

REPERE BIBLIOGRAFICE

Scrisori din Câmpulung Constantin Noica – Gheorghe Staicu, Ediție de Ioan Crăciun, Editura Ars Docendi, București, 2017, 135 p.

La Târgul de carte „Gaudeamus”, ediția din anul acesta, am participat la lansarea cărții *Scrisori din Câmpulung Constantin Noica – Gheorghe Staicu*, Ediție de Ioan Crăciun, apărută la Editura Ars Docendi, în 2017, eveniment care mi-a prilejuit întrebarea: De ce ar prezenta interes pentru un cititor oarecare scrisorile lui Constantin Noica către un destinatar puțin cunoscut? Răspunsul pe care mi l-am dat, consider că se înscrie în sfera bunului simț, pentru că:

1. Din *Scrisori* luăm cunoștință de implicațiile privațiunii și izolării intelectuale (căci trebuie spus, Noica era un peripatetician care simțea nevoia de a fi însoțit de egali sau discipoli și a-i fi împărtășite de către aceștia tribulațiile filosofice), la care a fost supus un semen, prin stabilirea domiciliului obligatoriu la Câmpulung Muscel, dar și despre îndeletnicirile pământești și relațiile cotidiene de om obișnuit, ca și noi (prin de-mitizare, scrisorile, ni-l apropie și ni-l face empatic).

2. Din *Scrisori* aflăm că localnicii au văzut în el omul năpăstuit pe nedrept și, ca urmare, l-au adoptat ca pe unul de-al lor, ajutându-l să supraviețuiască, așa cum au putut, îndeosebi sub forma trocului convenit: meditații pentru copiii lor, în schimbul unor alimente de primă necesitate. De aici și recunoștința filosofului față de cei care i-au fost aproape: gazdele în principal (Vezi Scrisoarea din 29.08.1965 din București, p. 103);

3. *Scrisorile* ne povestesc despre „marile discuții”, prioritar, pe teme socio-economice, dar și filosofice, dintre Noica și Gheorghe Staicu: despre cărți, despre autori, despre idei vehiculate în cultură, în cea germană, mai ales. Căci C. Noica nu doar îi semnaleză lui Gh. Staicu unele titluri de cărți, dar în câteva rânduri îi comunică, în cadrul unui schimb de gânduri, evaluări teoretice, judecăți de valoare despre acestea, prin care îi sugera o anumită direcție a lecturilor (Dilthey, Spengler, Simmel, Kautsky);

4. Din *Scrisori* aflăm despre preocuparea asiduă a filosofului Noica de a continua lucrul la primele forme ale viitoarelor sale cărți: *Despărțirea de Goethe (atunci Anti-Goethe)*, *Don Quijote*, *Povestiri din Hegel* și despre activitatea de documentare și de prelucrare a unor lucrări aparținând unor autori străini (Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies), ca și ale unora autohtoni: Virgil Madgearu, Ștefan Zeletin, C. D. Gherea. Mai ales din cărțile acestora din urmă el și-a extras material pentru elaborarea caietelor cu reflecții despre țărânie și burghezii care vor sta la baza altor lucrări, ca, de pildă, *Manuscrisele de la Câmpulung* (apărute în 1997). La acestea se adaugă informații despre preocupările lui tenace și continue pentru marile sale proiecte culturale (p. 8).

5. *Scrisorile* dezvăluie ca pe niște fulgurații, *idei* pe care le vom găsi, crescând precum aluatul, în lucrări de mare impact în cultura românească de mai târziu: 1) istoria mică și cultura cuminte, cum sunt ale noastre, nu trebuie să se resemneze cu un astfel de statut, ci trebuie să îndrăznească să se afirme și să se impună (chiar și după paradigma donquijotistă) (scrisoarea din 17.04.1952/p. 52). Această idee, împreună cu altele despre cultură, a fost dezvoltată într-o disciplină dragă lui – filosofia culturii, de vreme ce în 1944 s-a înscris la un concurs pentru ocuparea unei conferințe de *Filosofia culturii* la Universitatea din București, dar a fost respins la examen, din motive oculte; 2) „Munca în genere e o nevoie și – în anumite limite – o plăcere; dar când e întreprinsă pe linii proprii, vreau să spun în prelungirea preocupărilor tale personale, atunci ea este numai o plăcere” (scrisoarea din 02.06.1966/p. 109) și, în același registru: „Nici nu știi ce binefacere e acțiunea, chiar dacă nu ești pe postul ideal. Te asigur că mă simt alt om de câteva luni, de când lucrez” (scrisoarea din 30.06.1966/p. 112); sau 3) o chestiune de ordin metodologic: „Nu știu cum să-ți spun încă o dată că nu planurile și schemele contează în ce privește cărțile, ci materialul. Schema crește *din material*” (scrisoarea din 25.10.1952/p. 55), indicație-recomandare de care, astăzi, ar trebui să ținem și noi seamă.

Dl. Ioan Crăciun merită toate laudele pentru întocmirea acestei ediții, care ne oferă *cheile* fără de care nu am fi putut deschide „porticul” înțelegerii acestei corespondențe: 1) *Argumentul*, a cărui structură îl recomandă ca pe un veritabil îndrumar în lectura acestei corespondențe; 2) *Note*; 3) *Lista de autori și lucrări menționate în Scrisori*; 4) *Interviurile și fotografiile atașate*.

În altă ordine de idei, pornind de la faptul, constatat și descris de numeroși autori (vezi pe larg, Nicolae Râmbu, *Introducere în filosofie* (curs), Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1993, pp. 41–59 și Mihai Baciuc, *Introducere în filosofie*, Editura Neuron, Focșani, 1995, pp. 152–169.), că filosofii când au avut ceva important de spus oamenilor, deci, când au avut gânduri, cu adevărat noi, au trebuit să inventeze și forme de a le prezenta și a le comunica, așa vrea să relev faptul că, prin diversitatea formelor sub care a fost elaborată și din perspectiva modalităților prin care se comunică ideile filosofice, creația filosofică a lui Noica se prezintă astfel:

1. *Ca filosofie orală*, ca mod de a filosofa, fără a fi consemnat în scris, în preambulările lui, Noica cu apropiații în ale filosofiei – mai ales, în perioada Păltinișului – dezbătea cu aceștia probleme esențiale ale nobilei discipline.

2. *Filosofia noiciană ca jurnal*. Jurnalul filosofic este o formă a creației filosofice care poartă puternic amprenta vieții personale a autorului său, întrucât el nu redă situații și idei abstracte, ci trăiri și gânduri ale unei persoane determinate. Are ca avantaj faptul că autorul lui își poate exprima cele mai intime și diverse gânduri, fără constrângerile pe care le presupun rigorile demonstrației. Constantin Noica a utilizat acest mod de a se exprima în filosofie, scriind „*Jurnal filosofic*” (1944) și *Jurnal de idei* (1990).

3. *Filosofia noiciană ca eseu*. Având în vedere că eseu reprezintă o încercare de răspuns la o problemă pusă, care lasă loc și altor dezlegări, astfel că în eseu nu soluția este elementul fundamental, ci esențiale sunt forma, stilul și arhitectonica în care este construit, în forme extrem de interesante, eseu filosofic îl întâlnim și în cadrul filosofiei românești la gânditori de seamă, printre care și Constantin Noica: *Eseuri de duminică* (1992), *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri* (1929–1947), *Platon: Lysis (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și de lucruri)* (1969). „Eseistul – scria Noica – tinde frecvent să ilustreze printr-un scriitor sau printr-un filosof o idee din sistemul propriu de gândire” (vezi Maria Dumitracu, *Constantin Noica, filosof, poet, eseist, publicist și traducător*, în „Atelier literar”, 21 mai 2017).

4. *Filosofia noiciană ca aforism*. „Aforismul este o idee expusă în foarte puține cuvinte”, spunea cel care l-a folosit, în mare măsură – filosoful-poet Lucian Blaga. Și tot în filosofia românească au recurs la aforism Titu Maiorescu, Constantin Noica, Emil Cioran și alții.

5. *Filosofia noiciană ca scrisoare* reprezintă acea modalitate prin care filosofii își exprimă și explicităază idei importante ale sistemului lor de gândire. Există opinia că nevoia de clarificare prin comunicare o întâlnim în numeroasele *scrisori* prin care filosofii își caută „corespondențele” spirituale, pentru ca în exercițiul conversației (prin scrisori, desigur) să se desăvârșească aspirația lor spre alteritate, spre universalitate. În această perspectivă, spunea Iosif Brucăr în lucrarea sa *Cosmodiceea. Etica repetitia*, despre *Scrisorile* lui Spinoza că „sunt în sensul cel mai strict al cuvântului o operă filosofică, în care un mare suflet se luptă cu reaua credință a unora și insolența altora și cu prejudecățile celor mulți, spre a-și clarifica și impune ideile și a arăta tuturor corespondențelor săi și tuturor celor care îl citesc că filosofia sa, deși nu este cea mai bună dintre toate filosofii posibile, totuși, filosofia sa este, după opinia sa, cea mai adevărată”. Și continua Brucăr, „În aceste scrisori care vizează veșnicia, nu este vorba de anumite opinii, ci de un adevărat opus filosofic. A le aminti numai și a cita din ele în diversele ocazii unele propoziții este prea puțin, când conținutul lor ne impune să nu le mai lăsăm nerăscolite în toată problematica pe care o cuprind. A lăsa, deci, aceste scrisori, fără a pune larg în discuție valoarea lor din atâtea puncte de vedere nu este numai o simplă neglijență, ci totodată nesocotirea unei obligații, de care în nici un chip nu ne-am putea absolve” (I. Brucăr, *Cosmodiceea. Etica repetitia*, Editura AIUS, Craiova, 2017, p. 14).

În cazul nostru, dl Ioan Crăciun nu s-a lăsat pradă neglijenței, socotind că e de datoria domniei sale de a ne absolvi pe toți de nesocotirea acestei obligații, punând larg în discuție valoarea *Scrisorilor* lui Noica de la Câmpulung către economistul Gheorghe Staicu.

6. *Filosofia lui Constantin Noica ca sistem* este forma de prezentare proprie filosofiei, care presupune încercarea de explicare a existenței, în ansamblul său, prin reducerea tuturor aspectelor ei la un număr mic de principii sau chiar la un singur principiu. Plecând de la aceste elemente ultime, se reconstruiește, în mod rațional, întreaga realitate. Istoria filosofiei nu este altceva decât o succesiune de sisteme filosofice care se contrazic și se completează continuu. Exemple de mari creatori de sisteme filosofice, la noi: V. Conta, L. Blaga, M. Florian, Constantin Rădulescu-Motru, Constantin Noica etc. Sistemul filosofic, fiind o creație personală a unui filosof anume, atunci când îl invocăm, folosim pentru a indica apartenența lui la filosoful respectiv, expresia „sistemul lui Blaga (blagian)”, „sistemul lui Motru (motrian)”, „sistemul lui Noica (noician)” ș.a.m.d.

În concluzie, reținem că Noica a utilizat *aproape* toate formele de comunicare întâlnite în filosofie, ceea ce ne dă măsura capacității sale de a-și diversifica discursul filosofic, astfel încât să poată pătrunde în toate sferile de audiență, de la cele profane și puțin avizate în ale filosofiei, până la cele competente și specializate în domeniu.

Constantin Stroe

Constantin Schifirneț, *Modernitatea tendențială. Reflecții despre evoluția modernă a societății*, București, Editura Tritonic, 2016

Lucrarea de față conține o teorie despre modernitate și despre procesul de modernizare propriu societății de tip occidental, în primul rând, apoi și celei non-occidentale (cap. I–II), de asemenea, o descriere și o analiză a tipurilor de modernitate cercetate în literatura de specialitate, pentru a fi scoasă în evidență „modernitatea tendențială” (cap. III–IV), în final, o teorie a vectorilor și condițiilor de modernizare (cap. V–VIII), scopul autorului fiind introducerea și argumentarea ideii de „tendențialitate universală a modernității”. Demersul se constituie, până la urmă, într-o teorie sociologică despre modernitate, care nu este legată direct de o societate determinată (cea românească, de exemplu). În cele ce urmează, voi ține seama de aceste straturi teoretice prezente în discursul profesorului Constantin Schifirneț.

Autorul este sociolog și istoric al filosofiei românești, cercetător și profesor universitar. S-a ocupat, într-o vreme, cu profesionalitate, de gândirea identitară, în genere, politică și filosofică, în particular, din cultura noastră. Textele publicate în seria „Ethnos” a Editurii Albatros (peste 30 de volume) constituie un fond de lucrări necesare înțelegerii modului în care a evoluat conștiința de sine a culturii și, în genere, a societății românești, în ultimul secol și jumătate. De asemenea, profesorul Constantin Schifirneț a publicat lucrări esențiale despre relația dintre generație și cultură, despre câteva teme de sociologie a culturii și comunicării, de antropologie filosofică etc. A avut în vedere, în toate aceste lucrări, realitatea istorică – socială și culturală – românească. De aceea putem spune că profesorul Constantin Schifirneț este unul dintre cei mai importanți teoreticieni contemporani preocupați de problematica identitară a culturii românești.

Fără îndoială, conceptul care structurează întregul demers al cărții pe care o prezentăm este cel de *modernitate tendențială*, pe care autorul l-a modelat în timp, lucrarea de față oferind spațiul nu doar pentru argumentarea și exemplificarea sa, operații puse la punct și în lucrări anterioare, ci mai cu seamă pentru legitimarea sa teoretică în spațiul sociologiei și al filosofiei sociale. Demersul pornește de la ideea că modernitatea, deși apare pentru mulți cercetători ai ei drept o caracteristică proprie societăților de tip occidental, fiindcă își are originea și își împlinește modelul în cadrul acestora, nu este, într-o ultimă analiză, decât o *tendență* către o anumită stare a societății, atât occidentale, cât și non-occidentale. Aceasta nu înseamnă negarea unei realități, și anume că modernitatea este un fenomen a cărui origine este Occidentul.

Modernitatea, în sensul originar al termenului – cel de progres sau evoluție lineară, de înaintare nelimitată pe o direcție prestabilită a dezvoltării de către un anumit actor social –, a apărut în spațiul occidental, și o numim modernitate clasică (occidentală). Modernitatea a apărut inițial în Italia și Spania, apoi în Europa de Vest, Europa Centrală și de Nord, și în America de Nord (Constantin Schifirneț, *Modernitatea tendențială. Reflecții despre evoluția modernă a societății*, p. 19).

Așadar, modernitatea – apărând ca „o înaintare nelimitată pe o direcție prestabilită a dezvoltării” – este, înainte de toate, o realitate istorică occidentală; această idee este o precondiție a oricărui discurs despre modernitate și modernizare. Dar, în anumite condiții, modalitățile în care cele două din urmă s-au manifestat în Occident au alcătuit un model de urmat pentru toate celelalte societăți. Diferențele dintre teoriile modernității se diferențiază mai cu seamă după modul în care este concepută calea de modernizare pentru societățile non-occidentale: (1) prin refacerea experiențelor occidentale (economice, culturale etc.), fiindcă modernitatea se manifestă într-un singur mod (cel occidental), iar modernizarea presupune o succesiune unică de experiențe sociale; (2) prin „reproducerea” modernității occidentale în sistemul ei, fără să fie necesară refacerea întocmai a tuturor experiențelor sociale prin care a trecut modernizarea occidentală; (3) pe o cale proprie unei societăți determinate prin tradiții culturale și practici economice etc., compatibilă însă cu valorile modernității occidentale. Orice societate are elemente de modernitate – în sensul originar, occidental –, însă trebuie distins între o situație specifică unei societăți non-occidentale în care sunt prezente anumite „produse” ale modernității și alta în care societatea însăși este edificată pe principii ale acesteia.

Conceptul de modernitate este reliefat în multe aspecte ale sale pe baza celor mai semnificative teorii care îl vizează. Autorul le prezintă pe acestea și, totodată, manifestă o atitudine critică față de unele dintre ele. În genere, autorii acestora acceptă ideea unui model al modernității constituit în Occident, dar și pe cea a superiorității acestui model față de alte zone ale lumii în baza acestui criteriu de accentuată modernizare; la fel, este acceptată și ideea unității tuturor aspectelor unei societăți moderne, chiar și atunci când în structura sa nu mai pot fi distinse clar diferitele stadii de evoluție propriu-zis modernă. Conceptul de *modernitate tendențială* semnalează o asemenea „realitate” unitară de forme, procese, fenomene, activități, aspecte, stări etc. care se manifestă modern doar tendențial, realitate căreia îi aparțin chiar și societățile occidentale. Autorul acceptă ideea unei preeminențe istorice – poate și de altă natură, de exemplu, „structurală”, „organică” – a modernității occidentale, dar opțiunea sa este amendată în termeni clari și categorici prin ideea tendențialității acesteia; în ciuda faptului că tocmai modernitatea în cauză s-a constituit într-un model pentru alte societăți care tind și ele către modernitate, cea occidentală având, desigur, în virtutea unei asemenea poziții, și o întâietate istorică, tendențialitatea este o trăsătură universală a modernității. Principiile modernității sunt veritabile elemente ale acestui model. Citând puncte de vedere semnificative în această problemă, autorul formulează astfel principiile modernității:

Primatul autonomiei individuale asociat cu umanitatea universalistă comună sunt principii fundamentale ale societății moderne europene. De aici decurg celelalte principii: raționalitate, muncă remunerată, egalitarismul, principiul de includere funcțională, delimitarea naturii de societate, individualism competitiv, protecția drepturilor la libertate, egalitate și la diversitatea socială, secularismul, naționalitatea teritorială, statalitatea națională, auto-identificarea persoanei, protecție socială cuprinzătoare pentru toți cetățenii, progres, dominația relațiilor de piață într-un stat construit în jurul principiilor capitalismului (*Ibidem*, p. 30).

Caracteristicile modernității sunt, de fapt, aspecte ale unei societăți determinate care exprimă principiile mai sus menționate. În sensul întăririi acestora – atât a principiilor, cât și a caracteristicilor – și al implementării lor în diverse societăți care nu au atins nivelul occidental al procesului în cauză, a fost pus în acțiune un „program cultural și politic al modernității”. Fără îndoială, în absența unui asemenea program, modernizarea nu ar fi putut fi declanșată în societățile tradiționale, altele decât cele occidentale. Urmărind corpusul de concepte ale teoriei modernizării, profesorul Constantin

Schifirneț, cu un spirit obiectiv propriu, de altfel, unei cercetări științifice veritabile, prezintă aspectele esențiale ale acestui proces care nu este încheiat, ci, s-ar putea spune, se află în plină desfășurare în multe locuri ale lumii contemporane.

Un capitol al lucrării cu totul semnificativ pentru pregătirea discursului despre modernitatea tendențială este cel în care tema o reprezintă „tipurile de modernitate” (cap. III). Sunt trecute în revistă un număr impresionant de „tipuri” – constructe teoretice semnificative pentru o teorie a modernității și modernizării –, urmărindu-se argumentele construite de autorii acestora ori descrierile lor asupra unor societăți din afara Occidentului (asiatică, în mai multe variante, și latino-americană).

În prezentarea modernității tendențiale, autorul investighează mai întâi contexte în care anumite procese sociale, din diferite locuri, sunt prezentate de cei care le cercetează în termeni de tendință, tendențialitate etc. Astfel de contexte nu sunt foarte greu de găsit, atâta vreme cât este acceptată ideea că însăși modernitatea occidentală se manifestă ca o „tendențialitate universală”: fapt recunoscut, uneori, de unii teoreticieni în încercarea lor de a construi un model sau altul al modernității. Dar observațiile acestora asupra „tendențialității” modernității nu se constituie într-un concept explicativ, care să concentreze o teorie asupra modernității și modernizării, așa cum se întâmplă în discursul din această carte. Prima prejudecată respinsă de acest nou concept este aceea susținută de pe pozițiile „paradigmei organicismului sociologic”, după care societatea modernă urmează într-un mod „natural” – pe baza unor legi istorice incontestabile – celei premoderne; așa cum o anumită vârstă a unui organism urmează, natural, alteia determinate. Dar, de fapt, societatea se transformă tendențial, în funcție de influența unor „contexte interne și externe”.

Modernitatea tendențială este efectul unei schimbări sociale provocate de factori și contexte interne și externe, asumată ca urmare a inexistenței resurselor de modernizare în interior. Ea produce schimbări numai în anumite straturi ale societății, prin instituții, de către o minoritatea educată în spiritul modernității (*Ibidem*, p. 93–94).

În ciuda universalității tendențiale a modernității, procesul identificat prin conceptul modernității tendențiale apare, în primul rând, în societăți non-occidentale, unde „lipsește contextul de dezvoltare modernă”. Conceptul în cauză are legături cu anumite „tipuri de modernitate” dintre cele prezentate de autor la începutul demersului („incompletă” – J. Larraín; „organizată” – P. Wagner), dar se opune altora („reflexivă” – A. Giddens, U. Beck; „lichidă” – Z. Bauman). Modernitatea tendențială presupune un „potențial de schimbare”, dar acesta este diferit de la o zonă la alta, de la o societate la alta. De foarte mare importanță sunt modelele culturale proprii acestora, precum și sistemele de atitudine care reglează relațiile dintre modelele culturale și resursele economice, politice, juridice etc. În acest context, trei noțiuni mi se par esențiale pentru a înțelege diferența de orientare explicativă dintre modelele clasice de teoretizare a modernității, modelate în bună parte de organicismul sociologic, și modelul implicat de conceptul modernității tendențiale; este vorba despre *idealul de modernitate*, *determinismul tendențial* și *dominanta modernității*. Aceste concepte scot discursul însuși despre modernitatea tendențială de sub autoritatea principiilor organicismului, care, uneori, par a-l atrage într-o măsură considerabilă.

Idealul de modernitate este activ în toate societățile occidentale și în cele care au o legătură cu cele dintâi. Dar pentru că „normele și principiile care definesc statutul de modernitate al unei societăți” trebuie să se schimbe continuu, realitatea socială pe care schimbarea o produce se află întotdeauna în spatele acestui ideal – Cf. *Ibidem*, p. 101 și urm. Situația aceasta corespunde unui „determinism tendențial” gândit de autor în funcție de un fel de legitate istorică a modernității, după care orice societate tinde către modernitate – și nu către altceva –, fără a ajunge vreodată la înfăptuirea ca atare a idealului de modernitate. Desigur, accentul tendențial este diferit de la o societate la alta, în funcție de apropierea de acest ideal, de re-acțiunea unor forțe, veritabile rezistențe față de modernizare. Și cu toate că tendențialitatea modernă este prezentă până și în societățile occidentale, modernitatea tendențială ca atare, susține autorul, este proprie mai degrabă „spațiului sudic și estic al Europei” (*Ibidem*, p. 100. Așa cum modernitatea organică este caracteristică

„spațiului occidental”, iar „modernitatea europeană” spațiului actual al „țărilor membre ale Uniunii Europene”). De ce acestuia? Fiindcă tocmai în societățile constituite aici „dominanta modernității” nu este un fapt istoric, așa cum este în „țările cu modernitate structurală”. Unde se află societatea românească după aceste criterii?

În evoluția acestor societăți (este inclusă și societatea românească – n. V. C.) se manifestă tensiunea între toți factorii dezvoltării: cel economic, fiind foarte slab, este totuși subminat și nesuștinut, iar cultura devine principala reflexie a unei dezvoltări social-economice, și ea este, în anumite momente, chiar factor generator de modernitate, însă până la urmă, oricât de performantă ar fi, ea nu poate împinge mai departe dezvoltarea pentru că nu are o bază economică sustenabilă. Există așadar, o țesătură în care aparent toți factorii sunt egali – și cei principali, și cei secundari, dar, în fapt, ea include un ghem de contradicții și astfel se poate întâmpla ca factorii secundari să-i subordoneze pe cei principali din cauza ușurinței de mișcare între ei. De aceea, dezvoltarea istorică nu a permis dominarea factorilor dezvoltării moderne complete (*Ibidem*, p. 111).

Pe un asemenea fond, elitele pot introduce elemente de modernitate, mai cu seamă în cultură, dar aceasta nu duce decât la o „modernitate incompletă”. Totuși, un „spațiu generator de modernitate” există și la noi, fără a fi de nivelul și coerența celui occidental, socotit original, cum știm, de către autor. Ideea din urmă este justificată într-un capitol (cap. VI „Spațiul de dezvoltare modernă”), în care autorul ilustrează istoric organicitatea modernității occidentale prin caracteristici de spațiu social. O parte a acestuia din urmă – spațiul rural – este o variabilă necesară atât pentru „modernitatea organică” („structurală”), cât și pentru cea tendențială. De felul în care acesta este atras către condițiile urbanității depinde, uneori, însăși forța procesului de modernizare a unei societăți.

Un vector al modernizării este statul. Autorul preferă să schițeze istoria statului în Occident, pentru a stabili norma de implicare a oricărui stat în modernizare.

Cartea profesorului Constantin Schifirneț deschide o nouă cale de cercetare pentru o problemă care atrage sociologia și filosofia socială și culturală din România de mai bine de un veac și jumătate: sincronia cu societățile occidentale, însușirea valorilor Europei Occidentale, socotite de cei mai mulți teoreticieni ai disciplinelor tocmai menționate drept modele absolute de construcție socială. Opțiunea autorului este clară: societatea occidentală este modernă prin însăși natura sa; societățile non-occidentale – în care se încadrează și cea românească – sunt moderne doar tendențial. Poate că o asemenea carte trebuia să apară în acest moment istoric, la 100 de ani de la Marea Unire. Căci, deși demersul pe care îl cuprinde nu vizează direct societatea românească, stabilirea unor repere privind raportarea acesteia la „idealul de modernitate”, evaluarea puterii „determinismului tendențial” de a provoca modificări adânci pe linia modernizării, afirmarea posibilității de a ne supune „dominantei modernității” sunt fapte teoretice care trebuie să fie continuu abordate cu mijloacele științifice adecvate, așa cum se întâmplă și în cartea profesorului Constantin Schifirneț.

Viorel Cernica