

DAN GRIGORESCU

ROMANUL
AMERICAN
AL SECOLULUI XX



Editura SAECULUM I.O.

Bucureşti, 1999

Cuprins

Un agitat început de secol	5
Când începe secolul XX?	24
Marile punți	56
Întemeierea noului modernism	94
O generație deloc pierdută	128
Singuraticii	159
Anii '30	182
Adevărații răzvrătiți	205
Romanul de după război: continuitate și modificare de perspectivă	216
„Pesimism nu-i un cuvânt american“?	245
Postmodernii	262
Ce înseamnă, de fapt, „noua avangardă“?	297
După postmodernism...	314
<i>Romanul american de la 1890 până astăzi</i>	336
<i>Bibliografie selectivă</i>	346

Un agitat început de secol

Două par să fie întrebările care revin cel mai des în comentariile privitoare la cultura americană a acestui secol. Amândouă la fel de surprinzătoare. Mai întâi, aceea căreia Gertrude Stein părea să-i fi dat un răspuns prin anii '20, după ce Statele Unite depășiseră principiile – până atunci, atât de precis formulate și de statomnic urmate de oamenii politici de pește Ocean – ale izolaționismului, și se implicaseră direct în conflictul mondial de după 1914: „Când începe, în America – se întreba această controversată și rafinată intelectuală, ale cărei norme morale și culturale de viață datorau atât de puțin tradiției americane –, când începe, deci, pentru Statele Unite, secolul al XX-lea?“.

Răspunsul ei avea să li se pară istoricilor culturii americane de după al II-lea război mondial mai convingător decât îl socotiseră cei din deceniile al 3-lea și al 4-lea: „americanii au început să-și creeze un secol al XX-lea în timpul Războiului Civil din 1861–65“. Adevărul e că tragicile convulsii sociale – mai mult decât episoadele înfruntărilor sângheroase de pe front – au demonstrat, aşa cum sugerau, tot în anii '20, doi istorici cu incontestabil prestigiu în epocă, soții Mary și Charles Beard, că definesc „o a doua Revoluție Americană“. Aproape fără excepție, istoricii din anii care au urmat identificau în ultima treime a secolului trecut trăsăturile semnificative ale unui model nou de dezvoltare a Statelor Unite, foarte diferit de cel care îl precedase; acela acreditase imaginea unei ţări a libertății, unde oamenii veniți din toate colțurile pământului clădiseră o lume a egalității depline, a energiilor ce transformaseră pământurile neroditoare în ogoare fertile unde săracii de odinioară deveniseră stăpâni.

După 1865, America a fost definită printr-un imens efort de concentrare a resurselor materiale, a capacitaților productive, a puterilor spirituale, a simțului practic ale unui întreg popor care fundamentează o conștiință a colectivității, înlocuind preceptele indi-

vidualismului, biruitoare până atunci, cu cele ale unei noi realități concentrate într-un vers al celui mai copleșitor poet al individualismului, Whitman, în cuvintele *en masse*. Cu toate victoriile și înfrângerile sale, secolul al XX-lea se prefigura în America acelor ani, cu mult înainte ca el să fi căpătat contur în orice țară de veche tradiție europeană. Și, aşa cum constata relativ recent un istoric al literaturii americane de la răspântia secolelor, Warner Berthoff, „Era un proces, deopotrivă cultural și economic care poate fi descoperit nu numai în cifrele statisticilor, ci și în noile forme de expresie ale imaginației oamenilor; principala lui victimă a fost mentalitatea provincială, aruncată pentru totdeauna la periferia influenței sociale. Fără îndoială, el nu s-a produs fără confuzii de tot felul, fără contrareacții violente, fără crispări de care societatea americană nu avea să se elibereze cu totul nici după un secol, epoca aceea fiind definită de istoricii de mai târziu prin patru termeni: *năționalizare, incorporare, reinstitutionalizare* și, paralel cu ele, *profesionalizarea vieții și culturii americane*; procesul care se declanșase își urma un curs ireversibil”¹.

În deceniile de după 1860, perspectiva rațională și înțelegerea populară, entuziastă, a lucrurilor s-au dezvoltat împreună, sub impulsul unei creșteri de-a dreptul spectaculoase (panica financiară care a revenit în fiecare deceniu, începând din 1870, a afectat într-o mică măsură această curbă mereu ascendentă), o creștere ce se reflectă în avuția socială, în numărul imigrantilor, în integrarea lor și în puterea țării înseși.

Sunt multe documentele care dovedesc că modificările de structură ale societății și, odată cu ele, ale mentalității americanilor, puse în lumină în anii tragic ai războiului, au fost continue, într-un ritm, încă și mai dinamic, după aceea. La o jumătate de secol după întunecata iarnă a lui 1864, când se părea că toate speranțele Nordului se prăbușiseră, Henry Adams își amintea cât de uimitor a fost să simtă, din depărtarea unde se afla ca ministru al Statelor Unite la Londra, că, la el în țară, „începe să curgă un pârâu“ ce vestea „o anume fertilizare a unei energii specifice“, „imperiale“: „Încetul cu încetul, am început să-mi dau seama că, în spatele haosului de la Washington, o nouă putere, deocamdată vagă, capătă formă și că ea se concentrează și se îndreaptă într-o direcție, adică nu se mai produce la voia întâmplării, ca înainte“². Consecințele

acestui proces nu s-au arătat, totuși, atât de repede și de clar cum sperase Adams; ceea ce i se va dezvăluî când se va întoarce acasă, la sfârșitul anilor '60, într-o atmosferă tulburată grav de fraudele din vremea administrației Grant în care fuseseră implicați politicieni și foarte puternici oameni de afaceri. La Washington – centrul puterii politice – și New York – capitala economică a țării – se configurau modele morale foarte diferite de cele care definiseră acțiunile unor virtuoși oameni politici, cum fuseseră bunicul și străbunicul lui Henry Adams, cândva președinti ai Statelor Unite.

Schimbările din anii de după război au fost intuite și de Whitman, a cărui poezie nu mai transmitea acea copleșitoare, exaltată speranță în viitorul unei țări ce urma să intrupeze „cea mai sănătoasă, cea mai înaltă libertate a Omului“: „bunul poet cărunt“ intuia acum semnele unei lupte înversunate între niște „antagoniști formidabili“: depravarea clasei dominante în industrie și în afaceri, corupția funcționarilor guvernamentali și a judecătorilor, tâlhăria și escrocheria din viața de fiecare zi, miasma tot mai otrăvită a ipocriziei și a goliciunii din inimă; cuvintele grele, tăioase sunt ale lui Whitman însuși din manifestul său din 1871, *Democratic Vistas* (Perspective democratice). Whitman se temea că purificarea spirituală prin care trecuse America în anii războiului și „moștenirea prețioasă a teoremei diversității totale, permisivității totală, libertății totale a individualității“ era amenințată de „trădarea sistematică, în urma căreia nu rămâne decât expansiunea brutală a materialismului“¹. Lunga istorie a scepticismului american începe în anul victoriei Nordului industrial, care va remodela de acum înainte întregul sistem de valori, potrivit idealurilor în care crezuse și Tânărul Whitman.

Foarte semnificativ, în aceeași vreme în care poetul măreției Americii de odinioară (de fapt, nu trecuseră decât 10 ani de la apariția primei ediții a *Firelor de iarba*) își rostea gândurile copleșite de o aspră tristețe, un alt poet al libertății americanului, libertate simbolizată de vastele câmpii și de rostogolirea maiestuoasă a marelui fluviu, Mississippi, publica și el o carte ce avea să dea un nume foarte potrivit epocii culturale abia inaugurate: Mark Twain tipărea în 1873 – în colaborare cu Charles Dudley Warner – *The Gilded Age* (Epoca aurită), comentând cu ironie amară noile idealuri ale compatrioților săi.

Că nu greșise, că le intuise exact, o dovedește o altă carte

¹ Warner Berthoff, capitolul *Culture and Consciousness*, în Emory Elliot (editor general), *Columbia Literary History of the United States*, New York, 1988, p. 483.

² *The Education of Henry Adams*, Boston, 1988, p. 268.

¹ Walt Whitman, *Democratic Vistas*, în *Works*, vol. IV, New York, 1976, p. 162.

publicată cu un sfert de secol mai târziu, în 1898, de un reprezentant al generației mai tinere, John Jay Chapman, privit de istoricii civilizației americane ca unul dintre „cei mai buni diagnosticieni ai maladiilor de care sufereau Statele Unite la sfârșitul secolului trecut”¹; în cartea lui, *Causes and Consequences* (Cauze și consecințe). Chapman ajungea la o concluzie pe care o prefiguraseră și *Perspectivele democratice*, și *Epoca aurătă*: „logica istoriei din ultimul sfert de veac e dată de creșterea și de concentrarea capitalului” (care a devenit posibilă, notează Chapman, odată cu extinderea rețelelor de cale ferată și de telegraf, adică tocmai acele semne ale civilizației victorioase, celebrate de generația lui Whitman), o „strategie a concentrării pentru simplul scop al avantajului material obținut de corporații”, o „strategie în care artelor li se rezervă un loc cu totul marginal, aşa cum l-au avut în timpul războiului civil”. În viața publică a Americii, „corupția a devenit un lucru de-a dreptul banal”; puterea însăși, „în toate compartimentele societății, a fost – pe baza experienței dobândite în război – condensată și gata ambalată pentru livrare pe loc”, o strategie folosită cu abilitate „de toți profitorii din timpul războiului și de după aceea”².

Astăzi, toate aceste analize ar putea fi luate drept pamflete de propagandă politică. Și e foarte adevarat că nu le lipsește un anume patetism al concluziilor. Chiar și un istoric care descindea din școala pozitivistă, Brooks Adams, lăsa deoparte tonul neutru al comentariilor și se lansa în violente diatribe când scria despre „lungul marș al centralizării plutocratice” pe care o ataca în *The New Empire* (Noul imperiu), controversata lui carte din 1902. El vorbea aici despre „tributul pe care sensibilitatea individului a trebuit să-l plătească dezvoltării colectiviste impuse de marele capital” și despre „noua civilizație care pare să genereze o nouă ordine sau o nouă *agravare* a incertitudinilor și nemulțumirilor”³. În același timp, atitudinea generației mai vârstnice, care păstra principiile vechiului etos democratic al Americii lăsa limpede să se vadă încercările de a formula un nou cod moral, în stare să atragă grupurile sociale al căror control îl pierduse de-a lungul deceniilor de după războiul civil.

¹ Maxwell Geismar, *Rebels and Ancestors: The American Novel 1890–1915*, Boston, 1953, p. 42.

² Cf. *idem*, pp. 41–43.

³ Cf. Michael Millgate, *American Social Fiction: James to Cozzens*, Edinburgh – Londra, 1964, p. 27.

În 1881, un medic newyorkez, doctorul George Beard, diagnosticase cu toată seriozitatea o „schizofrenie americană” care ar fi reclamat un sever tratament colectiv. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, principiile protestante implicate în influența doctrină a transcendentalismului impuneau introspecția, severa „analiză a Sinelui”, ca pe un suprem model etic; în noile împrejurări de la sfârșitul secolului, partizanii capitalismului monopolist preluaseră acest model, reinterpretându-l ca pe o „disciplină a individului”, întrutotul adevărată „realizării suprapersonale” predicate de ei¹. Emerson însuși – deși, evident, se referise la cu totul alte circumstanțe – se gândise la o nouă ordine morală, la o „epocă a izolării, a disocierii”, susținând ideea unei „solitudini” a individului; dar în bucolicul Concord al vremii lui, marele profet transcendentalist nu își putuse imaginea o asemenea ofensivă nemiloasă, încurajată de apologetii expansiunii economice, de argumentele lor juridice și morale, și nu își închipuise nici noile forme pe care le va lua „isolarea” în cartierele sumbre ale marilor orașe de la sfârșitul secolului, în imundele case de raport și în atelierele fabricilor clădite doar cu gândul profitului imediat. Sau „isolarea” celor care, în comunitățile agricole, cunoșteau acum „legile necruțătoare ale creditului și ale ipotecii, puse în practică de noul Leviathan monetar și industrial”².

Mulți americani trăiau un sentiment deprimant al izolării, simțeau că au fost înșelați când li s-a promis că vor avea parte de fericire și de nelimitată libertate, într-o țară „a tuturor posibilităților”; cuvintele acestea mai erau încă rostite de oamenii politici, fuseseră gravate și pe soclul Statului Libertății care, din 1886, îi întâmpină, la intrarea în portul New York, pe emigranții veniți din Europa să afle aici fericirea și libertatea de care nu avuseseră parte la ei în țară. Dar majoritatea americanilor simțeau că vechilor valori le-a luat locul o „goană după aur”, o mentalitate care îi îndemna să devină, cu orice preț, oameni de afaceri. Mark Twain ironizase, reducând-o la burlesc, această mentalitate, exemplificată mai de demult de visele de înăvuțire ale Colonelului Sellers, de personajele *Epocii aurătă* și de cel al romanului din 1892, *The American Claimant* (Pretendentul american). În aceeași vreme, un alt scriitor important, William Dean Howells, comentă starea de lucruri din America, într-o carte, *A Traveler from Altruria* (Un

¹ Vezi Warner Berthoff, *op. cit.*, p. 485.

² Charles Hall, *America in the Early 1900's*, New York, 1991, p. 110.

călător din Altruria; 1894), a cărei valoare era aceea că „descria, în cuvinte simple ceea ce toți cititorii ei ajunseseră să știe din proprie experiență, anume că o prăpastie se deschise între cei care aveau și cei care nu aveau, că frica și suspiciunea dominau, mai mult decât oricând, relațiile zilnice dintre clase și dintre diversele grupuri de interese”¹.

Încetul cu încetul, s-a ajuns ca principala forță care, în cultura americană, se împotriva acestui proces ce amenința înseși bazele democrației să fie tradiționalismul rămas credincios, nostalgic, vechilor modele de dinaintea războiului civil. El făcea apel la principiile protestante care dăduseră un contur atât de specific artelor și literaturii de la mijlocul veacului. Protestantismul continua să fie cea mai influentă direcție a gândirii, să constituie reperul celor mai multe forme de protest din ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Chiar și viziunea filosofică a lui Herbert Spencer, funciarmente laică, a fost reinterpretată de discipolii ei americani cu o evidentă fervore religioasă; de pildă, unul dintre elevii fideli ai filosofului englez, William Graham Sumner, profesor la Yale, considerat cel mai de seamă creator al sociologiei americane, descifra în lecția magistrului său ideea că orice intervenție în acțiunea legilor naturale, orice încercare legiferată de a le îmblânzi efectul asupra vieții indivizilor amenință însăși bunăstarea morală a întregii specii umane. Rationalismul spencerian a căpătat în America neașteptatul caracter al unei mișcări populare de Renaștere, denunțând ca imorală orice încercare instituțională, legislativă, orice efort public de a interveni în mersul firesc al lumii americane, să cum îl hotărâse generația „părinților Republicii”, generația lui Washington și Jefferson și, prin ei, Providența.

Darwinismul însuși și teribilul principiu al „supraviețuirii celor mai bine adaptăți”, deși interpretat, în general, ca o negare a autorității Bisericii, se contopea în chip ciudat cu ideile calvinismului. Credința se putea clătina la întâlnirea cu evoluționismul lui Darwin (și, chiar peste câteva decenii, el avea să fie atacat public, în instanțe judecătoarești, ca o blasfemie), dar viziunea proiectată de *Originea speciilor* coincidea cu convingerea calvină că numai sufletelor extraordinare li se va hărăzi supraviețuirea, pe când celelalte, îndurând greaia osândă, își merită soarta. Nu o dată, în ochii cititorilor de rând, darwinismul se întâlnea cu morala calvină modernă, tot aşa cum o rezultantă a aplicării lui la interpretările

legilor societății, darwinismul social, trezea împotrivirea naivului socialism altruist, la care, îndemnat de un romantic umanism, aderase, printre alții, și Howells (până când prăbușirea bursei din 1893 și violentele ciocniri cu greviștii din 1894 le dovediseră tuturor acestor spirite generoase că vor trebui să-și exprime, totuși, o opțiune politică). S-a reținut, și în această privință, o definiție a lui John Jay Chapman, care caracterizase darwinismul social ca pe „o reacție religioasă ce se manifestă într-o perioadă când istoria gândește în termenii economiei monetare”¹.

Calvinismul însuși pierduse treptat terenul (chiar și în rândurile urmașilor celor care, cu un secol sau două mai înainte, văzuseră în el unicul temei al credinței creștine) în favoarea unitarianismului deist și rationalist, a episcopalanismului aristocratic din principalele așezări urbane, a periodicelor impulsuri venite din partea diverselor grupări neo-protestante. Din ce în ce se putea vedea mai lîmpede că un fel de vag umanitarism, o anume încredere în progres și în pacea socială devineau idealurile celor care aspirau la „o lume a frumuseții și a cunoașterii binelui și răului”. Acesta e, de altminteri, fundalul mai multor romane de idei din deceniul 1886–96, aproape toate însășiând pieirea vechii credințe sub presiunea nouului materialism, a ispitelor și a constrângerilor lui. Morala puritană, aspiră și inflexibilă, rămăsese, totuși, pentru americanul obișnuit („omul de pe stradă”, cum începea să i se spună acum) principală apărare împotriva atacurilor noilor idealuri sociale: mulți romancieri și, mai ales, poeti ai vremii recurgeau la ea, iar cititorilor le erau mai familiare, mai lesne de înțeles cuvintele care o tălmăceau într-o limbă care vorbea despre Revelație, despre crizele acelei epoci ca despre o întoarcere pe pământ a lui Satan, iar despre campaniile publice ale oamenilor politici ca despre niște încercări perfide de a pune stăpânire pe sufletul națiunii. Persistența acestui mod tradițional de gândire explică reacțiile pe care deopotrivă mentalitatea populară și comentariile intelectualilor (toate la fel de utopice) le aveau față de corupția instituționalizată, evidentă nu numai pentru Whitman sau Mark Twain, ci și pentru foarte mulți contemporani ai lor.

În ultimele două decenii ale secolului au apărut câteva cărți care vor contribui la crearea unui energetic spirit de opozitie față de evoluția societății americane de pe atunci; mai ales trei dintre ele (toate trei *best-seller-uri*) sunt amintite de istorici (și nu numai de

¹ Blanche Gelfant, *The American City Novel*, Norman, Oklahoma, 1954, p. 37.

¹ Cf. Maxwell Geismar, *op. cit.*, p. 56.

istoricii culturii) ori de câte ori se încearcă stabilirea principiilor determinante ale mișcării de idei din epocă: *Progress and Poverty* (Progres și sărăcie, 1879) de Henry George, *Looking Backward* (Privind în urmă, 1888) a lui Edward Bellamy și *Wealth Against Commonwealth* (Bogăția împotriva Republicii)¹ de Henry Demarest Lloyd. Viziunea utopică a lui George, potrivit căreia viitorul va aduce rezolvarea inechităților sociale, iar existența americanilor nu va mai fi hotărâtă de puterea oamenilor de afaceri a altor foarte mulți partizani ai Tânărului sociolog, așa cum îi va atrage și romanul de anticipație al lui Bellamy, a cărui acțiune se desfășoară la începutul secolului al XXI-lea. Visul eroului (în sensul cel mai exact, pentru că personajului cărtii i se dezvăluie viitorul în somn), îl puseau visa și mulți alții pe atunci: o cetate ideală, al cărei stăpân le oferă muncitorilor fericirea unui trai rânduit după regulile unor inginoase inovații tehnice și le cere în schimb (și obține) ascultare desăvârșită. Pamfletul lui Lloyd împotriva atotputernicului Standard Oil e scris pe același ton evanghelic-utopic, fapt foarte apreciat de recenzenții timpului, unul dintre ei, de pildă, lăudându-i „nobilele argumente produse în numele creștinismului industrial”². Cartea e, de fapt o melodramă, scrisă, însă, într-un stil viguros (modelul său era Emerson, cu frazele lui concentrate și concepute pe înțelesul tuturor), pledând pentru „mântuirea socială” a Americii. Asemenea calvinismului de odinioară, ea dădea glas unei aspirații de evadarea din însingurare lipsită de orice putere și încrederii într-o unire cu „marile forțe istorice și universale”, un fel de reactualizare a visului primilor coloniști, care credeau în rodnicia vieții supuse regulilor statonice prin hotărâri căror să le dea ascultare întreaga comunitate. O lectură atentă a romanului *The Portrait of a Lady* (Portretul unei doamne) al lui Henry James dezvăluie, în aparent paradoxalele încercări ale eroinei, o semnificantă apropiere de aceste idei care dominau noile tendințe ale gândirii politice din America. Și, la fel, se pot recunoaște ecouri ale acestor idei în acele pagini în care Henry Adams proclamă necesitatea unei legi în stare sădezlege sensul, altminteri obscur, al evoluției istoriei, dar lasă să se vadă, în același timp, foarte limpede că socotește cea mai înaltă

misiune a individului pe aceea de a-și supune inteligența unui scop modelator al istoriei.

Pe când era student la Columbia, în anii '60, Lloyd fusese atras de ideile liberalismului economic; ceva mai târziu, aderase la principiile reformiste ale unui socialism căruia îi reproșa, totuși, „meschinele scopuri materialiste” conținute în programele variantei lui americane. El credea că socialismul e singura forță capabilă să împlinească nevoile spirituale ale umanității, așa cum se înfățișau ele într-o epocă industrială, caracterizată de puterea nemărginită a corporațiilor. Lloyd era convins că socialismul poate orienta omenirea spre ținta stabilită odinioară de transcendentaliști, că – așa cum avea să scrie mai târziu, către sfârșitul vieții – toate reformele parțiale vor fi înfăptuite pentru realizarea unei reforme supreme, anume „crearea, prin propriile puteri, a unui individ mai bun, mai înțelept, mai generos, printr-o activitate pe care o va desfășura ca propriul său Dumnezeu, creator al unei societăți mai bune, mai înțelepte, mai generoase”¹. Cei trei – George, Bellamy și Lloyd – erau uniți printr-o viziune a viitorului ce semăna uimitor cu înfățișarea unui trecut preindustrial care dispărea repede sub ochii lor; se poate citi în cărțile lor un același subtext care consemnează o înduioșetoare nostalgie a „lumii pierdute”. Dragostea socială pe care o visau tustrei își afla modelul, mărturisit sau implicit, în viața rurală și a micilor orașe din Noua Anglie de dinainte ca „profitorii”, blamați de tustrei cu același amestec de indignare și de dispreț, să fi preluat aici puterea economică.

O nostalgie întrutotul asemănătoare marchează și proza literară a epocii. Scrierile lui Mark Twain despre oamenii Văii lui Mississippi, ale lui George Washington Cable despre creolii din Louisiana, cele despre Noua Anglie, publicate de Harriet Beecher Stowe sau Sarah Orne Jewett, dar și evocările Americii de altădată din *Washington Square* sau *The Europeans* ale lui Henry James conțin mai curând o afectuoasă înțelegere față de moravurile simple ale unei vremi apuse, decât o satiră sarcastică a cugetelor mărginite și a prejudecăților ridicate. La fel, romanele lui Howells sau Edith Wharton, *The Vacation of the Kelwyns* (Vacanța Kelwynilor), *The Age of Innocence* (Vârsta inocenței) – publicate în deceniul al treilea al secolului nostru, dar plasate în anii '70 ai celui trecut – dovedesc că păcatele mai mici – dar uneori și cele ceva mai mari – ale acelor

¹ Titlul englezesc conține un joc intraductibil de cuvinte: în *Wealth against Commonwealth*, ultimul cuvânt (la origine, înseamnă „avuția tutuor”) a căpătat, încă de la războiul civil din Anglia (1642–1660), sensul de „Federatie” sau de „Republică”.

² Cf. Warner Berthoff, *op. cit.*, p. 487.

¹ Cf. Frederick J. Hoffman, *The Modern Novel in America*, Chicago, 1951, p. 27.

tempuri fuseseră iertate, că rigiditatea, câteodată de-a dreptul grotescă, în alte rânduri dezumanizantă, pe care literatura deceniilor de dinainte o atacase cu violență din *Litera stacojie* a lui Hawthorne, de exemplu, era privită cu un fel de milă pentru sărmanii oameni care nu sunt în stare să înțeleagă mai mult din complicatele înfățișări ale vieții.

Concomitent cu asemenea moduri de a vedea înțelesurile trecutului, se impune un simțământ nou al unei crize sociale și morale cronice; valorile esențiale ale Americii, se spunea pe tonurile cele mai diverse, erau puse în pericol și era nevoie de toată energia celor care credeau în echitate și în puterea pururea biruitoare a binelui pentru ca să se aducă America pe vechiul făgaș. Se întâlneau, în acest efort de radicală însănătosire a țării, un tradiționalism ce făcea statoric apel la vechile virtuți ale individului, la forța lui de a-și crea o lume lăuntrică pe deplin cumpănită și o atitudine plină de speranță în sensul înnoirii, al evoluției istorice. Un nou tip de evanghelism laicizat raporta, mai degrabă intuitiv decât cu argumente științifice, evenimentele și perspectivele la concepția transcendentală a dreptății imanente; la acestea se adăugau ideologiile scientiste de origine recentă care păreau a opune aspirațiilor spirituale faptele brutale ale biologiei (și, firește, ale biologiei sociale).

Nu se poate ignora componenta evanghelică a acestei „revoluții a cunoașterii“ – cum i s-a spus – de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Unul dintre rezultatele ei cele mai semnificative a fost alianța (totuși, fără urmări importante în viața politică americană) dintre activiștii sociali din universități și mișcarea „Evanghelie Sociale“ din interiorul direcției liberale a protestantismului. Richard T. Ely, profesor la vestita Universitate Johns Hopkins, unul dintre fondatorii Asociației Economice Americane, publica în 1889 *Social Aspects of Christianity* (Aspecte sociale ale creștinismului), o carte care exprima foarte limpede viziunea unei părți importante a intelectualității americane de pe atunci, „dornică să pună lucrurile la locul lor“: misiunea culturală a noii generații era, mai presus de orice, „aplicarea în viața zilnică a celei de-a doua porunci a Decalogului“, și anume aplicarea ei în termenii Științei (neapărat cu majusculă), prin investigații experimentale¹. Viziunea lui încrâncenat antiliberalistă se vădea clar în proiectul de statut al Asociației Economice,

redactat de el: doctrina liberală era declarată nu numai „primejdioasă în politică“, ci și „nesănătoasă în privința moralei“¹.

Rezistența tradiționaliștilor de la catedrele universitare (care, de data aceasta, reflecta atitudinea aproape generală a „omului de pe stradă“) față de o doctrină științifică întemeiată, axiomatic, pe ideea evoluției și a relativității culturale a luat adesea formele unui misionarism pătimaș: el se declara adversar ireductibil al „impiețății“ noilor tendințe. Sumner, de pildă, s-a aflat, la un moment dat, în primejdia de a fi concediat de la Yale, după ce președintele Universității i-a reproșat că introduceșe, printre lecturile obligatorii ale studenților, *Principiile de sociologie* ale lui Spencer. După câțiva ani, Ely a fost chemat în fața Senatului Universității Wisconsin și judecat cu multă asprime pentru „sprijinul acordat ideilor subversive ale asistenței sociale“. Și tot atunci, un profesor de la o foarte respectată universitate californiană a fost concediat pentru că se aflase printre semnatarii unui manifest care susținea candidatura unui membru al partidului Populist – Progresist, condus de Theodore Roosevelt, în alegerile pentru un loc în legislatura Statului California (un amănunt semnificativ: profesorul în cauză fusese student, la Wisconsin, al lui Sumner, ceea ce dovedește cât de largă era răspândirea ideilor spenceriene ale acestui adevărat magistru al generației tinere). Una dintre învinuirile cele mai grave aduse acestor „impioși“ era că introduceau, în metodele lor de investigare, un empirism care putea fi lesne interpretat ca *materialist*, termen care fusese denunțat, și în anii '80, când criticii literari îl echivalaseră cu realismul narativ reproșat lui Howells în *A Modern Instance* (O împrejurare modernă) și în *The Rise of Silas Lapham* (Ascensiunea lui Silas Lapham).

Într-o privință importantă, însă, Tânără generație de intelectuali avea un avantaj decisiv față de reprezentanții „tradiției aristocratice“ din Noua Anglie și, deopotrivă, de conservatorismul, împovărat de prejudecăți, al majorității populației. Avantajul acesta constă în relațiile tot mai intense cu Europa și cultura ei contemporană. Tinerii cărturari și scriitori îi citeau nu numai pe Balzac și pe Flaubert (foarte puțin cunoscuți de generația de dinainte), ci și pe Zola și Tolstoi. Expansiunea extraordinară a economiei și a tehnologiei americane însemna, se înțelege, și o largire inevitabilă a orizontului cultural, o dinamizare a contactelor cu mișcările de idei din Vechiul Continent. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, nici unui intelectual

¹ Cf. Blanche Gelfant, *op. cit.*, p. 68.

¹ Ibid.

american nu i-ar fi trecut prin minte să-l invite pe Kant să transmită noii Republici un mesaj, pentru că nici un american nu s-ar fi gândit că un asemenea mesaj ar fi avut sorți să fie auzit de cineva în America. După o jumătate de secol, Carlyle avea să devină o personalitate celebră, dar numai în cercurile elitei transcendentaliste și numai datorită entuziasmulor eforturi ale lui Emerson; dar nici măcar Emerson nu l-a putut convinge pe filosoful englez că un turneu american de conferințe ar avea o însemnatate enormă și pentru răspândirea ideilor lui, și pentru luminarea americanilor. Dar în 1909, înainte chiar să se fi tradus în engleză *Interpretarea viselor*, Freud a venit să conferențeze la Universitatea Clark din Noua Anglie. Își, de acum înainte, nu se va petrece nici un eveniment semnificativ în cultura europeană, fără ca el să fie prompt reflectat (și, nu o dată, adaptat și preluat) de intelectualii de peste Atlantic.

Aproape toți inițiatorii modernizării cercetării științifice din universitățile Statelor Unite se întorseră de la studiile din Germania, de unde aduseseră nu numai respectul pentru cercetarea sistematică, minuțioasă a documentelor (așa s-a creat, de fapt, solida școală americană de arhivistică), dar și administrația pentru sistemul de protecție socială, pus cu precizie la punct, în jurul lui 1890, de guvernul de la Berlin. Modelul german avea să acționeze, în anii răspântiei de secole, atât în planul acțiunilor sociale ale tinerei generații de intelectuali, cât și în acela al activităților științifice, meticuloz ordonate, ale catedrelor universitare. Se producea, de fapt, o deplasare a criteriilor de apreciere a valorii individului, a autorității socio-culturale, de la cercul restrâns al unei elite politice și juridice spre o „meritocrație” națională a cărei supremă însușire trebuia să fie puterea de a se lupta pentru afirmarea și aplicarea ideilor ei. O combativitate care elimina orice predispoziție la contemplația lipsită de puterea de traducere imediată în fapt a principiilor filosofice, artistice, literare.

Această orientare își afla o puternică sursă de sugestii în înclinațiile temperamentale ale urmașilor pionierilor, ai celor care fuseseră obligați să lupte cu o natură deloc generoasă ca să-și clădească propria casă sau să transforme pământul sterp în ogor al fermei. Semnificativ, în 1875, când a fost înființată Universitatea Johns Hopkins, primul ei președinte anunța un program care cuprindea „pregătirea viitorilor intelectuali pentru slujirea eficientă a societății”; ei trebuiau să devină „înțelepti, atenți la cerințele compatrioților pe care să știe să-i călăuzească spre împlinirea

idealurilor progresului”¹. Cu numai zece sau doisprezece ani mai devreme, Henry Adams, aflat pe atunci în Anglia, socotea că „a venit timpul creării unei școli naționale a generației noastre... care să influențeze nu numai lumea politică a Americii, dar și literatura, dreptul, gândirea sociologică și, în general, întregul organism al țării”².

Nu e, de aceea, surprinzător că filosoful american cel mai influent, vreme de aproape o jumătate de secol, John Dewey, avea să proclame drept țel suprem al sistemului său „crearea unei colectivități umane mai bune”; și aceasta de-a lungul întregii sale vieți, în care nu a renunțat niciodată la o pleoarie pasionată pentru „întemeierea unei Americi mai umane”. El credea, foarte semnificativ, că aceasta se poate realiza printr-o educație concepută după principii strict democratice (tratatul său cel mai important în această privință, *Democracy and Education*, din 1916, fusese precedat, în 1899, de un altul, *The School and Society*, marcând astfel, simptomatic, preocuparea unuia dintre cele mai luminate sprite ale Americii de a deschide perspectivele culturii pentru o nouă intelectualitate, mult mai numeroasă decât înainte vreme).

Dewey și pragmatismul au reprezentat, fără îndoială, cea mai influentă școală filosofică din America. De altminteri, o altă mare personalitate a primei jumătăți a secolului, George Santayana (imigrant din Spania), interpretând lumea americană din perspectiva scrierii de imagini cu care cei aflați aici de câteva generații se deprinseră să le socotească foarte naturale, atribuia pragmatismul mentalității americane, în general. El observa tendința de a da tuturor ideilor esențiale forma unor „premoniții și profetii” și să lase orientarea gândirii nu pe seama determinărilor logice, ci pe aceea a faptelor care au atras accidental atenția gânditorului. După părerea lui Santayana, argumentată în *Caracter și opinie în Statele Unite* (1920), inteligența americanilor demonstra că e „incapabilă să fie educată” în probleme care nu se referă direct „la viața ei spontană”: „unită cu o mare vitalitate – adăuga el, nu fără o anume malitie –, incapacitatea de a primi educația e o rădăcină a idealismului”. Așa încât se întâmplă frecvent ca asemenea persoane să nu poată face deosebirea dintre intențiile lor intelectuale și „potențialul conținut în ele însele și în lucrări care e pe cale să le realizeze această

¹ Cf. Warner Berthoff, *op. cit.*, p. 491.

² Cf. Lazer Ziff, *The American 1890s: The Life and Times of a Lost Generation*, New York-Londra, 1967, p. 21.

intenție¹. Urmarea e că „ele oscilează, în privința temperamentului, între egocentrism și idolatrie“ sau, „în ceea ce privește metoda, între materialism și magie“, ajungând să identifice, în chip deconcertant, izbucnirile dorințelor lor, pe care le idealizează, cu realitatea însăși². Naturalismul, care se ivise de curând, brutal, gălăgios, pe scena americană, era, în opinia lui Santayana, „cea mai recentă intrupare a acestui spiritualism prematur“³.

Cartea lui Santayana era numai unul din documentele ce atestau amurgul erei optimismului american pe care o reprezentaseră anii administrației lui Theodore Roosevelt și a Partidului Progresist. Confirmarea concluziilor ei amare va veni cu romanele publicate în anii '20 de generația Tânără – *The Great Gatsby* (Marele Gatsby) al lui Scott Fitzgerald sau *Absalom! Absalom!* al lui Faulkner, dar și de scriitori mai vârstnici, a căror personalitate se impuse mai de mult – *A Lost Lady* (Rătăcirea unei doamne) de Willa Cather sau *An American Tragedy* (O tragedie americană) de Theodore Dreiser. Ideile lui Santayana vor putea fi regăsite în paginile unor scriitori foarte diferiți între ei – unii avuseseră prilejul să-l asculte pe când erau studenți la Harvard, de pildă Wallace Stevens sau Walter Lippmann, T.S. Eliot sau John Reed, „niciunul dintre ei neremarcându-se în mod special prin căldura cu care ar fi privit încercările oamenilor de a se descoperi în propria lume lăuntrică“⁴. Un recenzent al cărții lui Santayana intuia primejdia pe care „o asemenea detașare rece o poate conține: nu e greu să bănuim că ea poate conduce la o renunțare la adevărata pasiune de care, în societatea modernă, au nevoie acțiunile oamenilor“⁵.

Pe de o parte, creșterea puterii instituțiilor, pe de alta influența unor principii prin definiție deterministe – ale darwinismului, marxismului, psihanalizei și antropologiei și, după o vreme, ale nietzscheanismului – legitimau o întrebare pe care și-o puneau tot mai des intelectualii americanii ai epocii: câtă libertate le mai rămâne făpturilor umane? La o asemenea întrebare, Santayana – a căruia carte, *Reason in Society* (Rațiunea în societate, 1906) punea sănătatea socială pe seama unei schimbări, atent supravegheate, a

¹ George Santayana, *Character and Opinion in the United States*, (ed. a V-a), London, 1969, p. 170.

² *Idem*, p. 171.

³ *Idem*, p. 172.

⁴ Warner Berthoff, *op. cit.*, p. 493.

⁵ Randolph T. Stewart (1921), citat în Emily Jackson, *Wuthering Heights and Downs: A Brief History of the American Thought*, Los Angeles, 1991, p. 202.

ritmului inimilor „oamenilor de pe stradă“ – nu a ținut să dea un răspuns. El socotea că datoria filosofiei e numai aceea de a nu da voie spiritului să lunece într-o confortabilă nepăsare față de eroare și de auto-înșelare.

De la un timp, se vorbește mai mult de alte personalități a căror participare a fost esențială la crearea unei atmosfere prielnice reevaluării raporturilor individului cu lumea, a sensului acțiunilor lui menite să ducă la clădirea unei societăți drepte cu toți membrii ei. Personalități care aparțineau unor categorii pe care nici mișcarea recentă de idei nu intenționa să le integreze în curentul principal al evoluției sale, ci le nega în continuare deopotrivă egalitatea legală și pe cea a posibilităților de afirmare socială. Sciziunea dramatică pe care Santayana o identificase în studiul său din 1911, *The Gentle Tradition in American Philosophy* (Tradiția aristocratică în filosofia americană), anume între agresivul spirit materialist de inițiativă și capacitatea unei gândiri abstracte de vastă cuprindere, prezente concomitent în mentalitatea americană, era perceptă ca un „dualism al conștiinței“ de acești doi reprezentanți ai „categorilor dezavantajate intelectual“. Cea dintâi era femeie, celălalt un intelectual negru. Jane Addams era convinsă că problema cea mai gravă a noii societăți era „adâncirea prăpastiei dintre cei care au și cei care nu au“ și că „eforturile cele mai notabile ale individului“ erau ridiculizate, de vreme ce „concepțiile lui intelectuale“ nu erau lăsate să se traducă în fapt, din cauză că întreaga putere „a acestei noi societăți e clădită pe separarea celor ce găndesc de cei ce muncesc“¹. La drept vorbind, prăpastia despre care vorbea Jane Addams nu fusese săpată de „noua societate“, de vreme ce eroina unui roman din 1870, *Work* (Munca) de Louisa May Alcott, o văzuse și ea și înțelesese că aici trebuia căutat obstacolul cel mai greu de trecut în înfăptuirea unei reale reforme sociale și morale.

William Edward Burghardt DuBois credea cu pasiune în nevoia reconstrucției „lumii spirituale“ a negrilor americanii, o lume „mai bogată în înțelesuri, capabilă să înțeleagă, la rândul ei, mai repede nevoile intelectuale ale negrilor, decât izbutesc să le înțeleagă majoritatea filosofilor produse de o economie opacă, a slăbiciunii și a vulnerabilității umane“².

Amândoi, și Jane Addams, și DuBois, îl citiseră pe Tolstoi din scierile lui de bătrânețe (pe care le citise și Howells) și își însușeau

¹ Jane Addams, *Democracy and Social Ethics* (1902), citată în *idem*, p. 90.

² W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folks*, ed. a III-a, New York, 1968, p. 28 (ed. întâi – 1903).

concluzia potrivit căreia omenirea are nevoie de o educație în stare „să-i elibereze puterea de creație și să-l pună pe individ în legătură cu restul lumii“. O educație cu adevărat populară, proclama elocvent DuBois, va împlini o funcție atotcuprinzătoare (pusă de el, în cazul particular pe care îl studia, pe seama bisericilor negrilor¹); numai astfel *susținutul* acestei largi categorii a națiunii americane, negrii, va dobânda puterea de expresie individuală și colectivă în cuprinsul vieții morale a țării.

Dacă democrația rămânea sau nu operantă în circumstanțele creșterii puterii capitalismului industrial modern, era o întrebare care se pare că îl interesa mai puțin pe Thorstein Veblen, un alt comentator important al evoluțiilor de la răspântia secolelor. Pentru el, era mai semnificativ însuși procesul inadaptării instituțiilor la mariile schimburi ale epocii. Concentrându-și polemica asupra unor fenomene cum era „consumul nechibzuit“ și privind sabotajul industriei ca pe „o formă conștientă de retragere a eficienței economice“, Veblen introducea o perspectivă neodarwinistă în analizele pe care le opera în comportarea noii „clase a desfășării“ (cum cred că s-ar traduce în chipul cel mai potrivit titlul cărții lui din 1899, „The Theory of the Leisure Class“) și a întreprinderii de afaceri ca sistem ideologic. El stabilea o distincție morală între *inginer*, „erou al unei creativități cu totul dezinteresate“, și *financiar*, „individ parazitar, abil în manipulări de tot felul“. Această viziune va căpăta o mare popularitate („va deveni folclor“, se va spune); Veblen a celebrat ceea ce el numea „instinctul meșteșugului“ care va salva specia umană de la dispariție. El va fi unul dintre personajele pe care, în trilogia sa din anii '30, Dos Passos le va privi ca pe cele mai reprezentative spirite ale moralei sociale întemeiate la începutul secolului.

Numele uneia dintre cele mai impunătoare figuri intelectuale ale vremii, Charles Sanders Peirce, apare mult mai rar în referirile la atmosfera culturală de pe atunci. Si aceasta pentru că textele lui sunt prea riguroasă specializate pentru a-i lăsa pe comentatorii lor să credă că ele ar fi putut să trezească interesul publicului larg. Ceea ce, desigur, e adevărat (cu toate că el începușe prin a-și publica eseurile în revista *Popular Science Monthly*, a cărei orientare era dată de spencerienii americanii). Multă vreme, Peirce a fost socotit un excentric, până când semioticienii au descoperit cât de generoase erau sugestiile conținute în opera lui pentru consolidarea bazelor

propriei discipline. Pentru el, însă, dificultatea textului reprezenta o obligație morală, respingându-se, astfel, ispitele de a-l parurge cu prea mare ușurință, de a căuta „scurtăturile“ drumului. Când prietenul său, filosoful William James, a transformat „pragmatismul“ dintr-o regulă a logicii într-o atitudine intelectuală atotcuprinzătoare, Peirce și-a rebotezat propriul concept „pragmaticism“ și i-a reproșat lui James, creator al *pragmatismului*, că „nu e destul de atent la aspectul moral al terminologiei“.

Întrebării pe care și-o punea Peirce, anume în ce măsură conștiința individualui poate sau nu să-și ordoneze propriul destin, într-o lume caracterizată printr-o rapidă depersonalizare, a încercat să-i răspundă, printre alții, un filosof, celebru pentru nonconformismul lui, Josiah Royce. Preluând „cu recunoștință“, cum declară el, postulatele matematice ale lui Peirce, Royce ajungea la concluzia că individul își păstrează integritatea dacă rămâne leal comunității. „Lealitatea“ devinea „principiul vital“ al comportamentului pentru că, spre deosebire de „controlul interior“ (pe care îl propunea, tot în acei ani, la Harvard, Irving Babbitt, fondatorul direcției numite de el *neo-umanism*), el o considera o *necessitate* și un *impuls* primordial al omului. Soluția lui Royce era contradicție, cu atât mai mult cu cât acest îndemn încheia capitolul consacrat de el alienării individualului sub presiunea societății.

Peirce și-a dat seama de la bun început că de complicată poate fi explicarea comportării umane, căt de greu se orientează individual pe un drum ferit de îndoieri și de confuzie. În punctul lui de pornire s-au descoperit premisele stabilite de Emerson și de Kant¹. Așa încât el socotea că acțiunile intelectului și sensibilității noastre sunt exact cele care ne-au fost predeterminate. Prelegerile lui din 1903, despre pragmatism, ajungeau să configureze o versiune proprie a doctrinei lui Emerson care, în capitolul al VI-lea din celebrul său eseu, *Nature* (1836), scria, foarte simplu: „Dumnezeu nu glumește niciodată cu noi“². În întreaga noastră existență, va declara, la rândul său, Peirce, „vom găsi un element al rezonabilității căreia îi vom capătă din ce în ce mai mult propria noastră rațiune“³.

Si, ceva mai departe, „...nu trebuie să aşteptăm până când se dovedește că există o rațiune ce operează în experiență și asupra căreia propria noastră rațiune poate emite o judecată aproximativă.

¹ Vezi Warner Berthoff, *op. cit.*, p. 406.

² Ralph Waldo Emerson, *Works*, vol. III, New York, 1962, p. 117.

³ Cf. Maxwell Geismar, *op.cit.*, p. 30.

Putem spera că aşa se întâmplă, pentru că în această speranță stă singura speranță a cunoașterii¹. Pentru Peirce, ca și pentru Emerson, o asemenea *speranță*, care, în limbajul cotidian înseamnă fragilitate și instabilitate („acel lucru cu pene“, o numise cândva Emily Dickinson), devine, totuși, motorul unei făpturi umane active, creatoare.

Aproape la fel vedea lucrurile și William James, omul care „se naștea din nou în fiecare dimineață“, cum își amintea, într-un elogiu cam în doi perii, sora lui, Alice. E un fapt semnificativ că, încă din 1880, într-o prelegere în fața Clubului Filosofic de la Harvard, el insistase ca fiecare problemă a gândirii și a conștiinței să fie „supusă încercării experienței“. Tot atunci, vorbise despre *speranță* ca despre o realitate care e întotdeauna însotită de contrariile ei și despre „prezența permanentă în mintea noastră a sensului viitorului“, care, însă, „a fost în chip ciudat ignorată de majoritatea filosofilor“. Și continuă: „Fapt este că niciodată conștiința noastră nu e cu totul liberă de un anume ingredient de speranță“². Cum se comportă conștiința în anume momente ale existenței noastre, aceasta a fost o întrebare care l-a obsedat tot timpul pe William James. Cele două opere principale ale sale, *The Principle of Psychology* (Principiul psihologiei, 1890) unde urmărește reacțiile obișnuite ale psihicului, și *The Varieties of Religious Experience* (Diversitatea experiențelor religioase, 1902), care mărturisește trăirea unui sentiment intens „al iluminării interioare“ exprimă aceeași preocupare fundamentală a sa. În scrierile de mai târziu, el va putea să răspundă cu un inflexibil *nu* întrebării dacă filosofii au temei să trateze „conștiința-ca-atare“ drept o entitate substanțială sau unitară. Și, totuși, înțelegea foarte bine că, în interesul sănătății depline a societății și, deopotrivă, pentru satisfacția personală, „energiile oamenilor“ (titlu pe care îl purta incinta lui cuvântare când a fost ales președinte al Asociației Filosofice Americane, în 1906) trebuie să acționeze cu întreaga lor putere. El definea aici ansamblul problemelor supraviețuirii individului „în noua eră a imperialismului universal“ ca pe una „nu a declanșării unui instinct de masă al «pacifismului»“ (ceea ce ar fi, considera el, cu totul împotriva naturii umane însesi), ci ca pe „un echivalent moral al războiului“³ (1910). (*Ad bellum purificandum* – aceasta era formularea sub care cel mai important discipol al său și unul dintre cei mai reprezentativi teoreticieni americanii din acest

secol ai literaturii, Kenneth Burke, și-a înscris monumentalul studiu privitor la expresivitatea umană).

Deosebirile dintre candoarea lui James și severitatea argumentativă a lui Peirce sau implacabilul naturalism moral al lui Veblen sunt profunde. Stilul lui plin de grație, de suplețe, a contribuit, desigur, mult la atragerea de partea teoriilor sale a unora dintre cei mai străluciți reprezentanți ai generației tinere, care asezau pe atunci temeliile unei noi literaturi (se rostesc cuvintele „renaștere a imaginației literare“), printre ei prozatori ca Sinclair Lewis, Gertrude Stein, Hemingway, Fitzgerald, Faulkner, poeți ca Eliot, Frost, Wallace Stevens, Pound, William Carlos Williams, Marianne Moore, cărora li se datorează modificarea adâncă a sensului creației, deci și a felului în care era înțeleasă literatura.

1 Cf. *idem*, p. 31.

2 Cf. Henry A.P. Rohlfs, *The Philosophy of William James*, Boston, 1989, p. 86.

3 Cf. *idem*, p. 189.