă că nu există legi istorice deoarece istoria se ocupă cu ceea ce nu se repetă. Împotriva acestei concepții se pot aduce multe obiecții întrucât chiar Xenopol vrea să înlocuiască legea cu conceptul seriei istorice. După el, seria reprezintă o unitate prin ceea ce numește el „idee”. Dintr-o succesiune de elemente individuale se poate desprinde o „idee” călăuzitoare. I se poate obiecta lui Xenopol că și la el anumiți factori (rasa, factorul economic) determină evoluția istorică.

Avem o explicare cauzală, și istoria ar sta sub principiul cauzalității generale și deci știința istoriei s-ar apropia de științele exacte. E important însă să vedem dacă concepția lui Xenopol se poate menține. Cum am văzut, el împarte fenomenele observabile în două mari grupuri: fenomene de repetiție și succesiune. Sub principiul cauzalității generale stau după el numai fenomenele de repetiție. Dar din punct de vedere logic ar fi de discutat dacă nu-i tot atât de adevărat că *nimic nu se repetă* și dacă nu-i tot atât de adevărat că *totul se repetă*. Se pot susține amândouă aceste păreri: nimic nu se repetă și totul se repetă.

Să luăm un exemplu. Dacă o piatră cade spre pământ e clar că acest fenomen (căderea corpului) se repetă neîntrerupt, cu toate acestea fenomenul concret, căderea unei pietre *anumite*, acest eveniment nu se va mai repeta. Problema este însă dacă avem și două feluri de științe: una care să se ocupe de ceea ce este *totdeauna* și alta care să se ocupe de ceea ce este numai *o singură dată*. Împotriva lui Xenopol se ridică obiecțiunea că nu putem avea două feluri de științe deoarece *cunoașterea noastră* se îndreaptă tocmai spre stabilirea de legi din cercetarea elementelor individuale. Fără acest lucru nu e posibilă „cunoașterea”. Am avea numai o serie de intuiții. E cert că n-avem posibilitatea să repetăm în același mod aceleași fenomene, aceeași constelație concretă, dar știința și rostul cunoașterii este de a subsuma aceste fenomene individuale unui concept general. Este imposibil de a forma o știință rămânând la o succesiune de percepții. Dacă fiecare percepție ar fi singulară, orice experiență ar fi imposibilă. Copilul, de exemplu, s-ar convinge că focul arde ori de câte ori ar pune degetul pe un corp fierbinte. Ori efectul acesta trebuie înlăturat prin *subsumarea cazurilor individuale unui concept general*; în cazul de mai sus: orice corp fierbinte frige. Astfel dar, să definim știința altfel decât după această concepție (Xenopol, Rickert). Dacă știința n-ar consta în năzuința de a

cunoaște legile generale, ci numai de a înregistra percepțiile singulare, atunci știința, și în cazul acesta istoria, ar fi un fel de cinematograf: toate evenimentele s-ar succeda în fața noastră în ordinea lor evolutivă.

Din acest punct de vedere, istoria ar fi un fel de artă, iar ocupația cu istoria ar depinde de un anumit interes, de punctul de plecare al cercetătorului, fie acesta punct estetic, moral etc.; sau cum spune Rickert, ar fi să referim toate evenimentele istorice la valori. Știința generală sau filosofia istoriei ar avea ca fundament un fel de logică a valorilor, sau definind filosofia și studiul devenirii istorice ca o știință a culturii, valorile superioare ar fi valorile etice, iar la baza filosofiei istoriei ar sta o metafizică a valorilor. Toate aceste teorii care mențin separarea științelor istorice de cele naturale se întemeiază pe dualismul kantian. Istoria ca știință are ca obiect acțiunile omenești, care au o cauzalitate mai complicată decât evenimentele naturii. Kant deosebește cele două cauzalități: *cauzalitatea naturală* și *cauzalitatea prin libertate*, deci și două lumi diferite.¹⁵ Cauzalitatea aceasta introdusă în manifestările individului și în istorie ne oprește să dovedim existența legilor, fiindcă voința reprezintă un început absolut al unei serii de fenomene. Intervenția unei persoane nu poate fi prevăzută, de aceea cu apariția unei personalități, prin voința ei și prin interdependența cu alte voințe, apar o serie de fenomene.

În felul acesta interpretează istoria Charles Renouvier, care este influențat de dualismul lui Kant și care reînvie criticismul în Franța. El atribuie voinței, ca și Kant, puterea de a începe o serie nouă, independentă, de fenomene. Renouvier definește istoria ca *o succesiune de evenimente contingente*, care s-ar fi putut întâmpla și altfel. El a scris o carte specială¹⁶ în care este pusă problema: *dacă prăbușirea civilizației antice a fost necesară*. Și Renouvier vrea să arate că n-a fost necesară, că deci evoluția istorică s-ar fi putut întâmpla altfel de cum s-a întâmplat, și el descrie cum s-ar fi petrecut lucrurile dacă într-un moment dat anumiți indivizi ar fi luat alte hotărâri. În „Uchronie”, Renouvier ne dă o istorie care nu s-a întâmplat, dar care s-ar fi putut întâmpla; deci făcând anumite ipoteze, am avea o altă istorie, tot atât de logică și necesară ca istoria adevărată.

Conținutul: Un călugăr (fictiv ars pe rug de inchiziție în 1601) descrie desfășurarea evenimentelor și ne dă o nouă istorie din care ar rezulta că *inchiziția* nu s-ar fi întâmplat dacă într-un anumit moment ar fi intervenit anumite voințe care ar fi îndreptat istoria în alte direcții.

În ultimele decenii ale secolului 2 d.H., Marcus Aurelius și Avidius Cassus sunt numiți dictatori. În fața primejdiei creștinismului potrivit statului, ei hotărăsc să dea țărilor apusene ale imperiului roman o nouă constituție.

¹⁵ Acest dualism al lui Kant a fost abandonat de neokantieni. Ei arată că și acțiunile omenești sunt determinate din punct de vedere fiziologic și psihologic.

Determiniști convinși sunt: Fr.A. Lange, *Geschichte der Materialismus*, 1886; Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, ed. a 3-a, 1900; Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1887.

¹⁶ *Uchronie (L'utopie dans l'histoire)*, ed. I, 1876, ed. a II-a, 1901.

În sfera aceasta ar intra toți locuitorii liberi ai Galliei, Spaniei, Italiei și ai Greciei, care devin cetățeni romani. Ei hotărăsc să dea o constituție care să oprească răspândirea creștinismului și să regenereze aceste provincii din punct de vedere economic, politic etc.

Fiecare dintre aceste provincii capătă o administrație autonomă (un fel de directorat), condusă de o dietă aleasă prin votul universal. Din aceste diete (corporații) se aleg delegați care formează un fel de parlament și reprezintă imperiul cu sediul la Roma. Apoi se face o reformă agrară. Toți cetățenii liberi capătă pământ. Latifundiile se limitează, restul se arendează sau se vinde la sclavi, care devin prin acest fapt liberi. Se introduc reforme în drept: sclavii, femeile și copiii dobândesc drepturi mai largi, după morala și dreptul natural stoic. O reformă importantă este reforma religioasă. Se unifică religia păgână și are la bază cultul larilor (strămoșilor). Baza concepției religioase și morale se ia din stoicism. Misteriile eleusine (și altele) se răspândesc și în masele largi, neoplatonismul câștigă aderenți. Educația e reformată mai ales prin învățământ moral. Prin această organizație, se pune stavilă curentului creștin, și creștinii emigrează de bună voie în Africa și în Orient. Aici, creștinii formează teocrații, dar ele decad prin luptele între secte. Apusul înflorește mereu, chiar după ce provinciile se despart. În secolul 9 creștinii din Orient întreprind o cruciadă înspre Apus, dar nu reușesc.¹⁷ Germanii au primit creștinismul prin influența din Orient, dar stând în contact cu Apusul, au adoptat un creștinism moderat, purificat de multe erori orientale (arianismul), și se alătură popoarelor apusene care progresează neîncetat în libertate, dreptate și toleranță.

Prin aceste reforme s-ar fi oprit dărâmarea civilizației antice, n-am mai fi avut nevoie de Renaștere și am fi avut un progres continuu. Ne punem acum întrebarea: acest raționament răstoarnă posibilitatea legilor? Prin imaginație noi putem construi orice istorie, dar e vorba astfel de construcții răstoarnă determinismul? Construcțiile acestea sunt folositoare din punctul de vedere al explicării istoriei pentru acțiunile politice.

(Un om politic poate arăta că un anumit eveniment ar fi luat alt curs dacă intervenea un *factor anumit* în succesiunea unor evenimente.) Aceste construcții nu dovedesc însă „posibilitatea” libertății și contingenței. „Libertatea” este în gândire, în imaginație, dar nu în fapte; prin urmare, nu pot răsturna *determinismul*.

Dualismul lui Kant e adoptat în întregime de R. Stammler¹⁸, care opune scopul cauzalității. Pe de o parte, avem scopul care conduce acțiunile omenești, și pe de altă parte avem cauzalitatea naturală. Această opoziție se explică prin faptul că lumea scopurilor imprimă materiei o anumită structură. Deci și la Stammler nu există o cercetare cauzală a istoriei, ci numai o judecare sau o măsurare a ei prin ideal. Altfel, istoria n-ar avea nici un înțeles și ar intra cu desăvârșire în mecanismul natural; ea n-ar avea nici o structură specială și n-ar mai exista

¹⁷ Această întreprindere are o mare influență asupra lumii germane.

¹⁸ *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, ed. I, 1896.

societatea omenească. *Societatea, istoria se nasc numai prin faptul că există scopuri omenești, că există valori spre care voința omenească este îndreptată.* Din această năzuință se naște o structură specială a istoriei și a societății omenești. Din punctul de vedere al lui Stammler, la baza societății omenești sunt normele de drept, care dau structura substratului social.

Tot pe dualismul kantian se întemeiază o serie de scriitori: Windelband, Rickert, care dau o nouă formulare a opoziției între științele naturale și spirituale. Ei nu aduc alte elemente care răstoarnă principiul cauzalității generale, ci ei introduc concepția de raportare a fenomenelor sociale la un sistem de valori. Rickert este extrem, el afirmă că există valori pentru toate timpurile și locurile: valori transcendente. După această concepție, științele se împart în științe *nomotetice* și *idiografice* (Windelband). Științele idiografice se ocupă cu ceea ce este individual, ceea ce e scos din ansamblul evenimentelor și raportat la un sistem de valori. Opoziția între fenomenele nomotetice și cele idiografice nu e identică cu opoziția între fenomenele corporale și cele psihice, sau între fenomenele materiale și spirituale. Este vorba dacă ne interesează generalul sau individualul (cel ce are valoare).

Deci *generalizarea și individualizarea* este tendința acestor două feluri de științe. Individualizarea este raportarea la valori. Și cum arată Rickert, istoria se poate scrie alegând evenimentele după valoarea lor, măsurate după un sistem transcendent sau valabil numai pentru un anumit timp. Dar atunci o istorie după metoda lui Rickert e artă și nu mai e știință. E vremea să ne hotărâm dacă trebuie să avem două feluri de științe (generale și individuale), două feluri de metode, *sau avem o singură știință, o singură metodă.*

„În principiu trebuie să admitem că dacă «Știința» este una, una trebuie să fie și metoda științifică, deci toate științele, întrucât sunt științe, nu se pot deosebi cu privire la metoda de cercetare, sau și mai lămurit: **noțiunea științei e întemeiată pe identitatea metodei.** Obiectul fiecărei științe poate varia și trebuie să varieze, dar metoda trebuie să rămână aceeași, altfel nu mai putem vorbi de «știință»”.¹⁹

Punctul de plecare admis în orice știință este *principiul cauzalității generale*. Cum de la istorie se cere o explicație cauzală, ea este știință. Dacă istoria ar urma calea dualistă, ea ar fi o artă sau ar fi ceea ce numim în opoziție cu știința pură – o știință normativă. Istoria ar fi un fel de ilustrare a evoluției etice a omenirii: acțiunile omenești și evenimentele ar fi explicate după anumite valori morale – istoria ar fi o știință morală.

Valabilitatea principiului cauzalității generale se poate, de exemplu, urmări în evoluția istoriografiei. La început, istoria constă numai din acumulare de date variate (cronicile). După această fază vine descrierea evenimentelor istorice propriu-zise – istoria e mai mult artă și literatură. Prin încercarea de explicație cauzală a faptelor istorice, istoria năzuiește să devină știință. Filosofia istoriei ar

¹⁹ Vezi Tr. Brăileanu, *Introducere în sociologie*, p. 73.

consta în fixarea metodei, a principiilor de explicare a istoriei. *Filosofia istoriei ar fixa posibilitatea de explicare cauzală a fenomenelor istorice.* Astfel i se prezintă filosofia istoriei lui P. Barth, după care ea s-ar putea identifica cu sociologia. Dar atunci cum rămâne cu concepția valorilor?

Ne putem aștepta la reproșuri din partea acestei concepții. Care este criteriul de alegere a evenimentelor dacă ne lipsim de valori? Fără un criteriu, orice eveniment pentru istorie este tot atât de important. Răspunsul este ușor și decisiv: noi vom constata ce sistem de valori aveau oamenii ce acționau în istorie; valorile pot fi judecate în mod independent de valori (*Wertfreie Erklärung der Werte*).

Max Weber cere în mod hotărât *judecăți libere de valoare asupra valorilor*. Trebuie înțeles sistemul de valori din timpul pe care-l studiem. Trebuie să constatăm ce importanță au anumite valori pentru determinarea evoluției istorice.

Noi (cercetătorii) nu vom aproba o faptă, n-o vom valoriza, dar din istorie vom desprinde ce fel de valori erau determinante pentru acțiunea oamenilor dintr-un timp anumit. *Toată chestiunea deci se reduce în a înțelege ce valoare dădeau oamenii respectivi anumitor evenimente și rostul nostru este numai de a încadra aceste valori istorice în știință.*

PRELEGAREA VII

Am adoptat teoria că și în istorie există legi – căci altfel nu e știință. Știința este ordonarea diversității: și în istorie vom avea același lucru. De aici desprinderea de categorii de fenomene. Și istoria nu poate fi decât politică, economică etc., și nu poate fi istorie în general. Iar pentru aceste teorii speciale avem nevoie de concepte, de categorii – deci de științe așa-zis auxiliare, care sunt condițiunea a priori pentru istorie.

Și în științele naturale avem științe descriptive și explicative. Acestea sunt două laturi care se completează. Individualul și generalul sunt corelative, nu sunt opuse sau contradictorii, așa ca și sensibilitatea și intelectul.

Despre conceptul de lege tratează **Fr. Eulenburg** în cartea sa.²⁰ Se spune că „legile în istorie sunt generalizări banale și nu merită acest nume”.

Simmel: legile trebuie să exprime raporturi cauzale; în istorie deci imposibil.

Harnack spune în scrierea sa²¹ că nu există *legi* istorice, deoarece nu există în istorie prevedere. Dar este posibilitatea de prevedere precisă caracterul unic și hotărâtor al legii? Originea în viața socială, stoicii aplică la natură. Și la cei

²⁰ Franz Eulenburg, *Sind historische Gesetze zugleich?*, în „Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber”, I Bd., 1923, p. 21–71.

²¹ *Über die Sicherheit und die Grenzen der geschichtlichen Erkenntnis.*

moderni concepția oscilează între „legea obiectivă” imanentă naturii și „legea ca economie a gândirii”, ca element subiectiv pentru ordonarea percepțiilor.

Dar și cu privire la „legile naturale” avem o ierarhie, de exemplu legea vânturilor a lui Gay Lussac, legea conservării energiei, legea fundamentală biogenetică nu stau pe aceeași treaptă; legea cererii și ofertei, legile numărului mare, legile statice și legile dinamice.

Dacă considerăm ca legi numai legile mecanicii pure (Kant), și mai apoi dacă punem știința în dependență de matematică, noi restrângem foarte mult domeniul „legii”.

Apoi, s-a făcut legătura strânsă între *lege* și *necesitate*. Se presupune că necesitatea rezultă din existența legilor.

Da: și evenimentul singular, contingent, este cauzat, trebuie explicat prin cauze! Contingența nu exclude cauzalitatea! Întâlnirea a două serii cauzale explică evenimentul, intervenția personalității se explică tocmai prin caracterul acestei personalități!

Deci, pentru istorie, ivirea „personalității”, omului mare, explică evenimentul. Conștiința libertății pe care o are fiecare individ nu are nimic a face cu necesitatea evenimentelor în general.

Dar „legea” nu trebuie să exprime un raport cauzal!

Cauzele pentru aceste legi se caută în ipoteze, care sunt independente de formularea legilor. În ecuațiile matematice, în care se manifestă legile, nici nu poate fi vorba de un raport între cauză și efect. Aici avem numai *relații funcționale*, care nu sunt în mod necesar cauzale. Dar vom deosebi *legea* propriu-zisă de regulile simple ale evenimentelor. Caracterul comun este *repetarea de întâmplări de aceeași natură*, deci o anumită uniformitate.

În sociologie, în lingvistică se constată regulile, uniformitățile, și ele formează punctul de plecare.

Regularități statistice! Dar aici numai legături exterioare. Se pot numi regularități empirice (concrete). De aceste regularități va trebui să deosebim *legile*, care se înfăptuiesc numai în anumite condițiuni ideale (simplificate). Deci regulile sunt expresia experienței zilnice, legile cer o simplificare ideală, deci așa-zicând un proces ce are loc îndărătul fenomenelor exterioare.

Legile istorice vor fi în primul rând *regularități*. *Repetițiuni de evenimente de aceeași natură vor fi, dar nu legi abstracte de simplitate ideală*. Și aceste reguli nu vor cuprinde totalitatea evenimentelor, ci numai obiecte de aceeași clasă: deci succesiunea de stiluri în artă, sisteme de exploatare agricolă, succesiunea de ideologii etc.

Metoda de a găsi regularități: *comparația*. O constatare nu se poate generaliza! Deci istoria comparată a religiilor, artei, economiei, dreptului, politicii, limbii. Din aceasta rezultă *propoziții generale*. Aceasta este *metoda tipologică*. Tipul este repetiția de evenimente singulare de același gen, *regularitatea* este repetiția de evenimente de aceeași clasă. Dar tipul nu e nicicând pur. De aceea trebuie să năzuim a ne apropia, a tipiza, făcând abstracție de deosebirile individuale.

Deci istoria este știința descriptivă a societății, sociologia – știința explicativă. Dar filosofia istoriei?

PRELEGAREA VIII

După cele expuse în prelegerile trecute vom afirma:

1. Dacă istoria e *știință*, ea trebuie să năzuiască a explica fenomenele istorice prin cauzele lor, deci trebuie să presupună valabilitatea principiului cauzalității și în domeniul istoric.

2. De aici ar urma că năzuința istoriei ar fi să descopere sau să constate *legi istorice*.

3. Legile acestea ar rezulta din faptul că în condițiuni identice în mod necesar trebuie să se ivească fenomene identice, sau în condiții asemănătoare, fenomene asemănătoare; deosebirea s-ar explica iarăși prin deosebirea condițiilor.

Dacă spunem: obiectul istoriei este *individualul*, prin urmare ea aparține unui grup de științe care năzuiesc a descrie ceea ce se întâmplă sau apare numai o dată, și deci nu se repetă, aceasta înseamnă că noi definim știința în alt mod de cum se obișnuiește, înseamnă a crea o nouă categorie de științe: științele istorice, al căror interes e concentrat asupra reconstruirii exacte a unui *fenomen individual, unic*.

Or, acest interes nu este un interes științific. Ne putem imagina ca cineva să aibă interes pentru ceea ce e unic și nu se repetă, de exemplu pentru „Napoleon”. Dar acesta ar fi un artist sau moralist sau metafizician, dar nu om de știință. Deci dacă în istorie ar predomina acest interes, atunci istoria n-ar fi știință, ci artă, și ar fi un gen literar. Cea mai desăvârșită istorie din acest punct de vedere ar fi istoria războiului troian sau biografia lui Ulise, scrise de Homer, și nicidecum istoria războiului peloponesiac scrisă de Thukidides. Oricât de adânci ar fi cercetările lui Xenopol, Rickert și ale celorlalți savanți care pretind că istoria este o știință a individualului, rezultatul nu poate fi altul: din acest punct de vedere, Homer este cel mai mare istoric, iar Thukidides și-a greșit cariera.

Dar rămânând în domeniul „științei” vom putea explica punctul de vedere al istoricilor și filosofilor amintiți mai sus, considerând că și în științe, în orice știință, interesul se poate îndrepta spre descoperirea de asemănări precum și, pe de altă parte, spre descoperirea de deosebiri între fenomene. Kant deosebește (în *Teoria elementelor*, partea a II-a, Divizia a 2-a, Cartea a 2-a, Cap. 3, *Adaos la dialectica transcendentală*) trei principii ale rațiunii: al omogenității, al specificației și al continuității, care înlesnesc intelectului ordonarea materialului empiric și subsumarea lui sub „concepte”.

„La cutare logician, zice Kant, predomină interesul diversității (după principiul specificației), la cutare altul însă interesul unității (după principiul agregării). Fiecare dintre ei crede a avea judecata sa din cunoașterea obiectului și o întemeiază totuși numai pe adeziunea sa mai mare sau mai mică la unul din cele două principii, dintre care nici unul nu se sprijină pe temeiuri obiective, ci numai pe interesul rațiunii, și care deci ar putea fi numite mai bine maxime decât principii.

Când văd bărbați inteligenți angajându-se în controversă asupra caracteristicii oamenilor, animalelor sau plantelor, ba chiar a corpurilor regnului animal, unii admitând, de exemplu, caractere naționale osebite și întemeiate în obârșie, sau în deosebiri hotărâtoare și ereditare ale familiilor, raselor etc., alții, dimpotrivă, susținând că natura a produs dispoziții cu totul identice și că toată deosebirea se întemeiază numai pe condițiuni exterioare contingente, atunci eu n-am decât să cercetez natura obiectului pentru a înțelege că obiectul e pentru noi cu mult prea adânc decât ca ei să poată vorbi din pătrundere în natura obiectului. Nu e nimic altceva decât îndoitul interes al rațiunii din care o parte adoptă sau și afectează a adopta o latură, cealaltă parte altă latură, deci nu e decât diferența maximelor privind diversitatea naturii sau unitatea naturii, care se lasă unite prea bine, dar, câtă vreme sunt considerate ca fiind cunoașteri subiective, nu numai că pot prilejui conflicte, ci pot pune și piedici care opresc pentru multă vreme adevărul, până ce se găsește un mijloc pentru a împăca interesele opuse și a satisface rațiunea în această problemă.”

Totalitatea ca unitate, pe de o parte, „individul”, pe de altă parte, sunt cele două puncte extreme între care se mișcă interesul rațiunii fără a putea atinge pe nici unul, dar având nevoie de amândouă pentru orientare în ceea ce este dat cunoașterii. Ceea ce este individual, unic în sensul cel mai strict, este „intuiție”, iar intuiția nu poate deveni cunoaștere fără determinare prin categoriile intelectului. „Unicitatea” ar exclude cunoașterea și abia posibilitatea subsumării unicului sub un concept dă cunoașterea. E numai un artificiu logic de a zice că în istorie generalul servește pentru determinarea individualului, iar în celelalte științe individualul servește pentru exemplificarea generalului. Ci aceste două operațiuni sunt condițiuni ale cunoașterii. Și cunoașterea științifică este cunoaștere în sensul cel mai precis, este cunoaștere întemeiată pe conștiința operațiunii care duce la cunoaștere. Noi știm în fiecare caz ori de vrem să pornim de la individual pentru a ajunge la un concept, sau dacă vrem să cunoaștem individualul prin metoda deductivă, adică pornind de la concept, noi știm deci când individualul și când generalul este problema pe care vrem s-o dezlegăm. Și: unele științe vor aduna materialul concret intuitiv și vor năzui a desprinde în baza ordonării și clasificării lui concepte generale, pe când alte științe vor considera aceste concepte ca adevăruri câștigate și le vor întrebuința pentru înțelegerea realității. „Progresul” se va realiza prin cooperarea acestor științe, nici una nu se va putea lipsi de rezultatele celeilalte.

Un exemplu: istoria va descrie realitatea istorică pentru a ajunge la concepte generale „sociologice”, sociologia va verifica conceptele sale prin istorie; dar nici

istoria nu va putea face cercetări fără a întrebuița din capul locului concepte generale, nici sociologia fără a exemplifica conceptele prin fapte istorice.

Fixarea „legilor sociale” nu se poate face numai de sociologie sau numai de istorie, ci din combinarea acestor științe. „Legile sociale” rezultă din sinteza „legilor istorice” și a „legilor sociologice”. *Legea istorică rezultă din explicarea fenomenului unic dat prin construcția condițiilor care au trebuit să-i dea naștere, legea sociologică rezultă din deducția fenomenului din condițiuni date.* În istorie pornim de la efect la cauze, în sociologie de la cauze la efect. Dar cum un efect poate fi produs de diferite cauze și, pe de altă parte, aceeași cauză poate produce efecte multiple, numai *combinarea acestor metode ne poate conduce la cunoaștere exactă.* Deci cauzele pe care le descoperă istoria se vor găsi și trebuie să se găsească în sociologie, iar efectele deduse de sociologie trebuie să fie „istorice”. De exemplu, istoria va explica revoluția franceză prin factori economici etc., sociologia va exemplifica influența factorilor economici etc. prin revoluția franceză și alte revoluții istorice pentru a arăta că din condițiuni anumite rezultă efecte anumite: deci aici, „revoluția”.

PRELEGerea IX

Am ajuns la rezultatul că istoria și sociologia stau în același raport ca științele naturale descriptive și științele naturale teoretice, ca de exemplu zoologia și botanica față de biologia generală. Pentru acest scop noi trebuie să lărgim sfera conceptului de „istorie”. Istoria trebuie să cuprindă și *descrierea societăților culturale*, din comparația cărora se pot desprinde legile sociale. Noi trebuie să considerăm prezentul ca termen final al devenirii istorice, să înțelegem deci prezentul ca rezultat al evoluției istorice. Această afirmație cuprinde o problemă care este problema *filosofiei istoriei*.

Deci pe lângă istorie și sociologie rămâne și filosofia istoriei, căreia îi putem determina un domeniu propriu de cercetare. *Filosofia istoriei va trebui să arate condițiunile cunoașterii obiectului istoriei și sociologiei.* Această problemă am putea-o numi, în înțelesul cu Kant, metafizică. Datele simțurilor rămân totdeauna aceleași. Noi avem de a face cu senzații și reprezentări, deci cu fenomene psihice, din ale căror raporturi diferite se naște realitatea cu structura ei. Întrebarea este: cum se naște acea structură a realității căreia-i dăm denumirea de „istorie”, deci care sunt condițiunile sub care ceea ce este ne apare ca rezultat sau ca efect a ceea ce a fost? Și mai departe: interpretarea istorică poate fi ea redusă la simplul raport de [la] cauză la efect, ca în mecanică sau fizică, sau este la baza interpretării istorice alt principiu? Vedem deci că filosofia istoriei e nevoită să dezlege

probleme de natură metafizică. Afirmățiunile: că există legi istorice, că principiul cauzalității generale este valabil și în istorie, că fenomenele sociale sunt fenomene naturale și prin urmare sociologia este „fizică socială”, nu ne dau dezlegarea problemei, ci prezintă numai premise posibile de la care pornesc cercetările istorice și sociologice. *Filosofia istoriei va trebui să cerceteze valabilitatea acestor premise, să arate deci geneza conceptelor cu care operăm în istorie și sociologie, sfera și conținutul acestor concepte, și dacă acestor concepte le corespunde un obiect determinat în experiență.*

Dacă cineva vrea să scrie istoria poporului roman sau dacă, în sociologie, cineva vrea să arate ce este statul și care sunt legile care determină echilibrul sistemului politic, atunci aceste încercări nu vor putea izbuti dacă la baza lor vor sta concepte cărora nu le corespund obiecte bine determinate date în experiență.

Filosofia istoriei va trebui să precizeze conceptul de popor, de stat etc. Dar nu prin definițiuni pur logice, ci prin analiza condițiilor cunoașterii, deci pornind de la datele imediate ale experienței. Multe din aceste concepte cu care lucrează istoria și sociologia sunt construcții pur logice sau „raționale”, sunt idei cărora nu le corespunde nici un obiect în experiență. Și atunci în loc de istorie și sociologie științifice avem „speculațiuni” filosofice, construcții himerice de reforme sociale care n-au existat și nu vor exista nicicând în realitate.

Filosofia istoriei va trebui deci să ne dea „geneza” acestor concepte.

Și sunt iarăși două căi pentru a analiza aceste concepte: istoria lor, adică ce au înțeles cei ce le-au întrebuințat fie în viața de toate zilele, fie pentru a întemeia pe ele „teorii sociale”, și, pe de altă parte, geneza lor în gândirea subiectivă, deci în temeiul condițiilor generale ale cunoașterii omenești.

Din acest punct de vedere în orice știință se pune această problemă. Orice știință își va avea „filosofia ei”. Conceptele de gen, specie, familie s-au format și ele în cursul vremii și au fost cercetate din aceste două laturi: *în istoria științei respective și prin analiza condițiilor cunoașterii omenești.*

La întrebarea deci: ce este o comunitate omenească sau, în general, ce este o formă socială, istoria și sociologia ne vor răspunde cu o definiție – care va corespunde stadiului de dezvoltare al acestor științe. Deci definiția aceasta e dependentă de „momentul istoric” al științelor sociale.

Filosofia istoriei nu va putea da o definiție, ci va trebui să cerceteze în baza căror procese psihice se formează astfel de concepte, *deci care sunt condițiile subiective și obiective pentru nașterea unor astfel de concepte, arătând totodată cauzele variațiunii lor de la individ la individ, de la popor la popor etc.* și, în sfârșit, să arate posibilitățile de a ajunge la concepte științifice, adică valabile în mod obiectiv în baza raportării lor la obiecte determinate ale experienței.

Prin aceasta am schițat domeniul de cercetare al filosofiei istoriei. Am putea-o numi „metafizică a istoriei”. Dar termenul acesta nu e modern, întrucât deșteaptă bănuiala că am vrea să ne aventurăm în speculațiuni filosofice. Aceste cercetări ni

se prezintă sub alt nume: sociologia cunoașterii sau ca cercetări asupra raportului între „Teoria cunoașterii și sociologie” (în limba germană: „Soziologie der Erkenntnis” sau „Soziologie der Wissens”). *Ar fi aici vorba deci de temeiurile epistemologice ale istoriei și sociologiei.* În școala „fenomenalistă” a lui Husserl vom găsi astfel de încercări, de exemplu la Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, ed. a 3-a, 1926.

Vom încerca în prelegerea viitoare să expunem teoria lui Litt, ca exemplu pentru astfel de cercetări. Vom vedea că în aceste probleme întrăm în plină metafizică, deoarece aici e vorba de a arăta ce este realitatea și ce structură are realitatea și cum în această structură a realității se desprinde „realitatea socială”, obiectul istoriei și sociologiei.

Teoria lui Litt este una din teoriile posibile în acest domeniu. Vom avea prilejul să ne arătăm și punctul nostru de vedere, întrucât și noi am încercat pe vremuri să găsim o dezlegare a acestei probleme.

PRELEGerea X

Am ajuns la concluzia că istoria este știință socială descriptivă, și în mod logic ea a reclamat o știință socială generală, sociologia. Totodată ni s-a părut însă necesar ca să lăsăm loc și pentru o filosofie a istoriei – căci nici istoria ca știință, nici sociologia nu ne dă răspuns la unele întrebări ce agită vecinic sufletul omenesc: anume, ce înțeles are istoria, ce înțeles are viața socială. Știința dezbracă natura (în înțelesul cel mai larg) de orice înțeles. Știința năzuiește să reducă totul la raporturi cantitative, la măsurare. Așa și în istorie, în sociologie, așa și în psihologie. Dar mai ales în aceste științe rămâne un rest nerezolvat ce nu poate fi subsumat sub raporturi cantitative. Credem că e greșit de a năzui să rezolvăm această problemă chiar în sfera de cercetare a istoriei și sociologiei, precum toate încercările de a o rezolva în domeniul psihologiei au primejduit constituirea psihologiei ca știință. Am amintit că această problemă e de natură metafizică. Adică: pentru științele în care nu se poate elimina elementul irațional, pur calitativ, trebuie căutată o teorie care să explice natura acestui factor și să permită separațiunea (izolarea) acestui factor, așa ca în urmă aceste științe să-și poată continua cercetările fără a fi tulburate neîncetat de elemente iraționale. Din această năzuință au ieșit cercetările lui Husserl, care au dus la cristalizarea unei noi direcții sau școli filosofice, cu numele de fenomenalism sau *fenomenologie*. (Edmund Husserl, născut [în] 1859. *Logische Untersuchungen*, 2 vol., ed. a 2-a, 1913–1921; editează din 1913 „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Aici publică în 1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.) O

serie de filosofi germani s-au alăturat acestei mișcări: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Johannes Volkelt, **Theodor Litt**.

Acesta din urmă a publicat *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie* (ed. a 3-a, 1926), în care încearcă, după metoda fenomenologică, să dezlege problema raportului între individ și comunitate.

Litt pornește de la constatarea că științele „spiritului”, în primul rând știința despre societate, nu și-au putut dobândi o metodă bine stabilită, dat fiind că aici „spiritul” omenesc are un rol preponderent. S-a crezut că sociologia (și în general științele sociale, deci și istoria) vor putea lămurii și dezlega problemele ce li se pun prin ajutorul psihologiei. Dar noi putem constata că și psihologia suferă de aceleași neajunsuri. Nici această știință n-are o metodă bine fixată. Ba e nevoită, pentru a explica unele fenomene din domeniul ei, să caute dezlegarea lor în științele sociale. În acest fel ne învârtim într-un cerc vicios. Pentru a ieși din această încurcătură trebuie să stabilim mai întâi deosebirea între științele exacte, naturale, și științele spiritului, și să vedem apoi dacă din deosebirea caracterului lor nu se va putea găsi și calea pentru fixarea metodei în științele spiritului. Științele exacte, naturale, se întemeiază pe măsurare, pe subsumarea a tot ce este dat sub categoria cantității. Psihologia devine deci știință exactă numai în clipa ce și întrucât poate reduce fenomenele psihice la procese fiziologice, care pot fi măsurate, deci pot fi determinate în mod cantitativ. Ea trebuie să facă deci abstracție, ca și toate celelalte științe naturale, de stările sufletești ale Eului ce cunoaște și de condițiunile în care o conștiință elaborează cunoașterea.

Această eliminare a Eului ce cunoaște, deci *presupoziția că există o lume independentă de Eul ce cunoaște și care se prezintă oricărui Eu în același mod, caracterizează științele naturale și determină metoda lor*. Științele naturale nu cercetează mai departe condițiunile din care derivă posibilitatea acestui fel de cunoaștere, anume că spiritul omenesc dezbracă „natura” de toate însușirile care ar putea tulbura și împiedica prinderea ei sub categoria cantității, deci îi ia orice înțeles „pentru obiect”. Punctul de plecare al științelor naturale este dualismul subiect–obiect, în care raportul Eul se comportă în mod pur contemplativ, renunțând la orice amestec în producerea „structurii lumii”.

În științele spirituale, eliminarea Eului e imposibilă, deoarece structura lumii se naște tocmai din interpenetrația continuă între subiect și obiect. Aici subiectul nu poate fi înțeles fără obiect, și nici obiectul fără subiect. Subiectul intră ca element determinant în structura lumii, deci ca fenomen între fenomenele date conștiinței. Pentru a putea analiza și destrăma această structură nu putem porni deci de la raportul subiect–obiect, ci de la ceva ce conține acest raport ca obiect al cunoașterii. Acest ceva este *Eul* care cunoaște (*erkenntnistheoretisches Ich*), deosebit de *Eul fenomenal*, care intră în structura a ceea ce e cunoscut. *Eul care cunoaște, deci conștiința transcendentală care stă la baza apercepției*, prin care reprezentările izolate sunt puse într-o unitate. (Cine vrea să urmărească această

problemă în amănunte va trebui să se întoarcă la izvorul la care se adapă și fenomenalității, adică la Kant, și în special la capitolul *Deduțiunea transcendențială a conceptelor pure ale intelectului din Critica rațiunii pure*).

Importantă este pentru noi aici constatarea că Eul fenomenal intră în structura lumii ca element determinant și *nu mai poate fi eliminat*. Științele care se ocupă de această structură a lumii, în care Eul fenomenal sau, în general, indivizii omenești au un rol hotărâtor sunt științe ale spiritului. Aici lumea nu se prezintă numai ca obiect pentru subiect, ci ca o sinteză de elemente subiective. Vom avea deci atâtea lumi câte conștiințe individuale există, fiecare din aceste lumi cu structura ei specială, determinată de felul de a gândi, simți, spera, acționa etc. al diferiților indivizi. Dar conștiințele individuale se interpenetrează (prin interpenetrarea gesturilor, vorbirii etc.), astfel că se nasc unități sociale care *au aceeași concepție despre lume, trăiesc deci în aceeași lume*. Se nasc deci „conștiințe supraindividuale”, „organisme spirituale”, care, într-un mod oarecare, au o realitate superioară, mai rezistentă decât organismele individuale, biologice. Formarea acestor organisme spirituale supraindividuale, evoluția lor etc. formează obiectul *istoriei*.

De aici rezultă: pentru înțelegerea istoriei și problemelor ei, avem nevoie de filosofie, de *o filosofie a istoriei*. Această filosofie trebuie să dezlege mai întâi „*problema cunoașterii*” obiectului istoriei. Fenomenalismul este una din încercările posibile de a dezlega această problemă, nu zic că este singura posibilă! Dar fenomenalismul arată necesitatea imperioasă de a întemeia în mod mai precaut și mai adânc principiile de la care trebuie să pornească și psihologia, și toate științele spirituale, întrucât năzuința de a apropia aceste științe prea mult de științele exacte, naturale, denaturează caracterul acestor științe, lăsându-le față de științele naturale într-o stare de dependență și de imperfecțiune umilitoare.

A doua problemă a filosofiei istoriei, și care izvorăște în mod logic și natural din cea dintâi, este problema legilor evoluției „istorice”. Sunt comunitățile omenești, care formează obiectul istoriei, dependente de condițiunile exterioare (materiale, geografice, economice, biologice), au ele în sine un principiu imanent al evoluției lor? Există o țintă spre care evoluează? Există o țintă comună a tuturor acestor comunități, sau fiecare din ele tinde spre o țintă parțială fără legături cu celelalte? Există deci un scop final spre care năzuiește omenirea?

Este acest scop un scop conștient, sau avem în fața noastră numai un joc de forțe oarbe pe care-l interpretăm ca și cum ar avea un scop? Există un progres, în înțeles absolut, sau fiecare societate în parte și omenirea ca totalitate realizează numai progrese parțiale în anumite domenii de activitate, sau poate că avem numai oscilații, perioade de progres urmate de faze critice de disoluție?

Iată o serie de întrebări la care filosofia istoriei trebuie să năzuiască a răspunde.

Dar trebuie să spunem: aceste probleme ies și ele din domeniul istoriei și sociologiei ca științe pozitive. Așa cum psihologia nu se ocupă de problema nemuririi sufletului, așa și sociologia și istoria nu se vor ocupa de problema

progresului și a scopului final al omenirii. Problemele acestea sunt de domeniul metafizicii. Totuși ele nu pot fi înlăturate, ci se impun rațiunii omenești și reclamă o dezlegare. Dacă am renunța la dezlegarea lor, înseamnă că am renunța la acțiune în domeniul social.

„Principiile practice” se întemeiază și se pot întemeia numai pe o concepție despre rostul vieții – individuale și colective. Dar dacă renunțăm la calitatea de om, dacă ne-am putea mulțumi să cătăm în viață numai satisfacerea trebuințelor noastre organice și să interpretăm toate fenomenele numai în raport cu aceste trebuințe, am putea renunța nu numai la filosofia istoriei, ci la orice filosofie, la orice năzuință spre un ideal.

Dar așa cum ne cunoaștem pe noi înșine și pe semenii noștri, noi știm că pe lângă trebuințele organice, animale, omul are și alte aspirațiuni izvorâte din tendințe, sentimente etc., care nu stau în legătură nemijlocită cu trebuințele organice. Chiar viața socială a complicat structura sa sufletească în așa fel că trebuințele organice au trecut pe planul al doilea, iar „ideile” au devenit hotărâtoare pentru conduita și acțiunea omului.

În partea întâi a acestui curs am schițat evoluția „ideilor” despre menirea omenirii și comunităților omenești. Vom încerca să schițăm în lecțiile ce ne mai rămân o filosofie a istoriei sau o metafizică a istoriei care să dea răspuns la întrebările puse mai sus. Pentru orientarea d-voastră vă sfătuiesc să citiți în vacanțe *Idei și forme istorice* de Vasile Pârvan (București, Cartea Românească, 1920). Aici veți găsi toate elementele pentru a înțelege că filosofia istoriei are un vast domeniu de cercetare și că problemele filosofiei istoriei sunt probleme de a căror dezlegare depinde chiar viața națiunilor.

PRELEGerea XI

Am ajuns în ultimele prelegeri la problema foarte dificilă de a arăta că o filosofie a istoriei este nu numai posibilă, ci și necesară; n-am fost de părere că filosofia istoriei se poate identifica cu sociologia, cum a făcut P. Barth. Am arătat că sunt motive puternice pentru a admite legi și în sistemul științelor istorice, și deci am constatat dreptul lor de a fi încadrate în sistemul de științe pozitive. Desigur, și noi admitem că este altul rostul acestor științe, dar nu înseamnă de aici că trebuie să constituim alt grup de științe. Dacă știința diferă și prin obiect, și prin metoda de cercetare, totuși nu-i mai puțin adevărat că principiul cauzalității generale trebuie să fie admis în toate științele și deci și în istorie. Desigur că explicarea cauzală în istorie este mai dificilă ca în lumea anorganică prin faptul că aici intervine un factor nou – *psihic*. Acest factor însă nu tulbură legile sociale,

nu zădărnicește stabilirea legilor, cum susține de exemplu Poincaré, ci înțelegerea acestui factor ne va explica mai bine analiza evoluției sociale. În această privință suntem pe deplin lămurii că sociologia este o știință generală a societății care tinde să stabilească legi. (O știință nu trebuie să se tulbure de obiecțiile ce i se aduc.)

Filosofia istoriei este totuși necesară, și ea are un domeniu specific. Știința ne spune cum este natura, și cercetarea ei este satisfacerea curiozității omenești.

Deci când omul năzuiește să-și satisfacă această latură a sufletului său, el face știință. Dar această facultate nu este izolată. Izolarea o facem în psihologie numai din punct de vedere didactic. Curiozitatea stă astfel în strânsă legătură cu alte trebuințe sufletești. Stă în legătură în primul rând cu *trebuința de a acționa*, din care izvorăște chiar curiozitatea ca o prevedere a rezultatelor. Omul nu trece ca plantele și animalele de la excitație la acțiune; nu acționează prin reflexe. Omul acționează rațional, și aceasta reclamă o ordonare a mijloacelor pentru a ajunge la scop.

Știința este sfortarea omului de a ordona mijloacele pentru acțiune, de a se orienta bine în mecanismul lucrurilor, de a întrebuița ordinea cosmică ca mijloc de acțiune pentru atingerea unui scop.

Care sunt însă aceste scopuri și ce trebuințe trebuie să satisfacă, acest lucru nu ni-l spune știința. În științele exacte, problema este foarte simplă, deoarece aici avem de a face cu fenomene anumite și nu intervine omul.

În sociologie problema se complică. Scopurile indivizilor care alcătuiesc societatea formează obiectul științei sociale pozitive. Trebuie să studiem scopurile și felul cum lucrează oamenii pentru atingerea scopurilor. Noi dăm judecăți obiective asupra unor valori care intră ca factori determinanți în evoluția socială.

Filosofia istoriei se întreabă ce scopuri urmărește omenirea.

Concordă scopurile oamenilor? Avem sisteme de valori deosebite după felul diferiților oameni? Suntem noi numai un fel de părți ale unui mecanism și nu avem libertatea de acțiune? Este libertatea o iluzie? Este ceea ce a realizat omenirea simplă iluzie sau realitate? Au, oamenii, națiunile, un scop în acțiunile lor? Există un scop imanent? Ideologia economică reprezintă o valoare superioară scopurilor omenirii? Sunt valorile ierarhizate și culminează într-un ideal suprem al omenirii? Sau este omenirea o parte din viața organică care depinde de evoluția pământului și se va stinge o dată cu stingerea vieții organice?

Pentru filosofia generală, istoria și filosofia istoriei sunt de o importanță fundamentală. Am putea spune că numai trecând prin filosofia istoriei putem ajunge la o filosofie în general. Filosofia personalității trebuie să-și aibă rădăcina într-o filosofie a istoriei. Chiar înțelesul vieții individuale și naționale trebuie să se întemeieze pe filosofia istoriei. Viața individuală este un fenomen contingent dacă ne dăm seama de întâmplările vieții individuale. Dar această viață individuală este prinsă în viața omenirii întregi și ea primește alt aspect dacă este pusă în legătură cu viața grupului, cu a omenirii.

Vedem cum o filosofie a istoriei ne poate da răspunsul la ceea ce năzuim noi să ajungem – la *o filosofie a vieții*. Deci din acest punct de vedere, al acțiunii practice, al fixării de scopuri chiar în viața individuală, avem nevoie de scopuri, avem nevoie de filosofia istoriei. Filosofia istoriei nu este un lux, ci o necesitate sufletească, și orice om, fie el cât de absorbit de grijile zilnice, chiar un muncitor care stă departe de filosofie, are nevoie de o anumită filosofie a istoriei pentru fixarea valorilor ce urmărește.

Toată munca în societate nu este numai pentru satisfacerea trebuințelor organice individuale. Cu toată năzuința de bun trai, omul nu muncește numai pentru satisfacerea diferitelor sale trebuinți sociale. Adevărata satisfacție a omului începe când munca sa este menită să aducă foloase aproapelui, să asigure viitorul familiei, buna stare a unui grup etc.

Adevărata satisfacție începe când opera noastră servește națiunii – și prin asta omenirii. Abia filosofia istoriei ne poate lămuri asupra concepției progresului.

Pe când în știință am căutat să eliminăm credința în progres și orice judecăți de valoare, noi nu putem *acționa* dacă nu ne propunem scopuri și dacă nu introducem ideea progresului omenirii întregi. Dar nu vrem să ne aventurăm într-un câmp unde nu mai este dată posibilitatea de verificare; nu vrem să dăm o icoană poetică a omenirii sau să desfășurăm o utopie. Ceea ce vrem să spunem este că știința pozitivă și năzuința de a ști fără să ne întrebăm de scopul acestei ocupații ne face sceptici. Ocupația cu știința prin înlăturarea oricărei judecăți de valoare deschide poarta pentru fatalism prin ideea mecanismului lumii care nu permite intervenția libertății umane. Știința înlătură germenii scepticismului, când omul se dedică cu toate năzuințele sale științei, deoarece atunci ea însăși devine un scop, iar omul devine puternic în urmărirea lui.

Scepticismul cuprinde numai pe anumiți oameni care gustă din știință ceva, dar nu se pot dedica complet științei din cauza altor ocupații. În clasa intelectuală din toate timpurile, care, pe de o parte, face știință, și prin filosofie caută să dobândească o concepție unitară despre lume, neputându-se dedica complet științei, se observă că pierde elanul și în urmărirea celorlalte acțiuni. Desigur că la romani, de exemplu, vom găsi oameni practici, complet devotați și netulburați de diferite speculații. Oamenii politici n-au nevoie de filosofia istoriei, fiindcă ei înșiși înfăptuiesc istoria. Dar se poate spune că oamenii aceștia acționează determinați de afectele lor. E greu însă de admis că acești oameni sunt numai părți dintr-un organism care acționează după legi mecanice.

S-a constatat că știința este pe o cale greșită când pretinde că poate să ne explice întreg universul. Determinismul tocmai în istorie se evidențiază insuficient pentru explicarea faptelor. Istoria și desfășurarea istoriei ne deschide posibilitatea de a acționa în libertate, de a preconiza scopuri tot mai înalte. Numai prin cunoașterea istoriei, grandioasă prin cunoașterea întregii omeniri, trebuințele

noastre individuale, deși necesare, rămân ceva cu totul secundar. Spiritul nostru intră în evoluția omenirii, noi înțelegem din istorie că năzuințele noastre momentane sunt atât de efemere, încât tocmai afară de mecanismul organic al omului rămâne un câmp liber format din năzuințele ideale de a lucra pentru progresul omenirii.

Este o enigmă că o ființă atât de aproape de viața organică s-a putut ridica la conceptul universului și [a putut] să reconstituie în conștiința sa această structură grandioasă a universului. Chiar omul de știință trebuie să înțeleagă că această structură a universului nu este numai în conștiința sa, ci ea se repetă în alte conștiințe și se cristalizează într-o conștiință transcendentă a omenirii întregi. Vedem cum problema continuității omenirii este o problemă izvorâtă din filosofia istoriei. Noi suntem mânați de trebuințele noastre sufletești de a ne lega de o conștiință care cuprinde întreaga viață a omenirii cu toate năzuințele și transformările ei – această conștiință este în afară de timp și spațiu, întrucât ea cuprinde toate elementele de la prima licărire a conștiinței omenești până astăzi și este imposibil să credem că această conștiință poate pieri cândva.

Este foarte greu de crezut că această conștiință a izvorât din nimic, de aceea trebuie admis că acest spirit trebuie să existe în însăși structura universului – este poate tocmai realul în univers. Filosofia istoriei nu poate rezulta din sinteza diferitelor științe, ci izvorăște din trebuințele sufletești ale fiecărui individ și trebuie să conchidem că istoria este rezervorul de la care trebuie să plecăm deoarece orice filosofie și orice știință izvorăște din viața socială.

PRELEGerea XII ȘI XIII

În sociologie și istorie constatăm că oamenii cred în *progres* și în posibilitatea de perfecționare a naturii omenești și a organizației sociale, și mai constatăm că această credință este un factor important – în anumite condiții concrete chiar hotărâtor – pentru prefacerile sociale; deci noi constatăm aici că oamenii își formează idei și idealuri pentru a căror realizare luptă sau pretind a lupta. În filosofia istoriei aceste idei și idealuri sunt chiar obiectul expunerii, adică aici se presupune existența de *valori* obiective, valabile pentru toți oamenii, deci valabile pentru *omenire*. În filosofia istoriei, *valorile* sunt principii dinamice care se manifestă în conștiința individuală, dobândesc în societate forma concretă de instituțiuni și formează astfel un sistem de norme pentru conduita individuală.

Filosofia istoriei năzuiește să desprindă, cu ajutorul istoriei, legi dinamice care ies din limitele simplului concept de „evoluție” sau „oscilație” („ondulațiune”) a formelor sociale.

Pentru filosofia istoriei, evenimentele istorice nu sunt contingente, adică legate de condițiuni empirice și nu pot fi explicate numai prin jocul orb al unor forțe mecanice, ci desfășurarea evenimentelor are un „înțeles”, adică omenirea năzuiește spre un termen final, spre îndeplinirea unui scop. Lumea empirică, fenomenală – din acest punct de vedere – cuprinde numai posibilitățile de îndeplinire sau/și piedicile care se opun acestei realizări în anumite condițiuni concrete.

Filosofia istoriei va explica deci din care cauze până acum nu s-a putut ajunge la realizarea scopurilor și valorilor – și va năzui să arate în ce condițiuni ele s-ar putea îndeplini. Ea ne dă deci principii de acțiune, ne arată cum trebuie să schimbăm condițiunile pentru a înlesni „progresul”, adică apropierea de „ideal”. Pe scurt: filosofia istoriei are menirea să stabilească principii de *reformă socială*. Și orice reformator social pornește de la o filosofie a istoriei. Orice reformator social e convins de posibilitatea unei perfecționări infinite a naturii omenitești, deci de posibilitatea îndeplinirii unui progres continuu. Pentru el valorile morale, religioase, politice, estetice etc. sunt prinse într-o ierarhie bine încheată. Problema este numai să îndreptăm mersul istoriei în așa fel ca el să conducă pe calea cea mai scurtă și sigură spre realizarea integrală a acestor valori.

Filosofia istoriei „descoperă” în istorie legile progresului. Această problemă stă în centrul tuturor filosofiilor istoriei; religioase și laice.

Așa a pus problema și A. Comte. El susține că cel mai sigur mijloc pentru îndeplinirea perfecțiunii omenitești este „știința”. El afirmă deci că știința ne arată chiar care este termenul final al evoluției istorice a omenirii. Se înșală, precum am văzut. Progresul științific *poate* fi idealul unei epoci, al unui popor, dar el nu este singurul ideal posibil. Prin faptul că știința ne dă mijloacele cele mai potrivite pentru îndeplinirea unui scop, ea nu ne poate lămurii asupra scopului însuși pe care trebuie să-l urmărim sau pe care-l urmărește de fapt omenirea. *A ști*, adică a cunoaște toate legile naturale, poate fi un ideal, dar această cunoaștere nu poate satisface toate năzuințele omenirii. Omul trebuie să știe *pentru ce* îl servește știința. Și acest *pentru ce* nu poate fi explicat din știință.

Adevărata înțelepciune, adică filosofie, nu consistă în a ști *că* trăim și *cum* trăim, ci *pentru ce* trăim. Noi nu trăim ca să știm, ci noi vrem să știm pentru a trăi într-un anumit mod și să putem acționa într-un mod care să satisfacă ideile noastre despre adevăratul scop al vieții. Deci progresul științific ar fi numai o condiție pentru realizarea adevăratului progres social. La A. Comte, deși la început el vede acest raport și-l lămurește destul de bine, în sfârșit totuși *progresul științific* coincide cu progresul general – mijlocul devine scop și în acest fel sociologia sa se preface într-o filosofie a istoriei.

Dar știința poate să răspundă *pentru ce* numai relativ la diferiți indivizi, în anumite constelații contingente...

În mod obiectiv și general știința nu poate răspunde pentru ce trăim; se poate constata numai ce răspunsuri s-au dat și ce rezolvare a avut această problemă la

diferite popoare. Această problemă se poate rezolva numai printr-o filosofie a științei sociale. Adevărata filosofie nu se poate confunda cu științele exacte, întrucât ea nu se mulțumește să constate *cum* trăim, ci și pentru ce trăim, care este scopul vieții. Din acest punct de vedere noi nu trăim ca să știm cum trăim, ci vrem să știm pentru ce trăim și cum putem realiza adevăratul scop al vieții. Poate că cineva vrea să se limiteze la liniile trase de știință până va ajunge la dezlegarea definitivă a tuturor problemelor ce se pun minții omenești. Dar noi credem că știința nu va ajunge niciodată la aceasta, întrucât ea constată ceea ce este și cum este ceea ce este. Drumul științei înspre ce este și cum este e infinit; știința niciodată nu va putea trece la întrebarea pentru ce a făcut aceste cercetări, iar omul nu poate amâna această întrebare până la sfârșit, pentru că trebuințele sale sufletești îl mână la aceasta și el trebuie să se întrebe pentru ce trăiește.

Chiar savantul, când va fi întrebat pentru ce muncește, va răspunde că muncește pentru progresul omenirii etc.

În sfârșit, problema aceasta nu se poate amâna. Pe lângă istorie, care constată cum a fost, pe lângă sociologie, care constată legi sociale, va fi nevoie și de o filosofie a istoriei, care să desprindă din desfășurarea evenimentelor istorice principii de acțiune spre un termen final la care tindem. A renunța la aceasta înseamnă a renunța la un caracter specific omenesc. O speculație filosofică este o cercetare în acest domeniu, iar o cercetare, chiar sceptică, nu poate fi decât un îndemn spre o cercetare mai bună.

Ar fi un element ce se încadrează în direcția speculațiilor de acest fel. Lipsa unor asemenea speculații ar însemna la un individ un semn de inferioritate. Pentru aceasta nu este nevoie de o ocupație cu filosofia în special, ci fiecare om în baza concepției sale despre lume trebuie să aibă un țel, fie cât de modest (satisfacerea unei ambiții personale, glorie, câștig etc.). Aceasta este deosebirea între om și animal, care nu acționează în baza țăntelurilor finale. Oamenii care ar acționa numai în baza impulsurilor, ar forma așa-zicând numai tranziția între animal și om, dar și la indivizii cei mai apropiați vom găsi anumite principii de conducere care ies din cadrul îngust al satisfacerii instinctelor personale. Prin urmare, progresul științific ar fi numai o *condiție* a adevăratului progres social, iar filosofia istoriei stabilește care este acest progres.

Am văzut cum Comte face deosebirea între filosofie și știință, dar el devine dogmatic și unilateral întrucât progresul științific coincide la el cu progresul general. Mijlocul ar deveni scop, iar sociologia sa în partea dinamică devine o filosofie a istoriei prin faptul că principiul fundamental este trecerea de la mitologie la pozitivism, prin raționalizarea acțiunii pe baza progresului științific. Năzuința noastră (instruiți de greșelile altor teoreticieni) trebuie să fie separarea celor două domenii. Dar această separare nu se poate conduce la negarea unui domeniu sau a altuia. Trebuie arătată în mod clar legătura acestor domenii; noi nu putem admite că există o separație absolută între aceste două domenii, nici în felul că știința ne-ar

da numai mijloacele, și filosofia istoriei numai scopurile pentru acțiune, și nici că un domeniu poate fi invadat de metoda celuilalt, scos din preocupările inteligenței, cum își închipuie A. Comte că știința ar exclude metafizica, fără să vadă că știința sa devine filosofie și speculație.

Noi vrem să le ținem separate, dar să arătăm legătura lor și să nu lăsăm să intre unul în domeniul altuia; să arătăm cu alte cuvinte interdependența lor și imposibilitatea lor [de] a exista izolate, de exemplu când se pune problema mijloacelor de înfăptuit prin știință în același timp se pune și problema scopului pentru care avem nevoie de aceste mijloace. Astfel că oamenii de știință care afirmă că știința ne satisface toate problemele puse de viață și cunoaștere greșesc.

Dacă se afirmă, de exemplu, de către naturaliști că se poate face o etică numai pe baza cunoștințelor naturale, se încalcă un domeniu fără a se da posibilitatea de a dezlega această problemă în domeniul științelor, unde domnește principiul mecanic. Pretenția filosofilor de a explica existența lucrurilor prin speculații pure e tot atât de nejustificată.

Noi trebuie să arătăm că în explicarea științifică se amestecă în mod necesar și considerații „filosofice”.

Termenul de „evoluție” cuprinde un element finalist. Și numai prin străduințe continue reușim să dăm termenilor științifici o precizare tot mai mare și să-i purificăm de „teleologism”.

Dacă urmărim evoluția unui individ sau a unui popor, știința ne spune că evoluția constă din o trecere uniformă prin anumite legi. Pentru naturalist nu se pune întrebarea dacă găina este termenul final din ou, ci oul are aceeași importanță ca și găina. În științele naturale interesează numai trecerea dintr-o stare în alta și nu-i dată posibilitatea de reversiune; iar toate aceste tranziții trebuie să reprezinte un individ. Dacă vrem să vorbim de acest individ, trebuie să avem o serie de tablouri care să ne arate cum s-a dezvoltat. Cu toate acestea intră și aici considerații finaliste: că oul este o condiție pentru apariția găinii, că puilul este imperfect etc. În filosofie se pune problema dacă omida există pentru dezvoltarea fluturelui sau fluturele pentru nașterea oului și, din ou, dezvoltarea omidei. Se pune deci problema termenului final. Sociologia nu spune care este termenul evoluției omenirii. Filosofia istoriei va spune că omenirea, ca o comunitate perfect organizată și conștientă de unitatea sa, este o valoare spre a cărei realizare tind toate forțele omenirii. Filosofia istoriei constată că o comunitate de oameni civilizați conștienți de puterea lor asupra naturii, conștienți de valorile lor morale, estetice etc. este superioară comunității primitive. Dar din punctul de vedere al științelor naturale comunitatea primitivă este tot atât de importantă ca și viața civilizată.

La Kant găsim o observație interesantă cu privire la științele naturale: dacă avem o gaură și o bilă și bila nu intră în gaură, pentru omul de știință se pune întrebarea dacă bila este prea mare pentru gaură sau gaura prea mică pentru bilă. Dar altfel se pune problema pentru hainele unui om; dacă sunt mai scurte, nu vom

spune că omul e prea lung pentru haine, ci vom spune *hotărât* că hainele sunt prea scurte pentru om.

Cum în științele exacte găsim și speculații, vedem că numai prin străduințele continue putem purifica termenii științifici de finalism. Teleologismul trebuie înlocuit în științele naturale prin succesiunea regulată în timp, care să nu poată fi inversată.

Tot așa însă și în filosofia istoriei, trebuie să procedăm cu mare precauțiune pentru a nu ne aventura în speculațiuni sterile fără nici o legătură cu realitatea. Din acest punct de vedere, filosofia istoriei trebuie să se ferească de a deveni „utopică”. A afirma că natura omenească e perfectibilă, că organizația socială omenească e susceptibilă de reforme care să înlesnească progresul omenirii, se poate admite, dar a afirma că natura omenească poate atinge perfecțiunea absolută și că putem schimba organizația socială de pildă printr-o educație anumită fără a ține seama de anumite condițiuni – înseamnă a trece în domeniul utopiilor.

Știința socială limitează deci avântul filosofiei istoriei și pornirile neînfrânate ale reformatorilor sociali; dar, pe de altă parte, filosofia istoriei va limita pretențiile științei de a explica *totul* și-i va arăta, mai ales, *ceea ce vrem* să știm, deci îi va arăta calea pe care trebuie să meargă așa ca cercetările ei să aibă, ele însele, o valoare. Ea va feri știința socială (istoria și sociologia) de cercetări sterile care se pierd în amănunte și sunt lipsite de criterii în alegerea materialului. Filosofia istoriei va impune deci științei sociale anumite principii pentru ordonarea și prelucrarea materialului adunat.

... A face monografia unui sat – din toate punctele de vedere – este, desigur, interesant, dar ea n-are valoare științifică decât pentru a verifica anumite ipoteze sau legi generale. Și așa și istoria unui popor trebuie să ne dea deslușire asupra valabilității unor legi sociale și asupra *valorilor* realizate de acel popor în cadrul evoluției omenirii.

PRELEGerea XIV

Am schițat în linii generale raportul între sociologie și istorie, arătând că sociologia este știință și vrea să fie numai știință; tot astfel, și istoria este și ea știință și ar trebui să vrea să fie știință, deci să pornească de la aceleași principii și să întrebuințeze aceeași metodă – adică metoda științifică. Aceasta consistă în a arăta concordanța teoriei cu realitatea, în a arăta cum conceptelor noastre le corespunde un obiect în realitate și că principiul cauzalității generale nu suferă nici o excepție.

Dar pe lângă știință și pe lângă toate științele mai rămâne loc și pentru o filosofie a științelor, adică pentru fiecare știință sau grup de științe, o filosofie specială, în cazul nostru deci pentru o filosofie socială și o filosofie a istoriei.

Filosofia socială s-ar naște din sociologie prin faptul că în locul termenilor de evoluție sau dezvoltare, sau oscilație în jurul unui punct optim de echilibru, noi punem termenul de *progres*. Și nu numai atât; ci noi suntem împinși a defini progresul într-un înțeles determinat, prin ierarhizarea scopurilor și valorilor, astfel că toate „progresele” (economice, politice, științifice) să fie numai mijloace pentru realizarea progresului propriu-zis, care ar fi *progresul moral*. Noi ne-am putea mișca, în această filosofie socială, numai în domeniul ideilor, deci am putea face filosofie pură sau metafizică speculativă. Dar, se înțelege că în acest caz, am fi totdeauna în primejdia de a pierde din vedere realitatea și de a opera cu concepte goale, de a presupune deci că realitatea e nevoită sau ar avea bunăvoința să se adapteze concepției noastre despre lume, natură omenească etc. Dacă nu vrem să ne aventurăm în speculații care pot fi dezmințite în fiecare moment de cursul evenimentelor (cum s-a întâmplat cu filosofia socială a lui Platon sau a marxismului) trebuie să întemeiem filosofia socială pe o filosofie a istoriei, adică trebuie să arătăm că desfășurarea evenimentelor istorice stă în concordanță cu ideile noastre despre progres. În acest fel, filosofia socială trebuie legată de filosofia istoriei sau, mai bine zis, o filosofie socială, în mod necesar, devine o filosofie a istoriei.

Eroarea ce s-a comis de la început și [pe] care o găsim și la A. Comte și apoi la Xenopol și [la] toți reprezentanții filosofiei istoriei este că ei confundă dinamica socială cu „principiile dinamice” ale „progresului social”. În acest fel, „dinamica socială” devine o filosofie a istoriei, și deci o filosofie socială.

Noi trebuie să precizăm și am precizat în cursul expunerilor noastre că între aceste două domenii trebuie să facem o deosebire cât se poate de precisă. În „dinamica socială”, deci în partea sociologiei care se ocupă de legile care determină schimbarea structurii formelor sociale, domnește determinismul absolut, deci principiul cauzalității generale. Orice fenomen aici e explicat numai prin cauza sa. Printre aceste cauze găsim și credința indivizilor că ei au voință liberă și că acționează în vederea îndeplinirii unor scopuri și valori.

În filosofia socială premisa este: că există liberate a voinței și că în temeiul acestei libertăți de acțiune oamenii urmăresc scopuri și năzuiesc a realiza valori. Deci chiar știința socială din acest punct de vedere a rezultat din această năzuință a indivizilor; știința este deci o valoare îndeplinită de voința omenească. Știința devine în acest fel subordonată acțiunii, ea devine un mijloc pentru acțiune, ea ne arată limitele posibilității de a realiza în condițiuni date ceea ce *voim* să realizăm. Filosofia socială însă ne arată *ce voim*, ea ne fixează ținta acțiunii, și filosofia istoriei ne lămurește asupra felului cum în desfășurarea evenimentelor *spre această știință* oamenii au năzuit să se apropie de această țintă. Filosofia istoriei n-are să ne demonstreze *de ce* oamenii au trebuit să voiască așa și nu altfel, *ci cum au reușit* să învingă piedicile pentru realizarea scopurilor ce și le-au propus sau cum *n-au putut reuși* să învingă aceste piedici – și cum în această luptă totuși se poate vedea lămurit progresarea continuă spre ținta dorită.

Din aceste considerațiuni se poate vedea în mod lămurit și marea importanță a istoriei pentru educație. Învățământul istoric trebuie să fie în primul rând „filosofic”. S-au ivit și la noi teorii care cer „sociologizarea” istoriei, adică istoria să fie predată în mod pur „științific”. Din nefericire acest „mod științific” e interpretat în felul că se presupune din capul locului că evoluția istorică e determinată de *factori economici*, și anume în mod *exclusiv*. Acești teoreticieni cer deci să pornim în predarea istoriei de la concepția materialistă a istoriei, ca și cum tot „progresul” nu este decât progres economic. Nu mai trebuie să insist asupra acestor erezii. Și noi pretindem ca istoria să fie științifică. Dar chiar din această cauză trebuie să insistăm să se arate că *între factorii determinanți ai evoluției istorice este și individul cu voința sa și cu credința în voința sa liberă*. În anumite condițiuni acest rol al individului devine hotărâtor – acest fapt îl poate constata și istoria ca știință. Dar pe lângă aceasta, istoria trebuie să fie un izvor de învățatură pentru dobândirea unei concepții despre viață. În istorie, în toate ramurile ei, găsim idealurile concretizate în personalitățile mari, care au contribuit la progresul omenirii. Aici tineretul găsește îndemnuri pentru muncă, statornicie în urmărirea unui scop, pentru jertfe aduse pentru împlinirea datoriei în slujba unui ideal. Astfel, profesorul de istorie trebuie să fie filosof, deci să aibă o concepție filosofică despre istorie și să nu fie numai erudit, să cunoască deci datele istorice. Înșirarea faptelor în timp este numai un mijloc de orânduire a materialului, dar marile personalități și evenimente trebuie scoase la iveală ca tipuri eterne servind ca exemple pentru conduita noastră. Cadrul trebuie schițat pentru a-i da tabloului coloritul și lumina adevărată, dar tabloul trebuie în primul rând executat cu măiestrie, căci în el rezidă „valoarea”, adică idealul spre care năzuim în acțiunile noastre.

Acesta a fost scopul cursului de față: să vă îndemne a considera știința socială ca temelie necesară pentru scopuri mai înalte – care trec peste limitele înguste a ceea ce este, și reprezintă icoana a ceea ce ar trebui să fie în lume și la care vom ajunge prin năzuința neîncetată – prin lămurirea tot mai clară a legilor sociale și fixarea tot mai precisă a valorilor ce vrem să realizăm.

Din acest punct de vedere știința poate fi internațională, filosofia istoriei trebuie să fie națională, căci mijloacele le luăm din *natură*, scopurile și valorile însă nu sunt cuprinse decât în conștiința noastră trezită și dezvoltată prin contactul cu semenii noștri cu care formăm o unitate în timp și spațiu. *Și această unitate este națiunea*.

Omenirea e compusă din națiuni și nu din indivizi. Cele ce datorește individul „omenirii”, el le primește *numai* prin mijlocirea națiunii și *numai prin munca pentru progresul națiunii proprii putem contribui la progresul omenirii*.

Cosmopolitismul și umanitarismul integral e o aberație și o boală a secolului nostru – și de oamenii bolnavi putem avea milă, dar nu ne poate cere nimeni să-i admirăm.