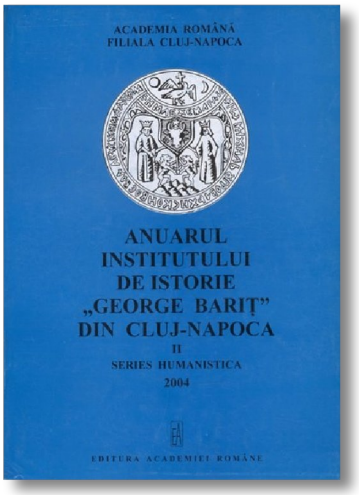

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Prolegomene la o cercetare

George Em. Marica

How to cite this article:
Marica, George Em. (2004) *Prolegomene la o cercetare*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 2, pp. 371–410. DOI: 10.5281/zenodo.22965555

© 2004: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

PROLEGOMENE LA O CERCETARE[1]

George Em. Marica

Prezentăm, în continuare, rezultatul cercetărilor noastre închinate ideologiei române ardelene din secolul al XIX-lea. De data aceasta ne limităm doar la reflecţiile de ordin filosofic, nu numai fiindcă analizăm o epocă mai cuprinzătoare – din deceniul al şaptelea până la începutul veacului nostru – ci şi mai ales – fiindcă şi materialul existent e mai bogat, astfel că el nu mai poate fi investigat sub toate aspectele sale de un colectiv mai restrâns ca al nostru. Este însă producţia filosofică a perioadei ce se deschide după 1860 atât de importantă încât să merite o analiză închinată exclusiv ei?

E adevărat, nu putem vorbi nici acum la românii din Transilvania de contribuţii propriu-zis filosofice, în sensul pretenţios al cuvântului, adică de lucrări originale de specialitate. Găsim un plus apreciabil faţă de deceniile anterioare, dar nu se poate constata decât o acumulare graduală, nu un salt calitativ, pe care îl vom înregistra numai după primul război mondial. Nivelul culturii noastre ardelene de atunci era încă modest – iar creaţia filosofică presupune o viaţă spirituală evoluată –, apoi greutăţile de ordin politic-social prin care trecea poporul român din fosta Austro-Ungarie în lupta sa de afirmare nu permiteau preocupări mai diferenţiate, mai detaşate de traiul de toate zilele. Energia sa se consuma, în mod firesc, în chip precumpănitor în lucruri mai mărunte, dar masive, absolut indispensabile unei supravieţuiri ce trebuia mereu impusă. Însă chiar în aceste limite, procesul de gândire existent merită analizat, căci intelectualii români ardeleni nu s-au putut

[1] George Em. Marica (1904–1982) este unul din sociologii români de primă mărime ai secolului al XX-lea. Licenţiat în sociologie la Universitatea din Cluj, el şi-a desăvârşit studiile în cadrul unor universităţi germane de prestigiu (Berlin, Köln, Bonn), unde a audiat cursurile unor reprezentanţi de marcă ai domeniului (precum Vierkandt, Spranger, Sombart şi Hartmann), susţinându-şi teza de doctorat sub îndrumarea lui L. von Wiese. Activitatea sa ştiinţifică, desfăşurată de-a lungul unei jumătăţi de veac, s-a concretizat într-o operă remarcabilă, ale cărei dominante sunt: analiza unor concepte de cert interes sociologic; cercetări asupra unor comunităţi umane; cercetări de istoria sociologiei universale; contribuţii la istoria şi sociologia culturii ardelene. Din această ultimă direcţie face parte şi lucrarea *Prolegomene la o cercetare*, concepută ca studiu introductiv la un volum asupra gândirii filosofice transilvănene din perioada 1867–1900, care urma să apară în continuarea lucrării *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania* (coord. George Em. Marica), Bucureşti, Edit. Politică, 1968.

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. II, 2004, p. 371–410

sustrage unui imbold specific omului, destinului său de a filosofa fie cu mijloace proprii, fie prin intermediul frământărilor altora. În însăşi interesul vieţii de toate zilele, un număr mai mare dintre ei, îmbrăţişând domenii filosofice mai variate ca înainte, s-a consacrat acestor probleme. Chiar dacă nu ajunge la realizări creatoare, amploarea temelor dezbătute impune un studiu mai amănunţit şi mai aprofundat al lor. E interesant deci de a cunoaşte mai de aproape ce idei au circulat la noi la sfârşitul secolului trecut, ce transformări au suferit ele şi care au fost categoriile sociale ce le-au cultivat.

Cum însă sub formă de volume există puţine opere de acest fel, va trebui să ne îndreptăm cu deosebire atenţia spre periodice, al căror număr sporeşte simţitor în această epocă. Avem acum în Transilvania cca. 100 de reviste şi ziare, care toate vor trebui cercetate, indiferent de importanţa sau durata lor, pentru a depista articolele de filosofie sau cu implicaţii de acest fel. Să nu eliminăm *a priori* nici unul din acelea, căci nu putem şti ce se ascunde în paginile lor. În nici un caz să nu ne luăm după titluri, care pot deruta. De pildă, „Poşta română", editată de Teohar Alexi la Braşov, în 1888–1889, nu e o foaie profesională – nici nu putea fi la acea dată, cunoscând numărul infim de funcţionari români poştali, pe atunci în Austro-Ungaria – ci un „organ politic, social, financiar, literar etc". Cu atât mai puţin să trecem cu dispreţ peste revistele teologice. Tocmai ele sunt cele care cuprind mai multe contribuţii de natură filosofică, dat fiind că învăţătura bisericească are implicaţii de acest fel, astfel că slujitorii ei sunt confruntaţi cu asemenea probleme. Sigur, de pe o poziţie neştinţifică, uneori de-a dreptul obscurantistă; dar a nu le menţiona înseamnă o prezentare incompletă a tematicii, dacă nu şi o falsificare a ei. Cu atât mai mult cu cât conducerea clericală, deşi se menţine pe punctul ei de vedere neconcesiv faţă de curentele moderne, ea nu putea face abstracţie de asaltul lor impetuos, ce ameninţă să se prelingă până în incinta bisericii. Se impunea pentru ea să le combată aprig şi repetat, pentru a feri credincioşii de „păcate" de gândire; ceea ce însemna punerea lor fără să vrea în circulaţie. Prin articolele polemice din periodicile teologice luăm cel puţin cunoştinţă de nivelul la care se ridica informaţia păturii noastre ardelene în lumea ideilor.

Mai puţine meditaţii filosofice de cum ne-am aşteptat se găsesc în revistele pedagogice ale vremii, cele mai numeroase dintre cele de specialitate. Sunt preocupările culturale cele mai frecvente în afară de literatură ca atare – strecurându-se şi în periodicele beletristice, chiar şi în cele politice, datorită faptului că se puneau acum bazele organizării unei reţele de şcoli elementare, în pas cu ultimele rezultate ale pedagogiei. Cele mai multe din aceste foi didactice durează puţin, însă în locul celor dispărute apar altele noi, aşa că şirul lor e aproape neîntrerupt. Din când în când adăpostesc şi ele sumare reflecţii filosofice. Comparaţii mai multe de acestea şi de caracter mai principial se găsesc în periodicele cu profil general – cultural. În sfârşit, nu lipsesc consideraţii filosofice nici în ziare, în foiletoanele şi numerele lor de duminică, cu specific mai mult

beletristic. Sunt însă articole de popularizare, adresându-se unor cercuri largi, dar se cuvin semnalate dacă vrem să avem o imagine cât mai completă a orizontului de gândire şi a temelor de bază ale epocii.

Pentru a preciza mai bine coordonatele cercetării noastre să înfăţişăm, în linii mari, mai întâi zestrea ideilor filosofice a românilor din Transilvania, la începutul dualismului. E cam aceeaşi pe care am întâlnit-o şi înainte, adică în perioada prerevoluţionară şi imediat după ea. Luminismul, amalgamat pe plan teoretic cu pozitivismul, iar pe cel social-politic cu liberalismul – în fond ambele aceste curente sunt mlădiţe ale sale în noul context istoric – continuă să fie doctrina principală a cercurilor înaintate. Pozitivismul, limitându-ne deocamdată la el, pătrunde la noi sub o formă diluată, colectivă, impersonală: a respectului faţă de raţiune, ştiinţă şi imperativele concretului, fără implicaţiile sale agnostice. Nici romantismul – ce are un cuvânt mai greu acum – ideologie mai mult literară, dar cu ecouri de filosofie, nu sapă la temeliile concepţiei dominante a românilor transilvăneni, el inserându-se în această ambianţă, lărgindu-i cel mult cadrele. Alte curente de gândire, care să se impună, nu întâlnim. Nu e recepţionată aşa-zisa filosofie idealistă germană, adică cea postkantiană, nici unul din corifeii ei nu sunt menţionaţi, nici Fichte, nici Schelling, nici chiar Hegel.

E semnificativ că din toată filosofia germană de atunci, care reprezenta producţia cea mai bogată a vremii, nu e pomenit, dintre figurile centrale, reprezentative, decât Schopenhauer, împotriva căruia se ia însă poziţie, ba se duce contra lui un război adevărat, pentru motive uşor de sesizat. Suntem în perioada în care acest filosof, nesocotit în timpul vieţii sale, exercită o influenţă apreciabilă. În vechea Românie, el străbate îndeosebi prin intermediul Junimei, prin Eminescu şi Maiorescu, ultimul traducându-i aforismele. Probabil că ei sunt cei dintâi care atrag atenţia în mod insistent românilor ardeleni asupra operei lui. Dar nu aceeaşi atitudine apreciativă, sau cel puţin comprehensivă, puteau să aibă cei din urmă faţă de efortul de gândire al filosofului german. Nu numai teologii nu o acceptă pentru sâmburele ei estetic (esenţa lumii e o voinţă oarbă), dar nu o aprobă nici conducătorii laici. Oricât s-ar fi situat pe o poziţie simplu protestatară, oricât ar fi îmbrăţişat ei mai târziu pasivismul politic, nu puteau adopta ca normă generală de conduită renunţarea la acţiune. În limitele legalismului, ei cer dimpotrivă conaţionalilor să se afirme cât mai mult prin gesturi revendicative: prin declaraţii energice, memorii (adresate întregii lumi), manifestaţii, pronunciamente cu mii de semnături, iar mai târziu, dacă se renunţă la participarea la lucrările parlamentului de la Budapesta, se militează în schimb pentru o activitate cât mai mare în celelalte sfere politice şi mai ales în domeniul economic. O filosofie pesimistă ca a lui Schopenhauer, ce paraliza în ultimă analiză, orice efort spre mai bine, nu putea să convină unui popor care se simţea oprimat, având deci nevoie de îndemnuri la luptă, în vederea îmbunătăţirii situaţiei sale. Aceasta poate fi îmbrăţişată numai de o categorie socială saturată, obosită, estetizantă. Aşa că nu e de mirare că ideologia gânditorului german va fi denunţată de românii ardeleni. O face mai întâi, cu oarecare zgomot, Bariţ, chiar în incinta Academiei Române la Bucureşti, gest şi loc

ales cu tâlc, după cum se poate întrevedea din reacţia ce a produs-o, în speţă din criticile ce i s-au adus acolo în culise probabil de către Titu Maiorescu, promotorul principal al lui Schopenhauer în acei ani; ceea ce a determinat pe cărturarul ardelean să renunţe la publicarea disertaţiei sale în Analele Academiei, cum era uzul, ea apărând numai în ziarul lui, în „Observatorul”[2]. E sigur apoi – lăsând la o parte aici alte documente potrivnice pesimismului[3] – că substratul principal al pamfletului profesorului blăjan Al. Grama împotriva lui Eminescu[4] este prezenţa motivelor schopenhauriene în opera marelui nostru poet, nu lipsa de receptivitate estetică din cauza preocupărilor precumpănitoare de ordin teologic-istoric-filologic ale intelectualilor din oraşul de la confluenţa Târnavelor. Va fi contribuit şi ea în acest sens, dar numai în al doilea rând.

O altă doctrină modernă care nelinişteşte chiar ceva mai devreme cercurile româneşti transilvănene, începând din deceniul al şaptelea, dându-i probleme, este darwinismul. Că el nu putea să producă decât spaimă în rândurile clericale e de la sine înţeles. Prin evoluţionismul său, concepţia lui Darwin ruina toate basmele teoriei creaţioniste din *Cartea facerii* a *Vechiului Testament*[5]. Dar nici opinia laică nu era dispusă să-i facă cu orice preţ credit[6]. Tot Bariţ e reprezentativ pentru acest punct de vedere. Într-un articol mai mare din „Transilvania”[7], organul oficial al Astrei, el expune pe larg teoria lui Darwin, ridicând vălul implicaţiilor ei ideologice (antifideismul la care duce). Mai mult l-au speriat însă pe Bariţ reflexele sociale ale concepţiei învăţatului englez, aşa-zisul darwinism social profesat de câţiva autori germani, care căutau să întemeieze cu ajutorul lui dreptul celui mai tare de a subjuga pe cel mai slab, în speţă a naţiunii mai puternice de a oprima pe cele mai mici, justificând astfel pangermanismul, ideologia unor cercuri colonialiste germane, doritoare de a deturna emigraţia conaţionalilor lor dinspre America înspre centrul şi sud-estul Europei. Singur Vasici – medic de formaţie – adoptă la sfârşitul vieţii sale o atitudine deplin pozitivă faţă de darwinism, după cum se poate vedea dintr-un articol postum al său[8]. (Faptul că nu-l publică în timpul vieţii e însă destul de concludent). Dar se simt şi la alţii ecouri din concepţia lui Darwin. Lucru firesc, dat fiind caracterul ştiinţific al ideilor marelui biolog englez. Ele nu erau o

---

[2] *Despre filosoful Schopenhauer (Discurs ţinut în şedinţa publică a Academiei române din 4/16 aprilie a.c.)*, „Observatorul”, III (1880), nr. 31, p, 121; nr. 32, p, 125–126; nr. 33, p. 129.

[3] *Ştiinţa şi religiunea în „Convorbiri literare”*, „Unirea”, I (1891), nr. 7–8; *Ceva din viaţa şi despre caracterul lui Schopenhauer,* „Unirea”, II (1892), nr. 6–7; *Pesimismul,* „Revista catolică”, III (1889), nr. 2–3 (e combătut nu numai Schopenhauer, dar şi Eduard V. Hartmann).

[4] *Mihail Eminescu*, Blaj.

[5] *Darvinismul înaintea tribunalului minţii sănătoase şi a naturii,* „Foaia bisericească”, II (1884), p. 53–56, 71–72, 118–121, 170–173, 217–220, 252–253.

[6] Să nu ne surprindă aceasta, să ne gândim la formaţia intelectuală a conducătorilor români ardeleni de atunci: mai erau încă destui care cercetaseră exclusiv institute teologice, iar toţi ceilalţi frecventaseră numai şcoli elementare şi medii confesionale, căci altele nu am avut în Transilvania până la primul război mondial.

[7] *Theoriile lui Darwin,* „Transilvania”, V (1872), nr. 19, p. 217–220; nr. 20, p. 229–232; nr. 21, p. 241–243.

[8] *Darwinismul*, „Transilvania”, XIII (1882), nr. 11–18.

chestiune de dispoziție sufletească, ca cele ale lui Schopenhauer. Orice spirit nepreconceput nu putea face abstracție de tezele sale principale. De aici prezența lui mai insistentă[9].

În sfârşit, un alt curent de opinii cu care sunt confruntați tot mai mult românii ardeleni către sfârşitul secolului trecut e socialismul. Nu e pentru prima dată că iau cunoştință de el. Încă dinainte de revoluția de la 1848, „Gazeta Transilvaniei" semnalează existența sa în țările apusene, în varianta franceză, Bariț promițând că se va opri odată mai mult asupra lui. A făcut-o numai în primii ani după revoluție[10], într-o perioadă când reacțiunea nu se împuternicise de tot – aşadar când frânele cenzurii nu erau aşa de strânse – determinat desigur de pericolul ce-l constituia penetrația capitalismului apusean (sub forma produselor industriale mai ieftine şi mai finite) pentru tânăra burghezie românească din Transilvania (pentru comerțul şi mărfurile ei), de care el era puternic legat. Îşi dădea bine seama că socialismul reprezenta o reacțiune îndreptățită împotriva excrescențelor capitalismului, compătimind de mai multe ori soarta nefericită a proletariatului, nu depăşeşte însă poziția mic burgheză, denunțând numai marele capital, nu şi mica proprietate.

Elemente noi, în această privință, întâlnim numai după dualism, o dată cu creşterea importanței proletariatului şi progresului ideilor socialiste în Austria. Evident, cercurile reacționare, „ruginiții", cum li se spunea pe vremea aceea, le vor întâmpina mai departe cu ostilitate[11], dar întâlnim şi o atitudine mai prevenitoare față de el, în rândurile românilor ardeleni progresişti. Nu în sensul unei schimbări a concepției politice ca atare a păturii conducătoare româneşti, ci al unui interes mai mare al ei pentru mişcarea socialistă, luând acum cunoştință pentru prima dată de marxism. Merită îndeosebi revelată atitudinea publicisticii noastre – „Albina", „Federațiunea", „Familia", care apărea la Budapesta (unde ecourile revoluționare erau mai puternice) –, față de Comuna din Paris[12]. Nu numai că se face apologia revendicărilor muncitorilor, a unei ordini sociale mai echitabile, dar se merge până la justificarea dreptului la insurecția armată, în caz că cei chemați să le satisfacă se vor împotrivi. Gânduri care nu pot fi deplin înțelese dacă se ia în considerare şi faptul că se altoiau, adică aveau la bază dispoziția spre revoltă a poporului român, înşelat atât de amarnic la 1867.

Chiar după reprimarea Comunei, presa sus citată continuă să împărtăşească informații despre mişcarea socialistă internațională. Rolul cel puțin de ferment şi stimulent pe care îl joacă uneori socialismul în anii următori, în conştiința

[9] Îl semnalează – în mod glumeț – până şi presa umoristică. Cf. *Protest contra lui Darwin,* „Gura satului", XII (1872), nr. 4, p. 13. De altfel şi Bariț, publicând studiul postum al lui Vasici menționat, spune că o face aceasta ca un omagiu adus atât lui, cât şi lui Darwin. Cf. „Transilvania", XIII (1882), nr. 11–12, p. 91 notă.

[10] *Lupta principiilor în Franța*, „Foaie pentru minte", XIV (1851), nr. 48, p. 369–373.

[11] Cf., de pildă, *Socialismul,* „Biserica şi şcoala", XXIII (1899), nr. 26; *Critica socialismului,* Biserica şi şcoala", XXIII (1899), nr. 27.

[12] Cf. Ion Lungu, *Gândirea social-poitică din Transilvania după 1848,* „Tribuna", VIII (1964), nr. 9–11; *Istoria României* IV, p. 711–712.

fruntaşilor români din Transilvania, ni-l arată în special sprijinul pe care îl cere, în favoarea principiului naţional, Aurel C. Popovici, cunoscut mai târziu – când va găsi că naţionalismul şi democraţia sunt noţiuni autentice – prin tendinţele sale conservatoare, prohabsburgice. În 1894, el credea că socialismul va promova ideea naţională, întrucât acesta – între altele – împărtăşeşte respectul pentru demnitatea individuală şi naţională. Împotriva celor care asimilau socialismul cu cosmopolitismul, A. C. Popovici declară că „socialismul nu că nu vrea să ştie de acest principiu naţional, dar consideră pretenţiunile naţionale atât de fireşti, încât lui i se pare un lucru de sine înţeles, ca ele să fie satisfăcute”[13]. Se face deci apel la socialism nu atât în sprijinul cauzei clasei muncitoare, în numele căreia s-a ridicat el, ci al popoarelor oprimate, ce constituia doar un reflex al tezelor sale fundamentale. Punct de vedere revelator atât pentru natura mişcării socialiste româneşti din Transilvania, cât şi pentru orientarea ideologică a conducătorilor ei, care – după cum am mai văzut – iau cel mult act de excesele capitalismului, cerând numai înfrânarea, nu şi înlăturarea lui.

Dincolo de aceste aprecieri de mişcarea socialistă nu se merge. Chiar cei mai înaintaţi dintre fruntaşii români ardeleni ai epocii ca V. Babeş, A. Roman nu depăşesc radicalismul, ancorând în cele din urmă, după scăpărări de revoltă, tot în portul mai liniştit al reformismului. Idealul lor politic rămâne mai departe monarhia constituţională de tip englez sau cel mult republica democratică. Împărtăşesc fără excepţie liberalismul, ideologia burgheziei în prima ei fază de declin, când are de făcut faţă atât reacţiunii feudale, cât şi avântului proletariatului. Numai că la noi în Transilvania, lipsind încă la sfârşitul secolului trecut o muncitorime românească – problema socială cea mai importantă fiind mai departe aceea a ţărănimii de care burghezia naţională, împinsă şi ea pe poziţie protestatară, rămâne strâns legată – liberalismul, continuând să se hrănească din substanţa valoroasă a luminilor, va prezenta o poziţie progresistă, promovând cauza întregului nostru popor.

Cu aceste premise, să încercăm să trecem în revistă materialele principale relevante pentru gândirea filosofică a românilor din Transilvania la sfârşitul secolului trecut. E vorba doar de câteva indicaţii, căci nu vrem să anticipăm prezentarea lor mai detaliată din cadrul lucrării noastre. Începem cu cele de filosofie teoretică. Avem din ultimele două decenii o *Metafizică* a lui V. Lucaciu (1882) şi trei manuale de logică: de Lucaciu (1881), de Iosif Fericeanu (1881) şi de Vasile Hossu (1898, împreună cu lecţii de psihologie), toţi cei trei autori, profesori şi catiheţi la şcoli medii (la Satu-Mare, Braşov, Blaj). Nu vom emite o judecată dreaptă despre aceste cărţi, dacă nu ne vom aduce aminte că nu sunt primele în literatura de specialitate a românilor ardeleni. Chiar în preajma încheierii veacului al XVIII-lea, Micu publică o *Logică* (1799), iar la 1800 *Legile firii,* adică o Metafizică, inspirate îndeosebi de Baumeister, adept al lui Wolff. Dacă nu s-au bucurat de circulaţie, aceasta s-a datorat nu atât noutăţii întreprinderii lor, cât lipsei unui public pregătit să le înţeleagă. Mai mult noroc au avut manualele de filosofie

[13] *Principiul de naţionalitate,* Bucureşti, 1894, p. 43.

ale generației de la 1848, care au fost citate şi studiate, cel puțin la Blaj. Căci cursurile lui Bărnuț, care au avut la bază opera kantianului Krug, au circulat sub formă de notițe, întocmai ca o lucrare didactică tipărită, exercitând o puternică influență formativă. Manualul lui Krug, tălmăcit din nou după revoluție de către Cipariu (1861–1863), a continuat să aibă mai departe şi în această perioadă o acțiune pozitivă asupra tinerei generații.

Succesul mai mic sau mai mare al acestor ultime opere se datorează faptului că la timpul lor au însemnat o spărtură apreciabilă, prin care a putut pătrunde oarecare lumină până şi în edificiul teologic. Să ne gândim ce plus în materie de filosofie au reprezentat scrierile lui Micu față de ceea ce ofereau cărțile bisericeşti româneşti în această privință. Nu acelaşi lucru se poate spune despre cele patru publicații, menționate anterior, apărute după 1867. Nu numai că nu reprezintă nici ele lucrări originale, ci doar prelucrări, dar – ceea ce e mai grav – nu mai sunt expresia unei poziții înaintate ci a uneia anticvare. V. Lucaciu zice în prefața *Logicii* sale că maeştrii lui sunt papa Leon al XIII-lea şi Toma de Aquino. I. Fericeanu îşi propune nici mai mult nici mai puțin decât să contribuie prin opera sa – ceea ce nu i-ar fi reuşit nici lui Kant – la dovedirea prin argumente raționale a nemuririi sufletului, căci această idee ar fi fundamentul cel mai puternic al religiei şi moralității. Manualul lui Hossu cuprinde doar sporadice imixtiuni teologale directe, dar el e traducerea adnotată a unei opere similare maghiare, editată de societatea catolică Sf. Ştefan, sfârşind cu un citat din Toma de Aquino. Cu o asemenea perspectivă nu se poate contesta că lucrările lor – chiar concedând că se remarcă, în anumite privințe, printr-o expunere mai modernă a materialului (dacă facem abstacție de terminologia foarte rebarbativă a lui Fericeanu) – reprezintă un pas înapoi față de cea a antecesorilor menționați.

Unirea religioasă, care la început a însemnat o deschidere spre zări mai luminoase, încetează să mai fie un factor de înaintare. Ea promovează mai departe studiul filosofiei – în publicațiile greco-catolice, ce sunt mai combative, mai angajate în prozelitism, întâlnim cele mai multe contribuții de acest gen – dar exclusiv cu o anumită orientare: cea apologetică în sprijinul religiei, în special cea neotomistă; o expresie a situației modeste a păturii noastre intelectuale din Transilvania, a diferențierii sale reduse, alcătuită în mare majoritate din clerici şi învățători, dintre care numai primii aveau posibilități materiale mai bune şi timp disponibil, adică tocmai cei care erau aserviți unei concepții neştiințifice. E probabil ca în cadrul bisericii catolice resuscitarea tomismului să fi adus o infuzie de raționalitate, dar aportul lui reflexiv a fost anemic față de nivelul gândirii laice de la sfârşitul secolului trecut, oricâte deficiențe ar fi avut aceasta din urmă. Nu cu reeditarea unui sistem scolastic din veacul al XIII-lea se putea regenera filosofia. Probă că nici la noi el n-a dat roade, n-a fructificat cugetarea lui Lucaciu, exponentul său principal, cu tot zelul lui (publică un ciclu de trei volume, sub titlul *Instituțiuni filosofice,* editează „Revista catolică"). Nu pe linia filosofării rezidă meritele acestui cărturar pentru cauza națională, ci pe cea politică. E posibil să fi fost încurajat în acțiunea sa de mentalitatea ceva mai modernă, cu tendințe sociale a

papei Leon al XIII-lea, însă nu de aici a pornit, nici în această privință, imboldul principal. V. Lucaciu, un temperament dinamic, victima principală a procesului Memorandului din 1894, ar fi devenit un luptător şi fără atmosfera relativ mai încurajatoare a bisericii sale. În tot cazul, creația filosofică a românilor ardeleni, care a înflorit între cele două războaie mondiale, şi-a tras seva şi substanța din alte izvoare, incomparabil mai evoluate.

Acelaşi caracter au şi celelalte publicații româneşti ardelene referitoare la temele de bază ale filosofiei. Cu deosebirea numai că cele mai multe sunt opere mai puțin ambițioase, atât ca nivel cât şi ca dimensiuni, reducându-se la eseuri sau scrieri de popularizare, mare parte dintre ele fiind de asemenea traduceri, în special din limba germană. Concepute în genere de clerici şi adresându-se în primul rând cititorilor din tagma lor, ele urmăresc să combată curentele moderne, ducând un adevărat război în special împotriva ateismului[14]. La fel sunt orientate şi evocările câtorva figuri principale din istoria filosofiei[15]. Alegerea lor a fost determinată în

[14] *I. Papiu. Viață după moarte,* 1870; A. Grama, *Explicarea mecanică modernă a naturii şi credință în Dumnezeu,* 1881; G. Frapporti, *Rezultatele filosofiei sau cunoştințele cela mai de frunte despre natura spirituală a omului, despre relațiunile şi scopul lui*, 1885 (traducere de I. Papiu); S. P. Radu, *Materialismul din punct de vedere teoretic,* „Observatorul", III (1880); *O paralelă între materialism şi spiritualism,* „Pedagogul român", II (1887), nr. 6; *Rațiune. Idei,* „Foaia scolastică", VIII (1880), nr. 1–3; *Religiunea şi materialismul modern,* „Biserica şi şcoala", VI (1882), nr. 1–4; *Consecințe ale gravitațiunii universale,* idem, nr. 3–5; *Cerul. Cugetări din filosofia naturii,* idem, nr. 6–9; I. Evuțian (după A.B.S.), *Scepticismul,* idem, IX (1885), nr. 51–52; *Influența pernicioasă a literaturii ateistice asupra societății* (după K. Iosika), idem, XI (1887), nr. 30–31; *Despre imaterialitatea şi unitatea sufletului omenesc,* idem, nr. 31–37; D. Voniga (după Iancovici), *Despre spiritism,* idem, XXII (1898), nr. 13–19, 21–24; *Fanatism şi fatalism,* „Foaie bisericească şi scolastică", II (1889), nr. 9–10; *Materialismul în stadiul din urmă,* „Foaie bisericească", I (1883), nr. 5; *Conceptul şi speciile libertății,* idem, II (1884), p. 65–69; *Credința şi rațiunea,* idem, p. 106–109, 143–144; *Francmasonii,* idem, p. 162–165, 180–184, 231–233, 383–384; *Filosofia modernă pozitivă,* idem, p. 225–228, 261–264; *Astronomia şi credința creştină despre univers,* idem, p. 301–302; *Rezultatele filosofice,* idem, p. 239–240; S. Bistrean (după Dr. P. Hake), *Sufletul omenesc şi diversele lui facultăți,* „Foaia diecezană", X (1895), nr. 4–5; *Religiunile „liber cugetătorilor",* „Unirea", II (1892), nr. 38–43; *Credința filosofilor biblici sau credința noastră posedă adevărul şi certitudinea,* „Revista catolică", I (1885–1886), nr. 2–5; A. Marchiş, *Combaterea principiului materialistic şi humanistic despre fericirea omului ca despre scopul ultim al său din rațiune,* idem, nr. 9–10; *Raționalismul* (după dr. L. Karsch), idem, IV (1890), nr. 10–11; *Ateismul,* idem, nr. 16; I. M. Lazăr, *Despre natura liberului arbitru,* „Anuarul liceului din Năsăud" 1869–1870, 1870–1871, 1871–1872; A. Grama, *Explicarea modernă mecanică a naturii şi credința în Dumnezeu,* „Anuarul liceului din Blaj" 1879–1880, 1880–1881; G. Pop, *Contrazice scriptura naturei?*, „Foaia administrativă arhidiecezană", 1867, nr. 3–5; *Care e chemarea scriptelor naturali,* idem, nr. 4, 6; *Destinațiunea omului,* „Magazin pedagogic", I (1867), p. 99–107; *Destinațiunea omului spre rațiune şi libertate şi prin aceasta spre umanitate şi religiune,* idem, II (1868), p. 312–316, 336–346; *Importanța socială a religiunii,* „Revista ilustrată", II (1899), p. 79, 106, 121.

[15] V. Borgovan, *Moartea lui Socrate,* „Observatorul", I (1878); *Filosoful Socrate,* „Foaia scolastică", I (1883), nr. 9–14; Al. Grama, *Centenarul lui Voltaire şi Rousseau,* idem, VI (1878), nr. 14–24; *Filosofia sântului Toma conte de Aquino,* „Foaia bisericească", I (1883), nr. 9, 12; *Voltaire şi epigonii în Europa,* idem, III (1885), p. 154–156, 167–170, 215–217, 285–288, 315–319, 383–384; *Voltairianismul la români,* idem, IV, p. 189–190; V. Lucaciu (după Stockel), *Schițe din istoria*

principal de sprijinul pe care îl puteau aduce direct sau indirect religiei: fie ca îndreptare de gândire doctrinară, cazul lui Augustin şi Toma de Aquino; fie ca personalităţi şi cugetători care, prin ţinuta şi ideile lor, ar prefigura creştinismul, cazul lui Socrate şi Platon; fie ca modele negative, pentru a deschide ochii credincioşilor, ferindu-i de o influenţă nocivă, cazul mai ales al lui Voltaire[16], care continuă să fie asimilat ca un duşman înveterat al credinţei, ceea ce nu corespunde întocmai realităţii. Aşa se explică atenţia mare care i se acordă, de care mai beneficiază doar Socrate, cultivat şi în perioada anterioară. Acesta din urmă, bineînţeles pentru alte motive: religioase, ca şi filosofice. Socrate a fost foarte preţuit de luminişti. În această literatură saturată de fideism se strecoară totuşi câte un duşman: de pildă, materialistul şi darwinistul L. Büchner. Chiar Foişoara „Telegrafului român" publică un mic fragment din opera sa *Natur und Geist*[17]. O notă discordantă reprezintă şi unele pagini din revista lui Vasici[18]. Tendinţă care îşi croieşte un drum ceva mai lung către sfârşitul secolului al XIX-lea, când publicaţiile filosofice de caracter mai ştiinţific se înmulţesc[19].

Cea mai remarcabilă operă filosofică românească a vremii în Transilvania, atât ca dimensiuni, cât şi ca competenţă, e o carte de estetică, *Teoria dramei* (1899) a lui Iosif Blaga, unchiul poetului. Autorul a fost profesor şi preot la liceul din Braşov, dar nu se simte în rândurile sale izul teologic, afară numai dacă accentul ce-l pune pe factorul moral în explicaţia sa s-ar socoti ca o intruziune apologetică. Ceea ce nu e cazul, întrucât o interferenţă a eticului cu esteticul se întâlneşte şi la gânditori laici. Lucrarea lui Iosif Blaga, deşi a ieşit dintr-un manual didactic, nu e destul de fluentă, expunerea fiind adesea stângace, dar autorul dovedeşte, pe lângă o bună informare, şi o capacitate de a gândi personal. Ea a trezit critica unui alt profesor ardelean tot de formaţie germană, Ghiţă Pop[20], căruia Blaga îi răspunde amplu, într-o formă mai

filosofcăi (despre Augustin), „Revista catolică", II (1887), nr. 10–11; *Platone,* „Foaia bisericească şi scolastică", I (1888), nr. 8, 10; *Din istoria lumii. Filosoful Socrate* (după Th. B. Welter), „Gazeta Transilvaniei", LX (1898), nr. 284.

[16] Aici se înscrie şi articolul împotriva lui Strauss şi S. Renan, „Foaia bisericească", IV (1886), p. 53–58.

[17] *Voinţa şi legea naturei,* „Foişoara Telegrafului român", II (1877), p. 116. cf. şi I. Hotăranu, *Materialismul,* „Roza cu ghimpi", III (1878), nr. 1, p. 1–4; nr. 2, p. 9–12 (în manuscris).

[18] În periodicele pedagogice pătrunde şi Schopenhauer, Cf. *Despre educaţiune (după Parerega şi Paraleligomena II de –),* „Şcoala şi familia", II (1887–1888), p. 78–85; *Sentinţe*, de Arthur Schopenhauer, traducere de I.C.P., idem, p. 183–185.

[19] Cf. şi marele număr de articole consacrate filosofilor şi curentelor de această natură, în *Enciclopedia* lui Diaconovici (1890–1895). E adevărat, majoritatea sunt opera unor autori de peste Carpaţi, dar faptul că editura publicaţiei de faţă a simţit nevoia unor astfel de date e destul de grăitor. În spiritul vremii contribuţia despre Kant e cea mai voluminoasă dintre cele închinate filosofilor, în cadrul ei. Despre acesta mai menţionăm: *Immanuel Kant,* „Noua bibliotecă română", I (1882), p. 265; *Filosoful din Königsberg,* „Poşta română", I (1888), nr. 63, 65.

[20] *Teoria dramei de I. Blaga,* „Convorbiri literare", XXXIII (1899), nr. 10, p. 877–893; nr. 11, p. 1035–1055.

îngrijită[21]. Oricâte lipsuri i-am găsi astăzi, să nu uităm că e prima scriere românească consacrată problemei de față. În afară de aceste două studii, se mai pot semnala şi alte publicații de estetică, fie de caracter sistematic, fie istoric, dar cu un profil mai modest[22]. Şi despre ele trebuie spus că sunt mai ferite de reflexe teologale decât cele menționate în paragraful anterior. S-ar mai putea releva, pentru interesul ce-l prezintă aceste probleme în ultimul sfert al veacului trecut, faptul că periodicele transilvane semnalează şi reproduc din manualele de poetică apărute peste Carpați (Strajan, Manliu, Lazarici), unele din ele, elaborate de ardeleni trecuți acolo, lucrările lor fiind chiar adaptate pentru învățământul românesc local.

Pare curios, cel puțin la prima vedere, că în domeniul etic, care ocupă un loc foarte important în viața de toate zilele, întâlnim puține reflecții personale, în comparație cu cel estetic, unde am găsit roade mai bogate. Cauza nu e greu de aflat, dacă avem în vedere specificul lor şi împrejurările ardelene. În lumea morală, normele erau asigurate, odinioară, în mod obişnuit, de fondul de înțelepciune moştenit, depozitat fie în folclor, fie în învățăturile religioase, fie în considerațiile zise de bun simț. Numai în condiții deosebite, de transformări sociale profunde şi rapide, acest legat tradițional nu mai poate face față, fiind nevoie de comandamente înnoitoare. Altfel e în domeniul estetic, oricât ar fi presat trecutul. Aici canoanele decretate de religie nu aveau acelaşi prestigiu, ca în alte sfere de activitate. Pe biserică, instituție prin excelență conservatoare, nu o interesa în aceeaşi măsură frumosul, o apariție mai periferică ca morala, care era un fenomen central. Ea putea fi în primul domeniu mai concesivă decât în etică, aşa că mai uşor ajungea să filosofeze, chiar şi un preot, în câmpul esteticii. Îndeosebi, conducerea bisericească exercita un control mai puternic în favoarea conformismului, acolo unde avea un cuvânt mai greu de spus – cazul societății române din Transilvania de odinioară. Aşa credem că se explică faptul că deşi scrierile etice ale epocii sunt în mod firesc mai numeroase, ele se disting printr-un aport original mai mic. Tot ceea ce a apărut acum sub formă de volum sunt manuale greco-catolice: *Etica creştină* (1873) a lui I. Rațiu, *Principiile morale sau etice ale religiei creştine* (1878), de Grama şi *Filosofia morală* (1884) a lui V. Lucaciu.

Dintre articolele cu acest caracter numai două eseuri ale lui Alex. Mocioni merită să ne preocupe mai deaproape. Primul, intitulat *Problema vieții*, destinat pentru almanahul festiv al Societății România jună de la Viena, a fost publicat mai târziu în Almanahul Societății Petru Maior a studenților români de la Budapesta, în

[21] *Din estetica tragicului (Polemică cu dl. Ghiță Pop),* „Transilvania" XXXI (1900), nr. 6, p. 137–168 (a apărut şi sub formă de broşură); cf. şi A. Bîrseanu, *Teoria dramei de Iosif Blaga,* „Anuarul liceului din Braşov", 1898–1899.

[22] *Studii despre artă* (după Herbart), „Biserica şi şcoala", I (1877), nr. 1–4; *Maniera şi arta,* idem, III (1879), nr. 24–26; *Despre simțul frumosului,* idem, VIII (1884), nr. 45–46; Seb. P. Radu, *Ideea frumosului,* „Foaia scolastică", I (1884), nr. 1; *Ideea tragicului şi comicului după W. Schlegel,* „Foaia bisericească", II (1884), nr. 1, p. 14–16; *Ideea estetică a sublimului,* idem, III (1885), p. 156–160; *Poate fi răul moral vreodată frumos şi sublim?,* „Unirea", I (1891), nr. 48–50; I. Blaga, *Manual de stilistică de I.F. Negruțiu,* „Anuarul liceului din Braşov" 1897–1898; T. Alexi, *Noțiuni de estetică,* „Noua bibliotecă română", I (1882), p. 7.

1895. Cuprinde idei nepretenţioase ca originalitate, adresate tinerimii cu scopul de a o îndruma. Dar seriozitatea şi temeinicia cu care sunt formulate, nivelul expresiei cer să ne oprim asupra lor. Ele ne fac să regretăm că buna pregătire de specialitate a autorului, capacitatea sa de gândire, argumentarea strânsă, expunerea concentrată – sentiment ce ni-l dă şi lectura contribuţiilor sale politico-sociologice – nu s-a cristalizat în studii ample, mai ales dacă avem în vedere împrejurarea că el reflecta la un sistem filosofic propriu.

După Mocioni există două orientări ale vieţii: una etico-ideală, alta eudemonistico-utilitară, bazată pe principii diferite. Căci moralitatea şi fericirea ar putea să coincidă, dar ar putea şi să se excludă reciproc, lucru constatat de conştiinţa tuturor popoarelor pretutindeni, adică în toate timpurile şi pe toate treptele culturii. O poziţie mai diferită ar fi avut-o reflecţia filosofică majoră faţă de ele. Aristotel a contopit cele două directive, căci pentru el „fericirea bazată pe moralitate constituie adevărata destinaţiune a vieţii" (p. 455). Mai puţin satisfăcătoare ar fi punctele de vedere diametral opuse şi la fel de unilaterale ale stoicilor şi epicureilor. Ambele neagă diferenţa între moralitate şi fericire, dar cu preţul absorbţiei, identificării lor. Primii, zice gânditorul bănăţean, dizolvă fericirea în moralitate, ultimii moralitatea în fericire, tendinţă ce stăpâneşte întregul curent eudemonisto-utilitar până la Mill.

În epoca modernă, continuă Mocioni, stoicismul se prelungeşte în sistemul kantian, formând o „curioasă întorsătură". Rigorismul său stoic n-ar fi tocmai autentic, căci în dosul lui s-ar ascunde un eudemonism religios. Autorul îi reproşează cu deosebire lui Kant faptul că opune în mod tranşant moralitatea şi fericirea în viaţa pământească, întrucât pentru acesta esenţa moralităţii ar rezida în conflictul dintre datorie şi înclinare. Conştiinţa naturală, chiar dacă nu a socotit plăcerea ca un criteriu al eticului, a preţuit-o totdeauna ca un bine, aşadar ca pe ceva valoros. E o exagerare, zice el apoi, să spui că numai virtutea face fericit pe om, după cum ar fi absurd să cauţi virtutea în combaterea principală a propriei fericiri, în afară de cazul când am gândi la fericirea eternă. Virtutea şi fericirea nu s-ar exclude în principiu, căci tendinţa spre fericire e aşa de înrădăcinată în natura omului, încât fiecare ţinteşte la ea. Aceasta nu trebuie însă să se facă cu sacrificarea caracterului, postulat ce trebuie să fie şi norma de conduită a tineretului. „De la integritatea caracterului singuraticilor depinde toată puterea şi valoarea morală a naţiunii" (p. 447).

Al doilea eseu al lui Alex. Mocioni cu relevanţă etică, ce datează din aceeaşi vreme, a fost publicat ceva mai târziu, în 1899, sub titlul *Quem dii oderunt, paedagogum facerunt*, în „Almanahul reuniunii învăţătorilor de la şcolile confesionale greco-orientale din Caransebeş". Acesta e o apologie a profesiunii didactice – negatorii ei, declară el, uitând că nu există nici o meserie care să nu fie lipsită de dezavantaje. Orice muncă ar nobilita pe om, îndeosebi dacă e de calitate. Cu atât mai mult cea spirituală, socotită de autor superioară celei fizice. Valoarea primeia ar depinde de „valoarea intrinsecă a obiectului, la care se referă lucrarea şi de valoarea intrinsecă a scopului sau ţintei, în serviciul căreia este pusă lucrarea" (p. 472). Iar între arte – Mocioni deosebeşte două grupe principale: cele frumoase şi cele practice – puţine lucruri ar fi aşa de preţioase ca educaţia, întrucât ea are ca

obiect omul. După gânditorul bănățean, dacă activitatea noastră spirituală pe teren practic nu-şi poate alege o țintă mai măreață decât „a face pe om din om", atunci putem afirma că dintre toate aceste arte, cea pedagogică şi cea politică ar fi „cele mai nobile şi cele mai prețioase". El socoteşte chiar că aceste două domenii, cu toate diferențele lor, sunt strâns înrudite între sine, alcătuind „o frumoasă şi nobilă pereche de surori gemene". Ambele ar avea aceeaşi rădăcină: natura spirituală-etică a omului şi aceeaşi menire: dezvoltarea lui în vederea realizării destinației sale morale. „Ele îşi împărțesc numai terenul, una are în şcoală, alta în stat a se pune în serviciul ideii de dezvoltare liberă şi morală a vieții" (p. 472).

În fond, concepția de viață a lui Mocioni e o sublimare a realităților naționale din fosta Austrie, educatorii de toate categoriile – laici ca şi bisericeşti – fiind forțele sociale care conduceau în mare parte lupta politică a poporului român ardelean până la primul război mondial.

Celelalte articole cu subiecte de caracter etic reprezintă în genere opere de popularizare, multe dintre ele traduceri, prelucrări sau retipăriri din publicistica de peste Carpați. Chiar dacă nu urmăresc totdeauna scopuri apologetice, au un obiectiv practic: să dea sfaturi de conduită corectă şi, totodată, eficientă, atât în ce priveşte țelurile propuse, cât şi mijloacele alese, în spiritul unei concepții eclectice (combinație de motive kantiene, eudemonistice şi utilitare, cu un pronunțat fundal creştin)[23]. De aici locul pe care îl ocupă în preocupările epocii problema fericirii, ca şi aceea a organizării cât mai raționale a vieții în vederea unei maxime satisfacții. Un număr apreciabil dintre contribuțiile mărunte moralizatoare, sub formă de eseuri sau directive, năzuieşte apoi, pe linia aspirațiilor tineriei burghezii române ardelene în curs de afirmare să pună la îndemâna celor interesați indicațiile cele mai potrivite pentru câştigarea de avuții[24]. Aşa se explică şi reproducerea încă din anii imediat după revoluția de la 1848, de fragmente din opera lui Franklin[25].

Cele mai numeroase îndemnuri de comportare venite de la străini – în bună parte publicate în foiletoanele ziarelor sau în numerele lor festive de duminică – sunt datorate scriitorilor moderni: în special celor anglosaxoni şi germani (de altfel,

[23] *Arta de viață,* „Biserica şi şcoala", IV (1880), nr. 1; *Despre valoarea vieții,* idem, nr. 5–6; *Despre predomnire şi valoarea ei,* idem, V (1881), nr. 8–10; *Viața şi plăcerile ei,* idem, nr. 21–22; *Dialog între Aristotel şi Alexandru cel Mare asupra înțelepciunii vieții,* „Foaia bisericească", I (1883), nr. 11; *Starea morală a omului bazată pe experiență,* „Foaia scolastică", II (1884), nr. 15; I. Darwin, *Oameni fericiți,* „Şcoala şi familia", I (1886–1887), nr. 5; *Despre conştiința religioasă şi morală*, după profesorul J. Froschener, „Pedagogul român ", I (1887), nr. 5; *Din filosofia fericirii,* „Unirea", II (1892), nr. 37, 40; *Etica modernă* (contra lui Spencer), idem, IV (1884), nr. 25–26; *Tăria de caracter,* idem, VI (1896), nr. 19; *Este morala iezuiților coruptă?,* idem, VIII (1898), nr. 46–47; A. Marchiş, *Despre fericirea omului ca despre scopul ultim al său din rațiune,* în „Revista catolică", I (1885–1886), nr. 9–10.

[24] *Cestiuni de viață pentru poporul nostru,* „Gazeta Transilvaniei", LIII (1890), nr. 231, 242. Apoi seria de articole ale lui I. Dariu din „Gazeta Transilvaniei", LVI (1893), nr. 140–160; LVII (1894), nr. 5, 17; LVIII (1895), nr. 51, 57; *Despre perseverență şi energie,* „Biserica şi şcoala", XVI (1892), nr. 4; *Despre avere şi capital,* idem, nr. 49; Petra-Petrescu, *Meşteşugul de a face bani. Cruțarea,* „Amicul familiei", XI (1887), p. 291–292.

[25] *Fragment din memoriile luiFranklin,* „Gazeta Transilvaniei", LII (1889), nr. 275; *Sentința bunului Ricard sau calea către fericire,* idem, LIII (1890), nr. 136, 142, 259, 270; LIV (1891), nr. 101.

primii ajung la noi tot prin intermediul ultimilor). Remarcăm mai întâi dintre aceştia pe scoţianul S. Smiles[26], autorul mai multor opere de mare circulaţie de astfel de înţelepciune de toate zilele, dintre care cea mai cunoscută şi mai specifică atmosferei de unde a ieşit e cea intitulată *Self-help* (Ajută-te singur), din 1859, urmată de altele similare: *Character* (1871), *Thrift* (Cumpătarea), 1875, *Duty* (Datoria), 1880 etc. A mai fost pus la contribuţie, dar mai puţin, John Lubbock[27], un naturalist şi un politician englez, care s-a bucurat de o largă răspândire tot prin asemenea publicaţii: *The pleasure of life* (Fericirea de a trăi), 1857, *The beauties of nature* (Frumuseţile naturii), 1892, şi *The use of life* (Folosul vieţii), 1894. În sfârşit, mult citat în această privinţă, mai e Augustu V. Schmidt (pseudonim, Stugan), un publicist german stabilit în Austria. A scris şi romane, dar de mare circulaţie s-au bucurat numai operele sale de filosofie practică populară: *Die Kunst des Lebens froh zu werden* (1862), *Das Buch von Lebensglück* (1864). Prima s-a reprodus în „Gazeta Transilvaniei”[28], apărând apoi şi în broşură, în traducerea lui Ieronim Bariţ.

Scrierile cu subiecte etice de ordin practic ale autorilor români au acelaşi caracter, urmărind şi ele în ultimă analiză ridicarea maselor; cu deosebirea însă că nu mai sunt catehisme morale şi au un profil mai concret, referindu-se la anumite insuficienţe constatate între conaţionali (lenea, luxul, indiferentismul, invidia etc.), făcând în schimb elogiul altruismului, carităţii, muncii, energiei, perseverenţei, modestiei etc.[29] Tot ca o contribuţie de ordin în primul rând etic sunt şi articolele

[26] Cf. *Despre influenţa caracterului,* „Biserica şi şcoala”, VII (1883), nr. 15–16; „Gazeta Transilvaniei”, LII (1889), nr. 18, 24, 226, 237, 242, 248, 253, 259, 264, 270, 275, 281, 287; LIII (1890), nr. 1, 17, 57, 85, 96, 102, 107, 113, 118, 124, 130, 136, 142, 147, 153, 159, 164, 170, 192, 202, 207, 219, 237, 242, 248, 253, 264, 270, 275, 281; LIV (1891), nr. 62, 68, 79, 85, 91, 95, 101, 118, 123, 129, 134, 140, 144, 156, 161, 167, 173, 177, 183, 188, 193, 199, 204, 238, 244, 249, 255, 260, 271, 277, 283; LV (1892), nr. 43, 49, 51, 55, 67, 93, 105, 180, 191, 207, 219 (sub diferite titluri).

[27] Cf. „Gazeta Transilvaniei”, LX (1897), nr. 227, 232; LXIII (1900), nr. 90.

[28] Cf. „Gazeta Transilvaniei”, LV (1892), nr. 241, 247, 258, 264, 282, 286; LVI (1893), nr. 2, 12, 18, 23, 28, 34, 40, 46, 52, 64, 73, 79, 85, 90, 96.

[29] *Invidia ca viţiu naţional,* „Transilvania”, VI (1874), p. 242; P. Dulfu, *Lenea este începutul răutăţilor,* idem, XI (1878), p. 57; *Un duşman puternic al românilor (nepăsarea),* „Convorbiri pedagogice”, II (1867), p. 168–170; *Ceva despre lux,* „Gazeta Transilvaniei”, LIII (1890), nr. 270; *Luxul,* idem, LVIII (1895), nr. 229; *Ce ţin oamenii despre persoana lor? (Egoitatea),* „Amicul familiei”, IV (1880), nr. 11, 13; *Caritatea,* idem, VI (1882), nr. 11, p. 116; I.I. Ardeleanu, *Eticheta,* idem, VII (1883), nr. 8, 20, 57, 67, 86, 95, 103, 111, 143, 155, 171; I. Roman, *Luxul ca viţiu între români*, idem, IX (1885), p. 155; *Binefacerea,* „Predicatorul săteanului român”, V (1879), nr. 2, p. 63–64; *Ruşinea,* idem, nr. 4, p. 106–110; *Mila,* idem, nr. 5, p. 32–34; *Sinceritatea,* „Preotul român”, IX (1883), nr. 1, p. 23–24; *Cultura, concordia şi laboarea, aceste trei sînt armele învingătoare în orice luptă,* idem, nr. 11, p. 210–214; *Şcoala durerii şi a lipsei deşteaptă inteligenţa mai bine decât bucuria şi avuţia,* idem, X (1884), nr.2, p. 45–46; *Avuţia, luxul,* idem, XIV (1888), nr. 4, p. 189–190; *Despre invidie şi calomnie,* „Revista ilustrată”, II (1899), nr. 11, p. 168; D. Voniga, *Despre manieră,* în „Lumina” (Ghiula), 1895, nr. 1; D. Voniga, *Norocul şi fatalitatea,* idem, nr. 7; D. Voniga, *Încrederea în sine,* idem, nr. 11–12; *Egoismul,* „Poşta română”, I (1888), nr. 765, 77, 79, 81; *Alegerea carierei,* „Dreptatea”, 1896, nr. 142, 143 ş.a.

consacrate problemei caracterului[30] – în afară de cele cu o finalitate direct pedagogică – ca şi numeroasele maxime întâlnite în revistele şi ziarele ardelene româneşti ale epocii, foarte multe dintre ele după autori francezi, traduse îndeosebi de fiul lui Bariţ, Ieronim, între altele din La Rochfoucauld, Pascal, Montesquieu etc.

Mai personale sunt reflecţiile ce le întâlnim cu privire la filosofia culturii, la cea politică şi la sociologie. În genere, pe măsură ce abordăm domenii mai concrete, legate nemijlocit de necesităţile corpului românesc ardelean, perspectiva e mai originală, iar temele tratate sunt mai numeroase şi mai variate. Idealul de cultură rămâne acelaşi, după cum am menţionat: luminarea, instruirea. Mai mult, prin ideea latinistă întâlnim chiar o concepţie raţionalistă susţinută, în special în materie de limbă, prezentă încă la protagoniştii Şcolii ardelene, care îşi atinge însă apogeul numai după revoluţie. Dar paralel, tot în această ultimă perioadă, se pune accent în Transilvania şi pe cultivarea patrimoniului popular, năzuindu-se să se creeze o cultură majoră, inspirată din motivele sale de bază. Tendinţă folclorică ce e şi ea mai veche, încă din 1838 – poate şi mai dinainte – când Bariţ, discutând problema unei culturi româneşti superioare, cere ca ea să tindă la clasicitate, adică la realizări maxime, să fie însufleţită de comandamentele cele mai nobile ale umanităţii, să fie strâns legată de năzuinţele sociale şi naţionale, reflectând totodată fondul autohton[31]. Această concepţie a culturii noastre, bazată pe doi poli diferiţi, rămâne mai departe subiacentă etosului ardelean. Ea e şi la baza filosofiei culturii a cărturarilor români din Transilvania, după dualism, care se afirmă acum mai pregnant, opunându-se punctului de vedere reprezentativ al celor din vechea Românie.

Disputa între intelectualii români de o parte şi de alta a Carpaţilor, în această privinţă, e mai veche. Prima sa etapă o marchează discuţia din 1855 cu „România literară" – adică cu moldovenii, cu A. Russo, Alecsandri şi Kogălniceanu, dar cu ecouri şi la Bucureşti – ce se rezuma în esenţă la problema limbii literare[32]. Ea izbucneşte din nou, de data aceasta în forme mai ample şi mai adânci, mai întâi cu prilejul discuţiilor filologice din cadrul Societăţii academice, apoi în mod sistematic prin critica acerbă a lui Maiorescu – în numele bunului simţ şi al unei limbi cât mai apropiate de vorbirea de toate zilele – împotriva lui Bărnuţ şi în

[30] V. Filip, *Caracterul ferm,* „Transilvania", XVI (1885), p. 89; I. Lemeni, *Cultură şi caracter,* idem, XXIII (1892), p. 1; Z. Boiu, *Caractere, Daţi-ne,* idem, XXIII (1893), p. 257; *Un caracter de fer* (despre Thomas Morus), „Gazeta Transilvaniei", LIII (1890), nr. 281; Gr. Silaşi, *Cugetări despre valoarea şi dezvoltarea caracterului,* „Amicul familiei", XII (1888), p. 241, 253, 277; XIII (1889), p. 27, 101, 125, 155, 163, 237, 261, 273, 285; *Caracterul,* „Revista ilustrată, 1889, nr. 9, p. 142.

[31] *Înştiinţare literară,* foaie volantă cu data de 9 decembrie 1837; *Scriitorii clasici,* I (1838), nr. 16, p. 123–128; *Revistă de jurnale,* „Gazeta Transilvaniei", VIII (1845), nr. 3, p. 11 ş.a.

[32] V. Alecsandri, *Ciune şi u,* „România literară", I (1885), nr. 3, p. 41 (la rubrica Miscelle), Republicat în „Foaie pentru minte", XVIII (1885), sub acelaşi titlu, cu consideraţii dezaprobatoare ale redacţiei acestei foi; C. Boerescu, *Domnul meu,* idem, XVIII (1885), nr. 6, p. 25–27; acelaşi, *Domnului G. Bariţ,* idem, nr. 20, p. 110–112; G. Bariţ, *Răspuns domnului G. Boerescu,* idem, nr. 9–12; acelaşi, *Războiul limbilor,* idem, nr. 13–17 (cuprinde şi fragmente din *Cugetările* lui Russo, cu care polemizează Bariţ)*;* T. Cipariu, *Compendiu de gramatica limbii române,* idem, nr. 21–22; acelaşi, *Suum cuique,* idem, nr. 23–24 ş.a.

genere a presei române din Transilvania. Lupta s-a dat în aparenţă pe tărâmul lingvistic-literar, dar substratul său a fost mai adânc, căci erau în joc două concepţii diferite de filosofia culturii şi de filosofie socială. Punctul de vedere al lui Maiorescu şi al direcţiei sale, în speţă al Junimei, e prea bine cunoscut, aşa că nu e cazul să mai insistăm. Nu s-a sesizat însă cel al ardelenilor sau el n-a fost mediatizat; în orice caz, nu s-au urmărit toate dimensiunile şi încheieturile sale. Să încercăm să le desprindem, adică să-l reconstituim din piesele separat existente, întrucât o formulare explicită, sistematică a lui nu se întâlneşte nicăieri.

Ceea ce reproşează mai întâi „Gazeta Transilvaniei" – Bariţ sau Iacob Mureşeanu – „Junimei" este faptul că ea ar fi o sectă boierească, un fel de „ciocoi noi", atingând prin aceasta vâna conservatoare a conducătorilor săi[33]. O altă acuzaţie ce li se aduce, însă profund nedreaptă, e aceea a cosmopolitismului lor[34], ardelenii întâlnindu-se aici cu Haşdeu, care incriminase la fel „Junimea". În al treilea rând, se obiecta ieşenilor – aserţiune mai aproape de adevăr – germanofilismul lor. Lupta între cele două tabere, zice Bariţ, e o luptă între şcoala germană şi cea franceză[35]. Opinie ce înseamnă şi ea un stâlp de hotar, implicând o lărgire a „romantismului" ardelenilor, care s-a limitat iniţial numai la latinism şi cel mult la italienism, lumea franceză fiind în genere nesocotită de ei – sub aspect cultural, ca şi social – până către sfârşitul secolului trecut, în spiritul mentalităţii austriaco-nobiliare de atunci[36]. O primă manifestare publică a acestei schimbări va fi atitudinea presei române din Transilvania faţă de războiul franco-prusac din 1870–1871.

Revenind la miezul problemei noastre, e incontestabil că în ce priveşte limba literară – tema centrală a epocii – adevărul a fost de partea „Junimei", înşişi ardelenii cei mai rezistenţi fiind siliţi în cele din urmă să recunoască aceasta şi să cedeze, adoptând definitiv după 1890 soluţia susţinută nu numai de cenaclul literar de la Iaşi, ci de toată intelectualitatea românească clar văzătoare. Dar nu vom fi drepţi faţă de eroarea lor puristă, dacă nu vom ţine seama de motivele din care provenea şi de contextul ideologic căruia îi aparţinea. Aceasta pornea dintr-o viziune spre viitor, urmărind modernizarea limbii; deci nu direcţia ei ca atare era condamnabilă, ci unele soluţii recomandate, în special ritmul în care propunea să se facă înnoirea graiului nostru şi metodele indicate în acest scop erau cu totul nepotrivite. Exagerări care poate n-au fost nici ele fără foloase, contribuind tocmai prin exigenţele lor maximale la eliminarea mai rapidă a expresiilor necorespunzătoare idiomului nostru, la înfrângerea multor rezistenţe care îşi aveau baza fie în opinii greşite, fie în rutină. Orientarea progresistă a corifeilor ardeleni ne-o învederează şi spiritul argumentării lor, acuzaţia, de pildă, pe care o aduce Bariţ lui I. Maiorescu, că ar fi reacţionar nu numai în cadrul social-politic, ci şi în

[33] *Din România,* „Gazeta Transilvaniei", XXXVI (1873), nr. 68, p. 3–4.
[34] *Nota Redacţiunii,* „Transilvania", V (1872), nr. 3, p. 30.
[35] *Lupta între şcoala germană şi franceză în România,* idem, IX (1876), nr. 6, p. 66.
[36] *Domnul meu şi onorabile coleg,* idem, IX (1876), nr. 5, p. 49–50.

filologie[37]. Căci, nejustă din punctul de vedere al adevărului, ea nu e mai puțin semnificativă pentru idealul lor. Ceea ce îi interesa pe ardeleni era conformitatea directivelor culturii româneşti cu ambianța epocii – pe ea nu puneau accentul. Recepționând în cele din urmă sâmburele sănătos al „Junimei", filosofia culturii a românilor din Transilvania nu-şi însuşeşte însă şi laturile sale negative. Am menționat atitudinea ultimei față de pesimism şi Schopenhauer. Nu vom găsi, apoi, nici o urmă în zestrea ei spirituală despre teoria formei fără fond a lui Maiorescu, una din coordonatele concepției sale[38].

Nu e cazul să insistăm asupra caracterului neştiințific al acesteia – un capitol încheiat astăzi –, ci să încercăm numai să ne explicăm persistența sa atâta vreme şi succesul pe care l-a avut, corupând până şi pe un gânditor marxist temeinic ca Gherea. E expresia unei configurații social-culturale cu contraste puternice, aşa cum se putea întâlni în a doua jumătate a veacului trecut în România de odinioară, datorită în ultimă analiză unor însemnate relicve feudale în sistemul dominant capitalist. Peste vechea sa civilizație, precumpănitor sud-europeană, se aşezase cea apuseană insuficient asimilată la început, situație favorizată de existența unei boierimi grăbită să sară cât mai repede etapele intermediare, fără însă să se gândească la ceilalți, lăsați mai departe să înnoate în întuneric. La românii din Ardeal nu exista acelaşi hiatus adânc, discrepanțele erau relativ mai mici – pătrunderea şi dezvoltarea capitalismului pornise mai devreme acolo – iar, pe deasupra, antagonismele sociale erau incomparabil mai reduse în corpul lor național, întrucât acesta avea o compoziție mai omogenă, clasa conducătoare a țării nerecrutându-se din sânul său. Pe urmă, poporul român din Transilvania era supus nu numai unei opresiuni sociale ci şi uneia naționale, ce punea probleme diferite, care nu se puteau rezolva cu formula „formei fără fond". Nu numai că nu ar fi putut să-l ajute, dar l-ar fi handicapat, că ea ca orice teorie organică, partizană a ierarhiei sociale rigide, cel mult al înnoirilor mărunte şi treptate, fără salturi revoluționare a servit totdeauna celor care dețin puterea, nu celor asupriți şi dezmoşteniți. Tocmai aici rezidă avantajul latinismului. Era o formă de naționalism ce însufleța şi dinamiza eforturile românilor ardeleni, cu toate carențele sale ştiințifice.

Privați de cadrele necesare unei culturi superioare, reduşi la câteva şcoli medii, ei n-ar fi putut să se afirme în mod viguros îmbrățişând o teorie conservatoare, cum era cea menționată. Căci în cazul lor, nu fondul era deficitar, ci formele prin mijlocirea cărora să se poată manifesta şi îmbogăți din punct de vedere intelectual. De aceea, pentru românii transilvăneni salvarea nu putea veni decât de la recepționarea cât mai rapidă şi mai cuprinzătoare de idei şi instituții moderne, bogate în raționalitate: de şcoli pentru toată lumea, dar şi de universități, academii, teatre etc., cu riscul că acestea să fie la început „forme fără fond", adică fără personal bine pregătit. Altfel, dacă ar fi aşteptat ca ele să fie din primul

[37] Idem, XIII (1882), nr. 1–2, p. 5 notă.

[38] Prefigurată la tatăl său în critica pe care o face stărilor din Principate. Cf. I. Maiorescu, *Domnule redactor*, „Foaia literară", I (1838), nr. 16, p. 121–123.

moment la un nivel ridicat, ar fi fost amenințați să fie striviți de superioritatea naționalităților conlocuitoare. Critica lor avea alt caracter: se îndrepta doar împotriva politicii obscurantisto-şovine a stăpânirii, care le refuza permisiunea de a înființa instituții naționale moderne de cultură, singurul ce le puteau asigura un nivel spiritual evoluat.

Aşa se explică, între altele, insistența pe care o pun fruntaşii români din Transilvania încă de la primele lor reflecții de filosofia culturii pe necesitatea primenirii substratului spiritual autohton cu ajutorul modelelor apusene înaintate, chiar într-un domeniu prin excelență conservator, cum e cel religios. Astfel, Tincu-Velia[39] şi Bariț[40] cer, înainte de anul crucial 1848, modernizarea muzicii şi a picturii bisericeşti prin asimilarea tematicii şi mai ales a tehnicii artistice occidentale, aşa cum făcuseră ruşii, propunere criticată în Principate de către clericii greci. Cel din urmă, Bariț, revine după revoluție asupra acestei probleme – a fundării unei culturi naționale evoluate – într-o disertație ținută la „Astra" în acelaşi spirit[41]. Punct de vedere ce va continua să fie firul conducător al străduințelor depuse de factorii reprezentativi români ardeleni după dualism, ce va rodi mulțumită şi apelului tot mai insistent, în special în ultimele decenii ale secolului trecut, la patrimoniul popular[42] – a doua coloană de susținere a edificiului național – chemat de asemenea să reîmprospăteze şi să îmbogățească cultura majoră românească. Polaritate ce stă şi la baza politicii culturale a românilor din Transilvania de atunci, remarcabilă prin pronunțatul ei caracter social, adică democratic, preocupată nu numai de ridicarea burgheziei, dar şi de ridicarea nivelului maselor.

Dar înainte de a urmări mai departe acest utim motiv, care anticipează probleme de filosofia statului, să trecem în revistă contribuțiile existente în periodicele ardelene referitoare la tematica culturii[43]; căci o lucrare independentă,

[39] *De cultura muzicală,* „Foaie pentru minte", IX (1846), nr. 44, p. 348–352; nr. 45, p. 355–358.

[40] *Zugrăvia în Moldova,* idem, X (1847), nr. 40, p. 325–327.

[41] *Despre artele frumoase cu aplicarea lor la cerințele poporului românesc,* „II Adunare generală a Asociației transilvane" etc.

[42] Pe această linie, nici unul dintre ei nu se gândeşte la sacrificarea fondului relgios tradițional în favoarea vreunei forme de credință preluată de la alții, adică la abandonarea ritului oriental. Înşişi uniții îl socotesc superior celui romano-catolic.

[43] *Cultura, concordia şi laboarea, aceste trei sînt armele învingătoare în orice luptă,* „Transilvania", XIV (1883), p. 75; *Folosul culturii,* idem, XVIII (1888), p. 93; *Cultura națională a poporului român în comparațiune cu starea lui materială,* idem, XVII (1887), p. 198; I. Popescu, *Cultura poporului,* idem, IV (1871), p. 233; Z. Boiu, *Cultura poprului nostru,* idem, XXIII (1892), p.1 2; N. Simon, *Starea noastră economică şi culturală,* idem, XVIII (1888), p. 41; *Filosofia poporului,* idem, IX (1876), p. 121; M. Toma, *Considerațiuni asupra stării poporului şi mijloace prin care s-ar putea ajuta,* „Analele Astrei" (1880), p. 128; *Statistica culturală,* idem, XL (1899), p. 1; *Religiunea culturii moderne,* „Revista catolică", IV (1890), nr. 10–11; *Morbul timpului modern şi sanarea aceluia,* „Foaia bisericească şi scolastică", I (1888), nr. 10, p. 164; *Cultul modern al geniului,* în „Unirea", I (1891), nr. 1–4; *Progresu,* în „Higiena şi şcoala", II (1877), nr. 3; *Progresul* (După Jules Simon), „Gazeta Transilvaniei", 1899, nr. 106–108; *Testamentul unui materialist modern* (după

adică un volum, consacrată ei nu cunoaştem. Cea mai mare parte sunt la fel, ca şi cele pe care le-am întâlnit până acum: fie eseuri şi traduceri din presa străină sau reproduceri din cea de peste Carpaţi – în special cele publicate în foiletoanele ziarelor –, fie conferinţe sau articole cu caracter practic privitoare la mijloacele cele mai bune de difuzare a culturii în popor. O seamă dintre ele au, apoi, un caracter apologetic, fiind concepute în spiritul învăţăturilor bisericeşti. Un singur aport poate fi remarcat în mod deosebit, articolul lui Bariţ: „Unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc”[44]. Dar şi acesta e interesant nu prin rezultatele dobândite, ci prin perspectiva sa ştiinţifică, prin conştiinţa dificultăţilor şi problemelor pe care le ridică o cercetare exigentă, ca şi prin recomandările de bun simţ, axate pe ideea necesităţii efortului neprecupeţit şi a muncii stăruitoare ce urmează să o depună poporul român în vederea ridicării sale. Ceea ce mai trebuie semnalat, încheind prezentul aliniat, e orizontul mai larg al temelor tratate, reflecţiile de teoria culturii îmbinându-se uneori cu cele de istoria ei, de antropologie, de filosofia istoriei şi sociologie, denotând interese mai diversificate[45]. Dar cu aceasta am făcut trecerea spre consideraţiile ce urmează.

Ultimele chestiuni ce ne-au rămas de discutat sunt contribuţiile epocii ce se deschide după dualism la filosofia politică, juridică şi la sociologie. E un domeniu care a interesat mai mulţi, dată fiind marea lui importanţă pentru viaţa de toate zilele şi viitorul poporului românesc, ca şi problematica sa mai concretă. În cadrul său, două sunt temele principale care au preocupat pe cărturarii români ardeleni în aceşti ani: cea socială şi mai ales cea naţională. Căci condiţiile poporului nostru din Transilvania continuă să fie precare – modestele îmbunătăţiri ale situaţiei sale, obţinute în prima perioadă după revoluţie, sunt ameninţate să fie anulate de recrudescenţa tendinţelor reacţionare din Austro-Ungaria în ultimul sfert al secolului trecut.

Începem cu prima, al cărei conţinut principal îl alcătuieşte problema agrară. Aportul cel mai important în această problemă e tot opera lui Bariţ[46], care

---

Octav Feuillet), idem, 1892, nr. 252; *Nervozitatea secolului şi cauzele ei* (după Paul Montegazza), idem, 1892, nr. 262–263, 265–268; *Cultura chinezilor,* idem, 1894, nr. 232, 234; *Despre natura artei chineze*, idem, 1900, nr. 159; D. Voniga, *Conceptul culturii,* „Lumina” (Ghiula), 1895, nr. 5; V. Pop, *Cultura,* „Gutinul”, 1889, nr. 34 ş.a.

[44] *Unele păreri despre gradul de cultură al poporului românesc,* „Transilvania”, 1887, p. 39.

[45] Iosif Pop, *Ocupaţiunile primitive ale oamenilor şi primele invenţiuni ale acelora cu unele deducţiuni la poporul român,* „Transilvania”, I (1868), p. 563; Sebastian P. Radu, *Cestiuni antropologice,* „Observatorul”, IV (1881); *Împărtăşiri din antropologie,* „Higiena şi şcoala”, 1899, nr. 2–3, 5–6; *Omul ca fiinţă raţională în comparaţie cu animalele neraţionale,* „Foaia scolastică”, IV (1886), nr. 19; *Stările primitive ale genului omenesc,* trad. de Bz. din Feschel, „Foişoara Telegrafului român, II (1877), p. 4, 21, 27, 35; *Definiţiunea omului,* „Foaia bisericească”, III (1885), p. 289–292; *Idei pentru filosofia istoriei de Herder, apărută în 1784–94,* „Transilvania”, XV (1884), p. 22; *Paralele istorice,* idem, III (1870), p. 152; *Filosofia istoriei,* „Foaia bisericească”, III (1885), p. 10–14, 50–62.

[46] *Iobăgia veche şi iobăgia nouă,* „Gazeta Transilvaniei”, XXXIX (1876), nr. 1–9; *Transilvania,* în „Observatorul”, I (1878), nr. 20, p. 3; *Regularea nouă a cestiunei în Transilvania,* idem, III (1880), nr. 5, p. 17–18; idem, nr. 17, p. 67 notă; *Transilvania,* idem, nr. 101; *Cestiunea*

urmăreşte situaţia ţărănimii, cu acelaşi interes ca şi în perioadele anterioare ale activităţii sale publicistice. Cu atât mai mult că, după dualism, el nu mai era aşa de strangulat de interdicţiile stăpânirii, iar criza în care se zbătea agricultura punea probleme foarte serioase[47]. Spre deosebire însă de anii dinainte de revoluţie, când preocuparea sa principală a fost abolirea iobăgiei, şi de cei imediat după ea, când discută îndeosebi necesitatea înlăturării definitive a vechilor relaţii urbariale, el atrage atenţia acum asupra dificultăţilor provocate de supravieţuirea (parţială) a sistemului feudal care, împreună cu cele aduse de capitalism, grevau asupra agriculturilor, adică asupra celei mai mari părţi a populaţiei. Căci, după cărturarul ardelean – reflectând pentru vremea aceea o situaţie reală dar şi o mentalitate fiziocratică –, când zici agricultor, zici ţara întreagă. Există pericolul, afirmă el, ca milioane de cultivatori să recadă din nou, să revină într-o servitudine mai amară decât cea anterioară. Denunţă mai ales măsurile şovine luate de guvern – legea urbarială din 1880 – în favoarea aristocraţiei posesoare de pământ şi îndeosebi felul cum s-a făcut segregarea, comasarea moşiilor sale, ca şi despăgubirile exagerate acordate ei pentru renunţarea la aşa-zisele regalii (dreptul la cârciumărit, morărit etc). De aici procesele care s-au iscat între diferitele categorii de proprietari rurali, ce s-ar uita unii la alţii cu ochi de lup. Bariţ recunoaşte însă că nu numai ţărănimii ca atare şi nu numai celei româneşti, dar şi unei bune părţi a nobilimii mijlocii începe să-i meargă rău, din cauza datoriilor contractate cu camătă mare. El constată că şi în Vechea Românie, din aceleaşi cauze, agricultura îndeosebi cea ţărănească, trece printr-o mare criză, existând şi acolo tendinţa de a se ajunge la domenii cât mai întinse, marii proprietari căutând să-i sărăcească pe săteni, cumpărându-le apoi loturile.

Concentrarea proprietăţilor prin exproprierea micilor cultivatori – care pierd treptat ceea ce au câştigat în 1848, iar ce le-a rămas e încurcat în judecăţi prelungite pe decenii – ar fi dus în Transilvania şi Ungaria la o însemnată mişcare de emigrare a ţărănimii atât peste ocean, cât şi peste Carpaţi. Aşa se explică interesul pe care-l are Bariţ pentru această problemă[48], asupra căreia revine de mai multe ori, îngrijorat de perspectivele defavorabile ale exodului populaţiei româneşti ardelene care, dacă nu mai poate fi împiedicat, ar trebui cel puţin organizat. O altă parte a

agrară în România, idem IV (1881), nr. 69, p. 278; *Tot cestiunea agrară în România,* idem, nr. 73, p. 295; idem, nr. 85, p. 342–343 notă; *România,* idem, V (1882), nr. 14, p. 55; *România,* idem, nr. 27, p. 106; *La cestiunea agraria din Transilvania,* idem, nr. 42, p. 166; *Cestiuni urbariali,* idem, nr. 49, p. 195; *Răscumpărarea regaliilor în Ungaria şi Transilvania,* idem, nr. 56, p. 222; *Încă odată regaliile şi 120 de milioane,* idem, nr. 57, p. 226; *Locuitorii cultivatori de pământ în Ungaria şi Transilvania,* idem, VI (1883), nr. 2, p. 5–6; nr. 3, p. 9; *România,* idem, nr. 3, p. 10; *Mărunţirea moşiilor ţărăneşti, înmulţirea proletarilor,* idem, VII (1884), p. 33–34 etc.

[47] „[...] De opt ani încoace populaţiunei rurale îi merge tot aşa de rău precum îi mersese până la 1848", *Iobăgia veche şi iobăgia nouă*, „Gazeta Transilvaniei", XXXIX (1876), nr. 2, p. 1.

[48] *Migraţiune. Colonizaţiune. Invaziune,* „Transilvania", VIII (1875), nr. 1–3; *Emigranţii de toate naţionalităţile,* „Observatorul", IV (1881), nr. 101, p. 415–416; *Iarăşi migraţiunea,* idem, V (1882), nr. 73, p. 290 etc.

ţărănimii sărăcite s-a îndreptat spre oraşe, intrând în rândurile proletariatului, cărturarul ardelean arătând pe bază de date statistice că la 1880, în interval de zece ani, mai mult de o jumătate de milion, adică 15%, au părăsit satele. Deposedarea ţărănimii, crede el, va aduce după sine şi decăderea cel puţin a unei părţi a aristocraţiei rurale, care nu va mai avea la dispoziţie braţe ieftine de muncă, fiind silită să plătească salarii mari, ceea ce, alături de cheltuielile sale nesăbuite de lux, îi va atrage ruinarea în profitul unor noi proprietari recrutaţi dintre plutocraţi, adică dintre capitalişti.

Din acestea se vede că Bariţ – deşi nu ne-a dat o analiză aprofundată şi sistematică a noilor relaţii sociale din Ungaria şi România, consideraţiile sale de ordin doctrinar fiind înnecate în expuneri istorice sau în articole polemizând cu măsurile guvernamentale, singurul său studiu cu o orientare sociologică rămânând neterminat[49] –, intuieşte totuşi caracterul propriu al raporturilor agrare din ultimul sfert al veacului trecut, numindu-l, înaintea lui Gherea, o nouă iobăgie. Însă nu-şi dă seama de inevitabilitatea acestui proces, după cum ne arată felul cum apreciază exodul rural, ca fiind ceva anormal, pe motivul că densitatea populaţiei Austriei e mai mică ca în Apus – când de fapt comparaţia trebuia făcută între densităţile rurale ale celor două regiuni – ca şi măsurile recomandate de el în vederea sanării situaţiei ţăranilor, cerând între altele, să li se interzică să-şi vândă loturile. Propunere ce mergea împotriva spiritului capitalismului, care înlăturase dispoziţiile ce împiedicau circulaţia pământului (cum era aviticitatea medievală). Evident, nici termenul de iobăgie nouă nu e cel mai fericit, dar esenţialul este că Bariţ sesizează dubla exploatare feudalo-capitalistă[50] a maselor noastre săteşti. După cum trebuie apreciat ca pozitiv faptul că avertizează, nu fără motiv, pe moşierii români îmbogăţiţi după 1860, să nu alunce şi ei pe panta rapacităţii. Obiectivitate ce o mai vădeşte şi recunoaşterea de către el a faptului că însăşi stăpânirea ar fi fost dispusă să ajute ţărănimea, dacă n-ar fi fost handicapată de interesele aristocraţiei, de unde şi inconsecvenţa măsurilor luate.

Consideraţiile lui Bariţ în problema agrară au totodată o semnificaţie mai largă. Ele marchează încheierea evoluţiei unui proces de gândire economică, ale cărui începuturi pot fi urmărite încă din primii ani după revoluţie: depăşirea liberlismului de tip clasic, statul fiind solicitat să intervină în mersul evenimentelor. De aici şi înţelegerea sa mai mare acum faţă de mişcarea socialistă[51]. Pentru soarta vitregă a proletariatului arătase şi înainte multă compasiune, dar fără să depăşească o atitudine pur filantropică. Nici acum nu merge prea departe, idealul său fiind tot mic burghez: contra proletarizării şi în favoarea proprietăţii ţărăneşti. Dar e cel

[49] *Studiu istoric asupra raporturilor agrarie din Ungaria şi ţările adnexe,* „Transilvania", XV (1884), nr. 9–16

[50] E semnificativă, în ce priveşte acest ultim aspect, aserţiunea sa că până şi antisemitismul din Ungaria are un caracter agrar datorită exploatării ruralilor de speculanţi (*op. cit.*, nr. 9, p. 65).

[51] *Transilvania,* „Observatorul", I (1878), nr. 40, p. 2; *Germania,* idem, IV (1881), nr. 91, p. 367; *Austria,* idem, V (1882), p. 96.

puțin convins de necesitatea unor măsuri care să apere muncitorimea, căci capitalul bănesc, zice el, înghite toate fructele ostenelilor capitalului brațelor. Soluția la care se opreşte Bariț e aceea a Germaniei lui Bismarck: statul să-şi însuşească o parte din revendicările socialiste, astfel ca muncitorii să nu mai fie lăsați în voia soartei, la discreția exploatatorilor capitaliști. Neexistând pe vremea lui o mişcare muncitorească românească în Transilvania, nu e de mirare că nu gândeşte mai radical. Recomandă însă conaționalilor săi, cu prilejul unei dări de seamă la o adunare a socialiştilor din Sibiu, să urmărească cu atenție programul lor. Socialiştii, adică proletariatul din Germania, ar fi ajuns să aibă un număr respectabil de reprezentanți chiar în Parlament, „unde luptă în numele laboarei sărace (brațele muncitoare, capitalul brațelor), contra bogăției de capitaluri şi alte avuții colosale”[52].

Au mai fost şi alte probleme sociale care l-au preocupat pe Bariț, în această perioadă: mişcarea națională[53], familia[54] şi statutul femeii, alcoolismul[55], delincvența[56], sinuciderile[57] etc. Nu întâlnim însă ceva nou față de ceea ce spusese înainte cu privire la ele, considerațiile sale reducându-se şi acum, în genere, la informații uşor comentate şi la articole de ziar. Ca un plus, merită semnalată analiza sa închinată Transilvaniei, pentru viziunea globală, pentru perspectiva ei cuprinzătoare[58]. O expresie a unei concepții mai sociologice, adică mai generalizatoare – care se afirmă în acelaşi timp cu aportul tot mai mare al lui Bariț în istoriografie –, sunt şi paralele pe care le face între diferite evenimente istorice[59]. Explicația sa e în genere idealistă, dar nu nesocoteşte rolul factorilor social-economici: după cum, deşi orientarea sa e precumpănitor individualistă, totuşi face apel şi la factori materiali, impersonali şi suprapersonali, înfățişând uneori foarte just raportul dintre conducători şi mase[60].

Un pas mai departe în analiza realităților naționale îl face şi I. Slavici prin lucrarea sa în limba germană, *Die Rumänen in Ungarn, Siebenbürgen und der Bukovina,* publicată în 1881. Spre deosebire de Bariț, care nu depăşeşte în această privință faza unui proiect sau a unui chestionar, ridicându-se cel mult la un compendiu de date asupra Transilvaniei, cartea lui Slavici reprezintă un prim efort din partea unui român ardelean de a da o sinteză adâncită despre conaționalii săi.

---

[52] *Transilvania,* „Observatorul”, I (1878), nr. 40, p. 2.
[53] *Ura națională,* „Transilvania”, VII (1874), nr. 4–10.
[54] *Despre căsătorie,* idem, III (1870), nr. 23, p. 285–286.
[55] *În cestiunea cea fatală a băuturei de vinars,* idem, nr. 9, p. 107–108.
[56] *Din Austria,* „Observatorul”, VII (1884), nr. 5, p. 19.
[57] *Sinuciderile,* idem, V (1882), nr. 52, p. 208.
[58] *Studiu relativ la economia națională şi la istoria civilizațiunii în Transilvania,* idem, I (1878), nr. 78–83.
[59] *Paralele istorice care încep după sinodul I ecumenic de la Niceea şi merg pînă la dezbinarea definitivă a bisericilor,* „Transilvania”, III (1870), nr. 13, p. 152–154; *Scurtă istorie a societății iezuiților,* idem, IV (1871), nr. 3, p. 26 notă; *Despre țelul civil transilvan din anii 1437–1438,* idem, VI (1873), nr. 1, p. 1–4; nr. 2, p. 13–17.
[60] Cf. îndeosebi, ceea ce spune Bariț în articolul său *Avram Iancu,* idem, V (1872), nr. 21–22.

Se pot discuta mai ales astăzi multe din concluziile lui, dar nu se poate contesta că pentru timpul când a fost scrisă, ea a constituit un efort onorabil prin străduința spre o cât mai mare obiectivitate – care n-a fost pe placul tuturor alor noştri, i s-a reproşat greu de unii – şi prin bogăția materialului pe care se sprijină, cules de alții sau adunat direct de autor. Căci Slavici nu se lasă, în genere, furat de opinii preconcepute, cum ne-am aştepta de la un literat, nu ne dă o imagine subiectivă, personală despre poporul român, ci urmăreşte în spirit ştiințific să prezinte situația lui reală în trecut şi în prezent. Cu tot tributul pe care-l plăteşte şi el concepției idealiste – cum ne arată importanța pe care o dă înfățişării obiceiurilor şi folclorului național –, nu nesocoteşte importanța determinatoare a factorilor naturali – materiali: geografici, demografici, antropologici, economici, redând o serie de informații şi cifre în acest sens. De aceea, se poate spune că inițiatorii şi editorii operei colective închinată popoarelor din Austro-Ungaria – având ca program să înfățişeze nu istoria politică, ci aceea a culturii lor, a fondului popular: adevăratul suport al realizărilor şi felului lor propriu de a fi –, nu puteau face o alegere mai fericită decât încredințându-i lui Slavici sarcina de a scrie partea despre români. Prețuirea care i s-a acordat se vede şi în faptul că a fost pus pe picior de egalitate cu Hunfahy, autorul volumului din aceeaşi serie, închinat maghiarilor.

Scriitorul român ardelean deschide considerațiile sale cu o analiză a cadrului geografic. Indiferent de faptul cum se va rezolva problema continuității, zice el, e un fapt indiscutabil că poporul român a apărut mai întâi în mase mari în triunghiul Carpaților, regiune care i-a fost mai favorabilă decât Balcanii, unde, deşi inițial în număr mai mare, s-a risipit mai uşor. Acolo s-a afirmat şi dezvoltat el, cunoscut fiind la început ca un popor de munte, practicând îndeosebi păstoritul, dar ocupându-se din secolul al XIII-lea înainte şi cu agricultura. E posibil ca numărul românilor să fi fost la început mai mic, aşa s-ar putea explica puținătatea ştirilor despre ei. Înmulțindu-se cu timpul, iar teritoriul mai productiv din văi fiind ocupat de celelalte popoare, ei s-au extins cu deosebire spre apus, direcție care le-a dat posibilități bune să se scurgă pe mai multe căi, spre şes.

Capitolul următor intră mai adânc în problema originii poporului nostru, schițând un istoric al său. Suntem numai la câțiva ani după apariția teoriei lui Rösler (1871) şi încă nu ieşise răspunsul dat acestuia de către Xenopol (1884). Ceea ce îl determină pe Slavici să spună că dacă problema latinității românilor e rezolvată, aceea a patriei lor originare dă încă naştere la multe discuții contradictorii. De aici prudența lui, căutând să nu forțeze interpretarea datelor pe care le avea atunci la dispoziție, ajutându-se să completeze carența lor prin argumente de bun simț. După cum nu se poate spune că au dispărut toți dacii, afirmă Slavici, tot aşa nu se poate spune că nu au plecat toți romanii la 271. Cei rămaşi, superiori celorlalți – de aceea au continuat să se impună şi apoi – au fost împinşi de vicisitudinile istoriei în regiunile mai ferite, mai adăpostite ale țării (care ar fi fost şi soarta slavilor din Dacia). Siliți să trăiască în condiții mult mai grele

decât le-au cunoscut la început – nu numai de ordin juridic personal, dar şi de ordin natural – s-a operat între coloniştii romani o severă selecţie naturală. Fără să pronunţe numele lui Darwin, autorul nostru face în mod copios apel la teoria lui în explicarea supravieţuirii şi prosperităţii românilor. Au răzbit fiindcă au fost cei mai oţeliţi, cei mai bine pregătiţi pentru viaţă şi mai adaptaţi pământului lor. Sporul lor nu se datoreşte natalităţii mai mari decât a celorlalte popoare, ci vigoarei câştigate, care s-a transmis descendenţilor, avantajaţi de faptul că s-au deprins să aibă nevoi puţine, să trăiască mai ieftin. Mai mult, zice Slavici – pe linia explicaţiei darwiniste –, insulele de români care au pierit în masa altor popoare s-au stins, nu numai datorită deznaţionalizării lor ca atare, ci şi faptului că oricine acceptă forme de viaţă străine nu va putea face faţă tot atât de bine luptei pentru existenţă, ca şi cel care şi-a păstrat patrimoniul etnic. Situaţia poporului nostru s-ar fi înrăutăţit în secolul al XIV-lea când, din cauza înmulţirii rapide, el scoboară în câmpie, unde e silit să accepte iobăgia şi condiţii tot mai dezavantajoase. Numai după răscoala lui Horea se îmbunătăţeşte puţin statutul lui, căpătând dreptul de a se mişca, prima condiţie a nivelului atins în secolul următor, ce s-a caracterizat printr-o creştere a pretenţiilor sale.

În continuare, Slavici se ocupă cu viaţa religioasă a românilor, insistând asupra faptului că la ei religia şi naţionalitatea s-au dezvoltat paralel, ca la toate popoarele orientale. Biserica lor s-a izolat de celelalte confesiuni, ceea ce s-ar putea observa până şi la uniţi, devenind o instituţie naţională. Acest exclusivism n-a dus la intoleranţă, nici la prozelitism, românii n-au luat parte la luptele religioase. În acest cadru, autorul mai urmăreşte elementele păgâne ale credinţei lor, ca şi unele categorii proprii legate de ea, sfârşind prin a atrage atenţia asupra consecinţelor majore ale unirii religioase cu Roma: apariţia unei clase de intelectuali relativ independenti, care au devenit nu numai susţinătorii bisericii, dar şi ai mişcării naţionale. Prin ei, românii au simţit mai adânc situaţia nedreaptă în care au fost aduşi, pretinsa legalitate dinainte devenind în ochii lor ceva nelegal. E discutabilă însă afirmaţia lui Slavici că, în condiţiile anterioare vitrege, excluderea românilor de la viaţa publică n-ar fi însemnat pentru ei o persecuţie prea serioasă, date fiind şi pretenţiile lor reduse atunci. Daunele politice directe vor fi fost poate mai mici, dar cele sociale au fost mai mari, oricât am crede că iobăgia la început a prezentat forme mai puţin aspre. Se pune apoi problema: poporul român a adoptat el de la sine pentru un gen de viaţă nepretenţios sau a fost silit în acest sens? Izolarea în care s-ar fi complăcut el, după Slavici, n-a ieşit dintr-o preferinţă personală, ci a fost rezultatul arbitrariului foştilor stăpâni.

Mai pretenţios e capitolul care urmează, cel mai mare – intitulat: „Însuşiri naţionale proprii" – prin bogăţia lui de date etnografice, de unde se pot vedea cunoştinţele temeinice şi cuprinzătoare ale lui Slavici în acest domeniu. Organizarea materialului nu e tocmai cea mai sistematică, alternând amănunte de ordin folcloric cu cele de ordin antropologic; dar expunerea sa e totdeauna vie, ilustrată cu exemple variate din diferite locuri. Cele mai numeroase informaţii, pe

care el le comunică, sunt cele referitoare la căsătorie; obiceiurile cu prilejul acestei ceremonii ar fi cele mai interesante pentru etnograf. Mai trebuie revelate cele cu privire la înmormântare şi în special observaţiile autorului asupra celor legate de stratificarea socială la ţară. De unde rezultă că acest proces era destul de avansat la sfârşitul secolului trecut în Transilvania, el luând caractere diferite în funcţie de regiuni. Căci nici acestea n-ar fi fost omogene, bucurându-se, de asemenea, de un prestigiu diferenţiat, după cum erau mai mult sau mai puţin înainte. Sunt analizate apoi pe larg creaţiile folclorice principale româneşti cu implicaţiile lor: limba, poezia şi proza, muzica, dansul, portul.

Mai personale sunt indicaţiile pe care le dă Slavici despre tipul fizic al românului, diversificate şi ele după regiuni, căutând să surprindă şi elemente comune. La fel procedează apoi în considerarea psihologiei poporului nostru. Cu toate deosebirile pe care le întâlnim în cadrul lui, ar exista anumite trăsături proprii, care îl disting în chip pregnant de celelalte popoare conlocuitoare. Ar fi specific românilor pe lângă fermitate, determinare (Bestimmtheit), persistenţa lor. Vecinii au mai observat la ei cumpătarea şi sobrietatea. De altfel, înşişi românii ar preţui chibzuiala şi felul de a fi aşezat, cumpănit, condamnând pasiunea. Precauţia lor îi opreşte de la acţiuni îndrăzneţe (în bine sau în rău); dar când e cazul ar şti să se comporte brav, după cum arată şi atitudinea lor faţă de armată. Cele spuse de Slavici cu privire la starea morală a conaţionalilor săi – ar fi mai bună decât a vecinilor – despre importanţa mare la ei a opiniei publice (gura lumii), despre insuficienta considerare a motivelor unei acţiuni, ca şi despre misoneismul lor, adică neîncrederea faţă de ceea ce e străin, sunt mai mult trăsături legate de un anumit nivel de civilizaţie, decât date specifice. De altfel, acelaşi lucru se poate zice şi despre mare parte din celelalte însuşiri socotite de Slavici proprii românilor, centrate pe ideea îndărătniciei, statorniciei, care se întâlneşte şi la alte popoare, însă cu accente şi nuanţe diferite – în forme mai pasive sau mai active – în funcţie de condiţiile generale de viaţă şi gradul de civilizaţie atins.

Ultimul capitol, consacrat stărilor prezente, e şi el amestecat, cuprinzând date concrete alături de consideraţii privitoare la coordonatele celei mai bune politici naţionale. E partea cea mai slabă a operei lui Slavici. Începe cu o statistică a populaţiei româneşti, în cadrul căreia întâlnim şi la el ideea – pe care vom vedea că o mai subliniază şi alţii, reflex al teoriei lui Mancini – că limba singură nu poate să fie factorul hotărâtor la stabilirea naţionalităţii, ci consimţământul, adică conştiinţa aparteneţei. Scriitorul ardelean român mai împărtăşeşte date statistice cu privire la eforturile românilor de a-şi îmbogăţi reţeaua şcolară, ce reprezintă sacrificii echivalente cu un al doilea impozit, acceptat de popor. Ceea ce afirmă el mai departe referitor la pasiunea ţărănimii noastre ardelene de a achiziţiona cât mai mult pământ, în detrimentul unor câştiguri mai bune în meserii şi comerţ, nu se sprijină pe date precise, înfăţişând doar tendinţa generală a epocii. Unde însă consideraţiile lui Slavici lasă cu totul de dorit e în felul cum judecă situaţia politică de atunci. După el singurul om de stat român din Transilvania ar fi fost Şaguna,

care a trasat directiva cea mai potrivită posibilităţior româneşti, concretizată în formula: răbdare şi încredere în habsburgi. După moartea lui, ar fi căpătat proeminenţă o orientare şovină şi grăbită, lipsită de tact, care punea la baza acţiunii naţionale revendicative proteste zgomotoase. Ea ar fi opera spiritului Blajului, acuzat că n-ar fi făcut altceva decât să transpună, cu puţine modificări, etosul maghiar în româneşte. Dar un popor sărac şi lipsit de experienţă trebuie – după el – să practice o politică de espectativă, astfel ca să nu indispună sau să trezească neîncrederea Curţii din Viena. Nu merită să ne oprim asupra acestei atitudini, ieşită dintr-o prudenţă politică exagerată, ce merge până la servilism – surprinzătoare la cineva care constată că românii sunt poporul cel mai numeros şi mai compact din Orient – întrucât ea a fost dezavuată mai târziu de Slavici însuşi.

Altceva e mai interesant în critica sa şi merită subliniat: rădăcinile ei junimiste, care explică conservatorismul său politic: nu numai că menţionează la sfârşit „Junimea" şi concepţia ei social culturală, dar condamnă sub semnul ei spiritul naţionalist şi latinismul opiniei publice ardelene. Slavici se fereşte să atace direct personalităţile marcante ale Transilvaniei, Cipariu e chiar elogiat. Cu o singură excepţie: Bărnuţ, capul tuturor răutăţilor, care ar fi introdus un spirit „socialist" în şcoala blăjeană. E încă o dovadă, dacă mai era nevoie, de influenţa pe care o are Maiorescu asupra lui Slavici, ale cărui articole principale de directivă le citează chiar în textul cărţii sale.

Dacă în contribuţiile anterioare, ale lui Bariţ şi Slavici, se mai amestecau reflecţii de filosofia culturii cu cele de sociologie, în cele ce urmează orientarea e precumpănitor sociologico-politică. Începem această serie cu expunerea ideilor lui Alexandru Mocioni (1841–1909), spiritul politic cel mai gânditor din generaţia sa. Opera lui dovedeşte nu numai o bună pregătire ştiinţifică, bazată atât pe o adâncire teoretică a problemelor ce-l preocupau cât şi pe o informare empirică, la faţa locului – în scopul documentării sale a cercetat două din ţările cele mai înaintate ale vremii din punctul de vedere al constituţiei lor de stat – dar şi o minte ageră, ascuţită. Nu avem nici de la el compendii, ci numai mici dizertaţii sau discursuri parlamentare, remarcabile însă prin fundalul lor de filosofie politico-juridică. Chestiunea care l-a frământat mai mult, ca şi pe ceilalţi fruntaşi ardeleni ai epocii – datorită situaţiei dificile în care se găsea din nou poporul român după 1867 – e aceea naţională. Nu numai cu prilejul discutării ei, dar şi cu prilejul dezbaterii altor teme importante, cu toate că prin originea sa socială – mare moşier – ar fi fost de aşteptat să se situeze pe poziţia reacţiunii, Alex. Mocioni se distinge prin ideile sale înaintate, ceea ce i s-a reproşat de unii corifei ai aristocraţiei. El nu s-a limitat doar să pledeze teoretic cauza populară, dar a contribuit, ca întreaga sa familie, cu sume însemnate la ajutorarea celor lipsiţi, în special a tineretului la studii.

O primă serie a contribuţiilor sale datează din perioada imediat după decretarea dualismului (1868–1872), când a ţinut câteva discursuri remarcabile în Camera de la Budapesta, cu ocazia dezbaterii unor importante proiecte de legi, care trebuiau să pună bazele noii orânduiri a statului maghiar: cele referitoare la

naționalități, la municipii, la alegeri. Cum la alcătuirea niciuneia dintre acestea nu s-a ținut seama de doleanțele inspirate de principiile liberal-democratice ale grupului parlamentar român, Alex. Mocioni va sfârși prin a se retrage din viața social-politică, alăturându-se în cele din urmă cu întreaga fracțiune bănățeană-crișană curentului de boicotare a parlamentului maghiar. Punct de vedere depășit numai în ultimii ani ai secolului trecut şi care i se va reproşa nedrept de unii – de pildă, de Goldiş[61], Brote[62] – în mod aproape exclusiv influenței lui Dar, după cum se ştie, pasivismul, a fost inițiat, ca o formă de protest împotriva dualismului, de către conducătorii românilor din Transilvania; cei din partea apuseană a țării noastre se raliază mai târziu lui. A doua grupă de contribuții a lui Mocioni, consistând din câteva articole mici dar substanțiale, se situează într-o perioadă mai târzie (1883–1905). Ultimul dintre acestea, „Religiune şi ştiință", trece chiar dincolo de ea, aşa că urmează să fie tratat în alt context.

Să vedem acum mai de aproape premisele filosofico-politice ale fruntaşului bănățean. Continuă şi el linia adoptată de conaționalii săi a dreptului natural, adică a aşa-ziselor legi eterne fireşti. Pe baza lui, urmează să se alcătuiască legislația unei țări. Căci dreptul indivizilor ca şi al popoarelor nu are ca temelie în primul rând dreptul pozitiv, ci libertatea naturală. În consecință, statul nu are căderea să creeze un astfel de drept, rolul său reducându-se numai să asigure recunoaşterea lui. Mocioni îşi dădea seama că teoria dreptului natural în forma ei clasică nu putea rezista unei critici obiective. Mai mult, era conştient „că ideea dreptului îşi scoate conținutul din raporturile de viață stăpânitoare în diferite epoce. Ştim că ceea ce într-o anumită epocă a format dreptul suprem, dreptatea supremă, chiar în epoca următoare era nedreptatea cea mai mare. Dar după părerea mea, ideea dreptului are o caracteristică veşnică, pentru toate epocile, neschimbată şi neatârnătoare de orice circumstanțe, anume: egalitatea de drept" (p. 234).

În acest spirit, se pronunță el în mod categoric în favoarea votului universal, singurul în măsură să realizeze egalitatea postulată: „Țin că votul universal este unicul care corespunde ideii de drept. Din parte-mi cred că orice chestiune de cenz e în contrast cu dreptul, că orice chestiune de cenz nu e decât o chestiune socială. Societatea nu e un întreg simplu, ci un sistem de clase sociale, dezvoltate prin istorie" (p. 195-196). Cu multă luciditate, probabil sub influența istoricilor francezi de la mijlocul veacului trecut (citează pe Thiers), a scos Mocioni în evidență caracterul de clasă al aparatului de stat. Cum năzuința oricărei pături suprapuse – continuă el – e să-şi consolideze dominația, căutând să monopolizeze puterea de stat, mijlocul cel mai bun în acest scop ar fi introducerea cenzului, care în concordanță cu clasa dominantă va fi sau unul de naştere sau unul de avere; iar ultimul va fi mai ridicat sau mai scăzut după cum averea celor mai săraci membri ai oligarhiei stăpânitoare e mai mare sau mai mică.

[61] Ed. Găvănescu, *Un studiu inedit al lui Vasile Goldiş*, „Hotarul", III (1936), nr. 2–3, p. 28–33; nr. 4–5, p. 59–62.

[62] E. Brote, *Un memoriu politic. Cestiunea română în Transilvania şi Ungaria*, 1895.

Cărturarul bănățean socoteşte că cenzul e condamnabil atât pentru că e contra idealului de stat – întrucât rolul acestuia nu poate fi doar reprezentarea unei clase –, cât şi prin faptul că el accentuează dominaţia celei din urmă, eliminând rodul valorilor autentice. Şi numai acestea ar fi chemate să guverneze, să conducă. El crede, ceea ce e o autoamăgire – în cazul formaţiunilor sociale care aparţin trecutului –, că intelectualitatea nu e legată de nici o clasă, atmosfera sa fiind libertatea şi egalitatea; în mod normal autoritatea ei n-ar întâmpina piedici, numai în împrejurări excepţionale ar putea avea dificultăţi. Deşi Mocioni declară că „orice drept excepţional chiar în folosul inteligenţei e în contrast cu natura dreptului care nu admite privilegii, implicând numai ordine şi libertate" (p. 198), totuşi el acceptă ideea că există o dominaţie de clasă justificată, bazată pe intelect şi avere – ridicându-se numai împotriva celei artificiale – căci diferenţa între indivizi ar fi înrădăcinată în natura omenească, inegalitatea firească constituind condiţia neapărată a progresului. Sufragiului universal i-ar incuba numai rolul să împiedice domnia artificială a celor nechemaţi, care ar paraliza progresul. El ar avea avantajul că dă posibilitatea, într-un stat bazat pe inegalitate, deci pe dominaţia de clasă, să fie reprezentate în parlament conform importanţei lor toate interesele, adică şi ale păturilor de jos, asigurându-se astfel un echilibru natural al forţelor sociale. E ideea de bază a liberalismului, inspiratorul gândirii politice a lui Mocioni, care nu merge decât până la postulatul egalităţii de drept, nu şi a celei sociale, singura ce poate constitui temelia unei ordini de stat justă.

În scopul cercetării deficienţelor sistemului politic existent în ţară, el revendică şi o autonomie mai mare a municipiilor – pledând cauza descentralizării –, a căror conducere ar trebui aleasă tot pe bază de vot universal. Cu acest prilej, Mocioni demască falsitatea regimului parlamentar burghez, mai ales a celui din Ungaria. Practic, zice el, guvernul parlamentar cumulează puterea executivă şi legislativă, întrucât nici o majoritate parlamentară nu-l va trage la răspundere, dacă a ţinut seama de dorinţele ei. Acesta nu e limitat de lege, ci de interesul de partid. Oricine pune libertatea individului şi a corporaţiunilor, precum şi domnia legilor, sub scutul exclusiv al regimului parlamentar şi a responsabilităţii ministeriale sugrumă în embrion dezvoltarea liberă. Fruntaşul bănăţean mai invocă şi alte mijloace care ar putea combate dominaţia nedreaptă: o justiţie independentă, libertatea presei, a întrunirilor, a asocierii. Cu o condiţie: nici una din ele nu trebuie să facă abstracţie de legalitate… „e nejustificată orice năzuinţă, fie aceea oricât de altruistă şi patriotică, dacă realizarea ei se încearcă pe cale ilegală şi cu mijloace ilegale" (p. 219). Ideea de drept, care ar fi firul conducător în istoria omenirii – a te supune ei ar fi o datorie şi o virtute – ajunge astfel şi în mâinile lui să devină un impediment al progresului social.

Într-o scrisoare deschisă adresată conaţionalilor în 1869, la începutul unor lupte electorale, Alex. Mocioni înfăţişează programul său politic. Merită citat textual un pasaj de frunte, foarte concludent pentru concepţia sa democratică. „Dacă ideile, chiar şi cele mai sublime şi mai salutare, vor fi îmbrăţişate numai de

puțini singuratici, şi nu vor fi pricepute şi cuprinse de mulțime, ele apar şi dispar ca nişte umbre neputincioase. Când însă ideea preocupă masele, ea devine o forță generală binefăcătoare. Aceasta e natura comună a tuturor ideilor dominante în diferite epoci ale istoriei. Aceasta e şi natura ideii de naționalitate stăpânitoare în veacul al XIX-lea" (p. 143). Rândurile de față, pe lângă faptul că sesizează bine raportul între personalități şi mase, ne ajută totodată să facem trecerea spre tema dominantă care l-a preocupat pe Mocioni: cea națională. În slujba ei stau în ultima analiză şi discursurile sale referitoare la legea electorală, căci nici un popor din Austro-Ungaria nu era atât de dezavantajat în această privință ca cel român din Transilvania istorică, cenzul fiind aici mai ridicat. Problemei naționale îi consacră Mocioni primul său discurs parlamentar remarcabil, cu prilejul discuției legii chemată să o rezolve în Ungaria dualistă.

Ideea lui centrală este că Ungaria trebuie să se afirme ca un stat de drept, pe bază de principii democratice, asigurând în chip legal tuturor națiunilor din cadrul său existența şi posibilitatea dezvoltării lor. Ele nu mai pot fi negate ca individualități cu caractere proprii, cu atât mai mult cu cât naționalitățile – crede Alex. Mocioni, iarăşi pe linia unei concepții raționaliste, absolutizane – ar fi tot aşa de vechi ca şi genul omenesc însuşi. Nouă ar fi numai ideea de naționalitate. Cu toate formele diferite pe care le-a îmbrăcat în ultimii cincizeci de ani, mişcarea declanşată de ea – s-a limitat uneori să ceară în cadrul statului respectiv numai egala îndreptățire, alteori a mers până la revendicarea independenței totale, a recurs când la dreptul istoric, când la cel rațional, utilizând fie mijloace legale, fie revoluționare, aliindu-se la nevoie nu numai cu mişcarea constituțională dar şi cu puterea absolută – a urmărit în esență pretutindeni acelaşi lucru: asigurarea drepturilor naționale. „De aceea națiunea, fiind complexul oamenilor strâns uniți prin legături genetice, geografice, istorice şi în consecință şi prin comunitatea de limbă – fiindcă cuprinde în sine sâmburele moralității şi fiindcă dispune de conştiință de sine, e personalitate, persoană juridică. E natural că primul şi cel mai sacru interes firesc al acestei persoane juridice, ca al oricărei persoane juridice, nu poate fi altul, decât conservarea existenței proprii" (p. 126).

Analizând factorii care au promovat afirmarea ideii naționale, oratorul bănățean indică drept cauze externe principiul suveranității poporului şi cel al egalității, iar drept cauze interne progresul civilizației – care deşteaptă conştiința de sine – şi democratizarea vieții constituționale. Ea ar fi justificată prin faptul că asigură dezvoltarea maselor – e o condiție primiordială a democrației – căci ridicarea lor nu poate fi posibilă decât pe baza unei culturi naționale. În al doilea rând, contribuie şi la dezvoltarea umanității, întrucât fiecare națiune poate aduce un aport la tezaurul comun, neputând fi înlocuită cu alta. Alex. Mocioni nu nesocoteşte formele anormale pe care le poate lua: tendința spre supremație şi izolare; dar aceste excrescențe nu pot constitui un argument împotriva principiului egalei îndreptățiri a națiunilor, după cum diferențierea lor nu împiedică apropierea între ele, care e posibilă numai atunci când are la bază respectul reciproc.

În lumina acestor principii, Mocioni socoteşte că primul lucru ce se impune e garantarea legală a finţei naţiunilor, ceea ce lipseşte în proiectul guvernamental. Iar ele, ca produse ale eternelor legi fireşti, nu şi-ar avea baza existenţei lor în puterea de stat. Acestuia – e o datorie morală a lui – nu-i revine decât rolul să recunoască legal drepturile lor originare şi să le asigure condiţiile de dezvoltare. Proiectul menţionat nu le recunoaşte nici măcar existenţa, urmărind să rezolve chestiunea pe baza libertăţii individuale: „a voi să garantezi postulate naţionale şi tot atunci să desfaci în atomii săi organici primul şi cel mai de căpetenie subiect al acestor postulate: naţiunea înseamnă după părerea mea a nimici cel mai de căpetenie interes naţional" (p. 130). În al doilea rând, el nu ţine seama de principiul egalei îndreptăţiri a naţiunilor. În al treilea rând, nesocoteşte necesitatea delimitării unor teritorii de limbă, condiţie inexorabilă a aplicabilităţii sale. Cărturarul bănăţean nu se împotrivea unei oarecare supremaţii a limbii maghiare, a naţiunii care avea majoritatea relativă; dar fără ca prin aceasta să se pericliteze dreptul celorlalte la graiul lor matern în administraţia de stat. El spune chiar explicit în alt loc că lupta dusă de conducătorii românilor din fosta monarhie dualistă – indicând regulile ei – nu e contra naţiunii maghiare, ci împotriva acelor partide politice din sânul său care ne atacă existenţa şi onoarea naţională în numele naţiunii maghiare. Ele pot corespunde pentru moment sentimentelor multor maghiari, dar nu şi adevăratelor interese ale naţiunii maghiare şi ale patriei comune (p. 147).

Legea naţionalităţilor s-a votat aşa cum a dorit-o guvernul maghiar, dar nici modestele concesii pe care le-a făcut nu s-au respectat, luptele naţionale devenind după 1870 tot mai aprige. Aceasta l-a determinat pe Alex. Mocioni să reia tema de faţă mai târziu, nu într-un discurs – se retrăsese din viaţa politică activă – ci într-o disertaţie publicată mai târziu în „Almanahul României June" (1883). Ea beneficiază de o maturitate de gândire şi de o experienţă îmbogăţită a autorului. Ideile sale sunt în linii mari aceleaşi, dar altfel centrate şi cu alte accente. Preocupările militante nu lipsesc nici aici, după cum se poate vedea din îndemnul dat tinerimii, încă din primele rânduri, de a-şi cultiva conştiinţa naţională, o putere ideală dar cu mari consecinţe reale[63]. Se insistă însă mai mult asupra aspectului teoretic al problemei, astfel că studiul cărturarului bănăţean poate fi privit ca o contribuţie la sociologia naţiunii. Oricâte aprehensiuni am avea faţă de unele idei ale sale nu se poate nega caracterul pătrunzător şi densitatea argumentării sale, orizontul larg al celor spuse de el. Din punct de vedere al conţinutului lor, trebuie remarcată greutatea mai mare pusă pe factorul psihologic, după cum arată şi titlul, ca şi pe substratul democratic al ideii naţionale. Se simte un progres şi în gândirea sa propriu-zis sociologică, Mocioni nemairecurgând acum la justificarea realităţii naţionale şi a postulatelor sale fireşti prin asimilarea ei cu o persoană juridică. Nouă e şi perspectiva umanistă în care e încadrată mişcarea naţională.

[63] „Însemnătatea istorică a fiecărui popor se înalţă şi scade după cum cultura şi conştiinţa sa naţională se înalţă şi scade" (*Op. cit*., p. 437).

O primă problemă pe care o examinează autorul e aceea a factorilor condiționanți, subliniind necesitatea de a se face apel la mai mulți, întrucât toate explicațiile moniste s-au dovedit binefăcătoare. Națiunea are la bază, după el, descendența comună, teritoriul pe care-l locuiește, vârsta împreună a membrilor săi, ce duce la o omogenizare a dispozițiilor fizice–psihice şi la un tezaur propriu de tradiții şi aspirații. Proprietățile fizice comune formează tipul național, iar cele psihice caracterul național. Cel din urmă s-ar manifesta în temperamentul național şi în modul de exprimare, ambele vizibile în limbă, moravuri şi interese de viață specifice. „Comuna descendență, comuna locuință şi comuna viață sunt deci condițiunile naturale pentru geneza unei națiuni; iar celelalte trăsături semnalate sunt elementele faptice, reale şi constitutive ale națiunei" (p. 438).

Cu toate că formulările sale sunt mai nuanțate, Mocioni nu depăşeşte nici acum cu totul perspectiva epocii sale – suntem în secolul naționalităților, în Europa – declarând că națiuni au existat şi anterior, exercitând o influență asupra vieții politice. Ce a lipsit în trecut a fost însă o mişcare grandioasă în acest sens, opera ideii naționale de dată recentă, care a adus la alte concepte. De fapt nu e vorba numai de națiuni noi, ci şi de realități noi, căci se poate vorbi înainte doar de comunități etnice, de popoare, care s-au transformat în națiuni numai într-un anumit moment istoric, legat de dezvoltarea capitalismului. Cărturarul bănățean, fără să vadă substratul economic al mişcării naționale şi al transformărilor determinate de revoluția franceză, e conştient totuşi de strânsa legătură între principiile de bază ale ultimei şi deşteptarea popoarelor la conştiința de sine, la conştiința națională, ce reprezintă elementul viu, propriu vieții moderne. Mişcarea democratică, zicea el, a dus cu necesitate logică la conştiința națională şi la ideea de naționalitate. Datorită lor ceea ce era aproape imobil devine o forță dinamică.

Conştiința națională, definită de Mocioni ca reversul spiritual al elementelor constitutive ale trupului național – numai în cazuri excepționale aceste două momente n-ar coincide –, n-ar avea la toți indivizii aceeaşi adâncime intelectuală şi intensitate morală. Dar dincolo de aceste variații există o omogenitate esențială datorită căreia conştiințele singuratice se contopesc într-o unitate superioară numită de el sufletul națiunii. De acesta depinde viața şi prosperitatea națiunii, ridicând-o la rangul unui subiect de ordine înaltă. Dacă însă caractizarea conştiinței naționale şi a importanței sale e în genere justă, mult mai puțin fericite sunt cele spuse de cărturarul bănățean cu privire la cauzele genetice ale dezvoltării ei, pe care le reduce la instinctele sociale. Mai aproape de adevăr e el când analizează problema condițiilor sale, care ar rezida îndeosebi în cultura națională şi în reacția națională. Cultura în spirit național ar fi elementul principal, dar ea – singură – nu e totdeauna suficientă, autorul citând aici cazul germanilor de la începutul secolului al XIX-lea, care cu toată marea înflorire a vieții lor spirituale, erau lipsiți de un simț național general. Însă ce n-a promovat aceasta din urmă au reuşit să determine „luptele pentru amenințatele interese naționale", Mocioni referindu-se la reacția împotriva lui Napoleon, având de altfel în fața lui mereu luptele pentru naționalitate din monarhia habsburgică cu consecințele lor în ce priveşte deşteptarea națională.

O ultimă problemă pe care o tratează fruntaşul bănăţean e aceea a finalităţii mişcării naţionale. Cu toate criticile ce i s-ar fi adus, el o crede îndreptăţită. Nu numai că ar fi un rezultat implacabil al procesului istoric, care nu se poate escamota, dar ar avea şi o profundă îndreptăţire morală. Alături de principiul libertăţii religioase şi al drepturilor omului, cel al naţionalităţii ar fi promovat şi el în chip eminent ordinea de drept etică faţă de cea naturală, adică faţă de legea celui mai tare. În lupta acestor două ordine ar rezida lupta civilizaţiei, triumful primeia marcând progresul omenirii. Dar înainte de a urmări mai departe firul gândirii autorului se pune întrebarea legitimă: oare luptă masivă a clasei muncitoare, în vremea când scria el, n-a contribuit şi ea la afirmarea ordinei de drept etice? De pe poziţia liberalistă, pe care se situa Mocioni, şi în mediul în care trăia era greu să-şi dea seama de acest lucru. Ceea ce îl interesa pe el era numai justificarea mişcării naţionale, ca un triumf al ideii de drept. Orice popor ajuns la conştiinţa naţională ar avea dreptul să se constituie într-un stat independent, viitorul aparţinând statelor naţionale, bazate pe ideea eternă de drept, nu pe cel istoric. În victoria finală a acestei noi ordini, sub egida popoarelor libere, zace, zice Mocioni, însemnătatea epocală a ideii de naţionalitate, cu consecinţe binefăcătoare atât asupra relaţiilor interne din cadrul statului cât şi asupra celor internaţionale.

Autorul crede că „numai în statul naţional este posibilă o dezvoltare firească şi sănătoasă a vieţii de stat". El se face aici vinovat de două inadvertenţe: supraaprecierea statului ca atare, privit ca un organism superior – poziţie iarăşi până la un punct explicabilă prin condiţiile locale – şi supraaprecierea celui naţional burghez, unde ar exista o concordanţă a aspiraţiilor. E adevărat că, în împrejurările româneşti ardelene, lupta de clasă nu apărea aşa de pregnant ca la alţii, dar ea exista şi la noi. Însă importanţa pe care o dă problemei ce-l preocupă îl face să treacă cu vederea faptul că nu numai în cadrul statelor multinaţionale dar şi în cadrul celor naţionale, pe bază de clase, există lupta de interese. Mocioni e de părere că în cadrul ultimelor n-ar exista decât lupte de opinii politice, ce se referă la mijloacele realizărilor lor. Concesia pe care o face el, că atunci când subzistă totuşi deosebiri în ce priveşte interesele diferitelor categorii sociale faţă de stat, aceasta s-ar datora în cel naţional numai înţelegerii lor greşite, nu poate fi luată în seamă ca explicaţie serioasă a unei stări de fapt. Cine e acela care decide, în ultima analiză, a cui e interpretarea justă şi a cui e cea greşită?

O concepţie mai înaintată şi mai aproape de adevăr are Mocioni cu privire la influenţa principiului naţional asupra raporturilor interstatale. El crede că dacă comunităţile naţionale vor fi recunoscute ca subiecte naturale ale dreptului şi statului, vom câştiga un principiu mai just, ce va da o altă orientare dreptului internaţional, care se găseşte încă în stadiul medieval. Cei tari nu-şi vor mai putea impune punctul lor de vedere în numele dreptului, ci numai în numele forţei. Ceea ce ar însemna o mare cucerire a civilizaţiei, conştiinţa publică de drept având un criteriu ferm şi obiectiv pentru a stigmatiza nedreptatea ca atare. „Deci o dezvoltare sănătoasă şi firească a vieţii interne de stat şi un drept internaţional purtat de

principiul ideii de drept – aceste sunt cele două mari scopuri, care dau năzuinţelor naţionale ale secolului nostru profunda şi morala lor îndreptăţire şi însemnătatea lor istorico-culturală. Această mare şi nouă cucerire a civilizaţiunei însă este şi va fi opera conştiinţei naţionale" (p. 443).

Nu aceeaşi bogăţie de idei găsim la V. Babeş (1821–1907), prieten şi tovarăş de luptă mai în vârstă al lui Mocioni. Reflecţii înaintate, chiar cu implicaţii socialiste, se întâlnesc în opera lui, în special în cea ziaristică. Dar ele nu se încheagă într-un sistem de gândire mai pretenţios. Nici unul din discursurile sale politice, pronunţate în dieta de Budapesta, nu are masivitatea, substanţa şi nici fluenţa celor ale lui Mocioni. Pentru a întregi totuşi profilul filosofico-politic al epocii, să spicuim câteva din ideile sale mai semnificative. Ele se axaează pe coordonatele de bază cunoscute: pe principiul naţional şi pe cel democratic.

În ce priveşte primul, punctul său de vedere cuprinde revendicări similare, numai într-o formulare mai stângace, tot cu prilejul discutării legii naţionalităţilor, în 1868, în Camera maghiară. Orice popor, zice V.Babeş, dacă nu vrea să rămână o masă fără importanţă, trebuie să năzuiască să se afirme ca naţionalitate, ce urmează să fie recunoscută şi protejată de stat, aşa cum cer normele civilizaţiei. Numai respectarea lor îndreptăţeşte existenţa statului. Din aceste premise, ca şi din accentul pus pe demnitate, dreptate şi moralitate rezultă cu toată evidenţa că şi politicianul nostru bănăţean se situează la fel pe poziţia luministo-liberalistă. Acelaşi izvor are şi preţuirea culturii, care ar fi, după V. Babeş, nu numai temelia independenţei şi libertăţii statelor, mai ales a celor mici, da şi a bunei stări a poporului. Ea nu e accesibilă maselor decât în limba lor proprie, condiţie de care trebuie să ţină seama forurile conducătoare, urmărind promovarea unei instrucţii publice corespunzătoare. Ar fi revendicarea principală a naţionalităţilor, cu repercusiuni însemnate de ordin general. Căci cu cât ele vor fi mai dezavantajate, cu atâta ţara va avea prejudicii, locuitorii săi fiind mai puţin cultivaţi. Iar de la dualism încoace, adică în ultimii şapte ani, nici o treime din copii, afirmă Babeş, nu mai frecventează şcolile româneşti ca în perioada absolutismului, adică în anii 1853–1859. Legislaţia din Ungaria, dacă nu face deosebire între persoane, face între naţionalităţi, vrând să fundeze supremaţia poporului maghiar pe nedreptate. În vederea unei contracarări eficiente a acestei tendinţe, românii – pe lângă că trebuie să se împărtăşească cât mai mult de binefacerile culturii – urmează să fie însufleţiţi de o concepţie eminamente democratică. Asupra acestui aspect a insistat V. Babeş, de asemenea, cu prilejul discuţiei stârnite de proiectul de lege electorală al guvernului, începând din 1872. E aportul lui cel mai preţios, culminând într-o apologie a poporului, neîntâlnită sub această formă la ceilalţi fruntaşi politici români.

Baza statului, începe el, trebuie să fie justiţia. Din moment ce aceasta nu mai e recunoscută, el şi-a pierdut fundamentul, căci scopul statului nu mai poate fi decât acela „de a înmulţi şi asigura drepturile omeneşti prin dezvoltarea şi perfecţionarea neamului omenesc". Măsurile restrictive luate împotriva lor, în

favoarea unei clase nu pot avea un succes durabil. Reacționarii fac un rău serviciu nu numai omenirii, statului, ci şi lor înşişi. Poporul zis prost, dacă nu e amăgit, ştie să-şi aleagă reprezentanții. „Eu aşa cred că moralitatea e cu mult mai mare la popor decât la clasele mai înalte, decât la aristocrațime" (*Cartea de aur* – vol. V, p. 698). Uneori el poate fi amăgit, dar de aici nu urmează să fie privat de drepturile sale... „am procede mai corect dacă ne-am îngriji să ținem în frâu inteligența stricată care seduce poporul decât să eschidem poporul de la drepturile sale… Să îndreptăm şi să moralizăm societatea, dar să nu despoiem poporul de dreptul său" (*ibidem,* p. 738). Concluzia lui Babeş e aceeaşi ca şi a lui Mocioni, în favoarea votului universal, numai altfel motivată: mai puțin principială, adică teoretică, dar mai afectivă şi mai optimistă. Poporul, continuă el, dacă ar vota ar aduce legi mai bune decât o clasă cultă însă cu interese speciale... „cele mai de jos păturI ale poporului nostru sunt mai calificate în urma firii lor şi în urma minții lor nestricate pentru dreptul de alegere decât aceia, care de multe ori îl amăgesc" (p. 742). Politicianul bănățean concede că nici votul universal nu poate împiedica în mod absolut abuzul, dar îl îngreunează. Căci cu cât sunt mai mulți alegători, cu atât posibilitățile de corupție sunt mai mici. „Nu există exemplu de istorie, ca poporul pe care l-a educat cineva, l-a iubit şi cu iubire l-a condus spre scopurile misiunii sale, să fi fost recunoscător" (p. 750). În tot cazul, de două secole el s-a deşteptat şi a început să ceară drepturi pentru sine, împotriva cărora se opune dreptul istoric, adică aristocrația. V. Babeş împărtăşeşte şi o concepție mai modernă asupra dreptului natural. „Cu omul – spune el tot într-o cuvântare – nu se naşte nici un drept, ci numai capacitatea de a primi dreptul, capacitatea de a câştiga drepturi (*ibidem,* VI, p. 336).

Încă de la sfârşitul secolului trecut se afirmă ca gânditor politic un al treilea bănățean, ceva mai tânăr, Aurel C. Popovici (1863–1917). După 1900 el se impune chiar ca o figură notorie prin două cărți, dintre care una în limba germană, *Die Vereinigten Staaten von Grossösterreich,* cu răsunet până şi în cercurile conducătoare habsburgice. Mai puțin cunoscute, dar mai valoroase, sunt scrierile sale din tinerețe, despre care am mai pomenit, prin orientarea lor progresistă. Aportul lui cel mai prețios din această perioadă de activitate publicistică e o conferință, „Principiul de naționalitate" (1894), ținută la Ateneu la Bucureşti, unde se refugiase din cauza unei detenții politice la care fusese condamnat pentru opiniile sale (a fost unul din coautorii memoriului studenților ardeleni adresat străinătății). De proporții modeste şi ea, ca a lui Mocioni, broşura lui A. Popovici, poate fi socotită, de asemenea, o contribuție interesantă la sociologia națiunii. Vom vedea imediat că alături de idei cunoscute – explicabile prin faptul că constituiau un bun de mare circulație în acei ani şi se refereau la aceeaşi realitate: problema națională din Austro-Ungaria – cele spuse de acest ultim autor cuprind şi note personale, cu un plus față de înaintaşi, exprimând în mod pregnant tendințele mai noi ale mişcării revendicative româneşti de la sfârşitul veacului trecut, în țesătura cărora intră pe lângă vechiul punct de vedere naționalist şi motivații noi, împrumutate din lagărul sociologiei naturaliste.

Ne gândim, în primul rând, la greutatea mai mare pusă de el pe naționalismul democratic față de cel etnic–lingvistic. Şi Alex. Mocioni subliniază elementul de conştiință, nu lipseşte nici la V. Babeş; dar pentru Aurel C. Popovici acesta constituie pilonul de bază al concepției sale. Începe cu constatarea că principiul național şi-a primit imboldul ideologic principal de la ideile liberale şi egalitare ale secolului XVIII, prin extinderea postulatelor Revoluției franceze de la indivizi la colectivități. „O fază mai înaintată în fireasca evoluțiune a aplicării practice a principiilor liberale şi egalitare este principiul de naționalitate" (*op.cit.,* p. 6). Mai mult, spre deosebire de generația paşoptistă, care accentuase până la obsesie importanța limbii şi în genere a factorilor preconştienți – prevoluntari pentru naționalitate, în spiritul romantismului vremii, A. Popovici ține să atragă atenția că graiul matern e doar unul din factorii săi constitutivi, nu singurul hotărâtor. Tendința idealisto-psihologizantă e chiar mai accentuată la el decât la Mocioni. Nici originea, limba, religia, moravurile, comunitatea politică sau teritorială, în sine, n-ar constitui temelia națiunii, „ci conştiința ce o are o individualitate etnică despre comunitatea acestor momente, cu alte cuvinte: conştiința națională" (p. 9). Punct de vedere ce nu era numai reflexul noilor teorii în această privință, în special a celei a lui Mancini, cel dintâi care a subliniat importanța conştiinței în determinarea conceptului de națiune, dar şi a unei noi stări de fapt, a dezvoltării tot mai mari a conştiinței naționale la popoarele din centrul, sudul şi estul Europei.

De aici şi greutatea pe care o pune A. Popovici pe importanța reacției față de opresiune în ce priveşte potențarea conştiinței naționale. A menționat-o şi Mocioni, dar nu s-a oprit asupra ei, handicapat de legalismul său static. E o diferență de clasă şi de formație intelectuală între ei, dar trebuie luat în considerare momentul istoric în care activează aceşti doi fruntaşi români. Aurel C. Popovici începe să-şi spună cuvântul mai târziu decât Alex. Mocioni, în perioada Memorandumului, când îşi face curs din nou un spirit mai activist. Şi el se sprijină, în ultima analiză, pe ideea dreptului natural, dar alături de acesta şi pe o teorie juridică, de caracter mai modern, a unui neoraționalist fost profesor o bucată de vreme la Viena; a celui mai mare specialist german de atunci, cu o excepțională circulație pretutindeni, pe R.v. Jhering, apologet al unui drept dinamic, ce încuraja gesturi îndrăznețe, rupând cu tradiția organicist-conservatoare a lui Savigny[64]. Încălcarea dreptului, după Jhering, trezeşte în om un puternic protest, o mânie asemănătoare cu o vijelie în lumea morală. Ea şi-ar avea izvorul în forța etică a ideii de drept, reprezentând cea mai frumoasă şi mai înălțătoare dovadă despre existența unui sentiment de dreptate în om. Puterea unui popor, continuă acesta, ar echivala cu puterea sentimentului său de drept. E o exagerare idealistă, pe care nu şi-a însuşit-o Aurel C. Popovici. Adoptă însă teza sa principală, punând un mai mare accent pe ideea, numai atinsă de Jhering, că luptele naționale sunt şi ele lupte pentru drept; tot aşa cum făcuse Bărnuț la vremea lui, cu ideea dreptului natural, solicitată de el să apere nu numai doleanțele personale, că şi pe cele ale categoriilor sociale oprimate.

[64] *Der Kamf um's Recht,* ed. X, 1891 (prima ei ediție e din 1872).

Nu întotdeauna conştiinţa naţională se asociază cu ura faţă de asupritori. Existenţa ei ar fi însă pretutindeni indicatorul gradului de cultură al unui popor, mergând mână în mână cu progresul civilizaţiei. Libertatea şi egalitatea la care a ajuns o naţionalitate e o dovadă a intensităţii şi energiei conştiinţei sale, potenţând mândria, sentimentul drepturilor şi cel de independenţă al colectivului. Naţionalismul ar fi cea mai înaltă expresie a patriotismului, cazul în special la popoarele care n-au ajuns la state proprii, dar ţintesc în acest sens. Dacă statul nu se opune drepturilor lor, atunci cele două atitudini se acoperă. Altfel: „Patria naţionalistului adevărat este naţionalitatea sa şi teritoriul ei fără consideraţie la hotare politice" (p. 17). Orice popor conştient de naţionalitatea sa, locuind un teritoriu compact ar avea dreptul de a se constitui într-un stat indpendent sau de a se uni cu un alt stat pe baza comunităţii lor naţionale. Căci alături de libertate şi egalitate, naţionalitatea şi autonomia sa reprezintă drepturi primordiale, inalienabile.

Cu toate câştigurile repurtate, constată Popovici, principiul naţional nu s-a impus deplin, nefiind încă recunoscut de dreptul internaţional. Unitatea Germaniei, Italiei, României, continuă el, s-a realizat mai ales pe baza drepturilor istorice. După 1870 s-ar putea observa chiar o reacţie contra lui, îndeosebi între germani. Dar mersul lui înainte nu va putea fi oprit, denunţând cu acest prilej politica de deznaţionalizare forţată practicată în Austro-Ungaria. Autorul nu contestă că se poate observa de-a lungul istoriei o asimilare etnică naturală, o formă normală a luptei paşnice între popoare. Dar a urmări aceasta la cele conştiente ar fi o monstruozitate, un despotism rasial, aidoma ca un război de cucerire. Spre deosebire de L. Gumplowicz[65], cel mai însemnat sociolog austriac al vremii – citat de Popovici – care din teoria darwinistă trăgea concluzia că popoarele mici din Austro-Ungaria urmează să se subordoneze soluţiei dualiste, cărturarul nostru bănăţean crede dimpotrivă că învăţătura marelui naturalist englez – de a cărui veracitate nu se îndoieşte nici el – mai ales în versiunea juridică a lui Jhering, îndrituieşte lupta lor de afirmare naţională, viitorul fiind al lor. Convingerea nu e însoţită însă de acel patos umanist ce l-am întâlnit la Alex. Mocioni, care se situa în această privinţă pe altă platformă ideologică.

În afară de ideea dreptului naţiunilor de a se constitui în state proprii, care se întâlneşte la Mocioni, deşi poate nu cu aceeaşi pregnanţă, ceea ce merită cu deosebire relevat din dizertaţia lui A. C. Popovici e apologia dreptului la revoluţie a popoarelor oprimate. Aici merge pe urmele teoreticienilor italieni (Palma, Mancini). Naţiunilor împiedicate în năzuinţa lor de afirmare, zice el, ne le-a mai rămas alt mijloc decât a opune violenţa, violenţei. „Nu există cauză mai dreaptă pentru revoluţiune în contra tiraniei decât apărarea naţionalităţii" (p. 34). Ar fi o consecinţă firească a dreptului individual de legitimă apărare, invocând şi aici sprijinul lui Jhering, după care toate marile cuceriri ale umanităţii au fost obţinute prin lupte înverşunate.

[65] *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen,* 1879.

Publicistul bănățean e convins că în lupta dintre curentul etic şi cel opus lui, numit pe nedrept dinamic, primul va trebui să învingă, fiindcă civilizația e de partea sa. Dar până atunci popoarele asuprite nu se vor putea apăra numai cu considerații etice. N-ar intra în cadrul conferinței lui să indice când este sau nu oportun ca naționalitățile subjugate să recurgă la dreptul de revoluție. „Ceea ce constat eu este că națiunile au teoreticeşte dreptul la revoluție, dar ca el să devie mijloc real de mântuire ele au trebuință de putere" (p. 38). Autonomia, unitatea, ca şi rezistența împotriva prigonirilor sistemului despotic de asimilare artificială, n-ar avea decât o valoare teoretică fără sprijinul unei puteri reale. Ca elemente componente ale acesteia, autorul citează cultura (minții şi a inimii), finanțele, forța brațelor. Popoarelor tinere, pe lângă cultura lor națională, vor trebui să-şi asimileze şi pe aceea a popoarelor mai înaintate, adaptând-o specificului lor, urmând să aducă şi ele un aport la cultura generală a umanității, care nu va anula pe cele pe cele naționale. Căci paralel cu curentul nivelator şi cosmopolit se dezvoltă şi unul individualizator, având – pe plan politic – tendința spre descentralizare şi autonomie.

Cu acest prilej, A. C. Popovici ia poziție şi față de socialism, a cărui afirmare impetuoasă la sfârşitul seolului al XIX-lea, în special în Apus, nu crede că ar infirma tezele sale.

Socializarea – identificată în mod strâmt cu satisfacerea nevoilor materiale – nu va putea înăbuşi, după el, principiul național. Socialismul – ale cărui aspirații n-ar fi decât „o fază mai mult, în dezvoltarea pincipiilor egalitare" (p. 41) –, deşi ar tăgădui câteodată principiul național, îl respectă în genere, considerând revendicările naționale ca fiind ceva firesc. Afirmație ce pornea de la situația faptică din fosta Austro-Ungarie, unde mişcarea socialistă a îmbrățişat atât cauza proletariatului cât şi a popoarelor oprimate.

Aici se opresc referințele lui Aurel Popovici la socialism, pe care îl invocă, după cum vedem, doar în subsidiar, ca un aliat posibil, nu ca un ideal de viață. Poziția sa socială, în această privință, e aceea a tuturor ardelenilor progresişti ai epocii; mic burgheză şi ruralizantă. Poporul român, zice el, e pentru moment scutit de lupte socialiste, ceea ce e de dorit şi în viitor. În acest scop, să ne îngrijim ca fiecare țăran să-şi aibă gospodăria sa proprie, astfel ca să nu ajungem la un proletariat nenorocit, pepiniera socialismului internațional. Cărturarul bănățean revine pe o poziție înaintată atunci când cere să aibă parte de drepturile câştigate întregul corp al națiunii, vizând de data aceasta împrejurările din fosta Românie. „A interpreta principiul de naționalitate în sensul de a schimba stăpânirea cu robia națională ar însemna să schimbăm lanțurile, atârnând numai tricolorul nostru de ele… O naționalitate liberă de jugul străin trebuie să se îngrijească de condițiunile materiale ale întregului popor, deopotrivă ca de cele intelectuale" (p. 44). Conferința se termină cu asigurarea că triumful principiului național e sigur fiindcă „temelia sa este cultura, iar aliații săi sunt legile de fer ale naturii"! (p. 45).

Într-o broşură mai mică apărută în acelaşi an (1894), sub titlul *Cestiunea naţionalităţilor şi modurile soluţiunii sale în Ungaria,* Aurel Popovici reia problema naţională, analizând perspectiva unei soluţionări a cauzei românilor ardeleni în cadrul monarhiei habsburgice. Ideile sale sunt aceleaşi, uneori mai reliefate, ridicându-se hotărât împotriva oricăror soluţii bazate pe dreptul istoric sau pe jumătăţi de măsură, cerând ca statele să aibă o bază etnică, singura rezolvare definitivă a problemei naţionale. Cu toate acestea, propune aici transformarea Austro-Ungariei într-o monarhie federală, plan căruia îi va da mai târziu adeziunea sa deplină. Poate că îl socotea ca o modalitate tranzitorie inevitabilă.

Ceea ce merită scos în evidenţă din aceste pagini ale sale e viziunea profetică a viitorului. Încă din prima broşură zicea Aurel C. Popvici că în sud-estul Europei se vor face mari schimbări în viitor. În cea de a doua, această eventualitate e şi mai puternic şi mai realist evocată chiar în prefaţă. O împuşcătură în Albania, zice el – s-a întâmplat în Bosnia, nu aşa departe – ar putea aprinde arsenalul păcii. Omul care vede lucid situaţia din sud-estul Europei, continuă el, se îngrozeşte de ceea ce se va întâmpla când va izbucni războiul, despre care toţi bărbaţii mari ai secolului sunt de acord că va schimba radical harta politică a Europei. Mai trebuie spus un cuvânt şi despre buna informaţie ştiinţifică a autorului, în ambele sale articole, în domeniul disciplinelor de stat şi a filosofiei juridice. Cunoaşte mai ales autorii germani (în afară de Jhering, Gumplowicz, citează pe Bluntschili, Mohl), dar şi din cei care au scris în limba italiană şi franceză asupra problemelor ce l-au preocupat (Novicov, Laveleye etc).

La sfârşitul secolului trecut, în 1899, apare broşura *Idei fundamentale în economia politică şi o nouă teorie sociologică* de Ioan Socaciu. După cunoştinţa noastră, e prima publicaţie românească, apărută în Transilvania, care se referă până şi în titlul ei la probleme sociologice. Mai mult, prin cuprinsul său, prin numele citate, prin soluţiile propuse, lucrarea modestă de faţă se distinge prin o netă orientare sociologică. Autorul, profesor la şcoala comercială din Braşov, are chiar pretenţia de a aduce rezolvări originale, ceea ce e mult spus[66]. Nu i se pot însă tăgădui preocupări teoretice de sociologie generală şi o informaţie bogată[67] pentru vremea sa, mai ales că avem în vedere că specialitatea lui de bază era economia politică[68]. De aceea, să rezumăm ideile sale principale, în măsura în care năzuim la o orientare exhaustivă a orizontului de gândire a intelectualităţii române până la 1900.

---

[66] El declară, în prefaţă, că atât cititorul obişnuit, cât şi specialistul vor afla lucruri demne de interes... „căci prin o teorie proprie m-am încercat să scot la iveală adevăratele elemente constitutive ale vieţii deosebite omeneşti, să stabilesc legea fundamentală, în puterea căreia se mişcă viaţa omenească şi să explic natura fenomenelor şi a legilor sociale, tot chestiuni grele, nelimpezite încă de ştiinţă pînă acum" (p. III).

[67] Citează numeroase autorităţi ştiinţifice: economişti, sociologi, etnografi, istorici, filosofi, jurişti – germani (cei mai mulţi), francezi, englezi (în traduceri germane). Cei mai des relevaţi sunt Comte (în rezumatul lui Rigolage), Spencer şi Menger. E pomenit şi Engels cu lucrarea sa *Origina familiei, a proprietăţii private şi a statului.*

[68] E autorul şi al unui manual de drept cambial.

După noțiuni elementare de economie politică, I. Socaciu înfățișează succint curentele ei principale: şcoala liberală, socialistă, istorică, creştină şi austriacă, sfârşind cu constatarea unilateralității lor. E nevoie de un nou sistem de economie politică, care să se bazeze pe toate elementele umane, pe toți factorii constitutivi, realizând o simbioză de principii individuale şi colective. Căci dacă economia libertății naturale a avut mari succese pe terenul practic, a dus totodată la enorme îngrămădiri de bogății „de unde s-a născut un antagonism de clasă şi o mizerie socială cum n-a mai fost înainte" (p.49). O situație care ar cere reforme – idee ce dezvăluie clar direcția concepției sociale a lui Socaciu – dar ştiința sociologică şi economică existentă ar fi de puțin ajutor în această privință. Ambelor discipline le lipsesc principiile fundamentale. Să vedem acum, după autorul nostru, unde urmează să le căutăm. E sarcina părții a doua a operei sale, subintitulată *O teorie nouă.* Ar fi partea sociologică de bază a sistemului de economie politică, după care ar urma partea teoretică generală a economiei naționale şi în continuare de partea specială.

În viața omenească, zice Socaciu, există ceva constant sau absolut şi ceva variabil sau relativ, există o latură individuală şi alta socială, una materială şi alta formală. Orice sistem care se bazează numai pe unele din aceste elemente ce sunt în legătură între ele, nu poate fi corect şi complet. Omul se deosebeşte de animal atât prin fizicul cât şi prin capacitatea sa de abstracție şi graiul său articulat. Aceste aspecte constante dezvoltându-se dau naştere la tipuri diverse, relative şi concrete, rezultate ale raportului cu natura şi cu ceilalți oameni, proces care duce la un progres în supunerea primei, la desăvârşirea organizării sociale şi afirmarea indivizilor.

Cunoaşterea constantului în viață, declară Socaciu, sintetizând cele spuse până acum, e necesară pentru a distinge pe om de animal, aceea a relativului ca să deosebim pe om de om; iar separarea vieții noastre în trei laturi fundamentale ne-ar da posibilitatea să înțelegem mai bine ceea ce e material, individual şi social într-însa. Raportul între ele – legea de bază a coexistenței şi succesiuni – pe lângă că ne dovedeşte existența unei armonii între acestea, ne mai arată că orice mişcare în vreuna dintre ele atrage după sine schimbarea corespunzătoare şi în celelalte. Validitatea acestei legi ar fi fost „statorită – între cât ştiu eu – pentru prima dată în forma de mai sus" (p. 70). Nerespectarea principiilor de față – confundarea omului invariabil cu cel relativ şi cu cel concret (insul), nediferențierea între cele trei laturi ale vieții noastre – e pricina că nu s-a putut clarifica deplin latura fenomenelor sociale. E problema cu care se deschide al doilea capitol al părții a doua, închinat staticii sociale.

Autorul începe considerațiile sale ce urmează cu o clasificare a fenomenelor: în naturale, individuale şi sociale, pe care ar fi întâlnit-o şi la Gumplowicz. Nu e însă de acord cu teoria acestuia, ce are ambiția să fie o soluție de mijloc între individualism şi colectivism, fiindcă face din lupta de clasă, adică din egoismul social, factorul suprem în viața interrelațională. Cu nici un fel de egoism nu s-ar

putea explica progresul omenesc. Mai aproape se simte în această privinţă Socaciu de Spencer, reproşându-i doar asimilarea societăţii cu organismul biologic. Ea nu e un organism natural, dar nici un simplu agregat, ci ceva aparte, formal: caracteristic acesta pare să fie un ecou din Simmel. Societatea e o realitate de sine stătătoare, în care indivizii participanţi nu-şi pierd cu totul existenţa lor proprie, având la baza ei cooperarea conştientă sau nu, voluntară sau involuntară. Ea se realizează prin intermediul unei organizaţii, prin indivizi şi mijloace materiale, laturi care se condiţionează şi ele reciproc, astfel că dacă cunoaştem două dintre ele cunoaştem şi pe a treia.

Ultima chestiune tratată de autor e aceea a naturii legilor sociale. Unii, ca fiziocraţii–liberali le-ar fi identificat cu cele naturale, alţii – şcoala istorică – le-au socotit relative, simple reguli ce permit excepţii, având deci un caracter ipotetic, nestabil. După el, însuşindu-şi aici punctul de vedere al lui Menger, teoreticianul principal al şcolii austriece (aşa-zisa economie marginală), adevărul întreg nu e de partea nici a unora, nici altora. Acei care asimilează legile sociale celor naturale au în vedere doar elementul constant din viaţa umană, iar ceilalţi care le relativizează se referă numai la aspectul ei relativ. Ambele tipuri de legi sunt justificate. În consecinţă, se poate ajunge şi în domeniul social la tipuri şi relaţiuni stricte, adică la legi exacte, ceea ce crede autorul că ar fi dovedit în primul capitol a părţii a doua a operei sale.

Încheind expunerea acestei secţiuni, subliniem încă o dată că dacă contribuţia lui Socaciu nu se remarcă nici pe latura ideologică nici pe cea propriu-zis sociologică, printr-un aport personal – reducându-se la o reeditare a ideilor lui Comte cu intruziuni din Spencer – ea merită totuşi semnalată pentru interesul arătat problemelor tratate şi pentru serviciul ce l-a făcut la vremea sa cititorilor noştri, difuzând o serie de autori şi concepţii cu circulaţie mondială. De altfel, în genere, producţia sociologică-filosofică a epocii între 1867 şi 1900 e interesantă în primul rând nu prin reflecţiile sale originale, care sunt foarte modeste, ci prin gânditorii străini pe care-i face cunoscuţi la noi. Din acest punct de vedere sunt concludente şi traducerile întreprinse în această perioadă. Dacă privim lista lor, ceea ce ne izbeşte mai întâi este caracterul precumpănitor al operelor social-politice tălmăcite, fie că vorba de autori celebri sau numai de buni expunători: Rousseau, Mill, L. V. Stein, Jhering, Pollock, Holtzendorff. Rousseau a fost tradus în acest interval de două ori, de Ieronim Bariţ şi de George Popa *(Contractul social),* Jhering de asemenea de două ori, de Ieronim Bariţ şi apoi de Păcăţeanu, care redă nu numai opera lui de mare răsunet, *Lupta pentru drept,* dar şi pe cealaltă mai cunoscută (numai primul ei volum), *Scopul în drept* (*Der zweck im Recht*). De altfel, Păcăţeanu e un neobosit tălmăcitor, de la el avem cele mai multe opere în această privinţă (Mill, Jhering, Pollock, Holtzendorff).

Din toate acestea se vede că generaţia care activează în ultimele două decenii ale secolului trecut se remarcă, cu toate limitele sale, cel puţin prin cunoştinţe filosofice mai bogate şi printr-o perspectivă mai largă decât antecesorii ei. Sunt mai

mulți cei care se preocupă de asemenea probleme, trăgându-şi substanța din izvoare mai bogate şi mai variate. Progresul se remarcă îndeosebi în domeniul social-politic, unde cărturarii laici, prin chemarea şi pregătirea lor, au avut în vedere un cuvânt greu de spus. Nu se limitează ca înaintaşii lor la câțiva autori străini (Krug, Rottteck, Guizot, Michelet), ci caută să cuprindă în orizontul lor o informație mai diferențiată. Se distanțează şi față de perioada ce se deschide imediat după revoluție, care cu tot avântul şi conştiința mai ridicată, nu-şi îmbogățeşte zestrea ideologică, mulțumindu-se cu aceleaşi canoane ca şi paşoptiştii. În schimb, spiritele care se afirmă după dualism, păstrând achizițiile valoroase din trecut, caută totodată să se integreze în ritmul contemporaneității sale, adaptându-şi străduințele la noile împrejurări şi la noua perspectivă de gândire sociologică impuse de adversari încă puternici, ce nu erau dispuşi să cedeze, cu toate că cursul vremii era împotriva lor. Din acest punct de vedere nu li se poate contesta lui Alex. Mocioni, A. C. Popovici, I. Slavici chiar un efort de a formula în mod personal principiile împrumutate.

Revendicările sociale şi naționale rămân mai departe conjugate, deşi structura populației româneşti ardelene se complică şi se diversifică. Mica proprietate țărănească e socotită ca şi înainte un deziderat de prim ordin, urmând să fie cât mai mult ajustată ca să se împuternicească. Alături de ea începe însă să se constituie o clasă de moşieri români. Un alt sector economic ce capătă acum pentru prima dată importanță la noi în Transilvania e cel bancar, a cărui prezență se va simți şi el în practica românească. Dar problema națională continuă să aibă preeminență față de cea socială, date fiind condițiile din fosta Austro-Ungarie, caracterizate prin lupta acerbă între popoarele dominante – în speță oligarhia lor – şi cele oprimate.