

Privind înapoi, modernitatea: E. Lovinescu, sociolog

Antonio PATRAȘ*

Key-words: *theory of forms without content, culture, civilization, imitation, synchronism, interdependence, modernism, modernity, liberalism, individualism, Marxism, mutation, race, ethno-psychology*

E. Lovinescu (1881–1943) este considerat, în spațiul culturii române, principalul reprezentant al criticii estetice din perioada interbelică, care a susținut necesitatea modernizării literaturii noastre prin imitația modelelor occidentale. Rămas în memoria posterității doar printr-o serie de clișee, criticul se dovedește însă, la o lectură atentă, un teoretician complex și adesea contradictoriu, care a încercat să judece literatura din unghi psiho-sociologic și să formuleze o teorie coerentă despre personalitate, având ca scop surprinderea procesului devenirii sale interioare. În cele ce urmează mă voi referi doar la unul dintre conceptele-cheie ale sistemului său critic, și anume la „teoria formelor fără fond”, prin care Lovinescu era încredințat că poate explica procesul de formare a civilizației române moderne.

Înainte de toate trebuie precizat că, după o prodigioasă activitate de cronicar literar desfășurată în primele două decenii ale secolului al XX-lea, Lovinescu izbutește să se impună ca figură de prim plan a culturii române abia după primul război mondial, când apariția revistei și înființarea cenaclului „Sburătorul” (1919) îi oferă prilejul de a-și limpezi ideile teoretice și de a elabora din mers un program coerent, în acord cu deschiderea către modernitate a literaturii momentului și cu tendința disocierii tot mai radicale a esteticului de celelalte valori, sub presiunea nivelatoare a sincronizării cu modelele occidentale. Grație prestigiului dobândit în decursul anilor, cum și capacității sale de adaptare la spiritul vremii, criticul reușește să adune la cenaclul proaspăt înființat pe cei mai promițători scriitori din tânăra generație. Astfel, deși ezitant încă pentru o vreme, el vede repede sensul schimbării și în articolul *Cei ce vin*, publicat în prima serie a „Sburătorului”, salută entuziast talentele din ultimul val – în „agende” amfitrionul de pe strada Câmpineanu consemnează cu satisfacție, pe lângă garda veche (Elena Farago, Victor Eftimiu, Nanu ș.a.), nume precum Ion Barbu (cunoscut de la Iași, din 1919), Camil Petrescu,

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

Acknowledgement: This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758.

Felix Aderca, Camil Baltazar, Tudor Vianu, Vladimir Streinu sau Șerban Cioculescu. Lupta împotriva tradiționalismului și a forțelor reacționare căpăta în felul acesta o justificare serioasă, cu acoperire în realitatea concretă a fenomenului literar, de vreme ce „noua direcție” începuse deja să-și spună cuvântul.

Drept urmare, constrâns fiind să-și sprijine programul pe o platformă teoretică în măsură să țină piept adversarilor ideologici, Lovinescu elaborează în câțiva ani cartea sa de doctrină, *Istoria civilizației române moderne*, care va sta și la baza marilor sinteze istoriografice. Din punct de vedere sociologic, studiul se axează pe ideea formulată anterior de Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855–1920), potrivit căreia în țările capitaliste formele sociale se dovedesc a fi expresia fondului social, ca o consecință firească a evoluției, pe când în țările slab dezvoltate economic fondul e acela care se adaptează formelor sociale împrumutate. După cum se observă, punctul de plecare al studiului lovinescian îl constituie mai vechea teorie a „formelor fără fond” (răsturnată acum, descriind adică procesul invers), combătută însă cu argumente științifice de către Ștefan Zeletin (1882–1934), specialist reabil care ține să facă praf toate speculațiile literaților, de la junimiști încoace.

Așa s-a născut *spiritul critic* în cultura noastră (constată ironic reputatul sociolog), ai cărui reprezentanți au izbutit să convingă publicul român că cultura noastră – ce zic, întreaga noastră societate modernă – se reduce la un proces de imitare a unei civilizații străine, la forme fără fond, lustru fără bază și câte altele de același fel. Atât de convingătoare a fost această critică la care spiritele reacționare au supus societatea noastră burgheză, încât ea a covârșit până și pe C. Dobrogeanu-Gherea: neputând să o răstoarne și simțindu-se obligat ca sociolog să *explice* fenomenul, el a făurit o lege sociologică specială, a evoluției de la forme către fond (Zeletin 2006: 168).

Modest, Lovinescu nu-și arogă competențe străine de preocupările obișnuite ale unui critic literar și atribuie studiului său caracterul unei simple „încercări de psihologie socială și culturală”. Într-adevăr, în *Istoria civilizației române moderne* el nu-și propune să corecteze opiniile specialiștilor, dar urmărește să dea un caracter sistematic și unitar concepției sale critice, încă necristalizată la acel moment într-o formulă definitivă (de aceea, vom vedea imediat, obiecțiile lui Zeletin se dovedesc numai în parte îndreptățite). Or, după cum se poate remarca urmărind geneza personalității lovinesciene, e limpede că tentația afirmării de sine a pus mereu pe un plan secund setea de cunoaștere, niciodată atât de puternică încât să tulbure în vreun fel activitatea regulată a foiletonistului (nu te poți dedica studiului sistematic când ai mereu câte ceva de scris la gazetă). De aici și caracterul eterogen, adesea contradictoriu, al ideilor estetice vehiculate cu suplețe sofistică de cronicarul format la școala lui Faguet și Anatole France. Dogmatizarea impresionismului hedonist și sceptic se impunea, așadar, ca o consecință firească a postulatului de natură psihologică privind necesitatea redușiei la unitate a manifestărilor spiritului, care, altfel, riscă să se dizolve, din exces de inteligență, în disocieri și nuanțe inextricabile.

Urmărind să prindă într-un concept cât mai precis procesul devenirii propriei personalități, Lovinescu ajunge de fapt să analizeze, ca un preambul necesar la scenariul edificării de sine (descriș în *Memoriile* apărute în 1930), geneza civilizației

și culturii noastre, în acord cu premisa legăturii organice dintre individ și „rasă”. Ca atare, odată înțeles mobilul psihologic al formulării programului teoretic menit să sprijine eficient acțiunea militantă a criticului de la „Sburătorul”, trebuie precizat că studiul lovinescian, indiferent de scopul pentru care a fost scris și în oricâte contradicții s-ar încurca, nu e chiar atât de superficial pe cât lasă a se înțelege opiniile sociologilor de profesie. Să revenim, pentru început, la obiecțiile formulate de Zeletin.

Cunoscător avizat al metodelor de investigație sociologică bazate pe adunarea și verificarea empirică a datelor furnizate de realitatea concretă, ideologul liberal contestă, cu argumente foarte convingătoare, așa-numita „lege” de evoluție a societății românești, intrată pe orbita modernizării accelerate o dată cu imitația formelor superioare de civilizație. Astfel, nașterea României moderne nu ar fi atât rodul entuziasmului mimetic al unor revoluționari de carton, fascinați de luminile Occidentului, cât efectul circulației mărfurilor și al capitalului englezesc pe malurile Dunării. *Ergo*: nu ideologia Revoluției franceze (de care majoritatea covârșitoare a românilor nu avea habar), ci economia capitalistă ar fi declanșat evoluția spectaculoasă a civilizației și culturii noastre. Să nu uităm că, în același sens, Tocqueville (1805 – 1859) descoperea germenii revoluției mai puțin în ideile lui Voltaire, cât în dezastrul financiar generat de centralizarea excesivă din vechiul regim, iar Norbert Elias (1897 – 1990) va descrie ulterior procesul civilizării ca efect al declinului nobilimii (înclinată spre spontaneitate și naturalețe – trăsături morale nelipsite de ecou în planul realităților sociale) și al triumfului clasei de mijloc (căreia i se datorează apariția capitalismului, văzut ca efect al comportamentului supravegheat, mimetic, codificat în așa-zisele „maniere alese” și în cultul pentru disciplină). Oricum, argumentele lui Zeletin se sprijină pe o vastă bibliografie de specialitate și pe o viziune cu adevărat modernă asupra dinamicii sociale, evaluată ca expresie a unei structuri complexe, obiective, care nu se mai lasă explicată prin cauze de ordin psihologic, ca în trecut.

Lovinescu, în schimb, pare ancorat mai curând în sociologia secolului al XIX-lea, iar legea imitației pretinde a o fi împrumutat de la Gabriel Tarde (1843 – 1904), pe care îl corectează doar în chestiuni de nuanță, fără a-i contrazice teoria psihologistă referitoare la geneza societății. În consecință, deși nu se delimitează de psihologism, criticul român ține să răstoarne numai termenii raportului (în esență, de aceeași natură), după sensul deja consacrat al evoluției inverse, de la formă la fond. Astfel, dacă pentru Tarde fenomenul social se traduce ca „un act individual repetat”, societatea fiind expresia liberă a voinței individuale, Lovinescu nu pleacă de la individ, subordonează individul din capul locului societății și rasei, spre a reface apoi traseul de la general la individual, după o logică de tip causal. În ultim resort, sociologia lovinesciană se dovedește a fi tributară etnopsihologiei, știință plină de ecouri pozitivistice și vinovată de păcate ce-l ispitiseră cândva și pe Eminescu (1850 – 1889), poetul național al românilor, redescoperit la începutul secolului al XX-lea în ipostaza de profet al națiunii și ideolog reacționar, exaltând în calitatea sa de gazetar la revista conservatoare „Timpul” misticismul țărănesc și un paseism de cea mai curată factură romantică. Dar, dacă genialul poet era apologetul statului organic, de

concepție fiziocratică, criticul se arată mult mai interesat de raționalitatea contractului social, în linia gândirii politice a iluminiștilor.

Spirit raționalist, învățat să-și strunească temperamentul pentru a putea gândi eliberat de afect, în categorii și concepte precise („tot ce iese în afara logicului nu mă interesează”, spune el undeva), Lovinescu intenționa să explice formarea civilizației noastre moderne ca proces revoluționar, în linia legilor devenirii istorice preconizate de principiile progresiste ale ideologiei liberale. Pentru aceasta, el adună un material istoriografic impresionant, cu mult peste sursele (preponderent literare) consultate de G. Ibrăileanu (1871 – 1936) în *Spiritul critic în cultura românească* (1909). Apoi, în pofida informațiilor precare din domeniul sociologiei și a argumentației, s-o spunem deschis, adesea falacioase, magistrul de la „Sburătorul” izbuște să ergoteze totuși destul de convingător, într-o manieră percutantă stilistic și de o eleganță desăvârșită, îndrăznind chiar să formuleze câteva ipoteze extrem de interesante, pe care am avut surpriza să le regăsim, ulterior, în operele unor faimoși gânditori de sistem. Spre exemplu (poate și din dorința de a răspunde obiecțiilor formulate de Zeletin la adresa teoriei formelor fără fond), Lovinescu pune aproape exclusiv pe seama factorului ideologic modernizarea civilizației românești și minimalizează rolul mecanismului economic – „aspirațiile naționale nu se reduc la un simplu proces de circulație a mărfurilor” (Lovinescu 1972: 179), afirmă într-un loc –, văzându-se astfel confirmat peste timp de un Karl Popper (1902 – 1994), care în *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945) critică teoriile anti-individualiste și atribuie ideilor, considerate drept principal mobil al schimbării, o funcție esențială în configurarea civilizațiilor.

În fapt, Popper creditează ipotezele criticului român doar ca pe un caz particular de gândire liberal-democratică, relevabilă în raționalismul septic și în spiritul individualist, iar acestei ideologii salubre apologetul societății deschise îi opune marxismul, blamat ca doctrină reduționistă de tip gnostic, maniheist. Or, lipsindu-i lecturile de specialitate – deși trimite la Durkheim (1858 – 1917), nu pare să fi sesizat importanța lucrărilor sale –, Lovinescu avea impresia că, supralicitând economicul, Zeletin (citit superficial) ar fi și el un marxist pursânge, de vreme ce consideră că evoluția organică a societății românești ar trebui să pornească de la dezvoltarea mijloacelor de producție. În realitate, Zeletin nu făcea decât să constate starea precară a societății românești, ameliorată semnificativ nu atât de ideile din afară, cât de capitalul străin, și să semnaleze cu îngrijorare tergiversarea reformelor economice, datorată îndeosebi inerției mentalității locului. Tot astfel, și Lovinescu e încredințat că românii au încă un „suflet gregar” (formula aparține lui Constantin Rădulescu-Motru) și că nu sunt copti pentru democrație (Lovinescu 1972: 187) – ceea ce nu-l împiedică, totuși, să susțină necesitatea saltului revoluționar și să conceapă existența unui stat independent, construit pe baze raționale.

În viziunea lui Popper, procesul descris de Lovinescu ar desemna chiar tranziția de la societatea închisă, edificată pe un model biologic-organicist, la societatea deschisă, axată pe ideile liberale care au triumfat odată cu Revoluția Franceză. Or, după cum știm, principiul rațiunii determină instaurarea unui raport de tip contractualist între individ și societate, legătură stabilită de comun acord, prin

convenție, iar nu în virtutea fatalității legilor biologice care transformă omul într-o ființă lipsită de libertate. De aceea, trecerea de la o societate de tip tradițional, constituită ierarhic, piramidal, la formele mult mai dinamice și imprevizibile ale vieții moderne, produce o adevărată traumă în sânul comunității, dizlocând individul de blocul compact al ființei colective și al stereotipurilor mentalitare făcute să-i țină loc de gândire. Însă abia acum, o dată cu afirmarea omului ca individ cu personalitate distinctă, devine posibilă și existența unei culturi majore, ireductibilă la expresia anonimă a unei sensibilități primitive, diferențiate doar etnografic.

Pornind de la acest gen de presupuziții, Lovinescu explică formarea civilizației noastre moderne ca efect al descoperirii Occidentului, al contactului cu ideile și cu instituțiile sale, pe care le-am fi adoptat, e drept, și din necesitate, dar și cu admirația față de ceea ce resimțeam ca fiindu-ne superior. În opinia criticului, procesul sincronizării cu civilizația apuseană ar fi fost determinat atât de presiunea legii interdependenței vieții moderne, care nivelează diferențele și leagă la un loc destinul popoarelor, cât și de voința de adaptare a sufletului colectiv, încrămășat de veacuri într-o existență hieratică și în niște reflexe caracteristice. Ieșirea din inerția aceasta milenară se face, mai întâi, prin intervenția factorilor externi, care solicită o reacție: dacă sufletul colectiv e receptiv la astfel de stimuli, vom vorbi despre un impuls natural către imitație; dacă nu se întâmplă să fie așa, imitația se impune mai greu, cu prețul întârzierii procesului (oricum, inevitabil) de emancipare a individului în raport cu automatismele psihice ale rasei. Numai la popoarele inferioare, cu un suflet lipsit de substanță – precizează Lovinescu, dovedind că până și cel mai tolerant dintre ideologii noștri s-a lăsat molipsit de prejudecăți rasiale sau, mai blând spus, de incorectitudine politică (Lovinescu 1972: 439: „*instituțiile democratice nu ridică desigur mentalitatea negrilor din San Domingo, nici nu dau rezultate la rasele inferioare (s. n.)*” – imitația rămâne sterilă și nu izbutește să trezească la viață instinctul afirmării de sine. Însă românii (spre deosebire de rasa presupus inferioară a negrilor din San Domingo) se arată mult mai dispuși să-și valorifice potențialul creator, o dată cu apariția statului unitar și cu dobândirea independenței ca națiune. E drept, cultura română modernă rămâne în mare parte o formă mimetică, în curs de elaborare, de vreme ce nici poporul nostru nu constituie încă o rasă omogenă, cu identitate precis conturată. Întârzierea s-ar datora exclusiv factorilor externi, condițiilor istorice vitrege, care ar fi împiedicat modelarea unei conștiințe naționale și a unei tradiții specifice:

Rasa română nu este, credem, încă fixată. Pentru crearea unui suflet omogen, cu un anumit număr de însușiri comune, ne-ar fi trebuit și o dezvoltare comună; unitatea psihică presupune și o unitate de viață istorică pe care poporul n-a cunoscut-o (Lovinescu 1972: 459).

Mai exact spus, la amânarea formării unei rase cu *pedigree* românesc ar fi contribuit, în opinia lui Lovinescu, religia ortodoxă, expresie a unei spiritualități străine de sufletul neamului. Ortodoxismul ne-ar fi impus „o limbă liturgică și un alfabet străin (gând latin exprimat în slove cu cerdacuri!) fără a ne ajuta la crearea unei culturi și arte naționale” (Lovinescu 1972: 68). Or, cu adevărat specifică

psihologiei poporului nostru nu e atitudinea mistică/ ortodoxismul, ci raționalismul și mentalitatea latină, utilitar-pragmatică – de unde și înțelegerea contactului cu Apusul ca pe o „reluare a adevăratei continuități etnice și ideale”, care,

descătușându-ne, deocamdată, de formele sociale, ne va dezrobi mai târziu de invizibilele lanțuri spirituale ale Țarigradului, ale Athosului sau ale Kievului, adică de forțele ancestrale ale obscurantismului și inerției (Lovinescu 1972: 76).

După cum observă criticul referindu-se la o afirmație mai veche a lui Eminescu, așa s-ar explica faptul că toate popoarele civilizate ale Europei sunt sau au fost mult timp catolice (poetul exaltase, pentru toleranța sa religioasă și admirația față de catolicism, figura lui Alexandru cel Bun). În consecință, descoperirea Occidentului nu are rolul de a produce o mutație spectaculoasă, de la formă la fond (cum ar fi trebuit să se întâmple, potrivit teoriilor criticului), dar cheamă din nou la matcă sufletul românesc, înstrăinat de originea sa autentică datorită unor factori exteriori (în speță, ortodoxismul) care au perturbat evoluția organică a culturii și civilizației noastre. Din acest motiv, contactul cu Apusul ar echivala cu o regăsire de sine, poporului român fiindu-i caracteristică spiritualitatea europeană de tip iluminist, încrederea în progres și în puterile rațiunii.

Cu alte cuvinte, imitația formelor occidentale s-ar datora, crede Lovinescu, unui mobil psihologic, care determină atât asimilarea ideilor noi (dar cu condiția ca ele să fie mai întâi acceptate de temperamentul rasei!), cât și apariția spiritului concurențial, specific mentalității burgheze. Criticul condiționează așadar psihologic geneza civilizației române moderne, văzută astfel nu atât ca ecou al ideilor revoluționare, impuse cu forța, cât al entuziasmului pentru aceste idei, familiare de fapt spiritualității românești. Cu toate acestea, simularea formei nu stimulează întotdeauna fondul (cazul raselor inferioare) – iată o corecție importantă adusă propriei teorii, care merită reținută!

Apoi, dacă pentru Lovinescu sufletul românesc se înscrie iar, în urma contactului cu civilizația apuseană, pe orbita unui proces organic și a unei continuități evolutive obstructionate anterior, înseamnă că nașterea civilizației și culturii române moderne nu e decât rezultatul logic, firesc, al acestui proces. Criticul se ferește totuși să tragă această concluzie, care ar face inutilă pledoaria pentru modernitate, *i.e.* pentru o atitudine revoluționară, favorabilă noului, la antipodul conformismului etnic echivalat cu fatalismul și pasivitatea păstorului moldovean. Într-adevăr, dacă influența occidentală ar avea rolul de a ne dezvălui izvorul identității noastre etno-psiice, atunci rasei noastre ar trebui să-i fie specifică o mentalitate sensibil diferită, poate chiar de tip burghez, în acord cu spiritualitatea latină și cu înclinația sus-menționată către încrederea în puterile rațiunii și în progres. Însă Lovinescu, în radicală contradicție cu cele afirmate aici, va recunoaște mai mereu drept caracteristice psihologiei rasei cu totul alte trăsături (precum duioșia, inerția și pasivitatea), atribuite în mod exclusiv, am reținut deja, influenței nefaste a ortodoxismului și a viziunii despre lume venite din spațiul slav, răsăritean. Astfel, dacă în compoziția etnotipului românesc ar intra ca factor determinant elementul latin, cu ingredientele aferente (*i.e.* impulsul de imitație a modelelor

occidentale), nu tradiționalismul ar trebui definit, din unghi psihologic, ca expresie a conformismului etnic, ci chiar... modernismul.

Pe de altă parte, spiritul concurențial, generat de imitația formelor evaluate de civilizație (etica protestantă tot în catolicism își are originea, ca efect al unui raționalism în exces, eretic – doctrina Sfântului Augustin e foarte ingenios răstălmăcită de pastorii lui Luther), nu e posibil decât într-o societate deschisă, unde individul are posibilitatea să se afirme liber. Cu toate acestea, Lovinescu nu admite libertatea de mișcare a individului decât în limitele prescrise de psihologia rasei! Astfel, deși repetă observațiile lui Ibrăileanu conform cărora, neexistând o clasă de mijloc românească, revoluția burgheză s-a făcut, la noi, cu sprijinul elementelor alogene și al boiernașilor scăpătați, Lovinescu eludează complet cauzele economice, sfârșind prin a explica pașoptismul/ liberalismul și junimismul/ conservatorismul exclusiv prin prisma psihologiei rasei, ca expresii caracteristice ale temperamentului muntenesc, respectiv moldovenesc. În opinia sa, revoluția pașoptistă n-ar fi decât ecoul admirației pentru o ideologie umanitară „fără nici un substrat economic” (Lovinescu 1972: 147) și al entuziasmului față de redescoperirea virtuților luminate ale rasei. Ca atare, pornind tot de la rasă în explicarea revoluției de la 1848, criticul atribuie rolul major muntenilor, mai exact, temperamentului muntenesc (factor activ în plan politic și economic), moldovenilor revenindu-le, compensativ, meritul creativității artistice și al adaptării imitațiilor (cu ajutorul spiritului critic) la specificul nostru mental. La fel, existența anumitor predispoziții temperamentale distincte determină apariția unei clase de mijloc care se afirmă social și politic mult mai semnificativ în Muntenia decât în Moldova (Lovinescu 1972: 114).

Conform cu cele afirmate până aici, ar trebui să conchidem că evoluția socială nu depinde nicicum de factorul economic și de primenirea mijloacelor de producție – lucru, bineînțeles, neadevărat. De aceea, deși recunoaște că „anumite idei, cele ce formează cunoașterea noastră, sunt mai fundamentale decât mijloacele materiale de producție” (Popper 2005, II: 142), un gânditor avizat ca Popper nu ignoră însemnătatea dezvoltării economice. În realitate, există o evidentă „interacțiune între condițiile economice și idei”, sesizată și de Lovinescu, dar subordonată, în concepția sa, elementului psihologic, abia acesta fundamental. Drept urmare, ideile sau factorii economici „nu produc rezultate identice” deoarece, „lucrând în material omenesc diferit, ele se deformează după însăși calitatea și permeabilitatea materialului prin care trebuie să treacă” (Lovinescu 1972: 150). Influența temperamentului (rasei) asupra societății rămâne, pentru criticul român, determinantă, fără a fi, cum a lăsat la un moment dat să se înțeleagă, singura cauză a schimbării: „societățile nu se creează numai din formele trecutului, precum nu se determină numai prin procesul de schimb al mărfurilor. Prin legea strictă a sincronismului ele se modelează după concepțiile curente ale epocii” și, „oriunde s-ar produce, fenomenele ideologice formează, prin contagiune, noi forme sociale” (Lovinescu 1972: 151).

În concluzie, se cuvine menționat că Lovinescu nu susține cu consecvență ideea interdependenței dintre structura social-economică și cea afectivă. El tinde să atribuie psihologicului rolul esențial și să-i subordoneze sau chiar să ignore factorul

social, în pofida numeroaselor sale declarații de intenție. Astfel, descriind geneza civilizației noastre ca pe un proces revoluționar, care presupune sincronizarea cu modelul occidental prin imitația formelor exterioare, și nu evoluția organică de la fond la formă, criticul ar fi trebuit să subordoneze de fapt psihologicul (sufletul colectiv și individual), desemnat ca „fond”, factorului social („forme”). La aceeași idee l-ar fi condus și postulatul marxist care spune că societatea (economicul) determină conștiința individuală (de neconceput în afara structurilor sociale). Dar Lovinescu atacă marxismul (relevabil, după credința sa, în studiile lui Zeletin) drept produs caracteristic al unei gândiri reduționiste, de tip anti-individualist și anti-psihologist, ce pleacă de la premisa evoluției organice a societății, adică tot de la „fond” (economia capitalistă) la „formă” (societatea modernă).

Cât privește capitalismul românesc generator de civilizație, ei bine, acesta e sublim, dar lipsește cu desăvârșire – de unde și necesitatea „inventării” lui prin importul masiv de forme străine (instituțiile sociale corespunzătoare); formându-se deci tot prin imitație, pe cale revoluționară, capitalismul românesc s-a văzut precedat de revoluția ideologică. Astfel încât, atât din voința fermă a delimitării ideologice de marxism, cât și din intenția de a explica mai nuanțat procesul descris de Ibrăileanu în *Spiritul critic în cultura românească*, magistrul de la „Sburătorul” atribuie imitației un sens pur psihologic, înțelegând-o ca expresie a admirației inferiorului pentru ceea ce e superior, sentiment ce declanșează, o dată cu tendința mimetică, și dorința afirmării de sine. În consecință, imitarea formelor exterioare nu ar fi decât un impuls venit din interior, de la „fond” – la fel cum, în procesul cristalizării personalității, voința nu se opune temperamentului, cum s-ar putea crede, ci e menită să-l pună cât mai eficient în valoare.

Cu alte cuvinte, formele goale (apropiate prin imitație) nu sunt în măsură să genereze fondul, ele doar îl provoacă să iasă din inerție (legea simulării-stimulării) și să se manifeste original (prin „diferențiere”), în acord cu legea sincronismului și interdependenței. Forma nu este așadar nici expresia unor agenți exteriori, nici expresia pură a fondului, cu toate că acești factori externi „tind la uniformizarea condițiilor vieții europene” și „la o aproximativă nivelare psihică”, mai cu seamă în cazul popoarelor tinere, de formație revoluționară, unde se poate vorbi de o pondere mai mare a imitației decât a impactului tradiției propriu-zise (Lovinescu 1972: 326). Însă factorul dinamic rămâne tot fondul (sufletesc), nu forma! Din această cauză, diferența față de teoria maioreșciană rămâne una minoră, de suprafață, pentru că și Lovinescu, asemeni antecesorului său ilustru, își desfășoară argumentația pornind tot de la constatarea existenței unui suflet românesc, realitate de la sine înțeleasă, care, fie că evoluează organic, fie că se afirmă prin mutații spectaculoase, rămâne vectorul decisiv în configurarea unei identități culturale și a unei civilizații distincte. Să reținem că, deși la nivel teoretic concepea societatea ca pe un proiect rațional, asumat prin consens, fără nicio constrângere, la nivel individual, atunci când analizează formarea civilizației noastre moderne gândirea criticului rămâne contaminată de logica simbolică a unei viziuni de tip organicist, ce întoarce din nou dialectica formei la un dat imuabil, de natură pur biologică.

Apoi, prin excepțiile pe care le semnalează (existența unor rase inferioare și a unor imitații sterile), Lovinescu se arată o dată în plus inconsecvent față de propria

sa „lege” sociologică, pe care o interpretează atât prin prisma psihologiei, cât și după bunul plac, în acord cu propriile predispoziții temperamentale și cu concepția sa despre personalitate. De aceea, explicația lovinesciană privind geneza civilizației române moderne nu poate fi acceptată decât ca o speculație menită să probeze niște opinii adesea contradictorii – semn că „impresionistul” Lovinescu este și acum, în faza sintezelor doctrinare, un spirit disociativ, analitic, iubitor mai mult de nuanțe decât de sistematizări impecabile. Dar, dincolo de nepotrivirile semnalate între teoria propriu-zisă și aplicațiile ei concrete, între investigația sociologică și observațiile de natură psihologică, Lovinescu rămâne de fapt consecvent cu sine, consultând documentele doar pentru a scoate din ele ceea ce-l interesează în calitate de critic militant, apărător al valorilor modernității. Aici, la motivația aceasta pragmatică, se opresc de altfel și ambițiile sale de sociolog.

Bibliografie

- Djuvara 2006: Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, traducere de Șerban Broché, ediția a treia revăzută și adăugită, București, Editura Humanitas.
- Dobrogeanu-Gherea 1967: Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, București, Editura pentru Literatură.
- Durkheim 1895: Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan Press.
- Ibrăileanu 1909: G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Editura „Viața Românească”.
- Lovinescu 1972: E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, prefață și note de Z. Ornea, București, Editura Științifică.
- Lovinescu 1981: E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, București, Editura Minerva.
- Maioreșcu 2005: Titu Maioreșcu, *Critice*, ediție de D. Vatamaniuc, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă.
- Popper 2006: K. R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas.
- Zeletin 2006: Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București, Editura Humanitas.

Looking back at Modernity. E. Lovinescu Sociologist

In the present study, we intend to grasp the proper means to spot Lovinescu’s critical system, by appealing to several significant moments of the Romanian and European literary criticism, as it figured itself during the inter-bellum period. Consequently, this study focuses on the doctrine works as such (namely, *Istoria civilizației române moderne* [The History of Modern Romanian Civilisation] and *Istoria literaturii române contemporane* [The History of Contemporary Romanian Literature]). The integrationist perspective provided by the general frame of cultural analysis represents the methodological standpoint of the present study. Hence, the investigation and the foray of Lovinescu’s sources must always stick to mentalities in general, and to the ideological bedrock of his criticism. Most of all, we found that the capital trace on Lovinescu’s works is left by a *sui generis* humanist and liberal thought, marked with imprints of individualism and rationalism.