

Opțiuni, repere, metode

CIVILIZAȚIA MODERNĂ ȘI SPIRITUL CRITIC ÎN CULTURA ROMÂNĂ

Damian Hurezeanu

Dezbaterile sociologice în jurul fenomenului românesc în secolul al XIX-lea și din primele decenii ale secolului nostru au impus un model al ideii de civilizație. Acest model este centrat pe analiza trăsăturilor specifice constitutive ale societății românești în raport cu civilizația occidentală, considerată etalon al modernității.

În mare, au existat în această privință două reprezentări privind căile prin care societatea românească a realizat deschiderea spre transformarea sa modernă. Una deduce această transformare din dinamismul interior al societății, din absorbția de conținut capitalist pe calea unor acumulări și prefaceri interioare. Societatea românească suferă modificări imanente propriei mișcări, dezvoltării unor fenomene în care se regăsesc liniile pe care le-a urmat evoluția societății. Există, prin urmare, o esență universală a dezvoltării care se reproduce pe coordonata temporală în forme, mai mult sau mai puțin similare.

Diferențele nu sunt intrinseci pluralității formelor de dezvoltare, ci țin mai ales de circumstanțe aleatorii care condiționează, de asemenea, ritmurile și specificitatea acesteia. Unitatea istoriei nu este înțeleasă în spirit iorghian ca o structurare de fapte, de evenimente și întâmplări care se țes într-o pânză continuă prin simpla lor conectare spațio-temporală. Nu este, deci, o unitate a unui organism bogat, complex și divers. Unitatea este implicată în logica unui proces care se desfășoară pe etape cu conținuturi esențiale comune, însă cu o distribuție variabilă pe axa temporală. Problema principală care decurge de aici este aceea a decalajelor. Sigur, în realitatea istorică concretă decalajele se asociază ele însele cu tot felul de trăsături specifice, de fenomene particulare, de deviații mai mult sau mai puțin pronunțate. În sinteză, ele converg însă spre vectorul modelator al evoluției.

Explicația transformării societății prin acumularea și dinamismul interior are ca presupuziție subiacentă paradigma evoluției istorice unidirecționată și liniară.

Pe lângă paradigma automișcării, în gândirea socială din România s-a impus și un alt scenariu explicativ al procesului de formare a civilizației moderne. El pune accentul pe rolul conectării ca factor propulsiv al trecerii

României la formele moderne de viață. S-au conturat cu această ocazie trei perspective de judecată asupra producerii conexiunii. Una era globală căutând răspunsul la producerea procesului istoric în contextul în care se afirmase un sistem economic și socio-cultural cu vocație universală. Este vorba de sistemul mondial capitalist aflat în avanpostul dezvoltării istorice prin performanțele sale economice, politice și culturale, prin capacitatea sa modelatoare și forța sa de iradiere.

În acest context se produce fenomenul orbitării țărilor rămase în urmă, al celor aflate pe o treaptă mai joasă de dezvoltare, sau având o altă structură socio-economică. Impactul articulării, potrivit acestui scenariu, este atât de puternic încât schimbă întregul mod de existență al țărilor înapoiate, devenind factor de determinare internă al acestor țări. Autorul acestei teze este, cum se știe, Constantin Dobrogeanu-Gherea. A exprimat-o în mai multe ocazii și a reluat-o în *Neoiobăgia* în următoarea formulă: "Țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate; ele se mișcă în orbita acestor țări și întreaga lor viață, dezvoltarea și mișcarea socială e determinată de viața și mișcarea țărilor înaintate, e determinată de epoca istorică în care trăim, de epoca burghezo-capitalistă. Și această determinațiune a vieții și mișcării sociale a țărilor înapoiate prin cele înaintate le este însăși condiția necesară de viață"¹.

Cuplarea țărilor înapoiate la cele înaintate, de fapt la spațiul occidental european, se face pe cale economică, prin intensificarea raporturilor de schimb. Este privilegiul pe care Gherea îl acorda economicului. Dar el nu restrângea ideea orbitării la sfera circuitelor economice. Dobrogeanu-Gherea acorda, cum am spus, acestui termen calitatea de fenomen global cu răsfrângeri asupra tuturor formelor existenței istorice, cu calități modelatoare în întregul organism social, în toate articulațiile sale: sociale, politice, culturale. Gherea propune astfel un model al dezvoltării istoriei moderne, gândit tot în termenii evoluției uniliniare, în care nucleul dur al acesteia este civilizația occidentală la care se cuplează după o anumită geometrie a orbitării noi țări sau zone aflate dincolo de centura principală². Se poate observa cu ușurință că pe Gherea nu-l interesa problema pluralității civilizațiilor, ca modalitate generativă a istoriei, nici eventualele incompatibilități între structurile lor intime, ci doar aspectele uniformizatoare ale mișcării istorice aflate sub semnul civilizației occidentale și a capacității sale modelatoare.

O altă voce puternică în favoarea conexiunii ca principal agent al transformării moderne a României a fost Ștefan Zeletin. Lucrarea sa *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric* este construită pe ideea conexiunii realizate prin intermediul schimburilor comerciale care au indus noi curenți în viața economică și au determinat – în etape succesive – expansiunea unor forme moderne de circulație, producție și schimb. Ele au făcut din aceste forme moderne factorul motor al evoluției societății. După o lungă perioadă de

germinație, de acumulare și transformări interne au impus burghezia ca principal segment al societății. Nu atât prin ponderea numerică, cât prin funcția și rolul ei economic și social-politic.

Clasele istorice ale societății românești – boierimea, mai apoi moșierimea și țărănimea – fie au suferit un proces de disoluție – ca în cazul boierimii tradiționale – fie au suportat rigorile prefacerilor generale de ordin capitalist prin costuri economice și sociale considerabile, dar care erau inevitabile la intersecția dintre vechile așezări și structuri rurale și ascensiunea noilor forme economice și modalități de gestiune impuse de capitalism.

Concepția lui Ștefan Zeletin este clădită pe ideea unui strict determinism economic a cărui logică operează implacabil, având aceleași premise, desfășurări și efecte în întregul spațiu de geneză și de expansiune a lumii moderne capitaliste. După el, fenomenele românești reproduc aidoma procesele petrecute în zonele de urgență capitalistă cu deosebirea că ele s-au produs în alt timp al istoriei. Ceea ce pare fenomen sau proces specific se regăsește în evoluția lumii moderne în ipostaze de același tip. Evocarea de către Zeletin a lui Marx ca exponent exemplar al determinismului economic și al reproducerii istoriei potrivit unei logici în care trebuie relevată universalitatea fenomenelor, i-au făcut pe unii exegeți ai lui Zeletin să-l considere "adept al marxismului", deși concluziile și finalitatea judecăților sale sunt structural diferite de proiecția marxistă asupra sensului mișcării istorice.

Dar autorul care a dat rolului conexiunii, ca factor generator al civilizației române moderne, o perspectivă nouă și a relansat-o spectaculos în dezbaterile sociologice din țara noastră a fost Eugen Lovinescu prin cartea sa *Istoria civilizației române moderne*. A apărut, în 1925, aproape concomitent cu *Burghezia Română...* a lui Ștefan Zeletin.

Spre deosebire de concepțiile fondate pe factorii de ordin material în explicarea evoluției istorice, Eugen Lovinescu a pornit din direcție opusă, care sublinia preeminența factorilor psihosociale, a "spiritului epocii", a fenomenelor de ordin spiritual. Această direcție explicativă a istoriei a dominat, practic, mișcarea istoriografică din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și începutul secolului nostru, având reprezentanți de frunte în mai toate școlile istoriografice.

Despre magnitudinea concepțiilor vremii cu privire la rolul modelator al circulației și difuzării ideilor stă mărturie ampla incursiune a lui Eugen Lovinescu în literatura vremii. El înfățișează o largă panoramă a observațiilor care vin să sprijine teza sa de bază. Volumul III al lucrării lui Lovinescu are în această privință un caracter enciclopedic vădind lărgimea orizontului de informare și de percepere a fenomenului, remarcabila sa capacitate asociativă și putere intuitivă, chiar dacă se pot semnală destule inexactități cu caracter concret.

După Eugen Lovinescu, factorul care a decis noua evoluție a României sălășluiește în mișcarea de idei, în penetrația ideilor specifice lumii moderne în spațiul nostru socio-istoric; sau, mai exact spus, în preluarea acestor idei de elită noastră intelectuală. "Fără a tăgădui, deci, însemnătatea în unele privințe a acțiunii factorilor economici, nota Lovinescu – vom dovedi, în procesul formațiunii noastre, anticiparea ideologiei asupra capitalismului apusean"³. Circulația ideilor – sublinia Lovinescu – s-a realizat mult mai ușor decât desfășurarea relațiilor economice; în sfera ideilor – acționează legea sincronismului ca factor operațional în procesul de expansiune a civilizației moderne.

Substanța corpului de cultură care a jucat rolul dinamogen în demararea formațiunii moderne a civilizației române se afla, bineînțeles, în rezonanță cu noile transformări. Curente de gândire și mișcare spirituală, în ansamblu, au fost constructive, pătrunse de suflu înnoitor. Funcția lor a fost proiectivă și normativă, a fost purtătoare de mesaje, generatoare de elanuri, de solidarizări. Pe creasta acestui val înnoitor al mișcării de idei s-a situat sub semnul romantismului, generația de la 1848. A lăsat o însemnată moștenire culturală, mai ales ideologică, prin care s-a exprimat o epocă și căutările poporului român în eforturile de a-și defini identitatea, de a dobândi o conștiință de sine activă și de a purcede spre un nou început de viață socială, națională, politică, de a răspunde cerințelor vremii și a se conecta la reperele lumii civilizate.

Mișcarea de idei a perioadei date a fost, cu alte cuvinte, un revelator al problemelor societății românești și un agent transformator al acesteia. Evident, ea a avut caracter contestatar față de vechiul regim, problema nefiind aceea de a critica aspecte parțiale sau fenomene dispartate. Critica se îndrepta împotriva a ceva ce trebuia depășit întrucât își pierduse rațiunea de a fi. Obiectivul consta nu în disecția formei date a realității, cât în crearea conștiinței necesității unui nou început de drum.

Acesta este înțelesul operei culturale și ideologice care se circumscrie momentului dat. El exteriorizează trăsăturile unui romantism preocupat de rădăcinile istorice ale poporului, dar nu în intenția unui refugiu din realitate, ci pentru a relansa pe acest temei o profundă renaștere a vieții naționale, a resuscita forțele vii ale națiunii.

Romantismul epocii pașoptiste este vizionar, deschis valorilor iluminismului, sensibil la formele originare de existență a poporului, dar nu mai puțin sensibil la ideea de regenerare, de integrare în circuitele civilizației moderne. Romantismul românesc al acestei epoci se înscrie, așadar, în tendința marcată de elan revoluționar în contextul mișcării cultural-spirituale a epocii.

În el se regăsește filonul ideologiei liberale exprimat într-o formă mai vie, mai intensă și mai hotărâtă decât mișcarea politică și intelectuală liberală de mai târziu.

Etapa în care forțele novatoare căutau să disloce structurile și întocmirile vechiului regim a dat însă naștere și unui alt filon critic orientat nu împotriva acestor structuri, ci a unor fenomene pe care le aducea cu sine epoca tranziției și se infiltrau în noua condiție a societății. Fenomene generate pe terenul proceselor născânde ale civilizației moderne. Care se insinuau în numele acesteia și se afirmau prin opoziție cu ceea ce considerau a fi desuet. Apare, astfel, fenomenul mimării parazitând pe valul unor procese efectiv novatoare.

Nu vom diseca aici caracteristicile epocii de tranziție spre civilizația modernă. Este un arc de timp al interferențelor, al metamorfozelor, al coexistenței unor conținuturi divergente, al germinăției unor fenomene noi și al expansiunii acestora, dar și al persistenței structurilor tradiționale ale societății. Sub imperiul acestei lumi, încă nestructurate, abia se disting uneori cristalizările care duc spre profilul lumii moderne. Nota caracteristică este antrenarea întregului organism social, în toate componentele sale, în mișcarea istorică a tranziției. Cu ritmuri specifice și cu o desfășurare asincronică în câmpul existenței.

Tranziția este o vreme a contrastelor și o lume a contrastelor. Acestea sunt cu deosebire sesizabile în formele exterioare de viață, în dimensiunea cotidiană a istoriei. Fenomenul este surprins cu acuitate mai ales în mărturiile străinilor care veneau din alte medii socio-culturale și erau cu atât mai mult izbiți de ceea ce vedeau: "Viața orientală care se duce și cea europeană care îi ia locul – scria în 1849 consulul francez Paujade din capitala Valahiei, – se ating între ele la tot pasul, succedându-se ca într-o panoramă"⁴. Iar ceva mai târziu, celebrul socialist Ferdinand Lassalle sintetiza caracteristica lumii bucureștene în ideea de contrast. "<<Contrastul>> – nota el – iată o vorbă folosită foarte des, fără ca lumea să o înțeleagă și care astfel devine cu totul banală. Ce e însă în adevăr un contrast îți dai seama abia aici"⁵.

Pe acest teren au apărut reacții critice față de unele aspecte care veneau din perimetrul fenomenelor de renovare a societății. S-a creat, astfel, senzația respingerii mișcării de propășire a societății sau a contestării parțiale a acesteia. Un studiu de referință al lui Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească* (1909) include acest aspect în contextul analizei sale. Dominantele textului lui Ibrăileanu ar fi următoarele: a) Spiritul critic este mai curând un atribut al înclinării temperamentale specifică moldovenilor; b) Pe un alt plan, Ibrăileanu înscrie startul spiritului critic încă în perioada premergătoare revoluției de la 1848 și urmărește succesiv acest filon în etapele următoare. Printre altele, Ibrăileanu face trimitere directă la mărturisirea lui Alecu Russo care îi sprijină argumentația. "Precum frații ardeleni, cărora le recunoaștem multă știință latinească, sunt greșiți în apreciația lor despre autorii și limba franceză, asemenea le este greșită propunerea despre d. Eliade, ca cap de școală în Moldova. Moldova este o țară rece, unde entuziasmul, fie politic, fie literar,

nu prinde în clipeală; nici teoriile italiene și romantice, nici sistemele ardelenene nu au prins rădăcină⁶. Este interesant că și Nicolae Bălcescu făcea o observație similară. Ea nu a fost sesizată în studiul lui Garabet Ibrăileanu. Se cuvine, cu atât mai mult să-i facem loc. Într-o scrisoare trimisă lui Ion Ghica la 8 februarie 1844 Bălcescu scria: "Oricât mă voi socoti, vin tot la ce ți-am mai zis, că moldovenilor le plăc mai mult speculația ideilor, iar muntenilor acția. Tu, om de acție, om de viitor, de ce nu dai mișcare acolo, fiii pârghiul moldovenilor"⁷.

Revenind la Alecu Russo trebuie spus că și Garabet Ibrăileanu în *Spiritul critic...* și George Călinescu în *Istoria literaturii române* îl consideră pe scriitorul moldovean de la mijlocul veacului trecut semnificativ pentru ilustrarea spiritului critic. Ambii autori pornesc mai ales de la considerațiile sale privind incongruențele articulării elementelor noi cu trecutul. Este însă limpede că Russo privea selectiv la trecut și că de fapt el era atașat unei serii precise de valori din trecut: aspectele pitorești ale vieții, obiceiurile, tot ceea ce înmagazina sensibilitate, experiența cotidiană și modul nostru propriu de a le exprima. Iată o precizare esențială a lui Russo: "Florile care aș vra s-arunc pe țărâna proaspătă a trecutului sunt culeasă nu în viața lui politică sau morală (subl. ns.) dar în cele mai multe obiceiuri casnice care ne-au legănat în fașură"⁸.

Mihail Kogălniceanu are aceeași reacție la raportul prezent-trecut, dându-i, poate, un sens normativ mai accentuat. Ca mulți alți contemporani, Kogălniceanu a prețuit tradiția națională și temeiurile de viață autentică a poporului, dar nu le-a gândit ca zăgazuri împotriva curentelor de înnoire și de transformare a societății⁹. La fel au reacționat în fond Ion Ghica și Vasile Alecsandri. În special poetul de la Mircești a trăit intens sentimentul tranziției și a dedicat o bună parte din dramaturgia și memorialistica sa fenomenelor care purtau pecetea trecerii. Garabet Ibrăileanu acceptă sensibilitatea lui Alecsandri la marile evenimente naționale ale timpului său, dar consideră că poetul e structural un critic al liberalismului de tipul celui afirmat la noi (prin aripa Rosetti-Brătianu) datorită impetuozității acestuia, a reacției mimetice imediate, și fără preocuparea de a face o joncțiune trainică cu trecutul.

Critica se exercită la nivelul epocii de tranziție, nu al unei forme de civilizație constituite. Prin esența ei nu putea fi decât parțială, orientată pe aspecte, nu pe totalitate. Ca atare, critica profesată în această perioadă – înțelegând prin aceasta o anumită percepție a realității și o atitudine față de un anumit sistem de valori și de principii, nu era, după opinia noastră, una structurală în raport cu formele noi de existență care se cristalizau.

Pe plan literar critica lui Vasile Alecsandri, să spunem, viza mai ales norme de comportament, afectarea mimetică a unor valori neasimilate organic, curențe culturale, extravagante vestimentare, imaturitatea și lipsa de profunzime în integrarea "bonjurismului", încât noțiunea a ajuns dintr-una încărcată de

mesaje creatoare într-una peiorativă, desemnând carențe formative de ordin politic și cultural.

Punctul nevralgic al fenomenelor care apăreau pe ecranul criticii din această perioadă era lipsa lor de profunzime, parazitarea facilului și superficialității pe corpul structurilor care purtau cu ele procesele înnoitoare ale societății.

Dar spiritul dominant al epocii era, cum am menționat, încărcat de optimism și încrezător în deschiderea procesului istoric românesc spre forme avansate de viață politică și economică. Același Alecu Russo, pe care Garabet Ibrăileanu îl considera reprezentativ pentru spiritul critic moldovenesc și atașamentul lui la tradiție, glorifică în fond forța purificatoare a regenerării și se pune în slujba ideii de progres. Rosso iubea trecutul sentimental, tot ce pulsa de viață în țărâna trecutului fiind, în vederile lui, demn de cucernică simțire, dar judecata lui față de trecutul înapoiat, potrivit propășirii, e categorică. "Răpegiunea cu care se stinge trecutul din noi este cea mai strașnică giudecată a acelui trecut, ceea ce este vrednic de viață, nu moare niciodată..."¹⁰.

Zeul lui era în fond progresul, așa cum era și pentru Nicolae Bălcescu sau Mihail Kogălniceanu.

*

*

*

Despre spiritul critic ca dominantă în cultura română putem vorbi doar o dată cu instaurarea civilizației române moderne în evoluția societății. Deci, cu trecerea de la faza tranziției societății spre cristalizarea caracteristicilor esențiale ale formei moderne a societății românești.

Reconversia vieții spiritului este corelativă reconversiei societății. Între spiritul critic în cultura română și transformarea în sens modern a societății există, astfel, o conexiune organică de profunzime.

Semnifică aceasta că nu există o legătură genetică între spiritul critic din această fază evolutivă a istoriei și acțiunea critică anterioară cu acele manifestări surprinse de Garabet Ibrăileanu în lucrarea sa? Nicidecum. Numai că ceea ce în anii '40 ai secolului trecut erau germeni și elemente incipiente, acum devine făgașul principal al gândirii social-politice.

Facem precizarea că în cazul de față prin cultură trebuie înțeleasă de fapt o componentă a ei: cultura politică și ideologică, curente de idei din mișcarea culturală a țării. Acesta este unghiul sub care a fost abordată problema spiritului critic de analiștii civilizației române moderne, în special de Ștefan Zeletin și Eugen Lovinescu. Sigur, reflexele spiritului critic și dezbaterile politice sau ideologice s-au răsfrânt și în alte sfere ale creației spirituale, au colorat specific întregul corp al acestuia. Au reverberat în literatură și artă, dar mai ales au fost transpuse pe un plan de esențe în filozofie. Aceasta este însă o altă chestiune care ar angaja o discuție de ordin filozofic, antropologic și morfologic asupra culturii române moderne. Or, chestiunea este, paradoxal, saturată eseistic de un

număr imens de scrieri dotate cu observații scâpărătoare și meditații strălucite, iar pe de altă parte nu avem încă o lucrare despre fizionomia culturii române în epoca modernă în care perspectiva filozofică să se conjuge cu demonstrația analitică a determinărilor culturii noastre.

Așadar, de ce o cultură critică într-o epocă în care societatea se dezvoltă în consens cu linia modernizării, iar procesele transformatoare se aflau sub semnul necesității? De ce o cultură critică la adresa unui cadru socio-economic și a clasei care se afla în centrul curentelor de modernizare?

Este semnificativ că deși porneau de la premise explicative deferite asupra factorilor dinamogeni ai cuplării societății românești la circuitele modernizării atât Ștefan Zeletin, cât și Eugen Lovinescu abordau în același chip problema spiritului critic în cultura română și curentele care îl exprimau și îl individualizau. Întâlnim aci o convergență deplină: același tip de argumente, aceeași manieră de a judeca fenomenul. Diferența constă în spiritul de finețe, superior la Lovinescu, în surprinderea caracteristicilor unor curente.

Să începem însă, după criteriul cronologic, cu Zeletin¹¹. El constată că reacțiunea "Junimei" împotriva burgheziei a fost la început de natură culturală, apoi, "a pornit" pe cale politică¹². Se vedește a fi, după el, "un simplu gest logic, o *indignare intelectuală* a unor capete abstracte"¹³.

În consecință, construcția critică e formală, deductivă, lipsită de consistența cunoașterii faptelor concrete față de care junimiștii erau mefienți. Invocarea preferinței lor pentru evoluționismul englez ca variantă a dezvoltării societății este de circumstanță, asupra lor, operând de fapt, "formulele memorizate în Germania"¹⁴.

Indiferent de cum ar sta lucrurile, atât teoria "formelor fără fond" cât și ideea continuității istorice și a evoluției treptate sunt cariate după Zeletin, de formalism abstract, nu se bazează pe evaluarea pragmatică a lucrurilor. Gestului logic, indignării intelectuale, schemei abstracte, Zeletin îi opune empirismul pozitivist și... fatalitatea istoriei.

În același chip proceda el cu toate curentele de idei și manifestările intelectuale care nu agreau nici protagonismul creator al burgheziei, nici rostul implacabil al necesității istorice. Îl situează, este drept, pe C. Rădulescu-Motru într-o poziție avantajoasă față de alți exponenți ai curentelor critice, dar nu pentru că judecățile sale ar fi pertinente, ci pentru calitatea sistematică a reflexiei filozofice¹⁵, Chiar dacă aceasta este vulnerabilă în substanța ei.

Chestiune de gust și de apetență pentru sistematizarea profesorală... Altfel, *Cultura română și politicianismul* (1904) a lui C. Rădulescu-Motru nu poate pretinde la un loc privilegiat în ce privește acuitatea și profunzimea observației în raport cu luxurianta revărsare de spirit din publicistica lui Eminescu, sau cu explorarea problemelor realității românești de către Constantin Stere sau C. Dobrogeanu-Gherea.

Eugen Lovinescu adoptă aceeași perspectivă analitică față de curentele critice din cultura română. Finețea caracterizărilor acestor curente, suplețea analizei și forța expresivă a medalioanelor în care se fixează caracteristicile fiecărui curent nu crează disocieri de esență între abordarea lui Zeletin și a lui Lovinescu. Ca și Zeletin, în cadrul propriu al discursului său, Lovinescu subliniază: "Scopul acestei lucrări este tocmai de a preciza caracterul de necesitate sociologică a formației civilizației noastre"¹⁶. Ca și autorul *Burgheziei române...* Eugen Lovinescu subliniază: "... O carte ca *Istoria civilizației române moderne*, ce se inspiră din legea interdependenței cu toate corolarele ei, vede în burghezie fermentul adevăratei civilizații române..."¹⁷. Ca și Zeletin, Eugen Lovinescu scrie despre junimism: "după cum liberalismul a fost o replică a revoluției franceze, tot așa junimismul reprezintă replica evoluționismului german și englez. Caracterul lui e tot atât de ideologic și de național ca și cel al liberalismului pașoptist pe care-l combătea"¹⁸. "Plecând, deci, de la constatări de fapte neîndoioase, critica *Junimii* a fost lipsită tocmai de simțul contingentelor istorice, pe care le-a reclamat altora"¹⁹. Excursul lui Lovinescu în peisajul celorlalte curente social-politice sau cultural-ideologice românești se desfășoară în același registru antinomic: curente refractare, prin funcția lor, modernizării, transformării petrecute sub acest semn de forțe sociale și politice având ca nucleu dur burghezia și Partidul Liberal.

Desigur, demersul critic nu poate fi disociat de fundalul îndepărtat al obiectivelor pe care le viza. El nu subzistă în sine. E prins în corpul doctrinei, integrat acesteia, pus în serviciul ideilor directe ale unui curent sau altul. Nu e deloc simplu, de aceea, a decortica datele actului critic de învelișul considerațiilor propriu-zise de doctrină. De altfel, dacă liniamentele ideologice sunt relativ clare și ușor de definit, zăcămintul critic este mai dificil de extras. El este difuzat în corpul doctrinei, alcătuit din observații răslețe uneori, din masive considerații altădată, fluid și consistent în același timp, alternând în irizări fine sau în depuneri compacte și uniforme.

Dimensiunea critică a sociologiei românești cere să se aibă neapărat în vedere contextul fiecărui curent. *Dincolo de aceasta, chestiunea care ne interesează în cazul de față este următoarea: au existat în cadrul civilizației române dileme și contradicții, distorsiuni și malformații care legitimau spiritul critic. Au fost aceste contradicții și malformații fenomene subsidiare evoluției moderne a României, sau erau profunde și organice? Aparțineau ele doar contextului obiectiv în care se afla societatea, sau ele fac trimitere și la forțele călăuzitoare ale procesului modernizării? Mai departe: Este alibiul necesității istorice un înveliș acoperitor suficient pentru a justifica fenomenele și procesele dilematice ale civilizației române moderne?*

Iată, în opinia noastră, cadrul corect în care se cuvine să situăm problema spiritului critic în cultura română.

Or, un examen cât de sumar al caracteristicilor constitutive ale civilizației române moderne relevă fragilități și disfuncțiuni pe care spiritul critic n-avea cum să nu le capteze. Civilizația română modernă a procedat, în adevăr, rapid la introducerea instituțiilor politico-administrative și juridice de tip apusean. A fost un proces care a permis să se vorbească despre "arderea etapelor". A operat însă transformarea la fel de rapid și la nivelul structurilor socio-economice? Întrebare mai mult retorică dacă ținem seama de stratul profund al vieții agrare și al lumii rurale, la profilul și determinările ei.

Problema modernizării noastre economice nu consta în faptul că nivelul dezvoltării industriei sau al altor ramuri ale vieții economice era considerabil mai scăzut decât în țările avansate din Occident. Ar fi absurd să se pretindă un demaraj vijelios care să ne propulseze pe paliere similare ale producției, productivității și organizării economice, industriale, a sistemului financiar și bancar ca în Apus. Aspectul caracteristic al momentului este că intrarea României în faza civilizației moderne coincide cu o distanțare dramatică a economiei industriale Occidentale de zonele periferice europene și extraeuropene³⁰. Într-adevăr, occidentul s-a aflat sub semnul capitalismului industrial matur în vreme ce economia României se afla încă în pragul trecerii la revoluția industrială. În cursa care a urmat ulterior nu mai putea fi vorba de recuperarea întârzierilor, decât printr-un concurs de împrejurări speciale – așa cum s-a întâmplat în cazul Japoniei care a reușit să-și constituie până la primul război mondial o structură industrială relativ modernă, deși nivelurile producției au rămas modeste.

Dar marea problemă social-economică a societății noastre a fost, cum se știe, problema agrară. În perioada de debut a civilizației moderne economia agrară a intrat într-un nou ciclu evolutiv prin înfăptuirea reformei din 1864. Această evoluție a păstrat însă pecetea unor structuri care au obstaculat modernizarea agriculturii. Nu este vorba doar de fenomenul polarizării proprietății funciare în sine. Este vorba mai ales de faptul că polaritatea a antrenat un sistem de raporturi socio-economice dominat de conținuturi necapitaliste, semifeudale, exprimate în ceea ce s-a numit regimul învoielilor agricole.

Condiția specifică a regimului nostru agrar și-a pus pecetea pe fizionomia de ansamblu a civilizației române moderne; a transgresat în sfera vieții politice, a nivelului instrucției școlare, în felul în care economia românească s-a cuplat la circuitele schimburilor economice internaționale.

A grevat, bineînțeles, și ritmurile dezvoltării altor ramuri ale economiei și s-a răsfrânt catastrofal asupra condițiilor materiale de existență ale țărănimii. Masa rurală a populației, cu o pondere de peste 75% a fost decuplată, practic, de la avantajele dezvoltării moderne a societății, deși costurile modernizării în țara noastră au fost suportate mai ales de țărănime. Dacă teza cunoscută a "formelor fără fond", ca formulă sintetică a dilemelor civilizației române moderne; a fost

aplicată de creatorii ei (în special de Maiorescu) mai ales la domeniul fenomenelor culturale, psihologice sau morale, este evident că ea își găsea adevăratul suport în stările reale din viața materială a societății, în situația satului și în raporturile din sfera agrară. Fără stările efective din agricultura României în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului nostru, fără regimul și legislația învoielilor agricole, fără structurile anacronice, osificate și sufocate din lumea satului și fără condiția unei țărănime ținută la periferia civilizației moderne, într-un cuvânt, fără fenomenul agrar-țărănesc din epocă, paradigma *fond-formă* ar fi fost lipsită de întreaga ei încărcătură obiectuală și de extraordinara ei forță sugestivă.

Aici rezidă "adevărul" ei și sensul ei critic profund.

Și tot de aici pornește înțelegerea faliilor existente în viața politică din România. Între regimul agrar și fizionomia regimului politic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea a existat o corespondență. Civilizația modernă a avut la noi o dimensiune etalon, dacă putem spune astfel, prin transformarea sistemului politic, prin instaurarea constituționalismului parlamentar, prin crearea unei rețele instituționale juridice și administrative moderne, prin acordarea de drepturi și libertăți civice și politice înscrise cu dărnicie în Constituția din 1866.

Totul... până la sistemul electoral, care a funcționat între 1866 și 1918 – deci peste o jumătate de secol – și până la participarea efectivă a țărănimii la viața civică și politică. De fapt, prin prevederile exprese înscrise în legislația electorală și prin condiția obiectivă a țărănimii în raporturile socio-economice și politice, țărănimea a fost marginalizată, ca să nu spunem scoasă cu totul din viața politică oficială a României. Sistemul politic din România era elită și pronunțat discriminatoriu. Între "țara reală" și "țara legală" a existat o ruptură profundă. În această privință este caracteristic următorul episod: În 1899 în cadrul acțiunii de constituire a cluburilor socialiste la sate, doi dintre protagoniștii implicați în acțiune (Teodor Ficșinescu și I.T. Banghereanu) au fost arestați pe motiv că au răspândit la sate scrieri sedicioase, deși singurele texte difuzate au fost *Legea învoielilor agricole* (comentată) și *Constituția*. "Bine, dar Constituția este o carte subversivă la sate" a fost replica de la tribuna Parlamentului a lui Take Ionescu, altfel om politic nu fără veleități democratice. De fapt, pentru țărani adevărata Constituție era *Legea învoielilor agricole!*

În esență, punctul nostru de vedere constă în faptul că civilizația română modernă prezintă trăsături caracteristice constitutive nu numai bine individualizate, dar, la nivelul structurilor socio-economice, tipologic distincte față de civilizația modernă occidentală. Spiritul critic în cultura română a operat pe terenul contradicțiilor și insuficiențelor reale ale unor componente ale civilizației moderne.

Așa încât nu este acceptabilă perspectiva de judecată a lui Ștefan Zeletin sau Eugen Lovinescu, reluctanța lor față de spiritul critic în numele necesității istorice, a dezvoltării ineluctabile a formelor moderne de viață. Ambii exegeți ai civilizației române moderne aveau dreptate să-i apere valorile și să pledeze pentru superioritatea lor într-o accepție, să-i spunem clasică și oarecum vulnerabilă a ideii de progres. Nu mai aveau însă dreptate atunci când au respins însăși ideea de critică la adresa civilizației române moderne, acceptându-i global caracteristicile, funcționalitatea și structura specifică.

S-a zămislit spiritul critic doar din nevoia pură de cunoaștere și din aptitudinea intelectualului pentru construcții logice și abstracte, așa cum îi defineau Ștefan Zeletin și ca și Eugen Lovinescu substanța rațională ? Sau avea și alte determinări împlântate în însăși matricea socio-economică și psiho-spirituală a realității românești ? În această privință a existat aproape o unanimitate de păreri. Cei doi redutabili analiști ai civilizației române moderne au căutat și ei explicații sociologice. Zeletin s-a raliat lui C.Rădulescu-Motru în această privință, sau altor cercetători ai fenomenului. Mai ales Rădulescu-Motru, ca psiholog și ca filozof al culturii a dezvoltat tema în chip sugestiv. El a motivat prezența spiritului critic prin asincronia dintre fenomenele sufletești și cele material-economice. "Sub aparența sclipitoare a civilizațiunii externe – scria Rădulescu-Motru – trăiește mai departe în poporul nostru același suflet din trecut, numai că acum este mai deschis la toate solicitările simțurilor și la toate hatărurile ..." ²¹.

Perturbările prin care a trecut poporul român sub înrăurirea civilizației moderne – considera Rădulescu-Motru – nu au alterat substanța intimă a sufletului său, deși fenomene exterioare fibrei sale lăuntrice l-au asaltat din multe direcții. În plan psihic și cultural, poporul român trăia într-un orizont propriu, diferit de mentalitatea, comportamentul și trăirile omului occidental. El își prelungea ființa intimă prin cultură și își oglindea în ea finalitatea conștiinței sociale ²² modelată după alte repere decât cetățeanul modern occidental.

Considerațiile lui Rădulescu-Motru au fost fructificate, după opinia mea cu bune rezultate, în cartea lui Grigore Georgiu, cu *Națiune. Cultură. Identitate*. Capitolul *Cultură și paradigme* este în această privință elocvent ²³. Este o modalitate modernă de a trata problemele culturii din unghiuri similare expunerii lui Rădulescu-Motru.

Dar să revenim la cadrul strict al temei noastre. Zeletin a sesizat și el corect, cel puțin până la un punct, rădăcinile culturale și sociale ale spiritului critic: "... invazia neguțătorului străin și revoluționar în viața patriarhală a unei țări agricole provoacă o violentă împotrivire atât vechilor clase agrare, cât și în genere a *sufletului rural*" ²⁴ (subl. autorului – n.ns.).

În altă parte a studiului său, Zeletin crede că a găsit anomalia incompatibilității: *civilizație modernă – cultură reacționară*, sugerând diferența

dă durată în timp a celor două fenomene, precum și intensitatea înrâuririi curentelor așa zis reacționare, datorită anvergurii lor. "Evoluția societății noastre moderne – scrie Zelein – înfățișează următoarea privescătoare caracteristică: jos, un substrat economic ce a pășit vertiginos înainte; sus, un factor spiritual care a rămas cu totul îndărăt; activitatea burgheziei a forțat cel dintâi factor mereu spre viitor, în vreme ce activitatea reacțiunii a ținut cu tenacitate pe cel din urmă în loc. Și așa, societatea noastră se alcătuiește din două pături suprapuse, perfect dușmane: o structură socială modernă și un spirit public medieval, concretizat într-o serie de curente culturale reacționare"²⁵.

Iată o schemă comodă pentru autorul *Burgheziei române...* care-i permite să consacre imaginea victoriei depline "a civilizației moderne" în România, dar și a izbândeii desăvârșite a curentelor critice (reactivare, cum le numea el). Schema e comodă, dar modelul nu se susține. Pentru că, mai ales, până la primul război mondial, dar și în perioada dintre cele două războaie, a existat un strat adânc de ruralitate patriarhală și tradițională care a și înrâurit fizionomia culturii române. Sistemul de referințe al acesteia, nu doar al curentelor socio-politice – era împlântat în România profundă a satului și a ruralității noastre.

A fost bine; a fost rău ? E greu de dat un răspuns neted. A fost o istorie devenită destin, după cum problema agrară la noi a devenit destin istoric.

¹ C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoibăgia*, în idem, *Opere complete*, vol. IV, Editura Politică, București, 1977, p. 34.

² Mai pe larg, Damian Hurezeanu, *Modelul dezvoltării istoriei moderne în viziunea lui C. Dobrogeanu-Gherea*, în *Studii de istorie economică și istoria gândirii economice*, vol. II, Editura Academiei Române, 1997, p. 70–75.

³ E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, studiu introductiv și note de Z. Ornea, Editura Științifică, București, 1972, p. 91.

⁴ Citat după Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, Editura Cartea românească, București, 1986, p. 14.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Alecu Russo, *Cântarea României*, B.P.T., Editura Minerva, București, 1985, p. 88.

⁷ N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Correspondență*, ediție critică de G. Zane, editura Academiei Române, București, 1964, p. 47.

⁸ Alecu Russo, *op.cit.*, p. 13.

⁹ Punctul de vedere formulat de Kogălniceanu la 1852 a făcut carieră. "Țara noastră nu prin grabnice și zgomotoase schimbări se poate ridica. Reformele blânde și graduale, îmbunătățirile serioase, răspândirea instrucției publice, respectarea drepturilor tuturor claselor, îndreptarea moravurilor în familie, întărirea, statornicirea și respectarea puterii ocârmuitoare, ca organ al legii, acestea sunt singurele elemente de regenerație pentru noi... Când revoluțiile încep, civilizația încetează" (Mihail Kogălniceanu, *Opere*, II, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Alexandru Zub, Editura Academiei Române, București, 1978, p. 451). Același M. Kogălniceanu era însă autorul celebrului program din vremea revoluției de la 1848 "Dorințele Partidei Naționale" și tot el vorbea spre sfârșitul vieții, într-un memorabil discurs ținut la Academia Română, în 1891, despre "măreața revoluțiune" de la 1848. (*Ibidem*, p. 611).

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹¹ Cea mai mare parte a *Burgheziei române...* a fost publicată în 1922 sub forma unor articole în "Arhiva pentru știința și reforma socială".

¹² Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, ediția a II-a, notă biografică de C.D. Zeletin, Editura Humanitas, 1991, p. 252.

¹³ *Ibidem*, p. 256.

¹⁴ *Ibidem*, p. 257.

¹⁵ *Ibidem*, p. 259–260.

¹⁶ E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, studiu introductiv și note Z. Ornea, Editura Științifică, București, 1972, p. 294.

¹⁷ *Ibidem*, p. 317.

¹⁸ *Ibidem*, p. 295; vezi și p. 459–460.

¹⁹ *Ibidem*, p. 296.

²⁰ A se vedea în această privință Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Edit. Antet, 1998, p. 123–125. Pentru dezvoltarea capitalismului de la jumătatea veacului trecut până la 1875 o lucrare de referință aparține lui E.J. Hobsbawm, *The Age of Capital. 1848–1875*, Charles Scribner's Sons, New York, 1975.

²¹ C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, Editura Socec, București, 1904, p. 176.

²² *Ibidem*, p. 5.

²³ Grigore Georgiu, *Națiune Cultură Identitate*, Editura Diogene, București, 1997, p. 238–271.

²⁴ Ștefan Zeletin, *op.cit.*, p. 284.

²⁵ *Ibidem*, p. 276.