

MASS-MEDIA ÎN DEZBATERILE ACADEMICE DIN FRANȚA*

Noi realități și interpretări mai vechi

Nestor Ignat

Academia de științe morale și politice, componentă a Institutului Franței, își face cunoscută activitatea (comunicări în ședințele publice săptămânale, alocuțiuni, dări de seamă, bibliografii, etc.) în publicația care-i poartă numele, apărind de patru ori pe an sub direcția lui Bernard Chenot, secretar perpetuu al academiei.

Sumarul numărului 2 al revistei este supratitlulat: „*Connaissances et réalités actuelles*”. Într-adevăr, este demn de remarcă efortul de a orienta dezbaterile asupra unor teme de stringentă actualitate, din diverse sectoare ale vieții sociale și politice, din Franța și internațională. Printre cei care semnează aceste comunicări figurează nu numai membri ai celor 6 secții ale venerabilei academii (filosofie, morală și sociologie, legislație, drept public și jurisprudență, economie, politică, statistică și finanțe, istorie și geografie; Secția generală), ci și alți eminentei cercetători și reprezentanți ai vieții publice franceze, dintre cei mai avizați în problemele discutate.

Revista are meritul de a publica, pe lângă textul comunicărilor, și rezumate foarte concise ale dezbaterilor ce se desfășoară în fiecare ședință, răspunsurile celor ce-au făcut comunicări, precum și notițe bibliografice referitoare la aceștia, ceea ce asigură textelor publicate o valoare informativă sporită și, mai ales, un interes deosebit prin asemenea confruntări de opinii.

Izbitoare este, din capul locului, importanța acordată problemelor comunicării de masă: din cele 7 studii publicate — fiecare pe altă temă — 3 se ocupă de diverse aspecte ale mass-media.

Interesul pentru aceste probleme se explică, desigur, nu numai prin faptul că președintele Academiei de științe morale și politice este cunoscutul cercetător în domeniul comunicării de masă, autor al unor concepții originale cu privire la televiziune (vezi cartea sa, *La société de l'ubiquité*), Jean Cazeneuve, ceea ce desigur, are o pondere explicabilă în orientarea tematică a dezbaterilor, ci și — mai ales — presiunea, influența crescândă exercitată asupra întregii vieți sociale de acest sector, atât de dinamic, de ceea ce s-a numit „explozia informațională”.

Deși asemenea cercetări se întreprind sub egida mai multor discipline și, probabil, va mai trece mult timp până vor fi înscrise oficial în titulatura uneia sau a mai multor secții ale forurilor de tipul Academiei de științe morale și politice din Franța, ele reprezintă nu numai un teren ispititor pentru teoreticianul sociolog sau politolog, ci și o principală verigă de legătură cu viața practică. Cele trei comunicări dedicate mass-media, *Legitimitatea puterii și noile medii*, de Jean Marie Cotteret; *Radioul și televiziunea față de noile tehnologii*, de Jean Autin și *Sistemul internațional al informației* de Henri Pigeat exprimă nu doar reflecțiile demne de interes ale unor cunoscuți investigatori ai acestui domeniu, ci și preocupările, neliniștile, proiectele, sugestiile — cu rădăcini și ecouri în largi pături ale opiniei publice — ale unor personalități angajate în administrarea și dirijarea mijloacelor de comunicare de masă, ca H. Pigeat, președintele — director general al marii agenții „France-Presse”.

Astfel, studiile acestea răspund, ele în primul rând, supratitlului dezbaterii: „*Cunostințe și realități actuale*”, fiind meditații pe marginea și în miezul vieții social-politice și culturale din Franța.

Cercetările editate în revistă nu intră nici în categoria, atât de răspândită în publicațiile din S.U.A., a sondajelor sociologice empirice, nici în aceea a considerațiilor teoretice cu un caracter speculativ, întreprinse mai ales de specialiști din R.F.G., ci încearcă unele explicații și soluții, utilizând generalizările teoretice cu prudență, pentru a se orienta pe terenul ferm al faptelor.

* „*Revue des Sciences Morales & Politiques*”, nr. 2, 1983.

„Studiile de acest fel se încadrează deci, mai curînd, în disciplinele pe care școlile de specialitate franceze le numesc politica informației, economia informației etc.”

O asemenea cercetare, „de graniță”, este și aceea a lui Jean-Marie Cotteret, care se ocupă de relația autoritate — supunere și de „mecanismul de legitimare a puterii”.

În Franța, după revoluție, — spune autorul lucrării — legitimitatea puterii s-a bizuit pe sufragiul electoral, dar, în prezent, ea ar fi luat o formă nouă, anume aceea pe care a produs-o apariția electronică, apariția unei „societați de consum”, noile mijloace de informare și, îndeosebi, televiziunea. Cele două moduri de legitimare s-ar afla în conflict, primul fiind depășit, fiindcă nu-și mai îndeplinește rolul, iar cel de-al doilea, deoarece nu este încă recunoscut.

Sînt interesante observațiile critice cu privire la sistemele electorale din Franța. Sufragiul universal a subrezit legitimarea puterii, alesul aflîndu-se în situația de a reprezenta nu numai un număr mare de alegători, dar și interese eterogene, uneori contradictorii. Încercarea de a corecta acest neajuns prin apariția și dezvoltarea partidelor, ca mediatore între alegători și aleși, ar fi eșuat, iar reprezentarea proporțională n-a reușit să umple lacuna.

De asemenea, rețin atenția informațiile cu privire la efectele televiziunii pe plan politic (constatarea că un candidat „netelegenic”, fie el chiar și o personalitate de seamă, pierde la fiecare apariție pe micul ecran 600 000 de voturi !). Examinînd două „ipoteze” ale utilizării mediilor de către politicieni: pentru cucerirea și pentru exercitarea puterii, autorul caută să determine trăsăturile „omului televizual” și ale „discursului televizual”.

Omul televizual este omul „clipei”, integrează toți parametrii stereotipului dominant și este, ca atare, „omul transparent”, care se confesează publicului larg, ceea ce convine tipului „providențial” și crează dificultăți — crede autorul — politicienilor francezi, care se mișcă greu în cîmpul imediatului. Dacă unele din aceste observații pot fi justificate de realitatea socială, deși e greu de spus în ce măsură cercetările empirice susțin asemenea tipizări, considerațiile ce urmează cu privire la „discursul televizual” mi se pare că ajung să identifice comunicarea prin televiziune cu sofistica. Ideea dominantă care guvernează conținutul comunicării televizuale — arată autorul — se poate enunța astfel: nu e esențial să spui adevărul ci să pară adevărat faptul enunțat. În lumea mediilor audiovizuale informația nu e niciodată complet adevărată și nu e niciodată complet falsă. Ea trebuie să fie doar credibilă. Problema principală a informației politice nu e de a relate adevărul, ci numai un fapt care să pară adevărat. Acest principiu fundamental se repercutează în același timp și asupra retoricii și asupra temelor discursului.

Nu încapе vorbă, între limbajul folosit în scris și cel al televiziunii, să zicem, sînt deosebiri notorii și încercarea de a le distinge este, în principiu, meritorie. De asemenea, este evident că retorica are trăsături, nuanțe particulare în domeniul scrisului și în cel al televizatului.

Dar a trage de aici concluzia că, odată cu retorica audiovizualului, se intră în cîmpul „incantației”, că imaginile și simbolurile țin locul argumentelor, că situația ar fi inevitabilă datorită însăși structurii acestui tip de mesaj („timpul cuvîntului e numărat și destinatarul mesajului e invizibil”), că, deci, discursul devine „simplificator, adică trivial”, că „nu mai stimulează gîndirea, ci o asistă” și, mai ales, în final, că, adresîndu-se la cîteva categorii socio-profesionale, acest discurs pune capăt ideologiilor și face să dispară noțiunea de interes general, ni se pare că fortează mult realitățile în favoarea demonstrației teoretice de care e atașat autorul.

Nici retorica mesajelor scrise, căreia autorul îi concede, pe drept cuvînt, caracterul rațional, nu se reduce însă la atît, ci folosește dintotdeauna și celelalte mijloace de a obține o convingere și imaginile, și simbolurile, fără să piardă din vedere latura emoțională, desigur în modalități specifice — nici retorica televiziunii, deși într-o manieră diferită, nu se mărginește la o incantație magică, menită să dea iluzia „adevărului”, ci încearcă să convingă, să elucideze, să orienteze, folosind puternic pedala intuitivă, dar fără a putea, chiar cînd o dorește, să evite o ideologie sau alta. De altfel, chiar retorica scrisului, deși recunoscută de autor ca fiind rațională demonstrativă, introducînd logica în discurs, nu-și propune totuși — se sustine mai departe — să slujească transmiterea adevărului obiectiv, deoarece — se crede — acesta ar fi lipsit de interes sau că e de neatin în zona comunicării de masă, ci doar o anumită rigoare în elocvență.

De aici și o anume tendință de a identifica în fond mesajul cu mediul, cu canalul (cum sustine Mc. Luhan, dar fără să se fi adoptat această teză sau celelalte consecințe ale cunoscutului gînditor canadian), în locul efortului de a folosi specificul fiecărui canal, al fiecărui limbaj, cu posibilitățile și limitele lor, pentru mai buna (inclusiv mai convingătoare, desigur) transmitere a mesajului de presă sau a „operei ziaristice”, cum mi-am permis în unele lucrări mai vechi, în vederea sublinierii profilului ei deosebit. Din acest punct de vedere, *fal specificului mesajului*

1. Nestor Ignat, *Specificul presei și formarea omului nou*, Academia „Ștefan Gheorghiu”, 1979; *Ziaristii de care avem nevoie*, în „Presă noastră”, nr. 10, 1980, p. 19, și *Limbaj și eficiență* în „Studii despre ziaristică de televiziune”, Academia „Ștefan Gheorghiu”, 1983, p. 107.

lui de presă ca tip de creație), opera ziaristică e aceeași, fie că alegem canalul și limbajul presei scrise, ale radioului sau ale televiziunii. Dealtfel, ideea că o discuție despre obiectivitatea informației de agenție ar fi zadarnică, dat fiind că omul care o scrie nu e o mașină, dar însăși obiectivitatea nu a căpătat încă acum o definiție unanim acceptată, e prezentă și în comunicarea „Le système international de l'information” (p. 244), ca și în multe cărți de specialitate apărute în occident. Evident, nu e vorba de o dezbateră filosofică asupra adevărului obiectiv. Deși n-ar fi deloc „zadarnică”, ea ar ridica probleme care nu și pot afla locul aici. Dar a considera, în domeniul informației de agenție, ca și în întreaga activitate de presă, că dificultățile filosofice ale obiectivității ar permite contestarea adevărului obiectiv la nivelul cunoașterii ziariștice a realității, oricât de mari ar fi obstacolele în stabilirea lui, oricât de mulți factori deformații ar interveni pe parcurs, oricare ar fi rolul subiectivității, înseamnă, de fapt, a lăsa friu liber deformării, în aceeași măsură în care exagerarea specificului retoricii televizuale justifică, în fond, tot pe fundalul „neputinței” comunicării adevărului, tentativele de manipulare a opiniei publice. În acești termeni, contestind însăși baza gnoseologică a ziariștii, ce sens poate să aibă invocarea „onestității” și „imparțialității” ziariștilor? Onestitate, da, indiscutabil, ca un principiu suprem al deontologiei profesiei, dar față de ce și față de cine dacă socotim că nu putem ajunge la adevărul obiectiv și deci îl considerăm „depășit”. De asemenea, retorica poate fi — pe toate canalele — un instrument indispensabil, dar nu pentru a face credibile, prin „incantație”, teze convenabile, ci pentru a înlesni, a realiza accesibilitatea unor adevăruri întemeiate și verificate prin confruntarea cu realitatea obiectivă, folosind toate modalitățile persuasive și în primul rând, pe cele logice, raționale.

Dimpotrivă, imparțialitatea la care se referă acești teoreticieni este ea însăși imposibilă, în condițiile existenței unor contradicții sociale, — adesea antagoniste — politice, ideologice, chiar contestarea adevărului obiectiv în presă fiind o dovadă a parțialității.

Cunoașterea și comunicarea adevărului obiectiv nu deranjează „parțialitatea” ideologică dect în cazurile cind ideologiile ajung să intre în conflict cu realitatea.

Comunicatorii, oriunde s-ar afla ei, cei care încearcă, în ciuda tuturor dificultăților și uneori a primejdiilor, să asigure comunicarea adevărului, nu ar putea, să accepte asemenea teorii. Oricât ar căuta ele, altminteri, să descopere, cu subtilitate, specificul unor noi mijloace de comunicare, ajung să ofere — cu voie sau ba — o justificare și, deci o încurajare a denaturărilor și tentativelor de inducere în eroare a publicului.

Dealtfel, ca să ne întoarcem la tema studiului lui Jean Marie Cotteret, ce fel de legitime pot oferi deputaților, puterii politice, noile mijloace de comunicare de masă, în special televiziunea dacă ceea ce realizează aceasta este subordonarea valorii reale a candidaților față de calitățile lor telegenice și de capacitatea de a-și atrage, pe această cale, voturile? Mi se pare însă că se face un oarecare amestec de planuri — cum s-a arătat, critic, și în cursul discuției de la academia din Franța — sistemul de legitimare constituțional, ca atare fiind de neînlocuit de către mijloacele prin care se duce campania electorală sau se ține legătura cu cetățenii. Indiscutabil, autorul are însă meritul de a fi pus în valoare calitățile specifice ale noilor mijloace de comunicare de masă în viața publică de astăzi, rămânând de studiat posibilitățile de „legitimare” a înseși acestor mijloace.

Intervenția lui Jean Autin, „Radio și televiziunea față de noile tehnologii”, atacă o temă de mare actualitate în condițiile proliferării ultrarapide a noilor tehnologii de comunicare și a perfecționării celor existente: explozia informațională și subcultura ca urmări ale dezvoltării mass-media. Pentru a rezista acestei „agresii”, cum o numește autorul, se propune soluția atacului, a ofensivei și anume pe frontul politicii programelor, unde se cere imaginație și gust, dar și mijloace financiare.

Pe fundalul unei degradări a calității programelor, cu toate consecințele ei, se profilează și un alt aspect: concurența emisiunilor americane, mai puțin costisitoare („Dallas și Starkey and Hutch”) sau a serialelor japoneze.

Aici nu este vorba doar de latura comercială a acestei concurențe ci, mai ales, de tradițiile franceze și europene ale televiziunii pe care autorul le dorește continuate și dezvoltate, cu respectul cuvenit pentru valorile culturale. Ținând seama de o mai mare putere de expansiune, care pledează în favoarea westernului și a altor producții de această natură, autorul schitează chiar o „perspectivă pesimistă”, alarmantă, în cazul că nu s-ar întreprinde nimic pentru schimbarea situației. „Dacă perspectiva acestor pesimiști ar fi să fie confirmată — scrie J. Autin — dominația culturală, dacă se poate spune așa, ar urma dominației politice și economice și s-ar pune capăt valorilor naționale. Dincolo de hotarele Franței, întreaga Europă occidentală ar fi lovită, întregul său trecut, care ar fi neglijat, toate culturile ei naționale, regionale, locale, care ar deveni pur și simplu folclor artificial” (p. 230).

După ce examinează aspectele tehnologice (cu numeroase precizări, deosebit de interesante, asupra celor mai recente inovații de structură a televiziunii și de politică a programelor, subliniind că pentru receptarea unor programe de bună calitate e nevoie de o politică a educației care să permită publicului să se regăsească la radio și televiziune (receptarea mesajelor culturale în Franța fiind limitată de caracterul tot mai tehnic și utilitar al programelor școlare, de ignoranță în materie de istorie și geografie), autorul ajunge la concluzia că unor mijloace tehnice cu performanțe tot mai înalte trebuie să le corespundă programe tot mai atrăgătoare, ceea ce ar reprezenta „efortul cultural cel mai important la acest sfârșit de secol”.

Al treilea studiu din revistă dedicat problemei informației de masă este cel semnat de o personalitate dintre cele mai autorizate în acest domeniu, Henri Pigeat, președinte — director general al agenției „France-Presse”: „Le système international de l'information”.

Cu competența celui ce conduce destinele marii agenții franceze, autorul, pe lângă o relatare a cauzelor care au dat naștere sistemului universal al circulației informației și sublinierea meritelor incontestabile ale marilor agenții, ca „France-Presse”, în largirea orizontului informațional, furnizează de asemenea un șir de date despre dificultățile întâmpinate astăzi — ca urmare a acțiunii unor factori tehnici, economici, politici — de aceste centre mondiale de culegere și difuzare a știrilor, ca și cu privire la măsurile luate pentru a depăși astfel de piedici.

Cresterea costului producerii informației are loc în condițiile unei piețe „din ce în ce mai puțin capabile să plătească informația la justul ei preț”. Prețul informației reprezintă mai puțin de 1% din prețul de vânzare al fiecărui număr al unui mare cotidian, în vreme ce informația de agenție reprezintă adesea mai bine de 80% din paginile externe și peste 50% din cele interne ale acestuia.

Mediile noi, audio-vizuale și electronice, nu compensează restrângerea pieței presei scrise. În aceste condiții se produce o reorientare a marilor agenții spre informația specializată (bursă, materii prime etc.), tratată la calculator, cu un minimum de intervenție redacțională, cu prețuri de cost mai stabile și cu un preț de vânzare integrat în serviciile bancare și industriale și progresând mai rapid, corespunzător tendinței economice generale.

Înseamnă aceasta oare abandonarea de către agenții a finalității lor profesionale, se întreabă autorul. Nu, întrucât informația generală clasică își păstrează relațiile ei privilegiate cu presa.

Mai îngrijorat se arată autorul, președinte-director general al agenției „France-Presse”, de ceea ce numește amenințările de ordin politic, cu alte cuvinte de luptă pe plan mondial pentru instaurarea unei noi ordini internaționale a informației.

Deși încrezător, în final, în viitorul marilor agenții transnaționale, autorul declară la un moment dat, înspăimântat, că ar fi în joc, în prezent, nu numai soarta acestora, ci însăși soarta „societății internaționale în întregul ei și aceea a libertăților noastre”.

Nu se poate contesta un adevărat efort de a se situa pe o poziție neutră a agențiilor, în cazul de față al agenției „France-Presse” (deși se pot cita și destule exemple contrare, în special din zonele unde se desfășoară lupta unor popoare pentru libertate națională și socială), ceea ce e determinat, desigur, nu numai de principii, ci și de interesul comercial de a putea vinde marfa tuturor indiferent de opinii politice. Dar argumentele (autorului și ale multora dintre teoreticienii presei din occident) se bazează exclusiv pe premisa autonomiei marilor agenții de presă, a trusturilor transnaționale de știri față de factorii politici și pe situarea lor pe deasupra claselor sociale, a partidelor, statelor și guvernelor. În realitate, desigur, o asemenea situație nu există și nu poate exista (chiar dacă unii pot crede sincer în puritatea acestor principii și teze abstracte), iar agențiile, organizate cu un profil economic precis, integrate într-un sistem economic național și internațional, supuse, orice s-ar spune, legii profitului, nu se pot descătușa de interesele sistemului care le orientează structural activitatea, mai rigid sau mai elastic (cu o relativă autonomie, în special față de autoritățile guvernamentale, ceea ce face parte din regula jocului și contribuie mult la crearea impresiei de „imparțialitate”, „independentă”) și nu numai economic de unde și dificultatea teoreticienilor la care ne referim de a ieși din limitele și iluziile, vădit ideologice, semnalate, adică din propria ideologie de clasă.

De aici și paradoxul proclamării drept libertate a asigurării posibilității agențiilor create în câteva state dezvoltate de a difuza știri vor și unde vor și de a contesta că ar fi vorba de libertate în cazul țărilor în curs de dezvoltare, atunci când acestea înțeleg să utilizeze comunicarea — strict necesară vieții economice, politice, culturale — tocmai pentru a-și apăra libertatea și independența națională, cucerite cu atâtea jertfe.

Probabil că, din aceleași cauze, obiectivul creării unei noi ordini internaționale a informației, adică al găsitii unor mijloace de înlăturare a discrepanțelor, inegalităților flagrante din acest domeniu este, în fond, lăsată la o parte, deși, evident, că autorul cunoaște foarte bine această situație și recunoaște — mai mult afectiv, filantropic — necesitatea unor ajutoare date acestor țări. De altfel, însăși această problemă a ajutoarelor — foarte necesare — este

supsă azi, în foruri naționale și internaționale, unei atente examinări urmărindu-se evitarea tocmai a reîntoarcerii, pe căi ocolite, a subordonării și independenței.

În fond, dincolo de aspectele tehnice, toate trei studiile dedicate mass-media se străduiesc să susțină, într-o privință sau alta, ideile liberalismului cu privire la comunicare și presă sau, mai exact, ideile neo-liberalismului, care — pe cât se vede — pare să fie o orientare mai des prezentă în dezbaterile organizate la Academia de științe morale și politice.

Aceste idei, pe un plan mai general, își găsesc expresia în studiul cu care se deschide numărul recenzat al revistei: *Cileva principii fundamentale pentru un liberalism al timpului nostru* de Raymond Polin, membru al academiei.

Îmbinând idei caracteristice mai multor tendințe ale gândirii neo-liberaliste, autorul se străduiește să înlăture, măcar în teorie unele din cursurile liberalismului, clasice în aplicarea lui în practică, adică să preconizeze corijarea fenomenelor de pervertire internă, a liberalismului economic, propunând un nou liberalism politic, capabil „să restabilească primatul liberalismului cultural asupra liberalismului economic” și să instituie un „liberalism social”.

Un liberalism social, spune autorul, nu fondat pe ideea de justiție socială (care ar fi confundată și ar duce la „o societate omogenă și totalitară”), ci urmărind asigurarea condițiilor minime, culturale și materiale, ale unei vieți autonome și responsabile pentru fiecare individ. Sintem de acord, desigur, cu finalitățile politice umaniste postulate în acest articol, cum ar fi „realizarea cea mai perfectă posibilă a capacităților proprii ale individului, cu respectul celorlalți”. Ele au fost elaborate filosofice în forma lor ideală, încă de unii din marii gânditori premergători revoluției din 1789, din Franța, și reprezintă și astăzi — în ciuda nerealizării în practică — un ideal nu numai al liberalismului, ci și al curentelor și regimurilor democratice care s-au născut din critica revoluționară a liberalismului și caută totodată — cu toate imensele dificultăți de tot felul — să creeze premisele reale ale întruchipării depline a unei asemenea finalități, contestate, principal și categoric, doar de către fascism. Convingerile democratice, existente în întreaga țesătură a articolului, sînt cu atât mai desalutată într-o perioadă în care tendințele de dreapta, neofasciste, încearcă să reapară în teorie și nu numai în teorie.

Prioritatea propusă pentru liberalismul cultural față de cel economic și corectivul filantropic al „liberalismului social” sînt deziderate și „soluții” care pot fi judecate nu în sine ci doar în raport cu factorii reali acționînd în societatea capitalistă contemporană. Neajunsurile teoriei neoliberaliste se dovedesc a nu fi altele, în fond, decît cele ale liberalismului clasic, cu unele modificări care nu-l îmbunătățesc. Liberalismul vechi trecea (și nu putea să n-o facă în condițiile iluziei ideologice în care se afla) peste inegalitățile de clasă flagrante, mulțumindu-se să proclame egalitatea și fraternitatea în absolut, pentru indivizii abstracti. Curentele neoliberaliste privesc inegalitatea ca o consecință inevitabilă și pozitivă a libertății, dar nu diferențierea morală a indivizilor, deosebirile de aptitudini, de merite etc., ci pe, acelea rezultate din vechile inegalități, care — așa cum arată și autorul studiului — au dus în cele din urmă la desființarea libertății chiar în domeniul economic, la înlăturarea clasicului dicton „Laissez-faire, laissez-passer”, la dominația trusturilor. Mai mult: în articol se spune — pe bună dreptate — că tendința aceasta se manifestă și dincolo de planul economic, deoarece „funcțiile economice, sociale și politice ale cetățenilor sînt, în zilele noastre, acaparate adesea de către grupuri” (cum se exprimă delicat autorul).

Acest capitol esențial al problemei este tratat însă, din nefericire, cam la repezeală, ceea ce se explică printre altele și prin vechi teze teoretice care minimalizează rolul hotărîtor, de ultimă instanță, al economicului și creează iluzii în privința neutralității și puterii statului capitalist de a acționa asupra economicului cu ajutorul și în numele unor principii „autonome”.

Această concepție este prezentă și în argumentările folosite de studiile despre problemele actuale ale mass-media. Proclamînd independența și autonomia acestor mijloace față de factorii politici (guverne, state, partide), studiile acestea ignoră sau trec în grabă peste dependența, directă sau indirectă, mărturisită sau ascunsă, față de factorii economici (marele capital financiar și industrial) intereselor cărora, cu toate posibilitățile de diferențiere și diversitate existente, în diferite grade, în regimul democrației burgheze, le sînt subordonați, în ultimă instanță, dar implacabil, toți factorii sociali și politici, inclusiv mijloacele de comunicare în masă.

Este adevărat că experiența marilor revoluții sociale și a perioadelor de consolidare a unor noi regimuri, care le-au urmat, au demonstrat că schimbările radicale în relațiile economice nu produc de la sine, automat, transformări progresive pe plan politic, moral, cultural și creează doar condiții generale favorabile pentru acestea, drumul dezvoltării suprastructurii fiind mult mai complex, mai întortocheat, cerînd eforturi permanente, dar a demonstrat totodată că subaprecierea factorilor economici și a celor sociali, care își au rădăcina în cei dinții, nu cores-

punde realității, reducând orice construcție teoretică de acest fel la o simplă abstracție, iar soluțiile preconizate la formalism.

„Revista științelor morale și politice” cuprinde și două studii dedicate unor orientări mai noi în aceste discipline: „Tendințe actuale în psihologia socială”, de Jean Maisonneuve și „Progrese recente ale teoriei sociologice” de Raymond Boudon asupra cărora spațiul nu ne permite să ne oprim prea mult.

După ce încearcă o înfățișare succintă a evoluției acestei discipline de graniță, primul studiu se ocupă de sectoarele în care au fost realizate lucrări mai valoroase în ultima vreme (e vorba, în special, de psihosociologia franceză): fenomene de influență; legături și sisteme de interacțiune, structuri și relații de grup; practici sociale, disciplina prezentată fiind, încă de la începuturile ei, preocupată de problemele schimbării.

Autorul crede că în aceste domenii se pot degaja unele trăsături și probleme comune și anume: în primul rând, marea atenție acordată proceselor de *regularizare* — *deregularizare* care — în interiorul grupurilor și sistemelor — apar fie ca o mișcare spre conformism, fie ca una inversă, spre diferențiere și autonomie.

O altă temă comună privește ideologiile, implicate în toate reprezentările, conduitele sau proiectele.

Problemele de ordin teoretic, epistemologic se bucură de asemenea de o vie atenție. Psihosociologia, disciplina care și-a cucerit un statut științific și este atașată, îndeosebi, de căutarea identităților nu a terminat încă — se arată în încheiere — precizarea propriei sale identități.

Cel de-al doilea studiu se referă la un aspect esențial, mereu actual, al sociologiei occidentale, dincolo de acumulările și prelucrările unui imens material empiric și de armătura metodologică impresionantă: elaborarea unei teorii.

Autorul examinează, pe rând, trei paradigme principale — după opinia sa — ale sociologiei de astăzi și pe care le numește: neo-weberiană, neo-durkheimiană și a „sociologiei interpretative”. Primele două, diferite, chiar opuse în unele privințe (paradigma neoweberiană, care susține ca fundamental principiul „individualismului metodologic”, are rezerve față de cântărea regularităților, a legilor tendențiale sau a celor condiționale, acestea fiind însă obiectivul primordial al paradigmei neodurkheimiene, la rândul ei ostilă individualismului metodologic”), sînt totuși de acord — se arată în studiul lui R. Boudon — că teoria sociologică, asemenea oricărei discipline științifice, trebuie să vizeze obiectivitatea și să se supună criticii raționale și confruntării cu datele observațiilor. Dimpotrivă, a treia paradigmă, cea „interpretativă” respinge această idee, concependu opera sociologului ca fiind mai apropiată de aceea a criticului literar sau de artă decît de aceea a omului de știință, iar obiectivul sociologiei ca fiind acela al dezvăluirii sensului ascuns al fenomenelor sociale. Încercarea de a informa nepărtinitor asupra diferitelor orientări actuale nu-l împiedică pe autor să-și mărturisească simpatia pentru modelul neoweberian, mai ales din cauză că socotește că sociologia nu trebuie să ia ca obiectiv determinarea legilor vieții sociale și prevederea viitorului societății. Unele considerații și terminologia folosită au fost calificate în cursul discuției (de către d-nii Pierre George, Maurice Le Lannon) ca abstracte și absconse, recomandîndu-se, mai ales, apropierea de istorie și geografie, descoperirea, în sfîrșit, „a timpului și a locurilor”.

Revista adăpostește și un studiu intrucitva în afara preocupărilor academice, dedicat de François Lhermitte, membru al Institutului, ideilor în materie de biologie ale scriitorului și gînditorului Paul Valéry. Deosebit de interesantă, această comunicare, care nu poate fi analizată aici, revelează cu finețe și talent literar și nu numai cu competența științifică a savantului consonanța uimitoare a vederilor — materialiste și dialectice în multe privințe, am spune noi — ale cunoscutului poet și eseist francez cu gîndirea biologică de astăzi.

Cu o claritate și o concizie caracteristică, menținîndu-se în general la nivelul argumentării și al limbajului științific, fără concesii făcute polemicii curente, studiile din „La Revue des Sciences Morales & Politiques” se citesc cu real interes pentru argumentarea abundentă și la zi, bogăția de idei (dintre care mult prea puțin se pot scinda într-o recenzie), riguroarea (oricare ar fi rezervele de fond, de felul celor prezentate parțial mai sus) tratării unei tematici diverse și de reală actualitate.

În ceea ce privește structura și conținutul, revista este organizată în două secțiuni principale: una dedicată științelor sociale și politice, cealaltă științelor naturale și umanitare. În fiecare secțiune sunt publicate articole de fond, studii de caz, revizuiri, etc. Revista este editată de către Institutul de Științe Sociale și Politice, care este afiliat la Universitatea din Paris.

Revista este editată de către Institutul de Științe Sociale și Politice, care este afiliat la Universitatea din Paris.

Revista este editată de către Institutul de Științe Sociale și Politice, care este afiliat la Universitatea din Paris.

EVOLUȚIONISMUL SOCIAL ȘI PERSPECTIVELE DEZVOLTĂRII

Dr. Ion Ungureanu

Evoluționismul social a reprezentat istoric o încercare teoretică de a desprinde legitățile generale ale progresului social și de a contribui pe această bază, la afirmarea conștiinței comune a popoarelor, societăților și națiunilor, devenind însă treptat o ideologie cu o notă conservatoare tot mai pronunțată și folosită de forțele sociale dominante, clase, state, națiuni, pentru a menține ordinea bazată pe exploatare și inegalitate socială, pe asuprire colonială. Mai puțin prezente într-o perioadă istorică, teoria și ideologia evoluționismului social au redevenit, în ultimii ani, principale surse de argumentare științifică și confruntare ideologică în dezbaterele contemporane asupra stadiului și căilor dezvoltării socioculturale globale.

1. *Modernizare și evoluție socială.* Concepția evoluționistă despre societate a considerat dintotdeauna *schimbarea socială* ca proces fundamental posibil, desirabil și necesar, al evoluției societăților. Argumentele în favoarea schimbării sociale erau, de regulă, extrase din analogiile organiciste dintre biologic și social, dar în secolul nostru s-a reușit treptat construirea unei teorii evoluționiste a schimbării în afara analogiilor biologice în studiul societății. Aceasta este *teoria modernizării sociale*, care a stat, după al doilea război mondial, la baza celor mai multe programe de dezvoltare din țările „lumii a treia” în special. Teoria modernizării preia însă din evoluționismul social clasic cel puțin trei idei esențiale: 1. societățile, aidoma speciilor biologice, supraviețuiesc în medii naturale interdependente și care impun populațiilor lor selecția naturală, baza reală a inovației și schimbării sociale; 2. în acest proces, speciile (societățile) mai bine adaptate mediului lor înconjurător, au un potențial reproductiv superior; 3. în consecință, este posibilă o variantă sociologică a „supraviețuirii celui mai apt”, care este fenomenul *aculturării*, și prin care o cultură (definită în sens foarte larg ca o societate) dominantă, transformă culturile dominate pentru a-și lărgi astfel și mai mult potențialul său reproductiv sau de supraviețuire. Îmbrăcate în hainele teoriei modernizării, aceste idei evoluționiste cu o încărcătură biologică semnificativă, au devenit argumente ideologice pentru a susține necesitatea canalizării eforturilor spre dezvoltarea tuturor societăților după modelul capitalist, industrializat, urbanizat și ridicat pe conștiința etică a spiritului religios protestant, adică a valorilor individualismului, competiției, spiritului calculator cantitativist și eficienței instrumentale imediate.

Totodată, teoria modernizării sociale stipulează o serie de „norme” sau „cerințe funcționale” ale dezvoltării, cum sînt: 1. modernizarea se produce totdeauna dinspre un „centru” spre o „periferie”, alătura înăuntrul unei societăți (națiuni) cît și între societăți sau națiuni; 2. procesul modernizării este deci uni-sens și cuprinde mai multe *stadii*, corespunzătoare nivelurilor de modernizare evaluate după modelul realizat deja în țările capitaliste cele mai dezvoltate, în special în S.U.A.; 3. aspectele istorice locale și specifice, constituie o piedică în calea modernizării, și ele, trebuie, de aceea, eliminate; 4. forțele sociale ale modernizării se află în zonele „centrale”, ele trebuind să mobilizeze (eventual să manipuleze) forțele sociale „periferice”; 5. modernizarea este mai degrabă incompatibilă cu dezvoltarea națională, obiectul ei fiind organizarea transnațională a structurilor economice și socio-culturale după cele mai evaluate modele. Pledoaria se facea în favoarea unei *raționalizări* convergente a acestor structuri, deși în ultimii ani o „autocritică” a ipotezei convergenței sistemelor sociale este tot mai prezentă în teoriile dezvoltării sociale.¹

Pe termen lung, modernizarea socială (capitalistă) ar fi trebuit să realizeze totuși numai un singur lanț evoluționar. În realitate, practica istorică a condus evoluția societăților așa-zis

¹ E. W. Moore, *World Modernization. The limits of convergence*, NY, Elsevier, 1979, p. 158.

periferice, subdezvoltate sau în curs de dezvoltare, spre o secvență deloc evoluționară în accepția teoriei modernizării, adică spre *revoluțiile* de eliberare socială și națională. Mutațiile, un concept fundamental al teoriilor neoevoluționiste din biologie, au trebuit să fie reconsiderate și de teoriile sociale neoevoluționiste. Și aceste „mutații”, în principal revoluțiile sociale, au generat azi controversa evoluționistă în jurul polarității tradiției-modernitate, raporturilor dintre diferențiere și integrare socială, puterii și conflictului în societățile moderne, etnocentrismului cultural occidental, și altele.

Cea mai importantă problemă a evoluționismului social contemporan rămâne însă aceea a locului mutațiilor sociale *revoluționare* în istoria societăților. Teoria evoluției, fie că acordă sau nu mutațiilor rolul central în explicarea mecanismelor evoluționare, acceptă, atunci când este aplicată societăților, că evoluția și revoluția socială se exclud mai degrabă decât sunt momente ale aceluiași lanț istoric. Istoria societăților apare astfel ca fiind marcată doar de continuitate, revoluțiile fiind „accidente” ale continuității care sunt recuperate însă de procesul evoluționar dominant. Modernizarea socială, stadială și unidirecțională, este prezentată astfel ca o cale *strict* evoluționară de dezvoltare social-economică, în fapt ca o *alternativă* la revoluțiile sociale. Reconsiderarea importanței istorice a acestora din urmă a trebuit să se facă însă și teoretic, după ce practic ele au marcat definitiv epoca contemporană. Ca urmare, și teoria evoluționismului social și-a schimbat substanțial punctele de vedere privind continuitatea, stadialitatea și unidirecționalitatea evoluției societăților de astăzi. De fapt, teoria modernizării sociale a fost tot mai mult părăsită după 1970 în favoarea unei noi teorii a evoluției sociale: *evoluția multiliniară* sau *ecologia culturală*.

2. *Evoluție și involuție socială*. Noua teorie evoluționistă își propune să respingă mai întâi, ultimele rămășițe biologice din teoria modernizării sociale. De aceea, susține antropologul J. H. Steward, trebuie să distingem categoric între „universalele” comportamentului uman, care sunt reductibile la procese biochimice și psihologice, și structurile sau tipurile comportamentale evoluționare, produse predominant culturale și sociale. În consecință, procesul universal al schimbării culturale nu trebuie să ducă la conceptualizarea acestui proces în termeni biologici². Dimpotrivă, spre deosebire de evoluția biologică, evoluția socio-culturală nu poate fi explicată numai ca adaptare la mediu. Ea produce modele socio-culturale *alegale* între ele în mod genetic, și conține secvențe evoluționare *paralele*, și nu identice ori pur și simplu divergente. Paralelismul evoluției sociale trebuie explicat prin descoperirea empirică a unei cauzalități *recurente*, care face ca tradiții socio-culturale independente să genereze efecte similare, determinând un pluralism evoluționar tot mai vizibil la nivelul societăților sau subsistemelor societale concrete, particulare. Vechea teorie a stadialității evoluționare ar trebui deci înlocuită cu o teorie a *nivelelor de integrare* socio-culturală, forme evoluționare co-prezente dar specifice diferitelor procese social-economice, cum ar fi nivelul integrării tehnico-economice, al structurilor de rudenie, comunicării de masă, etc.

Concluzia acestei teorii este că evoluția este un proces social, „cu două fețe”, și așa trebuie ea nu numai analizată dar și utilizată în elaborarea programelor de dezvoltare social-economică. Pe de o parte, un sistem evoluat este unul profund specializat, specializarea fiind calea cea mai sigură a creșterii eficienței adaptative. Pe de altă parte, însă, dacă ținem seama de faptul că evoluția socio-culturală este doar o prelungire a celei biologice, și este deci mai mult decât aceasta, trebuie să avem în vedere că specializarea completă conduce în cele din urmă la deteriorarea gravă chiar a potențialului adaptativ, obiectivul ei final. Dar lucrurile se petrec așa numai rareori. Și aceasta, pentru că orice formă de specializare funcțională în societate, fie ea tehnică, economică sau culturală, este strict controlată de un factor limitator, *principiul stabilizării*. În ce constă acesta? Funcția specializării este creșterea eficienței. Pe măsura ce devin mai eficiente, organismele în general, cele sociale în special, își măresc și dominația lor asupra celorlalte organisme ca o măsură de protecție a propriei lor specializări eficiente, opunându-se tendințelor de specializare funcțională în care se angajează organismele dominate. În final, se ajunge la stabilirea unei relații de exploatare parazitară sau colonială, proces pe care antropologul E. R. Service îl caracterizează ca o condiție esențială a ceea ce el numește *involuție socială*, și care ar caracteriza, după acest autor, epoca noastră istorică. Conținutul involuției sociale poate fi descris ca acel stadiu al istoriei omenirii în care specializarea funcțională a societăților dezvoltate a atins o cotă maximală, parazitând astfel cea mai mare parte a lumii nespecializate și slab dezvoltate. Involuția socială nu desemnează însă neapărat un regres socio-cultural. Dimpotrivă, ea este definită ca „o formă de inovație ce urmărește să preserve o structură existentă, să solu-

² J. H. Steward, *Theory of Culture Change. The methodology of multilinear evolution*, Chicago, Univ. of Illinois Press, 1976, p. 33.

Monize problemele noi prin fixarea ei³. Inovatia socială involutivă nu poate depăși însă cadrele unui al doilea factor limitator, *principiul discontinuității filogenetice a progresului*, în conformitate cu care, o formă socială avansată nu este punctul din care începe etapa evoluționară următoare. Căci aceasta începe, de regulă, într-o linie diferită. Progresul social este, deci, esențialmente neregulat și discontinuu, iar evoluția poate fi reprezentată mai degrabă ca un copac în care trunchiul nu reprezintă decât linia evoluționară principală. Așadar, ieșirea din criza mondială în care se află astăzi lumea nu va fi în nici un caz prin involuție socio-culturală, căci potențialul de schimbare al unei forme sociale involuate este semnificativ numai pentru menținerea raporturilor inițiale de parazitare socială. Schimbarea socială reală este cea determinată de *revoluția socială*, pe care teoria evoluției multilinare, spre deosebire de cea mai veche, a modernizării sociale, nu o exclude ca o cale de realizare a progresului social. După Service, problema de bază a lumii contemporane este cea a industrializării părții ei încă subdezvoltate. Dar aceasta nu mai poate fi făcută după modelul occidental, ci în condiții cu totul noi, nu însă totdeauna cele mai favorabile, și nici ușor de realizat. Căci este nevoie de realizarea unor ritmuri incomparabil mai mari de industrializare pentru a determina schimbări culturale corespunzătoare, de a găsi modele noi pentru a rezolva probleme ce provin din raritatea capitalului și schimbarea surselor de energie, și pentru a preîntâmpina efectele negative ale dominației și amenințării marelui capital. Totodată, industrializarea contemporană nu mai poate repeta ciclul trecerii de la mica la marea producție, de la producția „ușoară” la cea „greă”, etc. De aceea, ceea ce pentru țările capitaliste dezvoltate a însemnat o secvență evoluționară bazată pe specializarea crescândă și care are o eficiență instrumentală înaltă ce nu poate fi însă menținută decât printr-un proces de involuție socială, ar putea reprezenta în prezent condițiile necesare și suficiente pentru o revoluție socială. În această situație, țările dezvoltate au de ales: ori fie prind ele însele în procesul revoluționar al „schimbărilor radicale, relativ abrupte ale caracteristicilor fundamentale ale sistemului”, ori să facă eforturi pentru a orienta procesul involutiv dominant într-unul evolutiv, prin înlăturarea barierelor principiului stabilizării sau primului factor evoluționar limitator. Ajutorul pe care țările dezvoltate trebuie să-l acorde industrializării celei mai mari părți a lumii încă sărace și subdezvoltate este cerința cea mai importantă a propriei lor supraviețuirii economice, sociale și culturale. Și aceasta este încă numai cerința evoluționară „externă”, care trebuie complementată de satisfacerea uneia „interne” formulată de o nouă teorie evoluționară a societății, dezvoltarea social-economică integrată sau *ecodinamica*.

3. *Evoluție și revoluție socială*. Teoria evoluției sociale conține istoria în general, ca un proces evoluționar. Chiar dacă sint operate distincțiile necesare față de procesul evoluționar biologic, istoria umană rămâne încă, în această concepție, mai degrabă evoluționară decât teleologică. Și aceasta pentru că selecția socială, principiul explicativ al evoluției, este una mai mult ecologică decât teleologică, iar procesul selecției ecologice conduce numai la apariția unor mutații ecologice, și acestea determină nașterea unor noi sisteme de organizare socială: „Modelul evoluționar constă esențialmente într-un proces de creare, de apariție de noi specii și selecția constantă a speciilor prin procesul de mutație spre o succesiune de stări ale echilibrului ecologic”⁴. Problema de bază a evoluționismului social astfel renovat de economistul și sociologul K.E. Boulding, rămâne însă tot aceea a raportului dintre evoluție și revoluție în istoria societăților omenești, sau, în terminologia autorului, dintre procesele sociale *dialectice* și *non-dialectice*. Primele reprezintă procesele sociale care conțin o „structură conflictuală” de grup sau de clasă și care conduc la victoria unui grup (clasă) asupra altuia. Dar nu acestea sînt, în concepția autorului, procesele fundamentale ale evoluției societăților, ci procesele *non-dialectice*, continue, cumulative, evoluționare: „În cazul evoluției sociale, procesele dialectice există, fără îndoială, dar ele sînt, în esență, temporare, de scurtă durată și minore în natură. Ele se produc ca urmare a impactului schimbărilor mici și selecției micilor mutații sociale. Prin urmare, în cea mai mare parte, marile schimbări sînt *non-conflictuale*”⁵. Concepția lui Boulding despre procesele dialectice și revoluțiile sociale apare încă și mai stranie dacă urmărim în continuare clasificarea acestora din urmă în revoluții dialectice și „non-dialectice, ultimele fiind definite ca „discontinuități în procesul evoluționar total datorate anumitor mutații ce au un efect profund și de lungă durată asupra sistemului ca întreg”⁶. În această viziune, revoluția burgheză

³ E. R. Service, *Cultural evolutionism. Theory in Practice*, New York, Rinehart and Winston, 1971, p. 12.

⁴ K. E. Boulding, *A Primer on Social Dynamics. History as Dialectics and Development*, New York, The Free Press, 1970, p. 19.

⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁶ *Ibidem*, p. 57-58.

din Anglia este apreciată ca non-dialectică față de cea din Franța, la fel ca toate revoluțiile în știință și cunoaștere în general. Limitind arbitrar sfera conceptului de revoluție, teoria lui Boulding nu urmărește de fapt decât să „recupereze” ideologic schimbarea socială revoluționară reducând-o la una evoluționară. Revoluția ca atare n-ar mai fi decât o „mutație evoluționară” rezultată din selecția celor mai bune rezultate adaptative, iar programul de dezvoltare social-economică derivat de aici, programul ecodinamic, nu depășește limitele reformist-liberale ale modelelor ecologiste pentru supraviețuire. În esență, Boulding reformulează prin teoria celor „trei saga” (integrarea organizării și bazei materiale a vieții sociale într-o structură de cunoaștere) teoria modernizării sociale cu restricții ecologice date de poluare, limitarea resurselor, dificultățile energetice și problemele demografice, etc. Ceea ce face ca și teoria dezvoltării integrate a „organizatorilor sociali” (pe care Boulding îi recomandă fără echivoc: capitaliștii), științei și comunităților umane să nu poată depăși, în esență, teoria modernizării și a evoluției multilinare. Dealtfel, tendințele evoluționare reale de la care pleacă aceste teorii, cum ar fi creșterea rolului științei în societate, amploarea luptei pentru egalitate socială, legitimarea simbolică a capitalismului, nu se manifestă de loc „non-dialectic”, realitatea lor socială fiind mai degrabă problematică și conflictuală. „Mutațiile ecologice „nu se pot produce nici ele în societate fără luptă socială, fără ca interese de grup să intre în joc și fără ca ideile care legitimează aceste interese (care nu sînt aidoma genelor biologice, cum susține Boulding) să nu se confrunte.

Fără îndoială, pe de altă parte, mutațiile sociale nu apar întimplător iar caracterul lor emergent este fundamental. E adevărat, emergența nu ne poate permite previziuni sociale pe termen foarte lung, dar ea ne sugerează adesea lanțuri evolutive la al căror capăt sînt posibile mari mutații sociale, inclusiv revoluționare. Cei mai mulți dintre filosofi, sociologii și antropologii evoluționiști ezită însă să privească mai bine ce se întîmplă dincolo de un asemenea capăt al unui lanț evoluționar. Înclinația lor este mai degrabă de a vedea sau a găsi căi de refacere sau consolidare a unei aceleiași secvențe evoluționare, cum este cea a evoluției sociale capitaliste. În această ipoteză, teoriile evoluționiste trec repede de la standardele de evaluare ale științei la cele de legitimare ale ideologiilor.

Astfel, deși problema stadialității evoluționare a societăților rămîne mai degrabă neelucidată și controversată chiar și numai în raport cu argumentele evoluționiștilor sociali înșiși, mulți dintre ei nu ezită să formuleze aprecieri categorice în legătură cu traiectoriile evoluției unui sistem social pe baza unei tacite stadialități ideologic acceptată. K.E. Boulding formulează și el asemenea aprecieri în legătură cu așa-zisa „doctrină a autobuzului pierdut”. Reanalizînd teza lui Marx privind căile și tendințele sporirii plusvalorii în economia capitalistă, Boulding confundă mai întîi sursa plusvalorii cu plusvaloarea însăși, conchizînd apoi că, intruelt cheltuielile pentru muncă au crescut puțin în cele mai dezvoltate țări capitaliste, cea mai mare parte din valoarea nou creată revine nu capitaliștilor ci clasei muncitoare, prin redistribuirea venitului național. Falsul raționament are însă o finalitate politică precisă, „doctrina autobuzului pierdut” susținînd că socialismul a fost o alternativă la dezvoltarea capitalistă numai în perioada de debut a capitalismului, în nici-un caz astăzi. Și, ca în poveste, „autobuzul” pierdut de socialism este prins din urmă de ... capitalism!

Fără îndoială, evoluționismul social este una dintre teoriile sociologice cu cele mai lungi tradiții în cultura europeană. Formele, etapele și configurațiile proprii sale evoluții arată o modificare permanentă a conținutului acestuia, de la concepția lui H. Spencer pînă la teoriile recente discutate aici. Într-o anumită măsură, eforturile de a folosi descoperirile din științele naturii, în special din biologie, pentru a milita critic pentru înțelegerea și explicarea științifică a comportamentului uman și a societății au menținut concepțiile evoluționiste totdeauna în avanscena progresului științific și cultural. Actualmente, evoluționismul social își păstrează această poziție militînd pentru refacerea teoretică și practică a sistemului eco-social, pentru multiplicarea căilor de dezvoltare socio-culturală și umană, pentru o înțelegere obiectivă a istoriei prezente, trecute și viitoare a omenirii. Prin toate acestea, evoluționismul social a contribuit și contribuie în continuare la afirmarea conștiinței comune a omenirii și la sprijinirea eforturilor pentru realizarea progresului social și economic.

Pe de altă parte, însă, abordînd problemele lumii contemporane în afara sau făcînd abstracție de inegalitățile, contradicțiile, conflictele și luptele care caracterizează istoria actuală a omenirii, evoluționismul social își manifestă caracterul ideologic conservator în raport cu tendințele istorice ale schimbărilor sociale revoluționare, limitînd schimbarea socială la menținerea structurilor sociale de bază ale capitalismului și încercînd să „normalizeze” orice teorie socială a schimbării prin reducerea ei la o teorie a schimbării evoluționare „pas cu pas” sau „de la caz la caz”.

UNIVERSALITATEA CULTURII ROMÂNEȘTI — EXPRESIE A DETERMINĂRII EI SOCIALE

Dr. Felicia Marian

Problema specificului național și a universalității artei și culturii s-a constituit ca o constantă a gândirii estetice, a sociologiei artei românești progresiste. Ea a fost mereu prezentă în lucrările celor ce s-au străduit să deslusească complexa relație dintre cultură și viața socială. Pentru mulți dintre ei, ideea spiritului național al artei și culturii, ca expresie a caracterului ei social, a reprezentat un ideal al luptei pentru progres și propășire (M. Kogălniceanu, N. Bălescu, C. Bolliac, Al. Russo, V. Alecsandri etc.). Pe aceeași direcție se înscrie și activitatea teoretică a unor remarcabile personalități ale culturii și artei românești, esteticieni de elită ai perioadei dintre cele două războaie mondiale: G. Ibrăileanu, M. Ralea, T. Vianu, E. Lovinescu, G. Călinescu.

★

Detășindu-se net de reprezentanții „gindirismului” și „trăirismului”, într-o epocă în care naționalismul și rasismul se constituiau ca fundamente teoretice ale fascismului, Garabet Ibrăileanu formulează și susține ideea conform căreia specificul național al culturii, al artei nu este o problemă biologică, ci una socială. El elaborează conceptul de „particularitate psihică” a unui popor, concept cu ajutorul căruia explică specificul național al culturii și artei, precizând că particularitățile unei culturi se datoresc popoarelor și nu raselor. Încă din 1923, Garabet Ibrăileanu atrage atenția asupra confuziei ce se realizează între noțiunea psiho-sociologică de „națiune” și cea psiho-fiziologică de „rasă”. În explicarea caracterului național a unei culturi trebuie pornit, după opinia lui Ibrăileanu, de la conceptul de „națiune”. Particularitățile unei culturi, specificul ei național se datoresc faptului că în creațiile spirituale este oglindit, mai ales, sufletul oamenilor, al unui popor. „Oricât s-ar deosebi scriitorii unui popor între ei — spune G. Ibrăileanu — toți au ceva comun, o notă specială, care-i deosebește de restul literaturii universale. Balzac și Anatole France sînt antipozi, dar nici unul, nici altul, nu poate fi decît francez. Acea notă comună, absentă în alte literaturi, este expresia cea mai generală a sufletului specific francez. Și tot așa, antipozi sînt și Dostoievski și Turgheniev, dar nu pot fi amîndoi decît ruși. Ceea ce le dă o marcă deosebită e nota specifică cea mai generală a sufletului rusesc. Acest caracter specific național al unei literaturi nu se datorește atît subiectului operei, forțamente național, cît sufletului scriitorului, felului cum observă viața și cum o redă... Iar un suflet nu e niciodată curat individual; căci orice om este o celulă a organismului numit societate...”

Caracterul național al culturii, al creației nu scade cituși de puțin — din perspectiva concepției lui Ibrăileanu — valoarea acesteia; dimpotrivă, o legitimează, îi dă dimensiuni de universalitate. Toți scriitorii socotiți mari sînt tocmai și cei socotiți și cei mai naționali, cei ce reprezintă spiritul specific național, cei ce sînt de-a dreptul în legătură cu creația populară. Spiritul specific național al creației culturale — se întreabă Ibrăileanu — „românismul și chiar moldovenismul lui Creangă ori Sadoveanu”, nu cumva răpește acestei opere caracterul ei de universalitate, o face nepricepută și neinteresantă pentru alte popoare? Răspunsul este categoric: „Nu! Arhiepiscopul Shakespeare și arhiepiscopul Dostoievski sînt admirați, gustați de toată lumea. Iar a Moșei Nichifor Coțcăriul, cea mai moldovenească năvelă cu putință, a făcut cea mai mare impresie în lumea anglo-saxonă. Cauza e simplă. Scriitorul mare place mai mult decît

1. G. Ibrăileanu, *Caracterul specific în literatură*, în *Campanii*, București, Edit. Minerva, 1971, p. 153—154.

cel mic, iar scriitorul mare e întotdeauna mai național decât cel mic, pentru că, cum am văzut, e mai... mare”².

Garabet Ibrăileanu sesizează și ia în considerație relația ce există între cultura națională și cea universală, influența acesteia din urmă asupra creației naționale. Apreciază, însă, că ea este valabilă, mai ales, în ceea ce privește creația științifică și tehnică, nu în ceea ce privește creația literar-artistică. În acest caz, cultura universală poate constitui punct de plecare, doar, în elaborarea unei opere, dar accesul către universalitate este posibil numai prin redarea a ceea ce este specific în sufletul poporului căruia aparține creatorul, într-un mod original, originalitate condiționată deopotrivă de talentul și personalitatea creatorului, dar și de sufletul poporului și realitățile social-istorice pe care le zugrăvește. Îndepărtarea de aceste fundamente sleiește puterea artistului și îl coboară valoric pe treptele mediocrității și anonimatului.

Abordarea problemei caracterului național și al universalității culturii, de pe poziții sociologice, folosirea judicioasă a dialecticii, i-au permis lui G. Ibrăileanu elaborarea unei concepții raționaliste, științifice, ce s-a constituit ca un răspuns pertinent la marile întrebări și căutări ale perioadei în care a trăit.

Opiniile sale au fost preluate și continuate de M. Ralea, care consideră că analiza raporturilor complexe dintre cultură și viața socială implică, fără îndoială, și analiza relațiilor ce se stabilesc între viața națională și fenomenul artistic, cultural. Din această perspectivă, M. Ralea susține că opera de artă trebuie să se caracterizeze, pe de o parte, prin originalitate, dar, pe de altă parte, ea trebuie să „fie încadrată într-o națiune”. Atrage, însă, atenția că nu este suficientă folosirea unor elemente naționale pentru realizarea unei opere cu caracter național. Mărturie acestui fapt stau acele descrieri conștincoase ale vieții din România, realizate de persoane străine, care ne-au vizitat țara și care nu au putut surprinde ceea ce este specific național românesc. „Pe lângă elementele naționale — spunea Mihai Ralea — mai este nevoie și de o anumită sensibilitate, pe care un străin nu poate să o aibă. Marii artiști au o specificitate națională care nu poate să se schimbe, oricare ar fi subiectul tratat și oriunde s-ar afla. Este foarte greu să concepi un Shakespeare francez, un Balzac rus sau un La Bruyere german”³.

Artiștii mari au rămas în istoria culturii și ca mari personalități naționale, iar operele de artă care au intrat în patrimoniul culturii universale au fost cele naționale. Creațiile cărora le lipsesc elementele specifice naționale apar ca „artificiale”, ca fiind „cerebrale”, ele reprezentând doar folosirea unei tehnici în vederea rezolvării unei probleme. Poezii — subliniază M. Ralea — sînt intraductibile, de obicei, tocmai datorită faptului că primul element al unei literaturi este limba (națională) și deci, traducerea expresiilor într-o altă limbă este defavorabilă creațiilor originale (naționale).

În paginile „Vieții Românești” Mihai Ralea dezvoltă puncte de vedere în care stăruie asupra laturii istorico-sociologice, angajindu-se în dispute energice atât cu apărătorii specificului național de pe pozițiile „Gîndirii”, cît și cu cei ce formulau opinii opuse acestora, în jurul „Sburătorului” Iovinescian. În articolul intitulat *Fenomenul românesc* Ralea susține că încercările gîndirii stau de a face din ortodoxie elementul de bază, definitoriu al sufletului românesc nu are nici o justificare și poate duce la consecințe grave. „Nu toți românii sînt ortodocși — scrie M. Ralea. A identifica, deci, românismul cu ortodoxia înseamnă a lăsa afară din patria lor o mulțime de români. Sufletul nostru național e mai larg decât formula ortodoxă... În plus, sînt și alte popoare ortodoxe. Această credință nu e numai a noastră; o au și grecii, rușii etc... Popoare care se aseamănă prea puțin cu noi”⁴. Cu alte cuvinte, ortodoxia nu poate constitui principala particularitate a românismului, iar exclusivismul etnicist, animat de scopuri pe care nu îndrăznește să le exprime, este neîntemeiat și creează confuzii. Mihai Ralea nu este de acord nici cu cosmopolitismul promovat de adepții lui Eugen Lovinescu, care negau existența specificului național.

Opinia sa în problema ponderii elementului de specific național în valoarea operei de artă este formulată cu claritate în articolul „Specific și frumos”, apărut în revista „Viața Românească” din 1925. Mihai Ralea subliniază ideea că prezența elementului național, calitatea de a fi național nu conferă artistului talent, ci constituie doar o dimensiune ce contribuie la conturarea originalității operei sale. Cum argumentează această idee? Orice creație artistică — spune Ralea — are o componentă individuală și una socială, care se află într-o relație dialectică. „Prin scop arta devine socială fiindcă se adresează publicului, iar prin origine este deja socială, pentru că educația artistului nu poate fi decât aceea a mediului în care trăiește. Iată, deci, că artistul, deși amator pasionat de specificitate, nu se poate feri complet de a nu exprima prin

² *Idem*, p. 155.

³ M. Ralea, *Prelegeri de estetică*, București, Edit. științifică, 1972, p. 196.

⁴ Mihai Ralea, *Iarăși ortodoxismul*, în „Viața Românească”, nr. 7—8/1929.

opera sa generalul⁵. Chiar dacă artistul s-ar strădui să depășească influențele pe care le suportă, această strădanie rămâne totdeauna limitată. „Artistul nu poate utiliza expresii valabile pentru orice societate. El nu poate fi cu desăvîrșire universal... Dacă ar fi așa, ar pierde particularitatea, originalitatea. Artă s-ar transforma în știință, expresia ar deveni o formulă matematică. Între specificul complet, care atinge inconstientul inexprimabil, și științificul integral, care singur e universal uman, este loc pentru o specificitate temperată, relativă, pentru un compromis între individual și general. Acest intermediar îl constituie etnicul⁶. El este, oarecum, punctul geometric între individual și uman. Considerind că artistul este în același timp individual și social (național), Mihai Ralea susține „că stilul este omul cînd artistul se măsoară cu ceilalți artiști ai poporului său”, dar „stilul este națiunea cînd artistul se compară cu ceilalți artiști din alte neamuri”.

Dezvoltînd unele idei cu privire la relația dintre artă și cultură și viața socială, Eugen Lovinescu abordează și problema caracterului național al artei și al universalității ei. Punctele sale de vedere suportă influența clară a poziției estetice pe care s-a situat și a teoriei imitației și sincronismului, a psihologismului.

Urmărind procesul de formare a civilizației române, E. Lovinescu precizează că el s-a desfășurat după legile imitației. Ideile apusului s-au răspîndit în țara noastră „de sus în jos”, adică prin intermediul clasei superioare, chiar și atunci cînd aceste idei veneau în contradicție cu interesele ei. În România imitația a avut un caracter de integralitate, datorită contactului brusc și diferenței de nivel, împrumutînd formele apusului fără distincție. În condițiile în care numărul „inventiilor” sau al „ideilor originale” ale unui popor este foarte limitat, se poate spune fără exagerare — consideră Lovinescu — că „imitația este prima formă a originalității în acel înțeles că, prin adaptarea la unitatea temperamentală a rasei, orice imitație ia cu timpul un caracter specific. Originalitatea civilizației române ca și a civilizațiilor celor mai multe popoare nu stă, așadar, în elaborație, ci în adaptare și în prelucrare”.

În țara noastră, procesul imitației s-a extins și asupra „fenomenelor de artă”. Dar — și aici Lovinescu părăsește teoria psihologistă a imitației — în artă elementul etnic se diferențiază mai ușor decît în manifestările vieții sociale și, de aceea, se poate vorbi de o literatură română, de pildă, cu caracter specific. Și aceasta pentru că literatura unui popor este determinată și izvorăște din natura specifică a sensibilității sale, constituind ceea ce Lovinescu numește „psihologie etnică”. În cadrul acesteia se conturează o anume omogenitate și continuitate și, deci, un anumit tradiționalism, care se referă numai la fond, iar în lăuntru, la anumite principii elementare, izolate pe cale empirică. În afara acestui fond etnic, al rasei, mai precis sub raportul expresiei, literatura unui popor și, deci, și literatura română, este în puternică dependență de literaturile europene. „În acest sens, nu este manifestare de artă occidentală care să nu fi avut repercusiuni și la noi. Aici, ca și în celelalte laturi ale vieții sociale, e semnificativ, îndeosebi, caracterul de contemporaneitate”.

Etnicul, rasa, nu sînt înțelese de E. Lovinescu ca entități pure; ca fenomene biologice elementare fără raportare la habitatul cosmic sau ambianța socială. Dimpotrivă, destinele rasei sînt determinate de „linia orizontului ce-i configurează viziunea și de idealitatea ce-i constituie armătura sufletească”. Latinitatea noastră — spunea Eugen Lovinescu — nu se explică prin picătura de sînge roman aruncată în marea de sînge a altor neamuri barbare, „ci în coloana vertebrală a limbii și în conștiința națională” ce s-a născut în vicisitudinile istorice și datorită identității de năzuință. Fără existența acestei conștiințe, care este un act de voință, un român nu mai este român. „Cerul și aerul, zarea și muntele, iarba și pîrîul, vîntul și soarele, praful uliței, glasurile serii, limba în care-ți scîncești laptele sînului, ca și laptele vieții spirituale, actul de voință apoi, rezultat al unei contopiri integrale, constituie așadar, cadrele firește ale expresiei sufletești⁷, elementul etnic al fiecărui popor. Operele artistice care zugrăvesc toate aceste aspecte, deci care au un bogat conținut etnic, sînt apreciate de E. Lovinescu ca fiind deosebit de valoroase: „Rînduim astfel operele de caracter etnic sau local în fruntea scării valorilor”⁸, deoarece fiind scoase din împrejurările vieții limitate, închid o părțică de adevăr, pe care n-o mai găsim aiurea; prin aceasta ele aduc o contribuție la întregul civilizației universale. „Fiecare neam... merită să existe dacă aduce un amănunt original la opera civilizației umane. Cu cît arta este mai națională, cu atît cîștigă în însemnătate universală. Civilizația nu e decît

⁵ Mihai Ralea, *Specific și frumos*, în „Viața Românească”, nr. 9/1925.

⁶ *Idem*.

⁷ Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. III, București, Edit. științifică, 1972, p. 479—480.

⁸ *Idem*, vol. II, p. 327.

⁹ E. Lovinescu, *Scrieri II, Memorii II*, București, Edit. Minerva, 1979, p. 291.

¹⁰ E. Lovinescu, *Critice*, vol. III, București, Ed. librăriei Alcala & Co, 1920, p. 167.

totalitatea contribuțiilor naționale¹¹. Fiecare popor este dator — după opinia lui E. Lovinescu — să-și elaboreze o cultură proprie, pentru că numai în acest fel poate fi folositor omenirii. Dacă nu va realiza acest lucru, va putea pieri fără nici o pagubă pentru ceilalți, va putea suferi fără a trezi regretul cuiva, deoarece drepturile se cîștigă nu numai cu brațul înarmat, dar și, mai sigur, printr-o puternică cultură proprie, printr-o literatură izvorâtă din „cadrele vieții naționale”.

Auturul „Criticele” va evita, însă, poziția extremistă a localizării sau regionalizării literaturii, subliniind importanța și necesitatea prezenței general-umanului, a eternului în artă, elemente ce ridică, incontestabil, valoarea operei artistice. „A fi de la noi — spune E. Lovinescu — cu icoane tipice, e un merit, e departe însă de a fi meritul cel mai mare al unei opere de artă. E mărturia unei conștiințe artistice, dar nu și siguranța unui talent creator. Dimpotrivă, cu cît vom găsi mai multe elemente dezbrăcate de contingențele timpului și ale spațiului, cu atît valoarea operei e mai universală”¹². Din această perspectivă el apreciază că succesul piesei lui I.L. Caragiale *O noapte furtunoasă* se explică, pe de o parte, prin faptul că ea reflectă acea epocă de prefaceri sociale, specifică nouă, în care negustorii deveneau căpitani de gardă civică, în care se afirmau oameni ca Rică Venturiano, în care demagogia liberală era în floare; pe de altă parte, valoarea ei constă în elementele adînc omenești și generale pe care le cuprinde. Și Lovinescu conchide: „Observația e la baza oricărei opere de artă. Sînt însă două feluri de observație: una se mărginește la o lume îngustă și vremelnică, cu un caracter etnic și chiar local; cealaltă se îndreaptă asupra sufletului omenesc, urmărind jocul pasiunilor eterne, dincolo de timp și de hotare. Operele mari sînt mari prin universalitatea lor și nu pentru că sînt de la noi”¹³.

Valoarea autentică a unei opere de artă este dată de echilibrul în care se găsesc cele două elemente. Exagerarea unuia sau a celuilalt poate dăuna operei de artă. Din acest punct de vedere, E. Lovinescu consideră că naturalismul, prin reflectarea migăloasă a mediului natural și social și prin analiza sufletului omenesc în ceea ce are el mai semnificativ a impus literaturii cadre naționale. Simbolismul, dimpotrivă, nu este considerat o artă națională, ci o artă umană; prin esența lui, acesta nu e românesc, ci este pur și simplu uman. Iar din punct de vedere al tehnicii, el este o adevărată imitație franceză; de aceea, literatura română nici nu poate începe, nici nu poate continua prin el. Literatura românească urmează un alt drum: prin Alecsandri, Eminescu, Creangă, Caragiale, Coșbuc, Goga, Sadoveanu, Agărbiceanu, Brătescu, Brătescu-Voinești, Hogaș, Rebreanu, Ion Pillat ș.a.; prin ei „sufletul românesc nu se ridică numai pînă la o expresie artistică înțiplătoare, ci pînă la o artă națională, conștientă de solidaritatea ei și profund originală”¹⁴.

Spiritul contradictoriu ce a caracterizat adesea analizele lui Eugen Lovinescu privind fenomenul artistic în general este prezent și în analiza problemei caracterului național și universal al artei, ceea ce a lipsit de unitate și consecvență concepția sa. A izbutit, însă, să atragă atenția asupra pericolului exagerărilor și tendințelor de închistare etnicistă, de arhaizare, ruralizare și folclorizare a literaturii, amenințată, astfel, să-și îngusteze preocupările și să se provincializeze sub pretextul conservării caracterului ei autohton, nemaiaivind, în felul acesta, acces la universalitate.

O perspectivă originală asupra universalității artei și a raportului ei cu caracterul național o oferă George Călinescu. Punctul de plecare al considerațiilor sale este distincția pe care o face între „eul practic” (totalitatea funcțiilor sufletești, întrucît ne adaptează la mediu) și „eul contemplativ”, simbolic și, în acest înțeles, universal. „Cînd cuget, simt sau iau o hotărîre — spune Călinescu — mă adaptez ambianței, reacționez impresiilor din afară, mă individualizez într-o rețea de contingențe. În acest stadiu, un sentiment de plăcere sau de durere nu poate fi și o emoție estetică, deoarece are o valoare strict individuală. Fiind o formă a adaptării, a conservării, acel moment rămîne fără un ecou în sufletul altor indivizi. Cînd însă, ridicîndu-mă deasupra propriei mele activități psihice, îmi fac un obiect din însuși eul meu practic, prin chiar această spiritul meu capătă o accepție universală, iar stările mele de conștiință devin reprezentative, simbolice pentru umanitate în genere. Artă e inutilă și arbitrară. De unde îi vine această libertate, dacă nu din depășirea cului activ într-o contemplare în care spiritul, incluzînd în sine și natura, devine fantasmă pură, obiect al cului universal”¹⁵. G. Călinescu apreciază că sînt puțini acei poeți care se pot menține îndelungă vreme în stare de contemplativitate, de aceea poezia pură e rară. De obicei, scriitorii decad repede în stări sufletești derivate din adaptarea la mediu, exprimînd individualul efemer și abstract în locul umanității permanente și fără contingențe.

¹¹ Idem, p. 166.

¹² Idem, p. 167.

¹³ Idem, p. 170.

¹⁴ Idem, vol. IX, București, 1923, p. 27.

¹⁵ G. Călinescu, *Principii de estetică*, București, Edit. pentru literatură, 1968, p. 196.

Valoarea operei de artă este legată de permanență, în timp ce idealul artistic, școala literară, moda sînt fenomene istorice în continuă fluctuație. Așa se explică faptul că „timpul n-a înăbușit rezonanța *Iliadei*, a *Divinei Comedii*, sau a lui *Faust*. Prețuim aceste opere rezistente, dar nu mai scriem epoei sau poeme filosofice. Epopeea nu mai e la modă. Azi e la modă romanul. Traducem pe Horațiu, dar scriem poezie pură. Reprezentăm pe Shakespeare, dar năzuim un teatru de idei. Într-un cuvînt, sufletul nostru contingent caută relații noi, în vreme ce spiritul nostru, ca simbol al umanității, păstrează valorile cîștigate”¹⁶. Artă nu este eternă, ci permanentă, în limitele relative ale umanității. Din moment ce Homer a înfruntat milenii, nimic nu ne poate împiedica să credem că va mai înfrunta încă zeci. Cert este un lucru: din infinitatea valorilor, vremurile vor alege, din economie, cîteva mai elementare, mai adînci, deci mai aproape de universalitate. Postulatul artei este ideea de permanență a sufletului uman în universalitatea lui.

Continuînd, într-un anumit sens, ideile lui Garabet Ibrăileanu în problema specificului național al artei și al universalității ei, George Călinescu folosește noi argumente pentru că problema se discută în condiții noi și cu alți interlocutori. Găsim la Călinescu respingerea deopotrivă a snobismului, a imitației de suprafață a străinătății, și, în același timp, a românismului teluric, irațional, reacționar. El consideră că civilizația modernă este inevitabil însoțită de anumite caracteristici, trăsături, care se răspîndesc în întreaga lume. Acest lucru dă o impresie de uniformitate, de nediferențiere, de nespecific. Este doar o impresie superficială însă, pentru că, la o analiză mai profundă, se disting trăsăturile specifice ale fiecărui popor, ale fiecărei națiuni. „Dar ochiul adînc, — spune G. Călinescu — va distinge stilul propriu. Specificitate nu e echivalent cu pitoresc și o civilizație română cu isleuri și benisuri ar fi doar un muzeu. Printr-o logică viciată, întrucît privește pe alții, străinii însuși privind orașele noastre, sînt dezamăgiți de influențele exterioare și sînt porniți să admire «ces tziganes authentiques», spectacol de bilci polierom. Însă, nu există decît un tip de oraș în toată lumea; și tehnicește și chiar larg stilicește deosebirea dintre Paris, Milano și Berlin e inapreciabilă. Specificitatea e a aerului. Constatînd că în București există bulevarde, grădini, mari clădiri, Francezul vede aici un Paris mai mic. Și cu toate acestea, impresia e dedusă dintr-un raționament fals. Cenușul pluvios al Parisului, barocul rafinat, îngrămădirea tipică a mii de burlane asupra mansardelor n-au nimic de-a face cu candoarea văroasă a Bucureștilor, oraș de praf în Bărăgan, cu salcîmi albi și bisericuțe albe. Cu știință sau fără știință, din imperativul material, noul oraș românesc modern se dezvoltă armonie peste vechile metocuri. Stilul brîncovenesc (muri albi, chenare de piatră brodată, stîlpi răsuciți), s-a răspîndit atît de mult în orașul românesc modern, încît impresia de imprumutat vine probabil din incompetența unor călători de joasă cultură...”¹⁷ Prin urmare — conchide Călinescu — este greșit să se afirme că nu avem specific național întrucît raționalismul îl luăm de la francezi și mistica ortodoxă de la ruși. Specificitatea nu este o notă unică, ci o notă cu precădere. Așa se explică de ce, deși francezii sînt cartezieni, unii sînt mistici; deși englezii sînt pragmatici, mulți sînt niște visători; deși germanii sînt romantici și sistematici, printre ei sînt sceptici și dezordonați. Problema este doar care este nota definitorie, fiind știut că un organism nu imită niciodată nimic, avînd toate virtualitățile în el. Ceea ce pare imitație este doar o sugestie primită la timp. Spaima că ne-am putea falsifica trebuie să dispară. Garanția originalității noastre fundamentale constă în factorul etnic.

În prelungirea afirmațiilor sale despre specificul național al culturii și artei și al caracterului lor universal, George Călinescu apreciază că istoria literaturii române reprezintă un element al afirmării specificului culturii românești și a contribuției ei la cultura universală.

Este interesantă considerația lui G. Călinescu potrivit căreia prin specific luăm cunoștință de noi înșine. Cunoașterea specificului este importantă atît în procesul formativ al conștiinței colective, cît și în găsirea unei căi adecvate în diferite situații istorice. Specificul național poate fi folositor pentru înlăturarea unor prejudecăți și, din acest punct de vedere, criticul combate o anumită lipsă de măsură, care nu se potrivește sufletului românesc, în ceea ce privește considerațiile excesive asupra latinității poporului român. Latinitatea noastră este, desigur, indiscutabilă, dar, de multe ori, dăm prea mult impresia că sîntem tineri și neglijăm anumite elemente fundamentale. Sîntem Romani „ca Francezii Gallo-Romani, popor străvechi, adică cu notele lui etnice neschimbătoare esențial, privind limba și cultura latină. În fond, sîntem Geți și e mai bine a spune că, în felul nostru, am primit și noi succesiunea spiritului roman, pe care trebuie să-l continuăm de la longitudinea reală,

¹⁶ *Idem*, p. 198.

¹⁷ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1941, p. 885.

fără mimetisme anacronice. Spiritului gallic și brit trebuie să-i corespundă aici, prin sporire, spiritul getic¹⁸.

Problema specificului național al artei și culturii implică — după părerea lui Călinescu, — și analiza problemei tradiției. Ea se impune cu atât mai mult cu cât se contura în acea vreme, pe de o parte, excesul de tradiționalism, promovat în special de gindiriști, iar, pe de altă parte, se afirmau poziții care contestau pur și simplu existența și valoarea tradiției. George Călinescu formulează o opinie nuanțată, susținând că tradiția există și că, deci, ea poate și trebuie să fie descoperită; nu este nevoie să fie inventată. Tradiția nu e o cufundare în trecut și o absolutizare a acestuia, ci, o „îmăntare organică după legi proprii” culturii și artei românești. Misiunea criticului literar este de a descoperi acest filon organic și de a-l pătrunde în substanță. Cifrele, cronologiile, numele proprii au mai puțină importanță decât substanța literaturii. Fără să conteste istoricului sau criticului literar dreptul raportării la cultura universală, pe care o recomandă adesea, G. Călinescu precizează că îndatorirea lor fundamentală este de a stabili scara de valori în cuprinsul literaturii proprii.

Din perspectiva acestei poziții, Călinescu își manifestă dezacordul cu teoriile imitației și sincronismului.

★

În pofda unor deosebiri de opinii cu privire la specificul național al artei și culturii și al universalității lor, esteticienii perioadei interbelice, pe care i-am avut în vedere, au raportat aceste aspecte, în ultimă instanță, la aspectele sociale caracteristice României, care, redată cu mijloace specifice în operele de artă, le conferă valoare și le permite racordarea la cultura europeană sau mondială, duce, deci, la marea artă universală considerabilă.

¹⁸ Idem, p. 888.