

MIHAELA MIROIU

SOCIETATEA RETRO

MIHAELA MIROIU SOCIETATEA RETRO

3

EDITURA TREI



Mihaela Miroiu

SOCIETATEA RETRO



Editori
Marius Chivu
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

Coperta
Nitsch Petioky Loránd

Redactor
Daniela A. Luca

Tehnoredactarea computerizată
Cristian Claudiu Coban

© Copyright Editura TREI, 1999

ISBN 973-9419-37-2

Lui Adrian Miroiu

Cuprins

| | |
|--|------------|
| Cuvânt înainte | 9 |
| Introducere | 11 |
| I. Conservatorism și cripto-conservatorism | 19 |
| 1. Dreptatea reparatorie și resentimentul | 19 |
| 2. Frica de proiecte ca frică de ideologii | 25 |
| 3. Cripto-conservatorismul..... | 33 |
| a) Tradiție și schimbare | 34 |
| b) <i>Homo conservans</i> | 36 |
| c) Ideologia anti-ideologiei | 41 |
| 4. Clasificări ale conservatorismelor | 45 |
| 5. Dreptatea care convine, libertatea care supără și alergia la egalitate | 52 |
| II. Sărăcii și sărăcia..... | 63 |
| 1. Sindromul „Prințul Budha“ | 63 |
| 2. Politici antisărăci-politici antisărăcie | 65 |
| 3. Sărăcia ca problemă de etică politică | 68 |
| a) Sărăcia în termenii dreptății | 70 |
| b) Developmentalism și neo-mal- thusianism | 71 |
| 4. Fețele sărăciei..... | 74 |
| 5. Cum „vedem“ și cum tratăm – politic și mediatic – sărăcia | 80 |
| 6. Reflecții asupra <i>Strategiei Naționale de Prevenire și Combatere a Sărăciei</i> | 87 |
| 7. Prizonieratul în „eterna tranziție“..... | 97 |
| III. „Misera plebs“ | 103 |
| 1. Respectul egal pentru demnitatea persoanei | 103 |
| 2. Respectul pentru diferențe. Multiculturalismul, între „liberalismul orb“ și deconstructivism..... | 110 |

| | | |
|------------|--|-----|
| 3. | Respectul egal pentru demnitatea persoanei: conservatorismul de stânga și elitismul drepte (analiză de discurs)..... | 113 |
| 3.1. | Un text în context | 116 |
| 3.2. | Obiectul încriminat: conservatoris- mul de stânga..... | 117 |
| 3.3. | Dispreț contra resentiment sau clivajul elită <i>misera plebs</i> | 121 |
| 3.4. | Individualismul nereflectiv și entitățile metafizice | 124 |
| 4. | Respectul pentru diferențe: elitism vs. multiculturalism | 128 |
| IV. | O societate feminizată | 135 |
| 1. | Experiențele femeiești | 138 |
| 2. | Experiența asocierii simbolice cu natura..... | 142 |
| 3. | Experiența imaginii de neajutorat | 145 |
| 4. | Experiențe feminine | 147 |
| 5. | Subordonarea (aservirea) | 153 |
| 6. | Experiența anonimului (invizibilității)..... | 156 |
| V. | Educația retro | 163 |
| 1. | Autocentrarea și autosuficiența | 165 |
| 2. | Elitismul, excepționalismul și intelectualismul | 167 |
| 3. | Segregarea și asocialitatea..... | 169 |
| 4. | Autoritarismul, hiperierarhizarea și hipercentralizarea | 173 |
| 5. | Antihedonismul și depersonalizarea | 174 |
| 6. | Conservatorismul | 177 |
| 7. | Inegalitatea de șanse..... | 179 |
| 7.1 | Discriminarea rromilor..... | 181 |
| 7.2 | Discriminarea locuitorilor ruralului | 184 |
| 7.3 | Discriminarea de gen | 186 |

Cuvânt înainte

Societatea retro, această lucrare puzzle despre câteva dintre fețele conservatorismului românesc actual, nu ar fi putut să fie scrisă decât parțial și limitat, sub forma câtorva studii în diferite volume, fără bursa de cercetare acordată de către Colegiul „Noua Europă“ în anul universitar 1998-1999. Îmi exprim întreaga grațitudine pentru cei care fac să ființeze acest colegiu. Mulțumesc în mod deosebit lui Andrei Pleșu, Ancăi Oroveanu și colegilor mei, critici ai multora dintre ideile formulate în această lucrare.

Colegii și prietenii mei de la Facultatea de Științe Politice din Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București au avut, la rândul lor, un rol important în conturarea și dezvoltarea câtorva dintre analize. Sunt recunoscătoare îndeosebi următorilor: Cornel Codiță, Otilia Dragomir, Vladimir Pasti, Cristian Părvulescu, Ștefan Stănciugelu, Renate Weber.

Ursula Vogel mi-a oferit, ca de obicei, mult sprijin bibliografic, colegial și sufletesc.

Andrei Miroiu a fost în tot acest timp suport substanțial al mamei sale și un critic atent al profesoarei sale.

Adrian Miroiu, căruia îi dedic această carte, s-a dovedit cea mai „conservatoare“ persoană din viața mea, păstrându-și, idee cu idee, rolul de critic cald-necruțător și constanta încredere în forțele mele.

Cristina Cărtărescu a avut grijă să nu dau înapoi de la proiectele de cercetare, indiferent de împrejurările complicate ale existenței mele din perioada scrierii *Societății retro*.

În afara celor pomeniți mai sus, care au fost implicați în calitate de sfetnici intelectuali, critici, și prieteni, există și alte persoane cărora le sunt datoare moral pentru atât de beneficul sentiment de înțelegere și prietenie, dincolo de distanțele spațiale: Gabriela Blebea, Liviu Niculescu, Eva Oros și Gabriel Sandu.

INTRODUCERE

De câte ori scriu despre un aspect al societății românești actuale am sentimentul că oricare dintre texte are în sine, chiar dacă ascunsă, o componentă autobiografică. Mi-e greu să tratez oamenii din această societate de pe o poziție „neutră“ și „obiectivă“. Nu pot să pretind că năpârlesc apartenența la această lume, că mă obiectivez privind-o ca pe un parameci la microscop, o dată ce mă văd și pe mine în acel parameci. Prin urmare, nu pot susține că toate textele strânse în acest volum sunt analize imparțiale, făcute de o minte destupată, care vede totul de pe poziția „ochiului divin“. Dimpotrivă, aceste texte sunt rezultatul asumării „sinelui în comunitate“ și a tuturor pieselor puzzle care-mi compun identitatea. Sunt o femeie albă de etnie și cetățenie română, de religie ortodoxă (cel puțin prin botez, credință și din când în când prin practici aferente acestei apartenențe), am educație filosofică, lucrez într-un mediu de politologi, filosofi și sociologi, dar și de politicieni, am trăit 35 de ani într-un regim totalitar, mi-am restructurat educația sub influența occidentală, mai ales a celei anglo-americane, am 20 de ani de profesorat în spate, mi-am asumat identitatea de feministă, empatizez cu viitorul pe calea „altruismului genetic“¹ (am un fiu), a celui profesional (sunt mii de tineri care mi-au fost elevi sau studenți) și a celui rațional: nu cred că lumea se sfârșește cu mine și îmi surâde să văd că există temeuri să spun că atunci când noi ne retragem, lăsăm altora o lume mai convenabilă decât cea pe care am găsit-o. De aceea, cred atât că o bună parte din „ceea ce e personal, e politic“, cât și că ceea ce e politic, în bună măsură este, în viața mea și personal.

Dacă totalitarismul intra cu forța în viețile noastre private, tinzând să ne normeze și controleze inclusiv intimitatea, democrația este, cred, mișcarea inversă: cea prin care o parte dintre problemele noastre personale pot să fie transferate ca probleme ale unui grup și rezolvate prin norme și instituții. În democrație noi ar trebui măcar să tindem să fim cei care creează agenda politică transformând o parte a personalului și privatul în public și politic:

n-avem bani, suntem nesiguri în locuințe, ne batem soții sau copiii, ne e frică de singurătate la bătrânețe. Implicăm și cât putem implica politicul în rezolvarea problemelor noastre?

Este oare întâmplător faptul că eu cea care scriu așa am un venit mediu, locuiesc într-un bloc în Berceni, sunt zilnic înconjurată de un ambient de bazar, plin de precupeți, de mici traficanti, de țărani din Popești-Leordeni, de romi? Nu are nimic de-a face scrisul meu cu faptul că zilnic ies din acel „București de periferie“ în „Bucureștiul de suprafață“ via Piața Sudului - Piața Romană? Are sau nu de-a face cu aceasta faptul că văd pretutindeni „bățul noduros“² care ne trage în jos, mascat de „capitala de vitrină“? Este explicabilă teama mea de autoritarism, de conservatorism, dar și de elitism, revenirea perpetuă în ceea ce scriu a acestor temeri? Eu cred că da. De comunism nu mă mai tem, e mort și e în spate. Se mai simt doar miasmele lui care ne-au intrat în celule. Dar există multe alte motive ca să ne temem.

Mai întâi de toate fiindcă suntem o societate care nu are proiecte, ci împrumută unele și le transformă în lozinci (vezi integrarea euro-atlantică). Când eşuează în atingerea lor, se retrage pariind pe „mâna invizibilă“ care o să le aranjeze pe toate și politic și economic. Cred că eşecurile derivate din proiecte strict importate și nu din proiecte prin care încercăm să le materializăm având ca reper civilizațiile apusene axate pe democrațiile liberale ne aruncă mai adânc în abordări conservatoare sau, mai rău, în soluții autoritariste ca răspuns la entropie și la lipsă de proiecte comunitare sustenabile.

În cel mai bun caz, vrem să „creștem organic“ după ce am distrus dirijismul și ne-am eliberat de totalitarism. În ce direcție, nu știm. Avem mai ales soluții contra și eventual un panaceu: economia de piață. Am creat o adevărată demonologie, dar ne e frică de ideologii. Am sărit direct în „postmodernism“ reducionista cu formule sceptic nihiliste de tipul „merge orice“ sau „nimic nu contează!“. Suntem o combinație de lumi de oameni care duc vieți complet paralele: țărani în sate izolate, dezvoltând o economie naturală închisă, proletari fără fabrici, casnice fără case, politicieni „extraterestri“ și politicieni corupți, intelectuali depășiți de împrejurări teoretice și practice și inte-

lectuali care își continuă netulburați jocul cu mărgelile de sticlă, încercând să îndese o realitate foarte diferită în conceptele teoriilor învățate în Apus, o treime săraci absoluți care nu-și mai pot duce zilele, peste o treime de săraci care își pot duce zilele, dar nu se pot dezvolta, o mână de bogați de consum, un fir subțire de investitori și câteva insule instituționale care încearcă să compatibilizeze această realitate cu democrația liberală apuseană.

Avem dreptul moral să fim doar terre-à-terre și să aplicăm principiul descurcatului local (variantele autohton-populară de conservatorism)? Avem dreptul să așteptăm să crească „organic“ într-un ritm „natural“ democrația liberală și capitalismul din dirijism și etatism? Avem dreptul moral să fim visători extramundani, utopiști bine intenționați? Într-o variantă libertariană, deși avem toate drepturile, ele nu pot să devină efective decât însoțite de minimalism statal, dacă am avea cadrele normativ-instituționale ca să ne putem descurca fiecare pe speze proprii într-o societate competițională. În varianta utilitaristă am fi morali civic și politic dacă am acționa astfel încât acțiunea noastră să conducă înspre realizarea celei mai mari fericiri posibile, pentru cel mai mare număr de oameni, dar fără ca noi să le concepem fericirea personală („noi“ fiind luat drept categoria care are putere și influență). În varianta neocontractualist-rawlsiană, putem crea sau dezvolta instituții și practici, dar dacă ele mai au pretenția să fie și moral-drepte, ar trebui să fie astfel construite normativ încât să ofere avantaje și pe cel mai dezavantajat membru al comunității.

Cum putem împăca lumile mai sus pomenite și cum ne-am putea împăca moral pe noi ca persoane mature care empatizează cu un viitor pe care ar trebui să-l pregătească altfel decât cel pregătit de predecesori?

Supoziția mea este că deocamdată această empatie față de un viitor este dramatic scăzută. Trăim în diverse nostalgii ale vârstelor de aur (în funcție de situația grupului căruia îi aparținem) sau trăim pur și simplu de azi pe mâine (atitudine specifică societății de supraviețuire – cea mai consistentă experiență pe care o avem cei mai mulți dintre noi), după principiul „descurcatului local“ sau cel imoral al lui „scapă cine poate“, spe-

cific „liberalismului sălbatic“, adesea încurajat explicit de intelectualii elitist-conservatori și tacit de investitorii români și străini din categoria celor care „dau un tun“ și se retrag.

Paginile de față sunt încercări de reflecție asupra diverselor forme pe care le îmbracă tendințele noastre conservatoare. Faptul că majoritatea analizelor vizează, educația, situația femeilor, sărăcia sau discursul intelectual este explicabil. E zona familiară mie, zona care mă afectează și pe care o afectez direct. Este, sper, un amestec permis și explicabil în „treburile interne“ ale grupurilor mele de apartenență.

De câte ori mi s-a întâmplat să țin prelegeri în vest despre o problemă de filosofie aplicată, sau de analiză teoretico-politică a unei probleme românești, am avut și eu și cei cărora le vorbeam „crampe mintale“, ca să folosesc o vorbă a lui Wittgenstein. Realizam clar că acele cadre conceptuale pe care ei le foloseau nu exprimau aceeași realitate, că referențialul nostru este diferit și conceptele lor nu au acoperire în ceea ce se întâmplă la noi. Ca să depășim și eu și ei această problemă, încercarea următoare era cea a perspectivismului „estic“. Măcar să pot caracteriza un aspect românesc prin comunitatea de trăsături cu ceea ce trece drept est-european. Nici aici lucrurile nu păreau suficient de inteligibile. Imaginea standard est-europeană viza în mare două categorii de experiențe: cele ale țărilor de la Vișegrad, acceptate deja în „club“, și cele ex-sovietice, în mare măsură influențate, după principiul dominoului, de „pulsul Moscovei“. Cele două situații au totuși ceva în comun: în ambele cazuri reformele au început înainte de 1989, chiar dacă s-au păstrat cadrele politico-economice de tip comunist. Cel mai târziu, în 1985, au pornit sovieticii înșiși prin perestroika lui Gorbaciov. Noi rămăsesem departe, retardați, într-un fel de *no man's land* care, în loc să-și slăbească autoritarismul comunist, îl creștea spre un totalitarism de tip nord-coreean. România este într-adevăr în această privință cel puțin un caz atipic, cu evoluții atipice. Chiar și această imposibilitate de tipologizare este o sursă de conservatorism: dacă nu putem să clasificăm justificat o situație și nu putem să facem predicții realiste, atunci e mai bine să lăsăm lucrurile să „crească na-

tural“, luate de valul schimbărilor din mediul proxim, după principiul neintervenționismului.

Imaginile antiintelectualiste despre schimbare, utilizarea metaforelor de tipul „schimbare în liniște“ (mai transparent conservatoare) și „schimbarea în bine“ (fără precizări explicite despre conținutul binelui și despre beneficiarii lui) sunt destul de coerente cu atipismul și insularitatea europeană a României.

În societatea noastră am adunat, pe lângă confuzie și anomie, o cantitate uriașă de resentiment care ne domină și ne face să nu ne putem comporta ca o comunitate, să nu facem micro și macro proiecte pe care să le susținem, promovăm și realizăm instituțional. Dacă în primii opt ani ni s-au acordat diverse perioade de grație eșalonate în funcție de amăgiri și dezamăgiri politice, acum începe să ne fie clar că suntem singuri, „de capul nostru“, și că urmează să ne descurcăm fără plasă de siguranță. Banii Băncii Mondiale se subțiază, ca și fondurile PHARE, de altfel. Consiliul Europei nu ne mai monitorizează, investitorii occidentali nu vin și pericolul rusesc (înțeles ca pericol de sovietizare) este, cred, pur mitologic la această oră. Să continuăm să credem în mesianisme este contraproductiv. Providența nu mai are nici un chip. A ne lăsa în voia „mâinii invizibile“ fără actori care s-o facă să meargă este o iluzie la fel de păguboasă. Este relativ acceptat faptul că opțiunile politice majoritare se învârt în jurul populismului și naționalismului. De aceste opțiuni nu sunt străine diversele chipuri ale conservatorismului politic și intelectual românesc.

Am căutat cât am avut răgaz în bibliotecile britanice bibliografie despre conservatorismul de stânga³. Ei bine, nu am găsit nici măcar un titlu pe această temă, ci doar referiri pur expeditivă despre posibilitatea existenței acestuia în virtutea tendinței instituțiilor de a-și prezerva regulile și comportamentele. Vesticii luptă cu chipurile de dreapta ale conservatorismului.

În cazul nostru, atipic cum e el, conservatorismul nu are doar cameleonismele lui de dreapta, ca în apus, dar și pregnant pe cele de stânga. Discuțiile pe care le-am avut în România cu alți colegi au dus la obiecții serioase în privința asocierii celor doi termeni: conservatorism, pe de-o parte, stânga, pe de altă parte.

Obiecția majoră⁴ este aceea că asocierea celor doi termeni este dubioasă din perspectiva teoriilor și ideologiilor politice apusene în cadrul cărora stânga are prestigiul de a fi fost sistematic progresistă (vezi de exemplu neoliberalismul în varianta stângii americane⁵). Privind din sistemul de referință al teoriilor apusene, sunt înclinată să utilizez un alt termen: de exemplu, conservatorismul colectivist (termen utilizat de altfel de către unii din teoreticienii invocați în această lucrare, ca să acopere tendința de menținere a status-quo-ului creat după o lungă politică „welfare“⁶). Cred totuși că nu putem exclude asocierea conservatorism-stânga doar în virtutea tradițiilor teoretice consacrate. Voi preciza însă că prin conservatorism de stânga, înțeleg (în afara conservatorismului colectivist apusean) și acel tip de ideologie și mișcare născute ca reacție la emancipare și modernizare rapidă în direcția democrației liberale și capitalismului, în contextul societăților post-comuniste. **Conservatorismul de stânga nu se opune capitalismului și democrației, ci, în virtutea valorilor siguranței și stabilității, se opune tipurilor de schimbare care zdruncină radical siguranța și stabilitatea. El are cu atât mai mult succes cu cât refuzăm să-l conștientizăm ca atare și să-l contracarăm prin norme, educație și instituții emancipatoare.**

Note

- 1 În măsura în care această idee aparținând sociobiologiei este acceptabilă.
- 2 Metafora „bățului noduros“ este inspirată din grafica aflată pe coperta cărții *România, starea de fapt. Societatea*, scrisă împreună cu Vladimir Pasti și Cornel Codiță, Nemira, București, 1997. Săgeata orientată înainte, aflată pe copertă are în interiorul ei o săgeată grosieră, un băț noduros, orientat înapoi.
- 3 Este vorba în special despre bibliotecile profilate pe teorie politică de la universitățile Warwick și Manchester, dar nici căutarea în bazele de date computerizate nu a dat un alt rezultat. Referiri mai aplicate am găsit mai degrabă în reviste de știință politică, atunci când era analizată tranziția în țările est-europene sau în volumele pe aceeași temă. La unele dintre ele voi face trimiteri explicite pe parcursul lucrării.

- 4 Această obiecție a fost dezvoltată de către Cristian Preda, cu ocazia discutării lucrării mele „Cripto-conservatorismul“, la seminarul Colegiului „Noua Europă“, 13 ianuarie, 1999.
- 5 Mă refer în mod special la cel reprezentat de exemplu de linia rawlsiană a neocontractualismului.
- 6 Voi traduce în cele mai multe contexte „welfare“ prin „asistențial“. Politicile asistențiale pot caracteriza și societățile sărace. De aceea, neputând aplica termenul în cazul României, care este departe de a fi un „stat al bunăstării generale“, prefer să-i dau sensul comun pentru ambele categorii de societăți, pe cel de stat sau de politici asistențiale.

CONSERVATORISM ȘI CRIPTO-CONSERVATORISM

1. Dreptatea reparatorie și resentimentul ca surse ale conservatorismului

O glumă amară despre revoluția comunistă spunea cam așa: stadiile revoluției sunt: 1) căutarea vinovaților; 2) pedepsirea nevinovaților; 3) decorarea celor care nu au făcut nimic. Din păcate, această glumă nu și-a pierdut actualitatea. Căutarea vinovaților a fost (și mai rămâne) o activitate posttotalitară care consumă multă energie, tocmai din cauza ineficienței. Într-un regim totalitar oamenii supraviețuiesc prin duplicitate și complicitate¹. În cazuri mai rare, prin izolare individuală de tipul „rezistenței prin cultură“ sau de tipul dizidenței. Regimurile totalitare nu tolerează nici embrioane de societate civilă². Dizidenții nu se reprezentau decât pe ei înșiși, nu își riscau decât viața și libertatea proprii. Ei erau contraste singulare cu o lume anonimă în care frica lua celelalte chipuri: supraviețuirea duplicitară, complicitatea cotidiană, fuga în turnul de fildeș al culturii extramundane.

Cine sunt atunci vinovații pentru relele capitale ale unui regim: violarea drepturilor de bază la viață, libertate, proprietate, asociere? Potrivit lui M. Walzer, gradul de responsabilitate trebuie măsurat în funcție de libertate și informație³. Dacă luăm în considerare acest criteriu, vinovăția capătă, pentru regimul totalitar românesc al anilor 70-80, un chip mai conturat: nomenclatura comunistă, poliția politică, informatorii securității. Culpă lor este una morală-politică: aceea de a accepta să faci parte ca decidenți și executanți plătit de instituții care încalcă drepturile enunțate mai sus. Doar ca indivizi culpa poate fi tratată și juridic. Nu poți aresta o categorie întregă, după cum nu o poți izola de la drepturile politice decât cu prețul lezării democrației. Ar fi însemnat o reînțoarcere a obsedantului deceniu, dar cu semn invers⁴.

Vinovăția și obsesia în jurul ei au dat naștere uriașelor manieisme contraproductive din societatea românească⁵. Într-o primă etapă, puterea a revenit celor care tindeau să arunce vălul ignoranței asupra vinovăției trecute, redistribuind problema în formula omogenizării responsabilității: toți suntem vinovați (cu excepția celor care s-au întâmplat să fie membri ai Comitetului Politic Executiv al PCR în 1989), deci nimeni (în afara lor) nu e responsabil. Concomitent a început o uriașă activitate de „demascare“, expresie a unui spirit justițiar consumat discursiv, mai degrabă cu rol defulatoriu, decât productiv în sensul recăpătării încrederii publice în ideea că greșelile se plătesc inclusiv juridic. Grupurile care și-au asumat acest discurs au tins să monopolizeze simbolic aspectul etic al politicii. În etapa actuală, după doi ani de iluzii pierdute în privința reinstaurării moralei în politică, pare-se că am ajuns la formula unei realpolitik: lumea s-a împărțit iarăși în două: politicienii au probleme practice, de management cotidian al crizei, iar societatea civilă (tendință întrupată mai ales în pretențiile discursive ale Alianței Civice și Asociației Foștilor Deținuți Politici), a pus monopol pe morală. Ambele părți par să nu înțeleagă zonele intersecțiale ale moralei cu politica. Fie le confundă, în mod fundamentalist, fie le văd ca iremediabil divorțate, contribuind, adesea involuntar, la reinstaurarea cinismul în viața publică.

Acest cinism al clasei politice (nici măcar consecințialist productiv) generează și este generat de „*cetățeanul cinic*“⁶, adică de acel cetățean care crede că guvernul îi datorează tot timpul ceva și că poate să ceară la nesfârșit din banul public, în orice cantitate, fără îngrădiri și, pe cât posibil, fără să fie contribuabil. În consecință, cele două relate: *guvernanții cinici* și *cetățenii cinici* se potrivesc de minune în sensul exonerării de responsabilitate. Primii promet totul, cei de-ai doilea cer totul. Ambele atitudini sunt și nerezonabile și iresponsabile. Ele alimentează *conservatorismul cinic*, bazat pe un hedonism vulgar: doar clipa de față e sigură (politic și economic), viitorul nu poate să fie controlat. Mesajul e că fiecare parte trebuie să profite de prezent. Justificările altruismelor politice sunt fie

restitutive (orientate spre trecut), fie prezentificate: cedări majore sub presiunea momentului.

În condiții de criză, o guvernare responsabilă este aceea care își asumă *alegeri tragice*, cu toate riscurile presupuse de dilema morală: trebuie să faci și un rău actual ca să poți face un bine de perspectivă. Desigur, cu condiția să asumi deschis acel rău, inclusiv greșelile ca greșeli. Aceasta e o cerință minimă a dreptății și a iertării raționale.

Problema iertării în politică, legată vital de dilemele morale ivite în situații de alegeri tragice, este și complicată și foarte controversată. Pe de o parte, dacă guvernării știu că nu vor fi iertați pentru răul care-l fac actual pentru un bine viitor, tind să nu își asume riscul alegerii tragice și să rămână cantonați în decizii punctuale care se învârt în cercul supraviețuirii, dar nu și în cel al schimbării. Pe de altă parte, uneori iertarea este văzută ca o atitudine creștinească prin care sunt antrenate aspecte indezirabile de tipul: scurtcircuitării justiției, lipsei justiției reparatorii, sau se consideră că e o încurajare a încălcării drepturilor cetățenești, că generează lipsa autorespectului civic și creează pericol de pasivitate, indiferentism și minimalism civic⁷. Unii teoreticieni, cum ar fi Hannah Arendt de pildă, consideră că acest concept și atitudinea care-l acoperă nici nu au ce căuta în politică: iertarea „a fost întodeauna deopotrivă un fapt nerealist și inadmisibil pe tărâmul public”⁸. Argumentul folosit în acest din urmă caz e că iertarea e legată de iubire și că acest sentiment nu are ce căuta în politică. El este strict circumscris sferei private. Sfera publică, a cărei parte e politica, e sfera relațiilor bazate pe negocieri și calcule raționale. E sferă preponderent contractuală. Iertarea presupune depășirea resentimentului; or resentimentul, ca orice sentiment, e indezirabil să fie amestecat în politică, unde oamenii nu vor ca instituțiile să le rezolve problemele emoționale, ci pe cele legate de dreptate (ca și când am putea face cu adevărat în noi înșine, ca persoane, o schismă reală între rațional și emoțional).

Părerea mea este că, inclusiv în cazul practicilor liberale apusene, Hannah Arendt are dreptate doar sub aspect normativ și numai în contextul în care ignorăm alte tipuri de etici decât

cele deontologice de sorginte pur raționalistă, cum e cea kantiană, de exemplu. Ea ne spune cum ar trebui să stea lucrurile, nu cum stau de fapt. Emoționalul nu poate fi eradicat pe târâmul public. Putem doar pretinde că îl ignorăm în cea mai mare măsură fiindcă acel spațiu este specific relațiilor între străini, nu a celor de familie și prietenie. Potrivit acestei idei, de exemplu orice vot emoțional e un vot nejustificat. Votul trebuie să fie consecința unei deliberări raționale prin care cetățeanul alege partidul și programul cel mai convenabil pentru el, în urma unui calcul de interese. Această imagine, coerentă cu liberalismul, nu e tocmai acoperită în multe spații politice, mai ales în cel românesc unde voturile au fost în mare măsură emoțional-resentimentare (voturi anti), căci programele partidelor⁹ erau destul de asemănător populiste ca ofertă.

În situația noastră cred că se potrivesc foarte bine explicațiile unui teoretician conservator, M. Oakeshott¹⁰. Forma românească de a pedepsi greșelile guvernanților nu a fost una procedural-juridică (având în vedere că legea funcționarului public și cea a răspunderii ministeriale au fost votate și promulgate cu o întârziere de peste opt ani), ci strict electorală, bazată pe votul negativ, adesea motivat pur resentimentar indiferent că acesta a fost dat în 1992, 1996 sau la localele din 1998 din București.

Oakeshott dă o importanță foarte mare resentimentului în economia politicului. De altfel, ca orice conservator care se respectă, încrederea sa în acțiunile rațional orientate sau justificate este destul de scăzută. El consideră că resentimentul e nesănătos, erodează încrederea în puterea morală de a ierta și că iertarea declarativă, fără dispariția resentimentului, nu e altceva decât un șir de gesturi goale¹¹. Ce ne facem cu o astfel de situație în politică? Sugestia lui Oakeshott este că ar trebui să separăm între iertare și resentiment. Actul iertării trebuie făcut fiindcă trebuie să luăm oamenii așa cum sunt, trebuie făcut din calcul. Nici în viața privată nu știm sigur dacă oamenii iartă sau nu.

O înțelegere minimă a conceptului de iertare în politică¹² constă în aceea că actul iertării restabilește o relație ruptă în trecut. Victima e conștientă de acel rău, dar decide să-l de-

pășească. Aceasta nu e tot una cu faptul de a pretinde că victima și-a eradicat resentimentul, nici că răul a fost reparat, nici că cetățenii victime au devenit amnezici. Înseamnă doar că o relație politică se poate relua în virtutea faptului că prizonieratul în trecutul rău este contraproductiv, nu te lasă să avansezi. Victima (categoria afectată de o politică rea) nu e neapărat pasivă și diminuată civic, ci își poate accentua valoarea și interesul prin chiar actul iertării. Victima e cea care stabilește momentul și conținutul restabilirii relației, fiind, sub acest aspect, partea care își afirmă demnitatea prin chiar acceptarea rațională a iertării și a condițiilor în care iartă.

Nici un guvernant nu poate invoca dreptul de a fi iertat, fiindcă acest drept nu există¹³. Nu putem niciodată să spunem că avem o obligație morală perfectă de a ierta, așa cum putem spune însă că avem o obligație morală perfectă de a nu leza drepturile altora (dacă adoptăm o morală a drepturilor). Putem doar spune că în anumite situații e mai convenabil, inclusiv pentru noi ca parte vătămată, să iertăm. Aici avem de-a face cel mult cu o obligație morală imperfectă, derivată din consecințele pe care le poate aduce iertarea. Cantonarea în resentiment și victimism a fost, în cazul nostru, foarte contraproductivă. Tentația posttotalitară a numeroase și uneori paradoxale categorii a fost aceea de a se considera victime și de a cere reparații (*dreptate reparatorie*). Uneori guvernul însuși a aplicat reparații pe care nu le-a cerut nimeni explicit: a vândut chiriașilor apartamentele de stat pe prețuri modice, a restituit „părțile sociale“ (pseudoacțiunile de la întreprinderile de stat), a restituit micilor proprietari agricoli pământul (este de presupus că și fără această decizie guvernamentală, proprietățile agricole s-ar fi cerut înapoi, dar mai ales de către cei care se simțeau îndreptățiți prin merit – cei care locuiau în rural și au lucrat la Cooperativele Agricole de Producție sau Întreprinderile Agricole de Stat). Ignorarea „meritului“ în acest caz a dat naștere unei probleme sociale grave: pământul a fost restituit multor orășeni dezinteresați în exploatarea lui și, în schimb, au fost lăsate pe din afară categorii non-proprietare dar care au lucrat în agricultură după colectivizare, în special românii).

Această tendință spre dreptate general-reparatorie posttotalitară (pentru „poporul unic muncitor“ nonproprietary) a fost urmată de cerințe spre *dreptate restititivă*¹⁴ în contextul guvernării de după 96, cu referire la păduri, case naționalizate, întreprinderi (pentru grupurile bine situate în perioada interbelică). Până la urmă, această strategie care se voia cu valoare morală plecând de la principii deontologice respectabile – recompensarea victimelor nedreptății – a avut consecințe neintenționate care au produs o altă problemă socială: nedreptatea față de generația tânără și consumarea viitorului în strategii politice reparatorii, orientate spre trecut. Nici o guvernare nu și-a asumat responsabilitatea față de proiecte de viitor, ci doar față de repararea trecutului și supraviețuirea într-un prezent continuu. Un exemplu semnificativ este și orientarea grijii politice spre restituirea caselor naționalizate, dar nu și spre credite ipotecare real accesibile pentru tineri. Alegerea a vizat restituirea vilei și nu și posibilitatea celor ce-și încep o viață autonomă să locuiască undeva, fie și într-o garsonieră de bloc muncitoresc.

Adesea ne gândim la imoralitatea politicianilor, la faptul că ei aleg sau sunt siliți să aleagă să practice politica „mâinilor murdare“: să facă rău în numele unui bine, să-și încalce promisiunile, să se folosească de cetățeni ca de simple mijloace pentru propriile lor scopuri. Cazul extrem al imoralității este regimul dictatorial. Dar în cazul unui astfel de regim, dacă acceptăm ideea lui Walzer, populația are un grad de responsabilitate foarte scăzut, ea nefiind nici informată, nici liberă. Nu același lucru îl putem spune în democrație unde, potrivit aceluiași autor, „nici cetățenii, nici actorii statali nu pot fi lăsați în afara responsabilității față de greșelile de guvernare, deși cea mai accentuată răspundere e rezervată celor care au cea mai mare informație și cel mai mare control asupra situației“¹⁵.

Fiind cantonată în problema dreptății reparatorii (care o include și pe cea restititivă), oricărei categorii i se pare că merită ceva compensatoriu fiindcă totalitarismul a frustrat-o, inclusiv că merită o vârstă mai scăzută de pensionare, un salariu mai mare, indiferent dacă are sau nu piață pentru ce produce.

Politicile reparatorii s-au transformat încet în surse de alimentare a cererilor mai aberante de tipul absolvirii de la plata greșelilor instituționale și civile (sanctiuni și amenzi). Fiindcă autoritățile comuniste au greșit față de noi în trecut din cauza caracterului represiv al exercitării puterii, acțiunea actuală prin care autoritățile ne-ar pedepsi este privită ca o formă de intervenție represivă. Tindem spre instituirea unui drept nescris: acela de a nu ne plăti greșelile, mai ales ale celor care nu cad sub Codul Penal. De la cerința spre o obligație imperfectă de a ierta, ajungem la presiunea de a fi iertați.

Când guvernele greșesc, e dreptul democratic al cetățenilor să exercite presiuni: să petiționeze, să facă lobby, să protesteze, să ajungă la nesupunere civică¹⁶. Interesant este că în cazul nostru presiunea, protestul, nesupunerea civică vin adeseori¹⁷ ca să blocheze decizia politică, să oprească guvernele de la a face „alegeri tragice“, specifice situațiilor de criză. Acest gen de presiuni sunt cele de natură să alimenteze politici conservatoare. În cazul societății românești, această alegere tragică poartă un nume clar: reformă (economică, instituțională, socială). Practic, în loc să ne aflăm în situația clasică a protestului fiindcă guvernele fac o reformă dureroasă, fac rău ca să se poate ajunge la conturarea unui bine, noi avem de-a face cu un *protest preventiv*: nu cumva să ajungă guvernanții la alegeri tragice ca pe urmă să intrăm în dilemele morale ale iertării. *Protestul preventiv e cel prin care guvernanții sunt amenințați cu neiertarea înainte ca ei să acționeze*. Tot acest cinism civic are un rol major în faptul că în România nu se poate instaura în mod consistent *dreptatea procedurală*, că instituțiile se reformează greu și că, în loc de proiecte coerente de schimbare socială, rămânem cantonați în conservarea status quo-ului actual, chiar dacă el e dezavantajos pentru cei mai mulți membri ai societății.

2. Frica de proiecte ca frică de ideologii

Guvernările hiperblamate sunt guvernări timorate. Dacă în situații de evoluție normală hiperblamarea nu are consecințe

catastrofale pentru dezvoltarea societății, căci alegerile sunt cel mai adesea problematice, dar nu tragice sau măcar dramatice¹⁸, în situații de criză, guvernările timorate sub incidența culpabilizării și amenințărilor preventive pot să ducă o societate spre catastrofă: colaps economic, anomie, anarhie, spulberarea posibilității exercitării drepturilor cetățenești. Cazul este destul de tipic atunci când se pune problema reconstrucției autorității în perioada de după dispariția autoritarismului. Guvernarea Iliescu, în ambele formule: Frontul Salvării Naționale (FSN), Partidul Democrației Sociale din România (PDSR) a fost atacat din lipsă de autoritate morală. Nu tocmai acei oameni care o guvernau erau îndreptățiți moral să asigure tranziția de la un comunism, la designul căruia au contribuit, la capitalismul democratic. În anii 90-96 au existat tentative de discurs ideologic oficial: socialism democrat, democrație socială. Ambele au fost tratate ca forme de „democrație originală“, deci de nedemocrație, iar promotorii lor drept cripto-comuniști. Pentru mulți oameni cu influență publică ideologia însăși a devenit sinonimă cu cea comunistă, așa cum morala laică (cea specifică societăților heterogene secularizate ale modernității) a devenit sinonimă cu morala ateist-comunistă. Ofertele ideologice au fost contracarate prin demascări ca tentative de reinstaurare a comunismului. Alternativele etice de tip laic au fost respinse ca atac la unica morală reală: cea religioasă. Ambele extreme au atras după sine blocaje majore: s-a demonetizat oferta de ideologii ca set de credințe despre interesele și dreptatea unei categorii și s-a produs hiperculpabilizarea morală a guvernărilor sau, dimpotrivă, instaurarea amoralismului în viața politică și în cea publică.

În toate cazurile, lipsa ideologiei și a moralei în viața publică a avut drept consecință lipsa proiectelor sustenabile de viitor a politicilor publice și a produs blocaje instituționale.

Frica de conservatorismul de stânga (cel promovat de către PDSR) a fost contracarată prin ceea ce astăzi în Apus trece drept conservatorism de dreapta: un liberalism economic cu pretenții de orientare pur pragmatică și cu o obsesii centrale: cea a privatizării și cea a minimalismului statal, a neintervenționismului în numele pieței ca mână invizibilă care aranjează totul de

la sine. Practic, în afară de populism și naționalism (oferte preponderente ale partidelor de tip Partidul Socialist al Muncii, Partidul Unității Naționale a Românilor și Partidul România Mare, dar regăsite într-o proporție mai mică și în programele celorlalte partide cu pretenții social-democrate, democrat-creștine sau chiar liberale), oferta politică românească post-comunistă a oscilat prioritar între două conservatorisme: cel de stânga care urmărea creșterea organică a economiei de piață din cea centralizată, a descentralizării născute *via* centralism și a democrației (a se citi, neaxată pe individ), născută din totalitarism și cel de dreapta. Conservatorismul de dreapta are mai multe chipuri: tradiționalist, paternalist, liberal și chiar pe acel al „noii drepte”¹⁹. Conservatorismul liberal românesc este cea mai interesantă formă fiindcă este tot un caz atipic – prestigiul său este acela de avangardă a avangardei politice în sistemul de referință dat. Prin urmare, eticheta sa este cea de orientare progresistă hiper-reformatoare. Înfațișările sale românești nu pot să fie tratate asemenea celor apusene. Este mai degrabă un *cripto-conservatorism* politic și doar în raport cu standardele doctrinelor vestice. E interesant însă că fiecare dintre aceste orientări (mai puțin cele naționaliste) se feresc să recunoască faptul că sunt ideologii.

România este o țară în care nu puțini oameni trăiesc intens la nivel ideatic din etichetări și prejudecăți, iar alții fug de ele, producând altele. Între aceștia din urmă există persoane de influență publică pentru care liberalismul trece drept epistemologie sau pur și simplu drept pragmatism politic gol, singura cale salvatoare, singura alternativă la comunism. El devine opusul ideologiei și este utilizat drept concepție despre cercetarea societății sau ca expresie a activităților efective în societate. Uneori este confundat cu știința politică însăși. Ideologiile sunt în altă parte și cu alte nume, de pildă în abordările comuniste, socialiste, ecologiste, feministe²⁰.

Familia celor care resping ideologiile este și vastă și veche în istoria politicii moderne. Mai mult, din ea fac parte oameni de orientări foarte diferite, uneori chiar opuse. Engels numește ideologia „falsă conștiință a realității”²¹. M. Oakeshott o tratează

ca pe o simplificare reducăționistă a realității sociale²², Dahren-dorf, Arendt și Popper socotesc ideologia o perspectivă intolerantă și limitată (ei discutând ca ideologii doar pe cele totalizante, ideologii unice, antipluraliste, monisme politice pure: fascismul și comunismul²³). Ideologiile sunt resentimentare și periculoase, sunt în cel mai bun caz donquijotisme politice. Mai mult, în anii 60 am fost martorii proclamării „morții ideologiei“ sau „sfârșitului ideologiei“²⁴. Explicația lui Lipset, de exemplu, este următoarea:

Triumful evident al revoluțiilor democratice în societățile apusene pune capăt politicilor domestice (de casă) pentru acei intelectuali care au nevoie de utopii sau de ideologii ca să-i motiveze spre acțiunea politică. (Lipset, op. cit., p. 20)

Îndată ce democrația liberală este instaurată și o dată cu prosperitatea societății postindustriale, ideologiile devin redundante. Ele sunt bune cel mult pentru societățile imature, aflate la începuturile dezvoltării. Pentru societățile occidentale au devenit deja nonsensuri.

Argumente de tipul celor ale lui Bell și Lipset sunt acum vizibil zdruncinate în teoria și practica politică apuseană. Dar și în situația în care ar avea dreptate, aplicând afirmațiile lor la societatea românească, ne trezim cu justificarea clară a nevoii de ideologii în care persoanele public influente să creadă ca să-i poată trage și pe ceilalți membri ai societății în sistemul lor de credințe și să-i ajute să-și canalizeze eforturile către țeluri la care aderă. România nu e nici democrație matură, nici societate prosperă și nu doar că nu e postindustrială, dar tinde dramatic spre dezindustrializare²⁵. Cum putem justifica, după criteriile teoreticienilor dezideologizării, respingerea nevoii de ideologii într-o astfel de societate?

Cred că singura justificare, în afara confuziei de sensuri sau a ignoranței noastre în privința abordărilor contemporane ale ideologiei, stă în argumente de tipul celor folosite în SUA în vremea războiului rece: ideologiile sunt atacuri la individualism și pluralism, prin urmare la democrația liberală. Cele mai notorii – fascismul și comunismul – au adus și cele mai mari

dezastre: lagărele de concentrare, pogromurile și gulagurile au provocat genocid. Au suspendat conștiința individuală, producând omul de masă, fascizat sau colectivizat. Au transformat diferențele dintre oameni în egalități omogene, lipsite de valoare individuală. Au creat, în cazul nostru, „poporul unic muncitor“, adică o masă de anonimi manipulabili cu voința înfrântă. Frica de ideologie exprimă, în mare măsură, frica de manipulare. O manipulare care poate duce, în cel mai bun caz, la pierderea coeziunii comunitare, la „otrava unor dezbinări savante“²⁶ mai ales dacă ideologia are pretenții de teorie.

Există două confuzii principale într-o astfel de abordare: a) între ideologii în general și cele totalizante în particular²⁷; b) între una dintre ideologii și „adevăr“ (o astfel de reputație au, la ora actuală, anumite tipuri de conservatorisme și liberalismul în variantă libertariană).

Ideologiile totalizante sunt specifice societăților închise. Ele devin „adevăruri universale“ ale acelei societăți și sunt socotite ca unică expresie a interesului general. În societățile deschise ideologiile sunt orientări perspective, „adevăruri cot la cot“²⁸. Încap unele alături de altele în jocul democratic: liberalismul, social-democrația, ecologia, feminismul, conservatorismul (tăcut sau explicit)²⁹.

Există temeuri serioase ca ideologiile să fie respinse ca periculoase sau irelevante, după cum există temeuri ca, din când în când, zona aceasta să se umple cu anunțuri mortuare care merg de la moartea a ideologiilor spre moartea teoriei politice sau chiar moartea Teoriei. După ce Nietzsche anunța în secolul al XIX-lea moartea lui Dumnezeu, a urmat un lung șir de cronici ale altor decese anunțate: al omului (Foucault), al ideologiilor (Bell, Lipset), al Logosului (Derrida), a „metanarativelor“ (Lyotard). Postmodernismul a deschis calea spre cimitire ale ispitelor universalizante, totalizante, ale marilor discursuri. Finele mileniului doi a ucis, cu ajutorul neosepticismului postmodern, mitul observatorului detașat, mitul obiectivității și neutralității. La aceste mitociduri au lucrat nu doar cei din zona filosofiei continentale, ci și mulți filosofi analitici: Th. Kuhn, P. K. Feyerabend, L. Wittgenstein³⁰. Cu ajutorul

acestor demolatori de mituri, încrederea modernă în adevăr *via* teoria corespondenței, chiar și pentru științele mature, nu doar pentru cele sociale, mai noi și, prin însuși obiectul lor, mai failibile și mai perspectivale, s-a zdruncinat. Putem admite că depindem de paradigma în care lucrăm, că suntem prizonierii cadrelor ei conceptuale și că nu faptele cruciale ne aruncă în afara ei (conform iluziei popperiene a falsificabilității), ci reconvertirea la o nouă paradigmă. Imparțialitatea a devenit o poveste de adormit copiii retardat-tradiționaliști sau o simplă și utopică nostalgie. Lumea este în întregime ceea ce punem noi în ea prin teoriile pe care le creăm. „Faptele“ nu sunt brute, ci valorizate, încărcate de teoriile noastre despre ele. Până și în cazul politiciii, nedreptatea nu e o realitate, ci un construct cultural. Ea nu „există“ ca nedreptate propriu-zisă până ce nu e conștientizată ca atare. Înțelesul enunțurilor noastre depinde de regulile care ne guvernează într-un joc particular de limbaj, într-un context, într-o comunitate. De exemplu, eu împărtășesc cu alți feminiști ideea că patriarhatul e nedrept. Pentru antifeminisții conservatori, patriarhatul e o stare de fapt „naturală“ și, de aceea, insurclasabilă ideologic. Ba mai mult, feminismul se constituie într-o mișcare contra naturii, adică într-un pericol social, în sursă de anarhie. Feminisții socotesc patriarhatul un prizonierat mintal și social pentru femei, uneori de lux, alteori de-a dreptul carceral, iar lupta pentru libertate devine lupta pentru ieșirea din acest prizonierat extern și intern. Această luptă se desfășoară desigur și cu instrumente ideologice liberale, social-democrate, ecofeministe, radicale.

Cu sau fără voia diferiților conservatori, ideologiile s-au întors ca „forme de viață“, după cum ar spune un wittgensteinian. Nu putem nega acuzațiile că ideologiile sunt resentimentare și că au aspecte „demonologice“ (fiecare dintre ele este inamică față de ceva). Resentimentul și demonizarea pot să fie periculoase atunci când se îndreaptă spre excluziuni, segregări și uneori chiar spre genocid. Frica de ele, justificată prin aceea că duc spre „sârma ghimpată a lagărelor de reeducare“³¹ sau chiar de concentrare (vezi fascismul și comunismul) este explicabilă, dar numai pentru cele totalizante. Ideologiile care nu-și propun

mesianisme universale (cele din familia democratică) au alte roluri, anume pe cele legate de conștientizarea intereselor unui grup de persoane și pe acela de a le formula în raport cu grupul respectiv și cu cele diferite sau adverse, au rolul de a tinde să se instituie în proiecte și practici sociale. Acest fapt este coerent cu o viziune umanistă potrivit căreia oamenii nu tind doar să se adapteze la lume, ci și să o schimbe în sensul creșterii gradului de libertate, convenabilitate și autoafirmare. Aceleași operațiuni s-au produs și înainte de utilizarea explicită a termenului de ideologie³². Interesant este faptul că uneori gândirea postmodernă tinde să delegitimeze necesitatea ideologiilor, atacând ideea de „metanarative“. Intervin atunci reacții ale grupurilor marginale politic și civic:

De ce oare exact în momentul în care atât de mulți dintre noi, cei care am fost ținuți în tăcere, începem să ne identificăm pe noi înșine, să acționăm ca subiecți, mai degrabă decât ca obiecte ale istoriei, de ce chiar atunci conceptul de subiectivitate devine problematic? Chiar în momentul în care ne formulăm propriile teorii despre lume își face apariția incertitudinea despre teoretizarea lumii. Tocmai atunci când reflectăm asupra schimbărilor pe care le dorim, ideea de progres și de organizare rațională a societății devin dubioase și suspecte. De ce tocmai acum apar critici adresate efortului de a crea teorii și că acest efort nu exprimă altceva decât exprimarea voinței de putere? Eu cred că aceste mișcări intelectuale nu sunt accidentale, dar nici conspirative. (Nancy Hartsock³³)

Ideologiile actuale au toate păcatele de care sunt acuzate de către detractorii lor: pot să denote doar sterilitate intelectuală și practică, pot să substituie iluzii utopice realității, pot să devină periculoase, pot să fie extrem de simpliste sau savant sofisticate, pot pur și simplu să tindă să se instituie într-un imperialism ideatic care să ducă la spălarea creierelor, să urmărească diverse artefacte de factură esențialistă de tipul „omului nou“ sau „femeii noi“. Dar ideologiile pot să aibă și virtuțile cu care le înzestreză cei simpatetici față de acestea. Ele sunt credințele centrale ale unei imagini despre lume și sunt legitime atâta timp

cât nu pretind să fie imaginea însăși, adică atâta timp cât rămân particulare și conștiente de particularismul lor. Mai mult, o dată consfințite de establishment, ele devin metodă de cercetare, cadre conceptuale în care își organizează faptele cercetătorii diferitelor domenii ale vieții sociale. Uneori ele apără ordinea existentă, alteori o subminează³⁴. Cele care apără ordinea au limitele și meritele conservatorismului. Cele care o subminează, fiindcă acea ordine nu convine grupărilor căreia ideologia le este Weltanschauung, pot să păstreze cadrele generale ale democrației liberale și să-și facă propriul lor loc. Sunt mai degrabă reformiste. Uneori subminarea ajunge spre anarhie și revoluție. Aceasta din urmă poate duce la instaurarea dictaturii, sau, dimpotrivă, poate crea spațiul de trecere spre democrație liberală.

Funcțiile ideologiilor sunt multiple: descriu realitatea, prescriu binele sau dreptatea pentru categoria ale cărei interese le promovează, legitimează practici sociale și integrează persoanele într-un set coerent de valori³⁵.

Contestate sau nu, respinse sau acceptate, ideologiile sunt „forme de viață“, riscante sau dimpotrivă, productive. Ele reprezintă:

...trunchiuri de concepte, valori și simboluri care încorporează concepții despre natura umană și prin urmare arată la ce le stă și ce nu le stă oamenilor în putință să aspire; reacție critică asupra relațiilor dintre oameni; valorile pe care oamenii sau ar trebui să le respingă, sau să aspire spre ele; precum și aranjamentele tehnice corecte pentru viața socială, economică și politică ce corespunde nevoilor și intereselor ființelor umane. (A. Vincent, *op. cit.*, p. 16)

Scriu aceste pagini într-o universitate britanică unde se află câțiva dintre foștii mei studenți care actual își fac aici masterate și doctorate. Sunt încă destul de impresionați de popularitatea marxismului în acest spațiu universitar. Explicația pe care le-am schițat-o este următoarea: ei, cei din universitatea britanică, tratează marxismul într-un mod deontologist; noi îl tratăm într-un mod consecințialist. Pentru ei realitatea postmarxistă nu există ca experiență personală, ci doar ca experiență teoreti-

că. Pentru noi nu există realitatea liberală decât ca experiență teoretică. Mediile academice creează peste tot în lume „intelligentia sceptică middle-class“, cea care se vrea vârf de lance al schimbării. Ei sunt sceptici față de societatea în care trăiesc, noi față de a noastră. Lor li pare că sunt moral datori să vadă dreptatea dinspre stânga o dată ce aceea practică e preponderent derivată dinspre dreapta. Noi trăim o situație opusă. De aceea, de exemplu în România, mulți dintre tinerii cercetători în teorii politice iau liberalismul drept epistemologie sau drept pragmatism politic pur, iar politicienii liberali își iau drept unică sursă de „mântuire“ economia de piață și minimalismul statal.

Dacă nu suntem maniheiști și manifestăm simpatie comprehensivă, înțelegem ambele familii ideologice precum și justificarea aderării la ele. În definitiv, fiecare urmărește, adesea cu bună credință, un reformism de tip convenabilist, atâta vreme cât rămâne simpatetic față de democrație.

3. Cripto-conservatorismul

Supoziția mea este că la ora actuală în România cele mai influente orientări ideologice sunt conservatoare (luând ca standard abordările apusene ale ideologiilor) și că aceste conservatorisme îmbracă multe fețe: conservatorismul de stânga, conservatorismul tradiționalist-paternalist, conservatorismul liberal și cel care în Vest se cheamă „noua dreaptă“. Problema este că această caracterizare pare să sufere de un viciu de fond. Nu există conservatorism în sine, ci doar conservatorism în raport cu un sistem de referință. Or, ceea ce vreau eu să accentuez aici este că avem de-a face cu orientări extrem de hibride: organicismul a fost (și continuă să fie) mai ales caracteristica stângii românești, „tradiționaliste“; paternalismul, mai ales a orientării creștin-democrate. Conservatorismul liberal caracterizează discursul intelectual-progresist (ceea ce pare un oximoron), iar noua dreaptă românească este la rândul ei o mixtură de libertarianism aseasonat cu valorile familiei, cele religioase, cu încredere în instituțiile autoritare. Dacă luăm în mare doar două

tendințe – cele conservatoare și cele modernizatoare – conservatorii liberali români, ca și cei ce aparțin noii drepte, trec drept progresiști-modernizatori în sistemul de referință est-european.

Neasumarea clară a ideologiilor sau reducăționismul ideologic sunt în bună măsură responsabile de acest cocktail de conservatorisme precum și de caracterul criptic al unora dintre ele.

Conservatorismul este ideologia antiideologiei. Înbrățșarea acestui punct de vedere trebuie tratată cu empatie. Persistă teama că ideologiile sunt propagandă sforăitoare și periculoasă și că am înghițit destul substituirea cunoașterii sociale cu ideologia. Nu aceeași teamă este împărtășită însă pentru impresiunile care trec drept cunoaștere socială. Metaforic-cinematografic, „alergia față de ideologii“ a fost ilustrată în mod excepțional în filmul lui M. Danieliuc *Glissando*. Într-o anumită secvență a acestei metafore despre totalitarismul românesc apare o stradă obscură în care se află adunată o mulțime de oameni resemnați și hăituiți totodată. Toți sunt siliți să asculte la megafoane un vuiet continuu în crescendo, ca un rău, ca o vomă a cărei sursă îți scapă. În final, megafoanele se înclină și din ele curg jeturi de urină. Oameni fug dezorientați, strivind în goana lor un avorton aflat pe marginea unei guri de canalizare. Această imagine nu e doar „găselniță“ cinematografică. Ea este expresia vizualizată a unei experiențe comun împărtășite: cea a ororii și fricii de vocea propagandei.

Faptul că pentru mulți români maturi³⁶ expresia ideologiei se asociază tacit cu acest fel de experiențe este de înțeles. Nimeni nu este minte destrupată, oricât ar vrea, iar dacă e întrupată, atunci acea persoană ține cont de viața ei și tinde să se comporte resentimentar în raport cu orice s-a opus afirmării identității sale. O vedere de niciunde, la fel ca și o vedere de oriunde, sunt simple ficțiuni teoretice. În ultimă instanță, înțelegem în profunzime doar experiența trăită, comun împărtășită, indiferent că e intelectuală sau practică, excepțională sau banală.

a) *Tradiție și schimbare.*

Diversitatea conservatorismelor face ca ele să se ascundă „cameleonic“ printre alte ideologii sau să desfidă ideologiile.

Există totuși trăsături de familie, comune tuturor tipurilor de conservatorisme. Potrivit lui Anthony Quinton³⁷ marea familie „organicistă“ a conservatorilor are în comun trei trăsături:

- 1) *tradiționalismul*, înțeles ca atașament la instituții familiare și ostilitatea față de schimbări revoluționare;
- 2) *scepticismul*, înțeles ca instrument intelectual prin care conservatorii se apără de ideea că ar aparține unei ideologii, și de legitimare a utilității oricărui proiect social;
- 3) ideea inexistenței unei *naturi umane universale* și, prin aceasta, delegitimarea diferitelor formule „ideologice“ de tipul: „drepturi naturale“, „contract social“, „drepturi universale ale omului“.

Mă voi ocupa preponderent de problema tradiției și a schimbării³⁸. Pentru noi, aici începe o mare dilemă. Ce înseamnă atașament față de instituții tradiționale? Care sunt acele instituții față de care se manifestă atașamentul? În decembrie 1989 în România instituțiile statului practic au explodat. Am avut de-a face, la nivelul macropolitic, cu o revoluție, cu o schimbare radicală de regim. Unde este aici aspectul conservator o dată ce, declarativ, atunci – să ne aducem aminte – curgeau mesajele de fidelitate față de revoluție? În perioada următoare, certitudinea aderenței la reformă s-a legitimat prin sondaje de opinie. Declarativ, cea mai mare parte a populației aderă la reformă, deci la economie de piață, stat de drept etc. Ce mai rămâne valabil despre conservatorism o dată ce părea să existe un consens social general pentru schimbare? Ei bine, schimbarea nu este respinsă de conservatori cu orice preț; dimpotrivă, conservatorismul are aspecte reformiste. Important este ca reformele să fie familiare, să nu producă disonanță cognitivă, seisme de status sau căderi majore de venituri. Schimbarea radicală apare ca ceva care alterează fundamentele, pe când reforma are semantic conotații mai suportabile. Este o asigurare că status-quo-ul nu este esențial zdruncinat pentru cei care contează în decizia socială³⁹. Prin urmare, schimbarea radicală e văzută ca sfârșit al familiarului și de aceea ca o ruptură cu atașamentele adânci⁴⁰, este deprivare.

După cum am spus, conservatorii nu se opun oricând schimbării, ci doar atunci când consideră că acea schimbare le distruge binele propriu, familiarul, că e un atac la valorile la care aderă, le amenință identitatea trecută care le era convenabilă⁴¹. Frica de reforme radicale mai are drept explicație majoră faptul că „sensul reformelor nu poate fi specificat înainte ca evenimentul să se producă“⁴².

În România termenul în sine a căpătat mai degrabă conotații mitologice. Reforma, cu majusculă, devine scop în sine iar cetățenii, mijloace pentru împlinirea ei. Când se purcede la măsuri de reformă, începe rezistența tacită sau explicită, moderată sau violentă, într-o logică destul de asemănătoare cu aceea prin care oamenii păreau în comunism să consimtă la utopia socială, repetau lozincile propagandei, dar nicidecum nu voiau să transforme munca din „mijloc de câștigare a existenței“, în „necesitate vitală“.

b) „*Homo conservans*“⁴³

Fiecare dintre noi, luați ca persoane, suntem înclinați spre toate direcțiile: când ceva nu ne convine, devenim utopiști, radicali, liberali, uneori reacționari. Când situația în care ne aflăm este convenabilă (inclusiv în momente în care convenabilitatea o derivăm moral doar din aceea că ne lipsește criteriul de comparație pentru ceva mai bun sau ceva diferit și dezirabil), tendințele noastre sunt conservatoare.

Se poate spune că a fi conservator înseamnă mai degrabă o stare de spirit decât o ideologie politică. Pentru ca cineva să fie conservator, acea persoană trebuie să aibă ce păstra: putere, status, un mod de viață. Prin urmare, conservatorii sunt mai ales aceia care au putere, avere, status și vor pur și simplu să păstreze lucrurile așa cum sunt. De asemenea, un număr însemnat de oameni, cei mai mulți din lumea satelor, cei care trăiesc în orașe mici, cei vârstnici și cei needucați, nu-și pot închipui un mod de viață diferit sau, mai simplu, se tem de schimbare⁴⁴.

Dacă din citatul anterior putem deduce explicații inclusiv pentru conservatorismul românesc de stânga (problemă la care

voi reveni în cele ce urmează), ne-ar fi mai greu să regăsim aceleași explicații din următoarea categorie de trăsături „general umane“:

Noi toți împărtășim câteva dorințe fundamentale: pentru mijloace materiale care să ne ofere o viață decentă, atât nouă, cât și celor apropiați, pentru viitorul bine material... pentru o anumită libertate și un anumit control asupra vieții noastre în societate și în contexte mai mici ca de exemplu munca, pentru respect față de alții și respect față de sine, pentru o anumită intimitate și relație cu alți oameni, pentru felurite bunuri culturale, inclusiv pentru cunoaștere și abilități⁴⁵.

Din ideile formulate în primul citat reiese că societatea românească ar trebui să fie un deșert sub aspectul conservatorismului, eventual cu mici oaze în care persoanele sunt prospere. De viață decentă material nu poate să fie vorba într-o societate cu 30% populație aflată în sărăcie absolută sau pe pragul acesteia și 40% în sărăcie relativă. Respectul față de alții și față de sine nu atinge cote mulțumitoare o dată ce statusul persoanei este în genere foarte scăzut. Bunurile culturale sunt din ce în ce mai prohibitive ca preț iar cunoașterea și abilitățile scad într-o societate cu educație permanentă aflată în descreștere dramatică.

Din încercarea explicativă anterioară lipsește, după părerea mea, elementul cheie al unei identități mulțumitoare – autoafirmarea – poate tocmai fiindcă el e mai puțin legat de principii materiale și se află mai degrabă în relație cu valorile libertății și egalității (atât de suspecte pentru conservatorii de stânga și, respectiv, de dreapta). Dar este legat mai ales de proiecte emancipatoare.

Este un loc comun în gândirea de tip conservator faptul că fiecare dintre noi are, într-o proporție mai mare sau mai mică, ceva din trăsăturile lui „*homo conservans*“. În ciuda declarațiilor de anti-teorie, anti-filosofie sau anti-ideologie, în diferite orientări conservatoare se pot detașa destul de precis pozițiile conservatoare despre natura umană, filosofia despre ce

sunt, cum sunt și ce își doresc oamenii. S-ar putea aduce aici obiecția că, față, de pildă, de liberali și de socialiști, conservatorii sunt mai degrabă descriptivi, pe când ceilalți sunt mai degrabă normativi (prescriptivi). Această supoziție este însă greu de susținut în cadrele gândirii postmoderne, cel puțin în ideea posibilității de a separa între judecățile de fapt și cele de valoare.

Să vedem, deci, care sunt aceste supoziții și ce rol joacă ele în economia ideologiilor de tip conservator.

Mesajul inerent al acestor orientări este acela că „natura umană e permanent intuitivă și singulară“. Imperfectibilitatea ei este pentru conservatori „o noțiune care absolvă oamenii de a continua să încerce (ceva nou – n.n. M.M.) și îi eliberează de povara potențialului lor⁴⁶. Ontologia unei astfel de filosofii despre natura umană este aceea că indivizii, tocmai din cauza singularității și imperfectibilității lor, precum și a fricii de entropie socială, se supun înțelepciunii și cunoașterii grupului de apartenență, moralității publice⁴⁷. Dar, fiindcă pentru conservatori multiculturalismul nu pare chiar așa de coerent cu unicitatea și spontaneitatea individuală, este de preferat omogenitatea comunitară în care oamenii „se supun unei morale prozaice a pietății, hărniciei, sobrietății, cumpătării, carității, umilinței și disciplinei (cel puțin în conservatorismul tradiționalist-paternalist – n.n. M.M.)“⁴⁸.

Umanitatea e conservatoare în masă, e „natural conservatoare“ și tocmai de aceea conservatorismul nu are aparența de ideologie. Conservatorismul e o parte a vieții: „o tendință a minții omenești, o dispoziție adversară schimbării, dispoziție care izvorăște parțial din neîncrederea în necunoscut și din încrederea în experiență, mai degrabă decât în proiecții teoretice“⁴⁹. Oamenii au o capacitate limitată de altruism. Lor le pasă de familie, de vecini, de prieteni⁵⁰. Avem o tendință naturală să ne maximizăm interesele⁵¹. Aceste interese sunt substanțial alimentate de instinctul de achiziție, adesea subminat de coruptibilitate și lene. Toate acestea se adună în persoana noastră, care este mai degrabă „un complex de emoții“ decât „o mașinărie rațională“⁵².

Bună parte din aceste enunțuri antiraționaliste la adresa naturii umane sunt polemici cu proiecțiile pe aceeași temă ale orientărilor socialiste sau liberale. Conservatorii neagă ideea că omul e suma relațiilor sociale, alergizând deopotrivă la „societatea de masă“ (derivată din excesele politicilor socialiste) și la „atomismul individualist“ (derivat din excesele politicilor liberale) care pentru ei sunt fețe ale aceleiași monede⁵³: masa este compusă din indivizi izolați și alienați, iar „individualitatea... e un artefact, o achiziție care depinde de viața socială a persoanelor“⁵⁴.

Fiindcă suntem funciar imperfecti și preponderent emoționali, ceea ce numim „drepturi naturale“, „stare naturală“, „contract social“ sunt pur și simplu invenții neuniversalizabile. Ele depind de contextele în care trăiesc indivizii și, aplicate dincolo de contextele care le formează, alienează oamenii de tradițiile particulare naționale. Nu există, spune Joseph de Maistre, Constituție pentru *om*, ci pentru rus, francez, italian fiindcă nu există ceea ce numim *om*⁵⁵.

Insistența pe neuniversalitate în termeni de drepturi, ca și pe naturalitatea imperfecțiunii și coruptibilității noastre ca oameni, nu este altceva decât, după cum afirmă Peter Viereck⁵⁶, „secularizarea politică a doctrinei religioase a păcatului originar“. Dacă așa stau lucrurile în privința irecuperabilității eterne a fapturii umane, înseamnă că orice idee de a o perfecționa, modifica, ameliora, este nu doar pierdere de timp, ci chiar o în-deletnicire periculoasă. *Ideologiile și politicile emancipării* fac obiectul general al anatemei conservatorilor. Ei sunt sceptici în numele pragmatismului și lucidității⁵⁷. Conservatorii (iar între cei contemporani Oakeshott are desigur autoritatea incontestabilă a celui mai important teoretician), disting între *rațiunea teoretică* și cea *practică*. Prima este dominată de gândire, imobilism și de predominanța miturilor intelectualiste. Acest tip de rațiune produce idei cu relevanță mică în lumea empirică, idei fără referențial în viața de zi cu zi, iar dacă încercăm să le aplicăm, ele pot duce la degradarea și denaturarea lumii reale. Cea de-a doua formă de rațiune – cea practică – este dominată de instinct, intuiție, viață și creștere. Ea conduce la deprinderi tehnico-prac-

tice, pe care ni le formăm din experiență. Pesimismul în privința rațiunii teoretice este caracteristica preponderentă a conservatorilor paternalist-tradiționaliști. Potrivit lor, oamenii reacționează mai degrabă din obișnuință și în conformitate cu prejudecățile lor, din „înțelepciune fără reflecție“ și, mai mult, chiar sunt recunoscători pentru asta. Burke o spune explicit: „Thank God we are not enlightened!“ (Mulțumesc Domnului că nu suntem iluminați!)⁵⁸.

Ceea ce urmăresc oamenii nu e decât în mod secundar libertatea. Scopul care primează este siguranța. Schimbările la scară largă produc anxietate fizică fiindcă au efecte imprevizibile. De adaptat ne adaptăm spontan la schimbările în bine din viața noastră personală⁵⁹. În privința marilor proiecte sociale rămânem sceptici, ca de altfel în privința oricărui lucru care nu depinde de voința noastră, care ne scoate din obiceiurile noastre.

Așteptările conservatorilor nu vizează faptul că, prin natura noastră, am fi rigizi în fața schimbărilor, ci că suntem suspicioși față de ele, iar atunci când se produc, e dorit ca acestea să se întâmple gradual și organic. Există, susțin ei⁶⁰, o înțelepciune politică înrădăcinată deja în legi și instituții; mai mult, această înțelepciune are drept purtători materiali pe aceia care au deja experiență politică. Ei sunt de preferat atât teoreticienilor politici („fabricanți de abstracții goale“), cât și categoriilor de amatori-aventurieri care se aruncă riscant în arena politică. Instituțiile au rolul de a-i lega organic pe oameni; altminteri legăturile lor ar rămâne doar biologice. Societatea nu e teleologică, ci e un spațiu în care oamenii încearcă să se descurce împăcând dorințele lor cu ale altora și căutându-și confortul dat de siguranță. Ei pot să prospere văzându-și pur și simplu de treabă, fără nici un ghid exterior despre scopurile pe care e dezirabil să le aibă. Bunul simț îi orientează mult mai puțin riscant decât ideologiile, iar acest bun simț se formează în contextul propriei culturi naționale sau locale de care oamenii sunt atașați – astfel încât marile dezastrădăcinări, ca și marile rupturi, îi pun în situații dramatice.

Avem nevoie de instituții familiare, mai ales de cele religioase și de stat. Cele religioase ne înlesnesc consolarea în pri-

vința temerii în fața morții și sunt și garanția că într-o societate morala nu dispare⁶¹. De aceea religia trebuie legată și protejată de stat“. În noi este sădită mai puternic dorința de proprietate privată și de siguranță decât cea de libertate, cel puțin în situația în care trăim într-o societate civilizată“⁶². În acest sens, instinctele noastre naturale sunt modelate de mediu sub ghidarea culturii de bază, a celei în care suntem socializați. Societatea în care ne-am format ne dă conștiința de noi înșine. În cazul unei schimbări majore, a unei discontinuități puternice, această conștiință de sine este lezată. Prin urmare, sunt dezirabile acele schimbări care nu ne zgâlțâie fundamental identitatea⁶³.

c) *Ideologia anti-ideologiei*

Nu e nici o lumină
la capătul tunelului
conservator. E doar
rutină.

Fiindcă ideologia tinde să treacă drept privire înapoi, abstractă, conservatorii își resping apartenența la o ideologie, clamând legarea lor de experiență, de datele concretului. Mulți conservatori s-au prezentat explicit ca antiintelectualiști⁶⁴. Unii conservatori acceptă că orientarea lor e o teorie, dar că nu e o ideologie (Russell Kirk: „Conservatismul nu e sistem politic, nici ideologie, ci negarea ideologiei“⁶⁵).

Argumentele lui Oakeshott sunt încă și mai tari, fiindcă ele se îndreaptă în genere contra raționalismului în politică, de teamă că acesta aduce cu sine „inginerie socială“⁶⁶. Or, secolul al XX-lea a experimentat două astfel de inginerii: fascismul și comunismul. Ambele au fost ideologii și regimuri în care erau programate și practicate până și schimbări ale naturii umane.

Indiferent cât ar tinde să nege că are o ideologie, conservatorismul are la rândul său „o morfologie recognoscibilă, ca orice familie ideologică“⁶⁷. Ceea ce resping adepții săi este că am putea construi o teoretizare validă în legătură cu o societate, deoarece comportamentele umane sunt spontane și pragmatice.

În acest sens, teoreticienii săi nu par să accepte că știința politică, de exemplu, ar putea să formuleze recomandări în privința unei strategii sociale (cu deosebire M. Oakeshott, în *Rationalism in Politics*, 1961, socotită de exegeți operă conservatoare „a la carte“⁶⁸).

Într-un fel, gândirea postmodernă, în special deconstrucționismul lui Derrida, dă implicit apă la moară conservatorismului. Toate „anunțurile mortuare“ (pe care le-am pomenit mai sus) sunt coerente cu această perspectivă sub acest aspect, mai ales că asemenea mod de gândire revine în actualitate exact în momentul în care grupurile marginale, minoritățile politice, încearcă să-și construiască și exprime identitatea⁶⁹.

Intellectualii au, fără îndoială, tendința să producă utopii, ordine abstractă și să o impună lumii ca proiect practic. Această tendință este văzută de către Oakeshott ca nenaturală și distructivă⁷⁰. Naturalul nu-i nimic altceva decât tradiția înțeleasă ca practică socială trăită și organic schimbată, e o creștere vitală, dar neteleologică a societății, prin care oamenii învață cum să se descurce în viață⁷¹. Față de acest „natural“, ideologia, oricare ar fi ea, nu-i decât o imagine distorsionată care tinde să rupă punțile de legătură cu acest real înțeles ca practică socială. Practica socială, instituțiile în care ne formăm, legile, fie ele divine, fie naturale, fie ale pieței, alcătuiesc o „ordine extra-umană“ care face inutil orice plan de schimbare socială. Ele înfrâng ambițiile naive și mitologia voinței libere.

Tradiția conservatoare cea mai importantă aparține gânditorilor și politicianilor britanici. Ea funcționează într-un cadru de democrație liberală în care viața parlamentară însăși este extrem de veche. Acolo conservatorismul are nu doar explicațiile, ci și legitimitatea lui, căci schimbările se produc, indiferent de guvernări. Ele nu sunt derapaje majore, nici de la creșterea economică, nici de la democrație. Periculoasă este, cred, preluarea și legitimarea unor astfel de idei în societățile nemoderne. România actuală este o „societate de supraviețuire“, paralizată în frica de ziua de mâine. Această paralizie este coerentă cu insularitatea proiectelor de modernizare, chiar și cu respingerea lor ca proiecte periculoase de „inginerie socială“.

Schimbările sunt acceptate doar de formă, sunt mai ales cele de tip normativ care vin ca presiuni externe. Un discurs hiper-localist în cazul nostru, ca și ideea că trebuie să așteptăm să se producă o schimbare (lentă de altfel) în mentalitate, sunt coerente cu ideea că, de exemplu, libertățile și drepturile individuale într-o astfel de țară sunt premature, sunt importuri periculoase.

Atașamentele de tipul celor formulate de Oakeshott:

A fi conservator înseamnă să preferi familiarul necunoscutului, să preferi încercatul, neîncercatului, faptul misterului, actualul posibilului, limitatul nelimitatului, apropiatul depărtatului, suficientul supraabundentului, convenabilul perfectului, râsul de azi, fericirii utopice⁷².

sunt foarte de înțeles atunci când familiarul, încercatul, faptul, suficientul sunt vădit convenabile, când viața suportabilă în sensul prosperității și împlinirii personale este o realitate. Putem să avem însă aceleași preferințe în societățile în care, pentru categorii largi, conservarea unui mod de viață înseamnă doar conservarea umilinței, sărăciei și subdezvoltării? Pentru societăți în care schimbarea nu se produce din cauza fricii și, adesea, imposibilității de a-ți închipui un mod de viață diferit?

Potrivit lui Ted Honderich⁷³ viciul conservatorismului este *egoismul*, după cum cel al radicalismului anarhic este *invidia*. Problema, susține el, nu e că cei conservatori sunt *egoști*, ci că asta e tot ceea ce sunt: „egoismul e motivația politicii lor iar o alta nu au“⁷⁴. Conservatorii nu se opun în genere schimbărilor, ci doar aceluia care le afectează interesele, nu sunt împotriva oricărei teorii sau ideologii, ci doar a aceluia care nu le convin: „rezistența conservatorilor la o viață decentă pentru alții nu are altă rațiune decât egoismul lor. E doar un interes de clasă“⁷⁵. Lozincile, chiar și când nu sunt recunoscute ca atare, rămân simple lozinci: „ordinea“, „continuitatea“, „stabilitatea“ sunt coerente cu respingerea ideilor cheie ale raționalității liberale: individualitatea, puterea responsabilă, liber-

tatea. Conservatorii au preferințe pentru „particularismul întrupat“, pentru individualitatea care se exprimă în grup, adaptată la patternurile acestuia. Altfel se lezează autoritatea existentă în numele unei himere rupte de cunoașterea practică. Oamenii nu se ameliorează⁷⁶, ei rămân prizonieri în mentalitățile lor. Proiectele de emancipare sunt „violuri simbolice“. Ideea de a-i emancipa, de a le trasa linii conducătoare pentru comportamentul lor este o aberație „contra naturii“ (înțeleasă ca înțelepciune comunitară așezată).

Perspectiva conservatoare este una pozițional-situațională. Pe scurt, ea constă în aceea că tot ce nu e instituționalizat e inamic. Conservatorismul își are rădăcinile în modul de viață instituționalizat și apără o anumită ordine. De aceea, așa cum voi încerca să arăt ulterior, legarea conservatorismului doar de dreapta nu e decât un fetiș sau pur și simplu un stereotip de ordin istoric. Țările est-europene în general, România în particular, experimentează intens un cocktail de conservatorisme din care, desigur, cel de stânga ocupă un loc aparte. El este rutina instituționalizată și în cadrul lui tentațiile de fisurare liberală se bucură de cea mai mare rezistență. Una din explicațiile acestei stări de fapt este aceea că tentativele mai sus pomenite sunt făcute pe calea altor feluri de conservatorisme: cea paternalist-tradiționalistă, cea liberal conservatoare și cea a noii drepte românești. Caracterul conservator al acestor ideologii nu este evident față de realitatea dată, o realitate care își conservă încă etatismul la nivel economic, funcționează cu instituții care își păstrează comportamentele orientate spre stat, nu spre cetățean. Mai mult, este chiar dificil să susținem că instituțiile însele sunt atât de puternice încât produc rezistența establishmentului la schimbare. În situații cruciale, instituțiile se dovedesc extrem de slabe, inducând în opinia publică sentimentul că trăim într-o societate a-statală. Cazul paradigmatic a fost sistematic cel al mineriadelor. Chiar după nouă ani de reconstrucție instituțională, o mineriadă cum a fost cea din ianuarie 1999 a zdruncinat – pentru o scurtă perioadă, e drept – încrederea populației în toate puterile din stat.

4. Clasificări ale conservatorismelor

Chiar și în societățile cu democrații mature și cu științe politice dezvoltate, conservatorismele sunt greu de clasificat, căci tradițiile lor sunt diferite. În Franța, orientarea conservatoare e mai atașată de perspectiva moral-religioasă bazată pe ordine și adevăruri eterne. În Germania există o predominanță a perspectivei metafizic-istorice, legată de dezvoltarea filosofiei istoriei. În Statele Unite conservatorismul se manifestă ca apărare a liberalismului clasic renăscut ca libertarianism. Marea Britanie are tradiția ei bazată pe pragmatism, empirism și organicism⁷⁷.

Vincent detectează cinci tipuri de caracterizări ale conservatorismului:

a) ca ideologie aristocrată, menită în genere să exprime apărarea negativă practică de către aristocrația feudală sau de autointitulata „aristocrație spirituală“ (această din urmă formă aflându-se în relație strânsă cu elitismul de tradiție platonice);

b) ca poziție pragmatic-politică, menită să reflecte „in nuce“ tendințele deja prevalente politic-cultural și economic;

c) situațională sau pozițională, specifică situației în care o doctrină este deja instituționalizată, iar promotorii ei își apără propriul status-quo;

d) ca dispoziție mintal-comportamentală pe care o împărtășesc oamenii și care îi determină să prefere valorile stabilității și siguranței;

e) ca ideologie deschisă, neechivocă, un corp de idei fără pretenții prescriptive, dar asumat conservator. Fondatorul acesteia din urmă este Edmund Burke⁷⁸. Astăzi, urmașul său de mare notorietate este Oakeshott.

Un conservatorism deschis (acceptat ca ideologi actuală) este, în mare parte, o reacție cu totul acceptabilă la celelalte două ideologii aflate pe masa ofertelor democratice: liberalismul individualist și socialismul colectivist, ambele fiind ideologii cu *proiect*. Nealergizând la orice schimbare, ci doar la cele revoluționare care pot zdruncina sursele stabilității convenabile, conservatorii se opun următoarelor tendințe filosofico-ideologice:

a) cele potrivit cărora specia umană este perfectibilă și că anumite condiții politice ar favoriza perfectibilitatea;

b) ideii că umanitatea poate să progreseze spre o ultimă societate bună (convenabilă celui mai mare număr de oameni posibil);

c) caracterului central al valorilor libertății (în variantă liberală) sau egalității (în variantă socialistă) și construcției instituționale în jurul acestor valori în locul celor ale siguranței și stabilității;

d) credinței că istoria este un progres al rațiunii umane împotriva instinctelor conservatoare;

e) respingerii sau minimizării autorității, privilegiilor, ierarhiei și tradiției⁷⁹.

Multe dintre aceste opoziții pretins neideologice par foarte rezonabile. Conservatorii se tem de caracterul resentimentar al multor ideologii, de violarea evoluției „naturale“ prin revoluție, se tem de anarhie⁸⁰, de extremism, de haos. În acest sens, conservatorismul are rolul de a tempera elementele prea radicale, de a aduce dreapta mai spre stânga și stânga mai spre dreapta. Caracterul său cameleonic îl face să oscileze însă contextual între a fi colectivist într-o societate etatistă și libertarian într-o societate liberală.

A. Vincent⁸¹ delimitează între următoarele tipuri de conservatorisme:

a) *Conservatorismul tradiționalist*, care se concentrează pe tradiții, obiceiuri, moduri de viață încetățenite, încercând să le legitimeze „naturalitatea“ și perenitatea. Ierarhia și autoritatea sunt derivate ale experienței acumulate și garantează organicitatea comunității deoarece specia umană are în genere tendința naturală de a se supune autorității⁸² inclusiv a aceleia care ne eliberează de temerea față de libertate și de administrarea propriei libertăți.

b) *Conservatorismul romantico-utopist* este întreținut de către paseiști nostalgici, de adepții miturilor „vârstei de aur“ pe care fiecare categorie o plasează unde-i convine, încercând să idealizeze secvența de trecut luată ca origo-reper⁸³. La noi, de exemplu, acest conservatorism se asociază mai ales miturilor

întreținute de către diverse orientări naționaliste, în legătură cu epoci de gloriei voievodale sau haiducești⁸⁴.

c) *Conservatorismul paternalist* este întreținut de către diverse forme de dirijism statal. Pleacă de la supoziția caracterului semiinfantil al cetățenilor, față de care guvernarea trebuie să fie binevoitoare, deși elitistă. Are elemente de stat asistențial (în România de stat al carității minimale, dar generalizate), nutrește compasiune față de săraci și încurajează în principiu o democrație neliberală, concentrată mai mult pe economic decât pe politic. Poate să aibă două fețe: cea de dreapta, care accentuează pe piață și cea de stânga, pe o oarecare centralizare sau pe descentralizări în etape „nedureroase“.

d) *Conservatorismul liberal* are ca primă caracteristică faptul de a fi antitotalitar. El se angajează într-o luptă contra tuturor formelor de socialism și de social-liberalism (acesta din urmă e atacat când acceptă politici afirmative, când favorizează cheltuieli publice pentru politici destinate egalizării șanselor). Catehismul conservatorului liberal îl reprezintă operele teoretice ale lui L. von Mises și Fr. Hayek. Fanii acestei orientări au un entuziasm necondiționat pentru piața liberă, pentru minimalism statal, pentru scăderea drastică a impozitelor. Sunt deschis anti: anti-birocrație, anti-planificare, anti-politici asistențiale, socotind că *nu există nici o alternativă la piața liberă* și că aceasta domină orice cerere și orice ofertă. Prin urmare, soluția este reducerea asistenței statale, a taxelor, privatizarea a tot ce se poate, micșorarea intervenției normative a statului în viața cetățenilor⁸⁵, libertate negativă, apărarea drepturilor persoanei, stat de drept (fără politici preferențiale).

e) *Noua dreaptă* are la rândul ei o mare varietate de manifestări care se întind de la cele anarho-capitaliste la cele populiste. Cei care le acceptă pe acestea din urmă sunt adepți fervenți ai naționalismului, au elemente etnocentrice și rasiste, cred în inegalitatea naturală dintre oameni, exaltă familia tradițională și supremația unei singure religii, autoritatea patriarhală.

Deși aflate pe poziții diferite, Partidul Democrației Sociale din România (PDSR) și Partidul Național Țărănesc Creștin Democrat (PNȚCD) sunt la ora actuală orientările politice legate

de conservatorismul tradițional-paternalist, respectiv de tip colectivist (PDSR) și liberal (PNTCD). Fiecare are și elementele sale ideologice de romantism nostalgic după formele de dreptate care le convin, respectiv cea reparatoriu-populistă și cea restititivă. Noua Dreaptă românească are o plajă largă în care comune par să fie doar respectul pentru instituțiile autoritare: armata și biserica. În rest, în ea se manifestă ca un cocktail de orientări de la cele libertariene până la cele populiste.

Conservatorismul liberal românesc este greu de etichetat ca atare în contextul societății noastre actuale. El pare să fie totuși un proiect social, dar unul mai degrabă negator, anti: anti-dirijism, anti-intervenționism, anti-egalizare a șanselor, afirmării grupurilor minoritare și marginale și îi place să privească mecanismele pieței și minimalismul statal cu fascinație.

După cum reiese din clasificarea anterioară, conservatorismul este pe drept cuvânt caracterizat drept cameleon. De obicei această orientare capătă conștiință de sine atunci când este atacată de adversarii ideologici. Liberalismul și socialismul (în varianta lui populistă) sunt la rândul lor replici la situații de atac. Diferența este că ele au proiecte explicite, au o logică internă, valori pe care le expun explicit și față de care își exprimă atașamentul, se angajează în dialog cu celelalte ideologii⁸⁶.

Conservatorii societăților occidentale actuale nu au nostalgii aristocratice. Ei sunt orientați spre state constituționale și elite intelectuale. În SUA de exemplu, Constituția este tratată ca un corp istoric ce însumează înțelepciunea politică acumulată. Ea devine o Sfântă Scriptură secularizată. „Conservatorii adepți ai laissez-faire transformă Constituția într-o a doua Sfântă Scriptură“ (Rossiter, *Conservatism in America*, p. 146). Nostalgiiile aristocrate sunt trecute, inclusiv în Europa, în familia donquijotismului ridicol. Noua aristocrație adorată de conservatori este cea a celor talentați, a „elitelor intelectuale“, este o aristocrație a meritului.

Atunci când ideologiile sunt privite dinspre un liberalism civic (social), orientat mai degrabă spre variante rawlsiene sau chiar spre părinți fondatori: J. Bentham și J. St. Mill, inclusiv libertarianismul, în ciuda declarațiilor de principiu ale lui Nozick sau Hayek de pildă, ele conțin elemente semnificativ con-

servatoare. *Constituția libertății*, opera lui Hayek conține un faimos capitol intitulat chiar: „De ce nu sunt conservator?”⁸⁷ Analizii operei sale detectează însă elementele unui cripto-conservatorism⁸⁸. Hayek nu crede în proiecte raționale, ci în autoechilibru și evoluție naturală a ordinii sociale, în dreptate naturală. Această ordine nu are nimic de-a face cu designul uman: ea exprimă un echilibru dinamic. Progresul este creștere cumulativă: „cea mai urgentă nevoie pentru cea mai mare parte a lumii este să azvârle obstacolele din calea creșterii libere, obstacole care sunt în principal o emanație a socialiștilor“. Piața constituie mecanismul suprem de control și autoreglare. Statul de drept este necesar ca să faciliteze exercitarea libertăților tradiționale. Orice idee de utilizare planificată a rațiunii în scopul progresului social, indiferent că vine de la liberali sau de la socialiști, orice universalizare a cunoașterii în locul localizării ei sociale este antitetică punctului de vedere libertarian.

Popularitatea mare de care se bucură Hayek în spațiul românesc este foarte explicabilă. Hayek este un atacator de marcă al conservatorismului de stânga (colectivist), dar și al politicilor welfare-state încurajate de către liberalii americani mai toleranți față de ideea statului asistențial. Repulsia față de planificare, față de dirijism, față chiar de proiecte sociale, adică, până la urmă, repulsia față de drepturi pozitive și libertate pozitivă, este la rândul ei coerentă cu teama explicabilă de revitalizare a etatismului. Problema deschisă rămâne însă, pentru o societate ca cea românească, aceea a oportunității minimalismului și neintervenționismului după o lungă perioadă de fatalism planificat. Scepticismul lui Hayek poate să devină, transpus în spațiul românesc, o formă periculoasă de anarhie socio-economică. Tendința conservatorilor liberali (libertarieni în acest caz) este să vâre toate orientările socialiste în aceeași oală ideologică, drept apărătoare ale intervenției și controlului statului, drept permanente pericole de naționalizări, drept distrugătoare ale eforturilor individuale spre progres⁸⁹. Teamă de ideologie (manifestată de către libertarieni) este că economia poate deveni o servitoare a acesteia și de aceea e mai bine ca economicul și politicul să divorțeze.

Uneori liberalismul însuși, căpătând un teren foarte mare, își transformă propria ideologie în epistemologic, în mit fundamental.⁹⁰

Un caz interesant de conservatorism liberal este cel britanic, încurajat în mod special în perioada thatcherismului. O perioadă de aproape treizeci de ani conservatorii britanici au susținut - și s-au opus în același timp - statului asistențial. Ei au sprijinit instituții de sănătate, ajutoare pentru cei dezavantajați, politici pentru șanse egale în educație, prin urmare, politicilor promovate mai degrabă de către stânga. Diferența între politica thatcheristă și, de pildă, cea actuală laburistă vine mai degrabă din motivația ei. Conservatorii sunt atrași de ideea păcii și stabilității sociale în virtutea tradiționalismului paternalist și de cea liberală, după care o viață satisfăcătoare duce la creșterea productivității. Keynesismul a devenit ortodoxia care împacă tradiția cu creșterea economică⁹¹.

În SUA, ținta bătăliei conservatorilor este cea moștenită din fricile perioadei mecarthyste, anume aceea de comunism eshatologic, de „secularism militant, fără Dumnezeu, în care se distruge unitatea familiei“. Dar, desigur, această poziție aparține Noii drepte americane, republicanilor radicali și nu libertarienilor care preferă să extindă în oricare parte a vieții ideea de alegere liberă în locul constrângerilor etatiste.

Frica de stânga ca și cea de liberalism își pune în față scutul numit apărarea celor trei „piloni ai societății decente“: economia de piață, familia și biserica. De obicei, economia de piață cu taxe cât mai mici e apărată de către posesorii de capital; familia, în forma tradițională, de către tradiționaliștii patriarhaliști, iar biserica de către conservatorii naționaliști. Căci nu proprietatea celor defavorizați e apărată, nici familia partenerială, nici libertatea de credință, ci proprietatea grupului favorizat, familia ierarhică și credința grupului care alcătuiește majoritatea politică.

Conservatorismul de stânga este unul dintre cele mai greu de descifrat atunci când citești literatură apuseană. Există clasificări acceptate în conservatorism liberal și conservatorism colectivist. Acestuia din urmă i se dă o importanță destul de mi-

noră. E greu ca el să fie o obsesie pentru teoreticienii unei realități dominate de dreapta liberală sau de cea conservatoare.

Colectivismul este definit ca acea

credință care susține creșterea proprietății statale sau controlul asupra proprietății în interesul unui grup, unor grupuri sau a societății ca întreg și că aceasta este în avantajul material al celor mai puțin avantajăți⁹².

Conservatorul colectivist aparține ca opțiune paternaliștilor, îndeosebi acelor care sunt mai legați de valorile ruralului decât ale societății industriale sau postindustriale. Manifestările sale sunt antagonice în raport cu creșterea economică. El pun accent pe o perspectivă materialistă despre un stat orientat mai mult spre nevoi decât spre libertăți, promovează legislație asistențială și patronaj politic, este încurajat și instrumentat de către politicienii și propaganda populistă. Astfel de conservatorism prețuiește inteligența și biserica și întreține separația între „elita politică“ și „votul de masă“,⁹³ încurajând de fapt o tiranie a majorității, majoritate pe care o ignoră între alegeri. Practică politici intervenționiste cu accent clar pe stat și colectivitate. Invocă tradiția creștină, puterea maselor, face propagandă pentru filantropie și caritate, încurajează pe de o parte cultura colectivistă și pe de altă parte pe cea elitistă. Gândirea colectivistă conservatoare se exprimă rar în termeni de grupuri de interese, societate, minorități, dar foarte des în termeni de nație, popor, patrie. Nu statul personal (centrat pe individ și drepturile sale) este încurajat, ci „statul patriotic“⁹⁴, din cauza spaimii că individualismul și accentul pe drepturi fărămă coeziunea socială, duce la dezintegrare, atomizare, război civil, federalizare⁹⁵.

Teoreticienii tranziției în Europa postcomunistă accentuează asupra faptului că cea mai mare rezistență la schimbare se datorează încastrării colectivismelor în norme, instituții și practici. Procesul de liberalizare este, în acest caz, condiționat de procesul de *decolectivizare*⁹⁶.

5. Dreptatea care convine, libertatea care supără și alergia la egalitate

Conservatorii (mai puțin cei de stânga din fostele state comuniste) sunt refractari la ideea de egalitate (că este una de sorginte socialistă), la ideea de libertate (pe care o transformă în libertăți) și consideră că dreptatea într-o societate se instaurează atunci când fiecare are ceea ce merită. De altfel și principiul socialist: de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă e tot un principiu al meritului. E drept însă că el nu s-a aplicat în practică și că a primat mai degrabă aprecierea mediocrității conformiste și criteriile de clasă în stabilirea veniturilor. Distribuția inegală a veniturilor este permisă și necesară în societățile în care oamenii nu sunt forțați să muncească. Societatea crește „organic“ doar aplicând acest principiu.

Egalitatea naturală între oameni este falsă, e un enunț pur ideologic. Este acceptată egalitatea în fața legii, eventual și aceea în anumite limite⁹⁷. Cea mai respinsă formă de egalitate este cea referitoare la egalitatea de șanse, iar calul de bătaie argumentativ este cel al economiei de piață liberă, cu intervenție statală minimă.

Altă problemă din care transpare alergia conservatorilor este în privința minorităților de orice tip. Tendința generală este ca ele să fie înghițite, dominate de către majoritate sau de către cei ce au acces la establishment.

Acest principiu este supralicitat de către conservatorii de stânga. Reacția adversă pe care o au și liberalii români la problema egalității de șanse are multe explicații: aplicarea discriminărilor pozitive după proveniența de clasă în anii '50-'60 a eliminat o lungă perioadă de competiție corectă; promovarea pe sistemul cotelor a alimentat contraselecția etc.

Conservatorismul liberal (libertarianismul) își afirmă opoziția față de orice nu este minimalism statal, deoarece consideră sistemul de impozitare în genere un jaf, o muncă forțată la care sunt supuse categorii largi de oameni ca să le întrețină pe celelalte, ca și când flămânzii ar avea un drept moral la hrană doar pentru că sunt flămânzi⁹⁸. Punctul de vedere al aces-

tui tip de conservatorism mi se pare corect în anumite limite. Aceste limite ar fi în principiu următoarele: dacă flămânzii sunt flămânzi fiindcă aleg să nu muncească și să trăiască la nesfârșit din asistență socială; dacă un stat susține mai degrabă politici de caritate în locul politicilor de asistență pentru dezvoltare. Caritatea nu este o datorie morală perfectă⁹⁹, după cum nici asistența pentru dezvoltare nu este datorie morală perfectă. Ceea ce putem analiza în sensul eticii politice e mai degrabă ce fel de consecințe produc „politicile carității“ în raport cu „politicile asistenței pentru dezvoltare“. Aici cred că răspunsurile le poate da societatea românească în evoluția ei din ultimul deceniu. De exemplu, accentul pe protecție socială și diminuarea dramatică a investițiilor în educație (inclusiv în cea permanentă și în reconversia pregătirii profesionale) și crearea locurilor de muncă au hrănit societatea de supraviețuire și au întreținut conservatorismul de tip colectivist. Tratamentele preferențiale în privința subvențiilor pentru întreprinderi nerentabile și în privința compensării celor disponibilizați au dat, la rândul lor, naștere unor fenomene de anomie socială. Cel mai tipic exemplu îl reprezintă dublul standard antiegalitar (neînsoțit de asistență pentru dezvoltare) la care au fost supuși minerii din Valea Jiului. Guvernările de după 1990 le-au creat statutul de cetățeni privilegiați: salarii mai mari, compensații mult mai mari la disponibilizări, prețuri semnificativ scăzute la electricitate etc. Concomitent, o bună parte din discursul public influent a creat aceleiași categorii imaginea de suboameni, de ființe gregare, telurice, periculoase, responsabile de imaginea de țară barbară. „Minerii sunt cetățeni privilegiați“ și „minerii sunt suboameni“ au fost abordările care au deturnat această categorie spre comportamente anomice, o dată ce ea era tratată anomic (a se citi: în afara normelor aplicabile oricui).

Unul din idoli ai noii drepte liberale românești (în varianta ei intelectualistă), Fr. Hayek, se opune „dreptății sociale“ în formulele anterior enunțate demontând-o ca pe un miraj dăunător¹⁰⁰, la fel cum conservatorul deschis care este M. Oakeshott se opune principiului utilitarist al „celeii mai mari fericiri pen-

tru cel mai mare număr de oameni“, socotindu-l complet utopic și, prin urmare, inutil ca principiu al acțiunii morale¹⁰¹.

Conservatorii contemporani insistă pe constituționalitate în ideea că ea are rolul de a armoniza conflictele sub o anumită autoritate greu contestabilă (vezi trimiterile anterioare la Constituție ca „Sfânta Scriptură secularizată“). Pe conservatori îi interesează mai puțin faptul că o constituție trebuie să asigure cadrele procedurale ale protecției individului¹⁰². Aici există desigur diferențe semnificative: libertarienii sunt, dimpotrivă, legați de ideea neintruziunii în libertatea individuală și reconstruiesc libertatea ca libertăți¹⁰³.

Există categorii de drepturi pe care nici orientările stângii democratice nu le acceptă fără rezerve, de exemplu, dreptul la muncă. Reacția este destul de firească: în România comunistă, de exemplu, dreptul la muncă a fost secondat de obligația de a munci. Principiul a legitimat munca forțată. Consecința sa actuală este aceea că oamenii consideră pe mai departe că îl au, conform tradiției comuniste și că nu are importanță dacă vând sau nu ceea ce produc, nici dacă produc ceva în timp ce „stau la servicii“, forțând adeseori transformarea acestui drept în politici ale „parazitismului de stat“.

Este destul de greu de delimitat între conservatorisme, mai ales din cauză că ele sunt de obicei doar reactive la alte ideologii. Liberalii insistă pe libertăți. Socialiștii insistă pe nevoi. Ambele insistențe, duse la extremă, produc reacții conservatoare: statul minimalist versus statul paternalist. Liberalii vor acuza stânga că încurajează societatea de masă și redistribuirea excesivă a veniturilor, până la regres și involuție; socialiștii acuză liberalii că prețul progresului, după modelul lor, este polarizarea excesivă între „săraci și bogați“. Au existat frecvente cazuri în care conservatorii (britanici de exemplu) s-au opus semnificativ politicilor social-democrate ale municipalității în privința îngrijirii copiilor din bani publici. Pretextul invocat a fost acela că pe această cale va slăbi „unitatea familiei“, copiii devenind o povară publică. În schimb aceeași opoziție își pierde complet intensitatea când este discutat sistemul de pensii în sensul creșterii acestora¹⁰⁴. Se pare că viitorul cu care empa-

sizează conservatorii în sens asistențial este cel de pensionar. În rest, empatia lor (cu excepția libertarienilor) este față de trecut.

Politicile afirmative sunt tratate de către conservatorii americani de pildă, ca un atac la middle-class, la cei capabili, calificați și merituoși care sunt siliți să muncească în plus (din cauza taxelor) ca să întrețină persoane cu voință slabă de afirmare, indolente, leneșe. Corectitudinea politică (political correctness) este calul de bătaie al conservatorilor tradiționalist-elitiști, ca și al celor libertarieni. Nici prin gând nu le trece să accepte fie punctul de vedere deontologist – că anumite categorii de oameni au fost private de șansa de a se educa și afirma, din cauza nedreptății sociale (a rasismului, sexismului, șovinismului, clasismului) – nici pe cel consecințialist – cu cât mai mulți oameni sunt atrași în educație și profesii de orice tip, cu atât cresc concurența, competitivitatea și scad formele de anomie socială¹⁰⁵. Pentru ei, libertatea și egalitatea politică (precum și politicile de egalizare a șanselor) subminează rațiunea de a fi a instituțiilor de bază: familia, biserica, statul, din cauza manipulării necontrolate a ideilor democratice. Reformismul, mai puțin pentru conservatorii liberali, nu-i cu putință decât în condiții de ordine, autoritate, constrângere.

Ideea conservatorilor neliberali (în frunte cu părintele lor ideologic E. Burke) este că drepturile omului nu sunt nici naturale, nici pur sociale, nici universale, ci *concesii legale*, soluții istoric venite ca să rezolve problemele unei comunități politice. Cel mai drag drept al conservatorilor de dreapta este cel la proprietate. Eticile lor preferate sunt cele ale datoriei și responsabilităților. Libertatea nu e nimic altceva decât egalitatea în fața legii. Dacă apar cereri înspre egalitate de alt ordin: politică, socială, economică, conservatorii intră în alertă etichetându-le drept socialiste, deci periculoase și chiar „contra naturii“: căci oamenii sunt natural inegali. Libertatea este relaționată cu proprietatea, dar ca drept legal, nu natural. În acest sens, democrația pură e „egoism strident, o distrugere a comunității într-o masă alienată, atomizată, înseamnă sfârșitul autorității și civilizației“¹⁰⁶.

„Concesii legale“ sau „drepturi naturale“, libertatea, egalitatea de tratament în fața legilor, ca și „acțiunile afirmative“, aplicate în practica democrațiilor liberale, au demonstrat că produc efecte incomparabil mai benefice pentru un număr cât mai mare de oameni, tocmai fiindcă autoafirmarea în condiții de minimalizare a obstacolelor înseamnă progres individual și comunitar.

În România eticheta de „conservator“ nu este asumată pe față nici de către indivizi, nici de către grupări politice. Nu există „ideologi“ deschiși ai conservatorismului, după cum nu există ideologi deschiși ai altor mișcări politice (există însă persoane și grupări politice care se recunosc sau se pretind liberale, social-democrate, socialiste, naționaliste, ecologiste). Mai mult, este greu să atașăm o astfel de etichetă unor orientări care au mai degrabă în comun un consens declarat față de democrație și economie de piață într-o societate marcată încă de etatism conservator cu sincope de minimalism statal dus uneori până la anarhie. Întrebarea care revine ori de câte ori încerc să clasific o orientare politică sau un discurs politic este: conservator față de ce? Răspunsul e greu să fie unul tranșant. Eu consider aspecte deschise ale conservatorismului pe acelea care vizează păstrarea status-quoului convenabil în trecut și cripto-conservatoare pe cele care sunt manifestări ale conservatorismului în raport cu standardele democrațiilor liberale avansate, prin urmare, ideologiile care conțin proiecte de emancipare, dar hrănesc tendințele de excludere sau marginalizare socială a unor categorii de oameni.

Note:

1. Vezi analiza foarte pertinentă a etologiei statului totalitar românesc în Gail Kligman, *Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1998.
2. Aici sunt în dezacord cu încercarea lui Vladimir Tismăneanu asupra existenței unei minime societăți civile în România totalitară. Disidenții, puțini câți au fost, nu reprezentau grupuri, ci doar atitudini individuale și riscuri individuale. Vezi V. Tismăneanu, *Reinventarea politicului*, Polirom, Iași, 1993, cap. 4.

3. Vezi M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York Basic Books, 1977, p. 298.
4. În 1990 nu gândeam așa. Am fost printre primii bucureșteni care au semnat că aderă la punctul 8 al Proclamației de la Timișoara, acel punct prin care se cerea interzicerea prin lege a dreptului de a candida în alegeri timp de două mandate pentru cei care au făcut parte din nomenclatura comunistă și pentru cei care au lucrat în Securitate. Făceam și eu confuzia între culpabilizarea morală și cea juridică. În același timp, gândeam la fel de selectiv, potrivit unei morale cu două standarde: foștii nomenclaturiști buni și foștii nomenclaturiști răi. Nu mi s-a părut contradictoriu să votez o listă de independenți pe care era Octavian Paler care a făcut parte din Comitetul Central al PCR. Am socotit însă moral din partea mea să nu mă înscriu într-un partid politic o dată ce am făcut parte din cel comunist timp de 13 ani și am fost și în Biroul Organizației de Bază, chiar dacă n-am fost niciodată activistă de partid, ci doar profesoară.
5. În lucrarea *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, Polirom, Iași, 1999, Vladimir Tismăneanu face o analiză comparativă extinsă a felului în care a fost tratată problema culpei în țările centrale și sud-est europene, referindu-se la ceea ce numește „avatarurile decomunizării”. Vezi capitolul 5 „S-a terminat revoluția? Mitul decomunizării și încercarea de a face dreptate în politică”.
6. Vezi Peter Digeser, “Forgiveness and Politics. Dirty Hands and Imperfect Procedures” în *Political Theory. An International Journal of Political Philosophy*, Sage Publications, vol. 26, nr. 5, octombrie 1998, p. 714.
7. *Ibidem*, pp. 706-707. Am tratat pe larg minimalismul civic, legat de alte manifestări, în lucrarea *România. Starea de fapt: Societatea*, autori V. Pasti, M. Miroiu, C. Codiță, Nemira, București, 1997.
8. Vezi Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 243.
9. La o simplă analiză a programelor din 1996 (vezi *România. Starea de fapt: Societatea*, cap. “Democrația de vitrină”), ceea ce s-a obținut a fost faptul că, exceptând Alianța Național-Liberală și Partidul Socialist care aveau programe coerente, celelalte partide au conturat mai degrabă un șir de promisiuni electorale bazate pe programe contradictorii.
10. Referirea este făcută la lucrarea lui M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
11. *Ibid.*, p. 76.
12. Vezi Digeser, *op. cit.* p. 701.
13. *Ibid.*, p. 716.
14. Pentru o analiză mai amplă a problemei dreptății restitutive, vezi capitolul dedicat acestui subiect în cartea lui Adrian Miroiu, *Filosofia fără haine de gală*, All, București, 1998.
15. Vezi M. Walzer, *op. cit.*, p. 298.
16. Vezi Digeser, *op. cit.* p. 700.
17. Nu am luat în considerație protestele împotriva non-acțiunii guvernamentale, pe cele care cer reformă, tocmai fiindcă mă refer doar la comportamentele politice care generează conservatorism.
18. În SUA de exemplu, nici criza “Watergate”, nici recenta “Sexgate”, nici măcar războaiele cu Vietnamul sau Irakul nu au amenințat regimul, nici

starea socială a cetățenilor. În România lui 1999, a cincea mineriadă, chiar dacă pentru o scurtă perioadă, a reușit să pună între paranteze existența statului însuși, ca să nu mai vorbim de cea a regimului politic democratic.

19. Potrivit unei clasificări asupra căreia voi mai reveni și care aparține lui Andrew Vincent în *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992.
20. Deși poziția lui H. R. Patapievici în editorialul “Deriva ideologică”, revista 22 nr. 21 a fost una dintre cele mai tranșante, acest gen de discurs este reiterat și de către alți intelectuali care-și asumă catehetic liberalismul, mai ales în varianta L. von Mises și Hayek.
21. În K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în Opere, vol 3, Editura Politică, București, 1963.
22. M. Oakeshott în *Rationalism and Politics and Other Essays*, Routledge Publishing House, 1962. Lucrarea a apărut în versiune românească: *Raționalismul în politică*, în traducerea lui Adrian-Paul Iliescu, All, București, 1995.
23. Vezi Vincent, *op. cit.*, p. 10.
24. Unele dintre cele mai prestigioase lucrări pe această temă aparțin lui Seymour Martin Lipset, *Political Man*, Heineman, London, 1969 și Daniel Bell, *The end of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950*, Free Press, New York, 1965.
25. Vezi de ex. V. Pasti, *România în tranziție. Căderea în viitor*, Nemira, București, 1995.
26. Expresia aparține lui H. R. Patapievici în editorialul “Deriva ideologică”, Revista 22, nr. 21, 1998.
27. Vezi Vincent, *op. cit.*, p. 10.
28. Vezi o analiză mai amplă a acestei probleme, în termenii filosofiei moralei în M. Miroiu, *Convenio*, Ed. Alternative, București, 1996, cap. “Etici feministe”.
29. Ken Minogue susține în *Alien Powers, The Pure Theory of Ideology*, 1986 că ideologiile totalitare au fost adevărați dragoni aruncați în luptă în perioada războiului rece, dar exclude din rândul acestei categorii pe cele specifice democrațiilor: liberalismul, conservatorismul și social democrația (vezi A. Vincent, p. 10).
30. Vezi Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, P. K. Feyerabend, “Valabilitatea limitată a regulilor metodologice”, în vol. *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1981, L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1974.
31. Vezi H. Patapievici, “Deriva ideologică”.
32. Se pare că istoria acestui concept nu are mai mult de două veacuri. El este folosit de către Antoine Destutt de Tracy în 1796 în *Mémoire sur la faculté de penser* și în 1800 în *Elements d'ideologie*, apoi de Marx și Engels în *Ideologia germană*. Etimologic înseamnă “știință a ideilor” (vezi Vincent, *op. cit.*, p. 1).
33. Nancy Hartsock, “Foucault on Power. A Theory for Women”, în Linda Nicholson (ed.), *Feminism-Postmodernism*, Routledge, New York, 1990, p. 158

34. Vezi Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge, 1960, lucrare publicată prima oară în 1929.
35. Aceste funcții sunt dezvoltate explicativ de către A. Vincent, *op. cit.*, p. 16.
36. Am specificat faptul că este vorba de români maturi (și vârstnici, desigur) și nu de cei tineri fiindcă, în propria mea experiență profesorală, am remarcat faptul că studenții între 20 și 30 de ani nu mai știu, în marea lor majoritate, ce înseamnă tot felul de inițiale de instituții, ca de exemplu BOB (Biroul Organizației de Bază), CC (Comitetul Central) – ambele ale Partidului Comunist. Obsesiile maturilor nu sunt și ale lor. Empatia față de suferințele din trecutul comunist este dramatic scăzută. Generația actuală de studenți și liceeni este chiar și mai departe de aceste frici ale generației mele sau ale celei vârstnice.
37. Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooke to Oakeshott*, London, Faber, 1978, pp. 2, 152, 25.
38. De filosofia acestei probleme s-a ocupat mult mai pe larg și mai explicit Adrian-Paul Iliescu în *Conservatorismul anglo-saxon*, All, București, 1994, în special în cap. 2, 3 și 5.
39. Vezi Ted Honderich, *Conservatism*, Penguin Books, London, 1991, cap. "Change".
40. Aceste idei sunt sistematic vehiculate și de către Oakeshott.
41. Vezi Honderich, *op. cit.*, p. 15.
42. Ideea este dezvoltată de către Noel O'Sullivan în *Conservatism*, London, Dent, 1976, p. 12.
43. Expresia îi aparține lui Roger Scruton (vezi T. Honderich, *Conservatism*, 1991, p. 60).
44. Roy Macridis, Mark Hulling, *Contemporary Political Ideology*, Harper Collins College Publishers, New York, 1996, p. 79.
45. Vezi Ted Honderich, *op. cit.*, p. 60. Autorul nu aderă la punctul de vedere conservator, dar încearcă să-i sintetizeze credințele.
46. Largi explicații ale acestei probleme sunt date de către Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998, în cap. "Theorizing about Conservative Ideology".
47. *Ibid.*, pp. 402-403.
48. Vezi J.H. Hallowell, *Watch on the Right*, 1957, p. 280 citat de Freeden, p. 403.
49. Ideea este formulată de către H. Cecil, în *Conservatism*, London, Thornton, Butterworth, 1992, p. 9.
50. Revitalizare a acestei idei este astăzi întreținută de către sociobiologie pe conceptul de "egoism genetic", menit să-l înlocuiască pe cel de egoism individualist în acest punct, conservatorismul e compatibil cu diferite variante de naționalism.
51. În acest punct, conservatorismul e compatibil cu liberalismul.
52. Vezi Freeden, *op. cit.*, p. 68.
53. *Ibid.*
54. R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Harmondsworth, Penguin, 1980, p. 34.
55. Ideea lui J. De Maistre este invocată de către Freeden, *op. cit.*, p. 68.

56. În *Conservatism Revisited*, London, J. Lehmann, 1950, pp. 44-45.
57. Și adesea are dreptate, de exemplu în privința iluziei lui Marx potrivit căreia în comunism munca va deveni o necesitate vitală, nu un simplu mijloc de subzistență.
58. Vezi Freeden, *op. cit.*, p. 73.
59. Reacția la schimbare este larg explicată de către Anthony Quinton în capitolul "Conservatism", *A Companion to Political Philosophy*, editat de Robert Goodin și Philip Pettit, Blackwell, 1993.
60. *Ibid.*, pp. 245-246.
61. În România în această problemă a dreptului asupra moralei a câștigat până acum doar punctul de vedere conservator. Educația conține până inclusiv la nivelul liceului, religia ca obligatorie. Leit-motivul este acela că doar studiul unei religii poate să asigure învățarea virtuții și normelor morale.
62. Vezi Ted Honderich, *Conservatism*, pp. 49-56.
63. *Ibid.*, p. 57.
64. Vezi Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, pp. 317-318
65. Citat extras din Ted Honderich, *Conservatism*, Penguin Books, London, 1991, p. 17
66. Vezi M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, p. 116 (și traducerea românească realizată de către Adrian-Paul Iliescu, *Raționalismul în politică*, All, București, 1995).
67. Freeden, *op. cit.* p. 318
68. *Ibidem*, p. 320
69. Vezi M. Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Alternative, 1995, București, cap. "Esențe și privilegii".
70. Cf. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 30
71. *Ibid.* p. 72
72. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, p. 169
73. Honderich, *op. cit.* 1991, pp. 234-239.
74. *Ibid.*, p. 238.
75. *Ibid.*, p.239.
76. Vezi Freeden , *op.cit.*, p. 338.
77. Clasificările sunt preluare preponderent din A. Vincent, *Modern Political Ideologies*, cap. "Conservatism", Blackwell, Oxford, 1992.
78. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* și *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791)
79. Vincent, *op. cit.*, pp. 58-60.
80. Vezi de exemplu insuccesul uriaș de public pe care l-a avut în România lozinca "Ultima soluție, încă o revoluție!".
81. Vincent, *op. cit.*, pp.63-68
82. Vezi extraordinara versiune dostoevskiană a acestei probleme în capitolul "Marele Inchizitor", *Frații Karamazov*.
83. Nostalgia românească a "comunismului cu față umană" a fost plasată în anii 70 și a încurajat conservatorismul de stânga. Nostalgia capitalismului patriarhal a fost plasată în anii 30-40 și a încurajat conservatorismul de dreapta. Există mai multe tipuri de nostalgii romantice care întrein de la conservatorisme inocente, la abordări propagandistice "haiducești" periculoase: de exemplu, cele voievodale (vehiculate simbolic în campa-

- nia electorală din 1996 și cele haiducești din propaganda Partidului România Mare).
84. Vezi de exemplu analizele întreprinse de către Lucian Boia în *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997.
 85. De exemplu Fr. Hayek, *Individualism and Social Order*, London, 1948.
 86. Freedon, *op. cit.*, pp. 337-339.
 87. Vezi Fr. Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998.
 88. Vezi Vincent, Freedon, Goodwin, în contextul referințelor bibliografice anterioare.
 89. Vezi Hayek, *Constituția libertății*, p 76.
 90. Vincent, *op. cit.*, p. 378.
 91. Buckley, *Up from Liberalism*, pp. 145, 152-155. Trimiteri făcute de către Freedon, *op. cit.*, pp. 402-403.
 92. Vincent, *op. cit.*, p. 56.
 93. Definiția îi aparține lui Matthew Fforde, în *Conservatism and Colectivism, 1886-1914*, Edimburg Univ. Press, 1990.
 94. *Ibid.*, pp. 4-17.
 95. *Ibid.*, p. 42. Cu o astfel de propagandă a încercat PDSR-ul recucerirea electoratului în 1996.
 96. Vezi V.Tismăneanu, *Fantasmele salvării* și Katherine Verdery, *What is Socialism and What Comes Next*, Princeton University Press, New Jersey, 1996. Problema este tratată de mulți autori est-europeni, dar nu mi-am propus o analiză comparativă.
 97. Vezi Ted Honderich, *Conservatism*, pp. 210-212.
 98. Nozick face referiri explicite pe această temă.
 99. În acest sens, ader la punctul de vedere kantian.
 100. Vezi Fr. Hayek, *Economic Freedom and Representative Government*, London, Institut of Economic Affairs, 1963, p. 13.
 101. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, pp. 116-118.
 102. Vezi de exemplu aici criticile Constituției românești, inclusiv ale lui C. Preda în insistența ostentativă pe “morală publică” (aspect deocamdată mai puțin cercetat) în *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, 1998, cap. “Ce e România?”.
 103. Vezi Freedon, *op. cit.*, p. 340.
 104. *Ibid.*, p. 378.
 105. Vezi de exemplu: M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, sau *Ethics in Practice*, editată de Hugh LaFollette, Blackwell, 1995
 106. Acest punct de vedere este apărut de mulți conservatori, de la cei deschiși elitiști de tipul lui Ortega Y Gasset (*Revolta maselor*) până la cei mai moderați de tipul lui R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Hardmondsworth, 1980, pp. 15-19, 72-73.

SĂRACII ȘI SĂRĂCIA

„Atunci când ajut oamenii, sunt numit sfânt; atunci când întreb de ce sunt săraci, sunt numit comunist.“ (Arhiepiscopul Helda Camara)

1. Sindromul „prințul Budha“

Întrebarea : „Cui îi pasă de săraci?“ pare să conțină o anumită doză de ipocrizie și de aroganță atunci când este pusă de către intelectualii cu „voce publică“, deci și în cazul meu. De la înălțimea și relativa siguranță a poziției noastre sociale, de la înexperiența foamei, a lipsurilor cronice în perioada de tranziție, de la sufocarea cu oferte de muncă față de frustrația de această ofertă, coborâm – cu sau fără o doză de simpatie comprehensivă – la problemele celor care trăiesc în lipsuri. Noi producem discursuri publice despre ei (nu fără o anumită teamă că totuși putem risca să ajungem în aceeași categorie). Suferim, cred eu, de „sindromul prințul Budha“: cu alte cuvinte, descindem din rezervația noastră relativ confortabilă, unde „durerea, întristarea și suspinul“ nu vin din pricina sărăciei, în cealaltă lume, unde ele vin major din această sursă. Descoperim dimensiunea cea mai acută și complexă a suferinței. Felul în care „coborâm“ variază și el în funcție de ocupațiile noastre: unii „coborâm“ făcând statistici, alții analizând calitativ aceste statistici, alții propunând politici publice de prevenire și combatere a sărăciei. Dar abordările noastre nu se opresc aici. Putem să scriem pur și simplu eseuri despre abstracția numită sărăcie, să scriem discursuri ideologic-acuzatoare sau mesianice sau să încercăm să tratăm această problemă la intersecția eticii și teoriei politice cu analizele sociologice cantitative și calitative ale fenomenului. Este strategia discursivă pe care încerc să o îmbrățișez eu.

După cum s-a orientat până acum interesul public românesc, se pare că sărăcia a devenit o problemă aruncată în patrimoniul sociologilor și al Președintelui României. Ținând cont de faptul că lumea politică nu a absorbit-o în politici publice eficiente și că intelectualii din alte profesii o invocă ocazional, întorcând capul spre alte tipuri de probleme, eventual mai „occidentale“, cred că pot afirma că sărăcia a devenit, din problema centrală a României actuale, una de tipul icebergului: o mică parte a ei se vede în cercetări. Partea consistentă este ascunsă și trage în jos întreaga societate, cu insulele ei de modernizare cu tot. O tratăm ca pe o problemă de principiu și ne scuzăm că avem multe probleme de principiu. Sărăcia este și ea una dintre ele. Atâta doar că ea se întrupează în diferite grade în viața cotidiană a 70% dintre locuitorii României.

Am învățat mulți dintre noi să privim domeniile noastre prin instrumente de cercetare occidentale. Dar curios este că am învățat să privim doar la aceleași probleme pe care le are lumea occidentală și pe care, de bună seamă, le avem și noi: problemele minorităților, probleme de mediu, probleme de gen, diferite forme de intoleranță ș.a.

Aceste probleme nu sunt de loc secundare și nu merită tratate ca secundare. Dar, având în vedere starea de fapt a societății românești și interesul pe care i-l acordăm, în mod curios și cred, irresponsabil, problemă de interes secundar a devenit, pentru mediile intelectuale, chiar sărăcia.

În general sociologii ne explică în ce fel și cât sunt de săraci oamenii. Teoreticienii socialului și politicului încearcă să explice de ce sunt săraci. Autorii de politici publice încearcă să găsească strategii de combatere a sărăciei și de lansare a dezvoltării, guvernării (dacă nu sunt „ocupați“ cu altceva) încearcă să le implementeze. Desigur că este posibilă și o altă strategie: aceea de a ignora și discursiv fenomenul. De ce am zăbovi, de exemplu, fără nici o plată, ca să analizăm situația celor fără nici un ban? Sărăcia e stânjenitoare și „joasă“. Sunt mai interesante subiectele despre entități teoretice mai înalte. Ele nu ne „stânjenesc“ și nu ne „înjosesc“. Sărăcia pe care o vedem zilnic întrupată în mulți dintre semenii noștri și în ambianța ne e destulă.

Există, în această nevoie de „fugă“ față de subiect, rațiuni foarte de înțeles, în primul rând aceea că, de fapt, autorii de discursuri publice nu sunt empatici, nu se pot pune real în situația oamenilor din categoria analizată. Și aceasta pentru bunul motiv că nu o trăiesc și adesea nu au trăit-o. Nu este experiența lor. De aici și un oarecare sentiment de trișor în faptul că, sătul fiind, scrii despre flămânzi. O abordare pur pragmatică îți spune că pentru săraci trebuie făcut ceva și nu scris ceva. Dar cum să faci ceva dacă nu ai o analiză coerentă a fenomenului? Orice înțelegem în absența unei strategii politice bazate pe analiza fenomenului social este doar un paleativ, un gest de caritate, o prelungire a unei practici exersate la noi: cea a pomnilor.

Una din componentele lipsă ale societății românești o reprezintă ideologiile antisărăcie ca ideologii ale dezvoltării. Această stare este coerentă cu faptul că, pendulând între diverse conservatorisme, am blocat cât am putut ideologiile emancipării. Ne este de exemplu teamă exact de ceea ce spunea Camara: o ideologie axată pe problema sărăciei este suspectată de a fi comunistă. Or, aceasta are un prost prestigiu în lumea noastră, mai mult chiar decât în cea occidentală. Am experimentat-o și ne-a dus la o sărăcie și mai adâncă.

2. Politici antisăraci – politici antisărăcie

Așa cum s-a desfășurat ea în vechiul regim, politica a fost una de generalizare a sărăciei. Mă refer la consecințe, nu la intenții. În intenție, comunismul este ideologia săracilor, a celor nedreptățiți social, împinși la margine prin „vicleniile“ politicilor care urmăresc să protejeze capitalul și profitul față de muncă și salariu. Dispărând treptat profitul, nu a mai avut ce să fie redistribuit just în afara sărăciei care se generalizase. În comunism nu era exaltată sărăcia ca virtute, dar era blamată bogăția personală ca viciu. La ora actuală tendința discursului public (mai ales în cel al intelectualilor eseiști și mai puțin în cel al sociologilor), este cea opusă: bogăția este virtute, sărăcia e viciu. O societate dreaptă este cea care promovează bogăția și combate sărăcia, ambele individuale, căci nu ne mai interesează colectivismele, care s-au dovedit total contraproductive.

Sociologii dezindividualizează și adesea depolitizează sărăcia. Rolul lor este să categorizeze fenomenele, să stabilească apartenența la anumite grupuri după criterii clare. Ei abordează această problemă mai degrabă contextual-comunitar. Cred că, **așa cum a evoluat societatea românească în ultimii zece ani, ea a promovat mai degrabă politici antisăraci decât politici antisărăcie.** Mai mult, cred că aceste politici au contribuit substanțial la creșterea dramatică a sferei de cuprindere a sărăciei și a aspectelor ei calitative. Cu alte cuvinte, tot mai mulți români sunt săraci și sărăcia lor îmbracă forme din ce în ce mai grave.

Helda Camara avea dreptate să accentueze, fie și cu o notă de ironie, pe faptul că un demers cauzal este etichetat drept comunist. Pentru noi însă, acest răspuns sună paradoxal. Aparținem unei societăți care de zece ani se chinuie să se despartă de consecințele unei jumătăți de veac de comunism, inclusiv de sărăcia generată și generalizată cu mijloacele societății care pleca tocmai de la problema nedreptății economice, avea ca scop și viza mântuirea de sărăcie prin eradicarea inegalității. Societățile capitaliste axate pe democrații liberale au și ele săraci, dar ei sunt puțini. Sărăcia acolo reprezintă excepția, minoratul. Grupurile de salariați și cele defavorizate sunt reprezentate de sindicate, de partide socialiste și social-democrate, de organizații nonguvernamentale care se ocupă de caritate și protecție socială. Sunt sprijinite prin politici pentru egalitatea de șanse în educație, acces la poziții sociale, sănătate. Societățile capitaliste autoritare sau cele cu democrație neliberală predispuși la polarizări mult mai mari. Au minorități bogate și majorități sărace. Unor astfel de societăți li se adresează atacurile de stânga, cele venite dinspre ideologii, partide și mișcări socialiste și comuniste, în măsura în care nu avem de-a face cu dictaturi care să le interzică.

Cum e cu puțință discursul comunist despre cauzele sărăciei când, în cazul nostru, ea a fost generată și generalizată de către comunism? Cât încap acuzele dinspre stânga adresate consecințelor unui regim de extremă stângă?

Să luăm principalele argumente și contraargumente, de largă circulație, despre comunism ca regim care pauperizează sau

care „eradichează” sărăcia. Mă voi referi la cele de mare popularitate și circulație în discursul public românesc:

a) Discursul de stânga, conservator (**DC**):

- Veniturile nu difereau prea mult între ele. Cei mai mulți oameni trăiau din muncă proprie. Bogăția avea ca sursă corupția, furtul, înșelăciunea și nu putea să fie afișată.

Discursul de dreapta, liberal (**DL**):

- Politica de egalizare a veniturilor a avut efecte catastrofale pentru competiție și competență. A stimulat mediocritatea și a produs un regres economic major. Speculațiile financiare desfășurate în condiții legale sunt corecte, iar averile obținute pe această cale sunt legitime.

b) **DC**: Comunismul oferea locuri de muncă pentru toți cei apti. Nu existau șomeri și, prin urmare, nici excluși sociali.

DL: Munca era obligatorie, (dreptul la muncă nu însemna doar obligația statului de a asigura un loc de muncă, ci și obligația populației apte să accepte un astfel de loc). Oamenii erau forțați să se angajeze, altfel erau sancționați pentru parazitism. Participarea socială voluntară nu a fost posibilă. Fenomenul excluderii era generalizat pentru cei mai mulți oameni.

c) **DC**: În comunism nimeni nu murea de foame. Toți puteau să-și cumpere anumite cantități de alimente din salariu.

DL: Problema alimentației era rezolvată prin raționalizarea alimentelor, egalizarea și împuținarea consumului principal: electricitate, căldură, combustibil. Comunismul a cronicizat și generalizat cozile și i-a făcut pe oameni să se axeze pe strategii de supraviețuire, nu de dezvoltare.

d) **DC**: Aproape toate familiile aveau acces la locuință. Oamenii nu rămăneau în stradă.

DL: Locuințele erau uniforme și de tip ghetou. Erau concepute depersonalizat în scopul omogenizării sociale și al creării omului nou. Rolul lor era mai degrabă cel de adăpost decât cel de a asigura confortul. Cele mai multe locuințe erau proprietatea statului.

e) **DC**: Lumea actuală este frustrantă pentru cei mai mulți oameni. Văzând ce ar putea consuma și în ce condiții ar putea trăi, dar neavând acces la o viață mai bună, ei suferă prin contrast. Frustrarea naște resentiment.

DL: Este bine ca oamenii să aibă acces la o ofertă incomparabil mai mare, că percep diferențe semnificative. Aceasta îi va stimula spre proprietate, competiție, inițiativă, îi va ajuta să se dezvolte. Frustrarea naște tendința spre progres.

3. Sărăcia ca problemă de etică politică

Într-o abordare de tip individualist am putea susține că sărăcia este problema indivizilor săraci și că lor, în măsura în care nu sunt copii, bolnavi, handicapați sau bătrâni, le revine problema combaterii și prevenirii propriei pauperități. În imediata proximitate, mai putem responsabiliza familiile, comunitatea de locuire, administrația locală, adică pe cei direct afectați: săracii și pe cei care fac parte din categoria apropiaților lor, mergând pe principiile: „ajută-te singur“ și „caritatea începe acasă“. În ambele situații am luat în seamă doar starea de fapt: există săraci și trebuie ca ei să încerce să îndrepte lucrurile, iar ceilalți să-i ajute din simpatie sau milă. Reluând ideea lui Camara, lucrurile se complică. Pe noi nu ne interesează doar că oamenii sunt săraci, ci și din ce cauză sunt așa, dacă nu cumva societatea este astfel construită încât să genereze și adâncească sărăcia. Cu alte cuvinte, de la o problemă constatativă și apel la milă, suntem siliți să trecem într-un alt registru – cel normativ – și să apelăm la o problemă rațională: cea a dreptății sociale în locul celei emoționale a carității. Pariul pe emoțional este sistematic riscant. Ajutorarea celorlalți este, kantian vorbind, o datorie morală imperfectă, iar când mobilul ei este sentimentul, așteptările noastre scad și mai tare. Comasiunea nu poate să fie „poruncită“ (normată), dreptatea da. De obicei, persoanele care produc discursuri publice despre sărăcie, precum și cei înzestrați cu autoritatea de a face politici publice pentru prevenirea și combaterea sărăciei, nu se află în situație de sărăcie absolută. Dacă s-ar afla într-o asemenea situație, ar fi ei înșiși marginali, anonimi, „muți“ ca influență. Cum nu pot să fie siliți să aplice parabola bunului samaritean, ei pot să consimtă rațional-rawlsian la ideea că trebuie ca normele să fie construite astfel încât să avantajeze și pe cel mai dezavantajat membru al comunității și că, în ultimă instanță, nu au nici un

merit personal în faptul că s-au născut într-o societate, familie, clasă, etnie, că au un anumit sex, rasă, anumite înzestrări naturale. Meritulos este ceea ce au făcut ei înșiși din ceea ce făcuse situația inițială din ei. Cu condiția ca acea societate să nu fi defavorizat normativ pe cei născuți în condiții defavorabile (principiul nediscriminării) și ca legiuitorii să nu fi fost orbi la faptul că unii oameni sunt apriori defavorizați (principiul egalității de șanse).

România actuală este o țară săracă¹ o dată ce aproape 70% dintre locuitorii ei sunt săraci comparativ cu cei din țările dezvoltate și mediu dezvoltate. Dacă aplicăm un principiu pur individualist, trebuie să acceptăm că sărăcia ne privește exclusiv și că nimeni nu are datoria morală să ne ajute. Comunitatea morală însăși se oprește la porțile casei, cartierului, cel mult la ale statului. Prin urmare, nu avem nici un drept moral să pretindem ajutor extern, după cum statele dezvoltate nu au nici o datorie morală să ni-l ofere. Dacă aplicăm un principiu bazat mai degrabă pe colectivism și victimism, vom susține că suferința noastră actuală nu ni se datorează exclusiv. Nu noi am ales comunismul, cortina de fier, dictatura sovietică și totalitarismul național comunist. Suntem victimele unei istorii nedrepte, istorie care nu exonerează de responsabilitate statele apusene. Prin urmare, dacă acolo s-a decis soarta noastră colectivă, acolo ar trebui să se afle și cheia schimbării ei. Nu suntem săraci doar din cauza noastră, ci și din cauza politicii mondiale.

În conformitate cu principiile de tip realpolitik, nici unui alt stat nu trebuie să-i pese decât de interesele sale, iar cu celelalte poate avea contracte, negocieri reciproc avantajoase. Lumea mondială este cea a intereselor economice, politice, militare. Morala e o problemă domestică, ea are a face cu relațiile interumane directe, nu cu politica de stat, nici internă, nici externă. Dar această realpolitik este din ce în ce mai neaplicabilă în procesul de globalizare în care schimbul de mărfuri devine doar o parte a schimbului. Oamenii se mișcă pe glob, informațiile nu mai au frontiere, problemele devin tot mai politice și se mondializează. Nici măcar într-o strictă logică a intereselor nu putem invoca nepăsarea în relațiile dintre state. Granițe-

le devin tot mai fluide, iar principiul suveranității și neamestecului în treburile interne par să fie intens subminate de redefiniri actuale ale suveranității ca suveranitate limitată, al admiterii amestecului în treburile statelor care încalcă drepturile cetățenești. Acestor fenomene li se adaugă procesele regionalizării și globalizării.

Dacă statelor apusene le pasă atât de mult de încălcarea drepturilor omului în alte state încât organizează expediții militare de pedepsire, cheltuind miliarde de dolari pentru protejarea libertății în sens negativ², atunci ne așteptăm ca ele să cheltuiască bani și pentru apărarea formelor pozitive ale libertății în acele state în care inegalitatea de șanse este asociată sărăciei generalizate.

a) Sărăcia în termenii dreptății

Teoreticienii eticii relațiilor internaționale³ înclină spre faptul că termenii în care trebuie tratată problema sărăciei mondiale sunt cei ai dreptății, nu ai carității și bunăvoinței. Cei din urmă implică acte de autosacrificiu, care nu poate să fie cerut ca datorie morală, înseamnă compasiune (deci o participare emoțională), pe când dreptatea e o datorie rațională. Dreptatea trebuie practică indiferent dacă ne convine sau nu. Caritatea este un termen care acoperă mai ales relațiile între indivizi, pe când dreptatea se referă la structuri generale, relații, instituții și practici care ar trebui să existe într-o societate astfel încât ea să fie organizată ca să ofere șanse la o viață demnă. „O distribuție dreaptă a resurselor mondiale cere, în ultimă instanță, ca toți oamenii să-și poată satisface nevoile bazale“⁴. Datoria țărilor bogate să participe la combaterea sărăciei în alte țări are de obicei justificarea în aceea că țările respective s-au îmbogățit și prin exploatarea resurselor țărilor nedezvoltate și prin exploatarea forței de muncă de acolo la prețuri foarte mici. Pe de-o parte, dreptatea internațională înseamnă stoparea acestor practici, pe de altă parte, înseamnă acțiuni reparatorii în raport cu consecințele produse. Dar aceste aspecte ar crea o altă problemă: lipsa datoriei morale a țărilor bogate față de societățile sărace care nu au fost victimele exploatării de tip colonial sau

neocolonial. Prin urmare, moral este să tratăm grija față de sărăcia mondială în alți termeni:

A-ți păsa, a purta de grijă reprezintă orientări prioritare. Combaterea suferinței, satisfacerea nevoilor bazale, realizarea drepturilor fundamentale, implementarea principiului dreptății sociale, sunt toate aspecte ale binelui pe care îl putem face. Oprirea sau îndreptarea nedreptăților făcute de alții „în interesul nostru“ este doar o parte a binelui⁵.

O întrebare firească este de ce să ducă țările dezvoltate grija săracilor altora când și ele au săracii lor. Argumentul pentru ajutor extern constă nu în prioritatea, ci în urgența lui. În statele sărace, dimensiunea suferinței este de departe mult mai gravă iar răul este extrem. Nu se poate pune pe o listă de priorități: a ajuta când avem de-a face cu un rău mai mic sau cu un rău de dimensiuni foarte grave, fiindcă în cel de-al doilea caz nu e nimic de amânat (vezi în cazul nostru intern, categoria celor care sunt incluși în ceea ce sociologii numesc „pungi de sărăcie“). Cei absolut săraci riscă să moară mult mai repede, suferă acut de foame și de durere din cauza bolilor tipice pentru săraci, duc o viață subumană ca demnitate și decență, o viață extrem de umiltoare.

În statele prospere problema sărăciei absolute e mult mai puțin acută, prin numărul mic de săraci. Pe de altă parte, ele au destule resurse interne să-și rezolve această problemă fără participare internațională. N. Dower își axează argumentele în favoarea ajutorării țărilor sărace și pe un exemplu cât se poate de simplu: 10 lire sterline date pentru caritatea domestică înseamnă incomparabil mai puțin ca efect decât 10 lire date pentru o țară săracă, în sensul binelui pe care această formă de caritate îl produce⁶.

b) Developmentalism și neo-malthusianism

Opțiunea pro în problema obligației morale a țărilor dezvoltate de a ajuta țările sărace este cunoscută sub numele de „developmentalism“. Obligațiile morale aparțin și guvernelor și indivizilor (dacă doar guvernele ajută, ele par să acționeze în afara voinței propriilor cetățeni, dacă doar indivizii ajută, ei

nu pot furniza și asistență strategică, politici asistențiale pe termen lung). Ajutorul constă nu doar în hrană pentru flămânzi, ci și în asistență de lungă durată de tipul educației, asistenței tehnice, încurajarea schimbărilor politice astfel încât regimurile din acele țări să înlesnească strategii de autodezvoltare și autoafirmarea persoanei.

Un argument foarte discutat este cel formulat de către Peter Singer⁷:

- 1) Dacă putem preveni un rău fără să trebuiască să sacrificăm nimic de o importanță morală comparabilă, atunci trebuie să acționăm în acea direcție.
- 2) Suferința produsă de sărăcia extremă este un rău.
- 3) Există forme ale sărăciei extreme pe care le putem preveni sau combate fără să sacrificăm nimic care să se compare ca valoare morală cu ajutorul pe care îl putem da.
- 4) Prin urmare, avem datoria morală să prevenim și să combatem sărăcia extremă⁸.

Ajutorul dat în hrană și îmbrăcăminte are mai degrabă o valoare morală sentimentală⁹, iar în sens practic e doar un paleativ de moment. Asistența pentru dezvoltare durabilă, deși mult mai puțin vizibilă ca rezultat imediat, merge spre cauzele fenomenului.

Tot spre cauze merg și cei care se opun strategiilor ajutorării: neo-malthusienii. Sărăcia, susțin ei, generează suprapopulație. Ajutorul pe care îl dăm ajută săracii să supraviețuiască și să crească numeric în mod îngrijorător. Din cauză că ajutorul dat săracilor duce la creșterea populației, crește sărăcia extremă și vor muri de foame mai mulți, decât dacă nu ar fi fost ajutați și nu s-ar fi înmulțit. Prin urmare, e mai util să tăiem din ajutoarele actuale ca să prevenim o sărăcie viitoare și mai mare, pentru un număr mai mare de oameni¹⁰. Este un argument cinic, formulat în România și de către Mircea Ciumara: mai bine să moară acum o mie de oameni decât o sută de mii mai târziu.

Alte argumente folosite de neo-malthusieni sunt de tipul următor: creșterea populației duce la epuizarea resurselor; multe guvernări din țările sărace sunt corupte și vor folosi banii într-un mod nepermis, contrar intențiilor cărora le era destinat

ajutorul; unele populații au culturi și religii care se opun controlului creșterii populației și vor genera o sărăcie și mai mare.

Soluția lor este de tipul trierii statelor aflate în nevoie: nu e cazul să fie ajutate țările care au resurse, nici cele cu probleme politice sau culturale grave. În ambele cazuri ajutoarele sunt doar irosite. Merită ajutate țările care sunt la mijloc: au resurse puține, guverne mai puțin corupte și culturi care nu stimulează creșterea necontrolată a populației. Altfel, înseși țările bogate se vor scufunda încercând să tragă după ele un număr mare de populații subdezvoltate.

Contrargumentele la neo-malthusianism sunt de tipul următor: multe țări au devenit bogate sărăcind resursele din țările colonii; populația tinde să-și controleze creșterea pe măsură ce crește nivelul ei de cultură și civilizație: „prosperitatea e cel mai eficient anticoncepțional“; unele țări bogate au fost și ele sărace, exemplul lor poate să fie urmat ca un precedent favorabil; dacă creșterea populației este argumentul refuzului ajutorului, atunci înseamnă că asistența pentru planning familial, sănătate, educație, dezvoltare socială și politică devin extrem de necesare.¹¹

Prin urmare, indiferent de teoria îmbrățișată, ideea ajutorării nu poate să fie respinsă. **Dacă împărtășim convingerea că sărăcia este rezultatul nedreptății, atunci asistarea săracilor devine moral obligatorie. Dacă nu o împărtășim, ci luăm doar notă de suferința omenească și de faptul că putem face ceva pentru micșorarea și prevenirea ei, asistența pentru cei săraci este doar moral dezirabilă.**

Există însă, ca în multe alte cazuri, un divorț considerabil între discursurile eticienilor relațiilor internaționale și declarațiile de principiu ale organismelor internaționale, pe de o parte, și practica relațiilor internaționale, pe de altă parte. Standardele ONU stabilesc ca țările industrializate să aloce 0,7% din PIB pentru Ajutorul Public pentru Dezvoltare. Dar acest ajutor s-a degradat în timp, ajungând actual la 0,22%. Problemele se rezolvă festiv și pur ideologic cu experimente insulare. În 1995 la Copenhaga s-a stabilit ca anul 1996 să devină An Internațional de Combatere a Sărăciei și lui să îi urmeze un deceniu consacrat aceluiași obiectiv.

În societățile aflate în tranziție săracii au ajuns de la 14 milioane în 1989 la 165 de milioane în ultimii ani¹², iar rezultatul acestui proces de sărăcire constă în creșterea stresului, a incertitudinii, a îmbolnăvirilor, în incapacitate de dezvoltare și recalificare, în transformarea învățării continue într-o metaforă administrativă¹³. Se amplifică vulnerabilitatea unor vaste categorii sociale.

Discursul organismelor internaționale cuprinde sintagme de tipul: „combaterea“ sau „eradicarea“ sărăciei. Dar, ca într-un veac căruia îi stă bine să se asorteze cu teoriile lui, „totul a devenit discurs“.

Practica destul de încetățenită este aceea că se ia o micro-comunitate (2 blocuri sau un sat), se așează câțiva experimenterii acolo și se investesc niște bani. Lucrurile merg, progresează cât țin banii: după care, acea micro-comunitate își reia dialogul cu veșnicia sărăciei. În consecință, fără să excludem ideea obligației sau dezirabilității suportului extern, trebuie totuși să tratăm sărăcia ca pe o problemă în primul rând „domestică“. În ordinea priorității, ea este mai întâi de toate o problemă politică majoră, atunci când ne referim la cauze și la strategii de prevenire.

4. Fețele sărăciei

Potrivit rapoartelor Băncii Mondiale și Comisiei Naționale pentru Statistică, românii au ajuns să trăiască sub pragul sărăciei în proporție de 22% din gospodării, iar pe prag, 31%. Candidații cei mai fermi la sărăcie sunt șomerii (60%) și „lucrătorii pe cont propriu“ (aprox. 50% din totalul celor din aceste categorii). Țăranii apar pe al doilea loc (55,07%), dar cred că în legătură cu aceștia problema sărăciei e discutabilă. Ei trăiesc într-un tip de economie care e mai degrabă de produse decât de bani, în care veniturile sunt greu cuantificabile și multe neimpozabile sau pur și simplu neimpozitate. Cum cea mai mare parte a consumului alimentar se face prin intermediul piețelor în care vânzătorii sunt țărani producători și aceștia nu plătesc TVA, e greu să se cuantifice veniturile acestei categorii. În

același timp, gospodăria țărănească este în mare măsură autarhică. Ea asigură parțial consumul alimentar al membrilor familiei. Și iarăși aici statisticile sunt mute. Există și categoria de săraci cel puțin paradoxală, cea a „patronilor“ (8, 68%)¹⁴.

Salariații sunt mai săraci decât pensionarii (42 față de 24%)¹⁵. Gospodăriile conduse de femei sunt mai puțin sărace decât cele conduse de bărbați pe parametrii monetari, în schimb sunt mai sărace în sensul condițiilor de locuit și a dotării cu bunuri de folosință îndelungată¹⁶. Cu alte cuvinte, femeile gospodăresc mai bine decât bărbații sume mici pentru consumul cotidian, în schimb au acces mai redus la resurse financiare pentru investiții în bunuri de lungă durată. Cei tineri și cei bătrâni sunt mai săraci decât maturii. Absolvenții de învățământ superior au șanse mari să nu intre în categoria săracilor (deși 6% dintre familiile lor sunt deja sub pragul sărăciei), în schimb cei de școală profesională, gimnaziu sau liceu sunt candidați la sărăcie într-o manieră foarte apropiată de analfabeți sau absolvenți de școală primară. Portretul tip al candidatului la prosperitate este cel al bărbatului bucureștean, absolvent de studii superioare, în vârstă de 40-50 de ani, eventual divorțat. Portretul tip al candidatei la sărăcie este cel al femeii rromă fără studii, mamă singură fără proprietate, tânără, eventual trăind în zonă de rezidență rurală într-un județ de tip Botoșani. Dacă familia este mai numeroasă de patru persoane, ea are șanse să intre în categoria celor 80% dintre săracii acestei categorii.

Cât de departe suntem de modernitate în specializarea producției pentru consum o arată tendința de a consuma din „resurse proprii“ (38% dintre săraci, 31% dintre non-săraci, 27% dintre cei cu venituri decente). Oamenii își produc sau primesc în dar ceea ce consumă. Cei foarte săraci trăiesc practic fără să obțină venituri din vânzări. Bani nu le trec prin mâini, nici ca venituri, nici pentru cheltuieli. Puținii bani pe care îi au săracii sunt destinați în proporție de 86%¹⁷ supraviețuirii cotidiene. Accesul lor la haine, îngrijire medicală, educație este aproape o ficțiune. Ei își mănâncă 72% din bani și își permit să cheltuiască 8% pe servicii. Cei „ajunși“ cheltuiesc pe mâncare 40% din venituri și 15% pe servicii¹⁸. Sărăcii au un mod de viață forțat

vegetarian. Locuințe avem, dar majoritatea lor sunt doar locuri de mâncat, dormit și privit la televizor. Mai puțin de jumătate dintre noi pot să-și îngrijească corpul cu mijloacele secolului XX. Românii sunt mari proprietari de locuințe (90% din locuințe sunt în proprietate personală). Pe medie avem 15 mp. locuibili; cădem sub această suprafață dacă suntem șomeri (11,5mp) și respirăm într-un spațiu mai larg la pensie (19 mp.), dar oricum și în medie stăm în aceeași cameră mai mult de o persoană. Dar 52% dintre noi nu avem apă caldă, 61% nu avem încălzire. Peste jumătate n-avem baie și instalații sanitare, mai ales dacă stăm la țară¹⁹.

Sărăcia e unul din factorii de scădere a natalității și a speranței de viață. Dar și atunci când natalitatea crește, ea generează sărăcie. În 1997 numărul sarcinilor întrerupte față de cele duse la termen era cu 47% mai mare, iar avortul era preferat altor mijloace de planificare familială. În România o singură categorie de femei are o natalitate mai ridicată față de trecut. Cea a adolescentelor. Ele nasc copii pe care îi cresc în sărăcie sau îi abandonează. Speranța de viață a scăzut mai ales la bărbați. Autorii studiilor despre sărăcie ne dau în acest sens o explicație foarte interesantă pe dimensiune de gen: „șocul resimțit în condițiile nou apărute, generat de insecuritatea sau pierderea locului de muncă, este mult atenuat în cazul femeilor de menținerea activităților în gospodărie, în timp ce bărbații se văd în fața unei inutilități cvasi-totale“²⁰. Mai mult, se pare că nemaistând la cozi și încercând să se gospodărească din resurse scăzute, dar în condiții de ofertă ridicată, femeilor le-a crescut speranța de viață după 1989. Indiferent de condiții, se pare că la femei obsesia că sunt inutile e aproape inexistentă. Oricum ar merge economia, ele au întotdeauna ceva de făcut. Șomere sau nu, ele n-au cum să rămână „neocupate“, pe când bărbații români, lipsiți de educație pentru parteneriat în viața privată și beneficiari ai dublei zile de muncă a femeilor, se autopercep ca inutile odată scoși de pe piața muncii. Ei mor mai des la vârste între 20 și 59 de ani și mai ales de inimă, din cauza bolilor provocate de stres: ulcere, ciroze, psihoze alcoolice, sinucideri, accidente, omucideri (fenomenul „mortalității în exces“)²¹. Tran-

ziția a produs mari dezechilibre psihice. Soții divorțează, se bat, beau și fac depresii mai mult decât în perioade liniștite și de stabilitate precum în societatea „egalitaristă“ cu care fuseseră obișnuiți înainte de 1989. Nefericirea vine și din comparație cu alții care trăiesc fătăș mai bine (lucru invizibil în comunism când cei privilegiați trăiau în „rezervații“ închise pentru ochiul public și mimau „omogenizarea socială“ față de restul lumii). Bolile sărăciei debordează. Tuberculoza s-a dublat, consumul de alimente infectate a mărit major cazurile de boli parazitologice, revin bolile lipsei de igienă: păduchii, râia, bolile venerice.

Curios este că absolvenții de licee, școli profesionale și de ucenici sunt candidați la șomaj la fel ca și analfabeții sau absolvenții de școală elementară. Mulți dintre sezonierii agricoli, ca și din cei angajați temporar sunt analfabeți sau cu instruire sub medie. Presupunerea mea este că această patologie a preferinței pentru necalificați nu trebuie să fie ruptă de explicația că ei sunt aleși tocmai din cauza vulnerabilității lor sociale: nu îndrăznesc să-și ceară drepturile, mulți nici nu știu că le au, se opun mai puțin muncii la negru și se axează pe strategii ale imediatului.

Salariații din categorii mai joase sunt agricultorii, vânzătorii, lucrătorii în turism, cadrele didactice și medicale. Privilegiații salariali au fost sau mai sunt funcționarii din bănci și din marile monopoluri de stat: transporturi, telecomunicații, energie electrică. Cei ce se desprivilegiază actual sunt lucrătorii din industrie. Ramurile cu dominantă feminină sunt cele mai prost plătite. Deși nu există o discrepanță pe sexe în șomaj, dacă ești femeie sunt șanse să ai o ocupație care îți oferă 76% din veniturile unui bărbat²².

Relansarea economică este văzută drept „soluția“ unică la cădere. Deocamdată însă reforma este haotică, marfa scumpă, prețurile oscilante, fiscalitatea împovărătoare pentru întreprinderile mici și mijlocii și am mai și reușit să epuizăm ceea ce acumulasem²³.

Restituirea micii proprietăți agricole a produs migrația tinerilor spre sate. Dar prognozele spun că în curând mulți lucră-

tori agricoli se vor proletariza și vor fi respinși de acolo. La întrebarea unde se vor duce nu poate răspunde încă nimeni. Într-un timp, acestor tineri nu le scad doar șansele, ci și capacitățile de calificare și adaptare profesională.

Sociologii insistă asupra cercului vicios al subdezvoltării, cerc al cărui prizonieri suntem mai ales pe două căi: 1) producem pentru autoconsum, iar 2) circulația mărfurilor și banilor se face prioritar pe ceea ce ei numesc elegant „piața informală“, sau în termeni mai comuni: „piața neagră“ ori economia subterană. Prima sursă de subdezvoltare, autoconsumul, este cuantificabilă: țărani își satisfac 50-55% din nevoi din producție proprie, șomerii și pensionarii 40%, până și patronii își autoproduc 10% din cele necesare. Acesta e un drum sigur spre disoluția specializării, scăderea productivității, subdezvoltarea serviciilor și spre exploatarea gratuită a muncii femeilor. Dacă mai adăugăm „piața informală“ estimată la 10-50% din totalul schimburilor, avem o imagine și mai conturată a viitorului: competitivitatea scade, evaziunea fiscală înflorește și odată cu aceasta scade dramatic bugetul public. Multe activități comerciale iau forma trocului, asta ca să existe o oarecare coerență cu aspectul de economie naturală închisă al agriculturii țărănești. Deocamdată, ambii factori de subdezvoltare par că ne „ajută“: asigură subzistența, supraviețuirea cotidiană²⁴.

Kleininger, ca și ceilalți analiști ai fenomenului sărăciei, acuză drept cauză a creșterii sărăciei politica guvernelor României și faptul că această politică s-a conformat mandatelor date de „un electorat conservator, epuizat de criza prelungită în care intrase sistemul socialist în ultimele decenii“. Guvernele au optat pentru o reformă lentă și măsuri de protecție socială. Ajutorul social a ocupat un loc în bugetul public pe care asistența pentru dezvoltare nu l-a avut niciodată.

Eu cred că a existat și o preferință a populației înseși pentru aceste opțiuni guvernamentale. „Darurile“ făcute de stat mai ales în primii ani au apărut ca o recompensă meritată pentru suferință și mizerie. În 1990 și în anii următori s-au distribuit diferite gratuități și premii de tipul „te uiți și câștigi“²⁵: ajutoare umanitare din străinătate, redarea „părților sociale“ (un

fel de acțiuni forțate la întreprinderile de care aparțineam în vremea comunismului) scoase astfel din circuitul de capital și folosite în consum de către o populație căreia i se normaseră până și nevoile; vinderea către chiriași pe sume modice a apartamentelor de stat (o bună parte a populației a devenit proprietară de locuință pe această cale).

Mergând pe linia analizelor sociologice, Kleininger consideră ce „ceea ce se impune înainte de orice este o schimbare de mentalitate atât în rândul beneficiarilor, cât și în rândul prestatorilor de servicii“, ghidată de principii: implicarea pe lângă guvern a societății civile: ONG-uri, sindicate, biserici, sector particular; o reșezare a centrului de greutate pe măsuri active în locul celor pasive; conștientizarea stării de sărăcie și a strategiilor de ieșire din ea²⁶; proiecte pilot cu implicarea comunității beneficiare în toate fazele; dobândirea instrumentelor personale de combatere a sărăciei (empowerment): puterea de a ieși singur din situația pauperă, autoajutorarea, descentralizarea asistenței sociale, eliminarea cultului statului paternalist și înlocuirea lui cu parteneriatul comunitar.

Cred că o astfel de abordare pleacă de la câteva presupoziii tacite: să știi că ești sărac și să resimți această stare ca pe una frustrantă și umilitoare (căci sărăcia poate să fie transformată într-o stare vicioasă, un cult pervers al sărăciei), să crezi că există ieșire, să cauți împreună cu alții în situații asemănătoare să ieși din această stare, să existe instituții care să asigure asistență pentru dezvoltare. Observațiile reflectate în statistici nu sunt încurajatoare. Aproape 70% dintre români se percep ca săraci, dar consideră acest fapt ca o stare „naturală“. La întrebarea cum se percep ei în comparație cu alții, doar 10 la sută se consideră în clasa de jos, aproape 70% se consideră în clasa de mijloc²⁷. E interesantă contradicția între cele două răspunsuri, paradoxul lor: da, suntem săraci, dar cum cei din jur sunt la fel, iar unii o duc mult mai rău, noi ne situăm majoritar la mijloc. „Middle-class“ e percepută foarte greșit la nivelul general al populației, ca un fel de autoetichetare compensatorie pentru o stare de fapt defavorabilă și stânjenitoare. Percepția apartenenței majorității la o categorie socială mijlocie

este corectă în sistemul de referință dat. Atunci când se compară între ei în condiții de proximitate, cei mai mulți orașeni văd că vecinii lor trăiesc aproximativ la fel ca locuire. Nici ruralul nu dă o percepție diferită, mai puțin pentru zonele care au fost transformate în banlieuri ale marilor orașe.

5. Cum „vedem“ și cum tratăm – politic și mediatic – sărăcia

Sărăcia e un fenomen mediatizat mai ales ca „problemă globală a societății românești“. Ea este depersonalizată și platonice abordată. Televiziunile, media cu cel mai mare impact public, preferă talk-showurile despre sărăcie. La acestea participă în genere domni bine îmbrăcați și bine hrăniți, cu funcții publice înalte, vorbind în termeni relativ ezoterici, în statistici destrupate sau măcar pur și simplu în principiu despre un personaj fantomă numit: „Sărăcia“. Acest personaj plutește în aer ca o esență ce se află. Publicul nu are cum să fie empatic față de un asemenea discurs platonice. E greu să deplasezi operatori și redactori câțiva kilometri mai încolo de postul de televiziune ca să o filmeze întrupată și, de aceea, mai convingătoare. Voi da doar două exemple din experiența mea imediată din luna martie 1999.

a) Întâlnirea cu „sărăcia absolută“

În 10 martie 1999 am mers la un fost IAS din comuna Greaca. Acolo exista o clădire cu etaj tip cămin de nefamiliști în care locuiau muncitori zilieri cu familiile lor (cam 50 de persoane de etnie rromă). În fiecare cameră locuiau trei-patru familii cu copii între 0 și 11 ani. Nici un copil nu mergea la școală sau la grădiniță. Clădirea nu avea instalații sanitare. Păduchii circulau peste tot: pe oameni, haine, pe paturile suprapuse. Locuitorii acelei clădiri ne priveau, pe mine și pe medicul cu care eram, cu distanță, sfială, teamă și reproș mut. Eram mai înalți, bine îmbrăcați, bine hrăniți, spălați, un fel de „celălalt“ absolut, niște „aliens“ cărora ei nu le înțelegeau intențiile, nici apariția parașutată într-un mediu complet străin. Acei oameni, cetățeni ai statului român (nu știu dacă măcar aveau acte de identitate) se văd

în genere doar între ei, mai văd o vie nesfârșită, așezată într-un deșert izolat. Administrația nu are producția contractată. De contracte de muncă, nici vorbă. În locul asigurărilor sociale, locuitorii aceluși ghetou primesc țuică și biscuiți.

b) Întâlnirea cu „sărăcia relativă“

În 26 martie 1999 am fost în comuna Buftea. Acolo au fost închise trei industrii. Speranța locuitorilor este să-și vândă terenul agricol unor bucureșteni cu dare de mână și apoi să se transforme în holoangări (lucrători necalificați la construcții), bărbații și femeile în „slugi de casă“. Situația, economic vorbind, este protofeudală. Mai nimeni nu lucrează cu contract și nici nu-și pune o astfel de problemă. Ei trăiesc într-o stare precontractuală. Noii proprietari – neoboiernașii locului – vor să plătească, dar nu cu contract, fiindcă aceasta înseamnă și plata taxelor, inclusiv ale celor pentru protecție socială. Evaziunea fiscală este generalizată tocmai prin lipsa contractelor de prestări servicii. „Salariații“, mai degrabă simbriași la un „stăpân“ cu dare de mână, nu vor nici ei contract, să nu plătească impozit pe venit. Tipul lor de discurs este cel al „slugii șmechere“ față de boiernașul care, la rândul lui, e suspectat că a făcut dubios avere. E de prisos să spun că nici una din părți nu are nici un fel de garanții, că e imposibil să ceri referințe despre prestatorul de servicii altfel decât în sistemul de bârfă locală. Nici una dintre părți nu poate să aibă încredere că cealaltă n-o va păcăli și că va avea, în caz de triș, posibilitatea să acționeze în judecată pe cea care i-a vătămat interesele. Adolescenții satului joacă fotbal pe un maidan golaș de iarbă, dar asezonat cu deșeurile societății de consum: cutii de bere, butelci goale de Coca-Cola, ambalaje de snacks. Tinerii sunt slăbuți, îmbrăcați în haine ponosite și murdare, se tratează cu interjecții, unele inspirate din limbajul argotic al filmelor de televiziune. Pe lângă ei trec băbuțe cu șorțuri rupte, cu poale atârănânde, cărând te miri ce: bușteni, măturoaie, cănuțe cu ulei de prin vecini, cărucioare cu bălegar.

Privesc harta care delimitează zonele după gradul de dezvoltare. Buftea nu intră în zona neagră, nici în cele gri de in-

tensități diferite, ci în zona albă, cu o rată a sărăciei sub 20%²⁸. Zonele negre sunt cele care cuprind peste 40% săraci: Botoșani, Călărași, Giurgiu, Neamț, Vâlcea, Vaslui, Teleorman. În aceste zone oamenii nici măcar nu speră la soluția satelor din nordul Bucureștiului. Nu au ce vinde fiindcă nu există cumpărători, nici pentru pământ, nici pentru forța de muncă. Presupun că acolo, pe maidanele de joacă ale copiilor, nu prea sunt nici ambalaje ale societății de consum, fiindcă acea economie este ea însăși una de autoconsum, nu de piață. Prin urmare, banii trec pe acolo în cantități mici, prea mici pentru snackuri și Coca-Cola. Înțeleg, din aceeași sursă de documentare, că spre același stadiu se îndreaptă vertiginos și județele cuprinse în procesul masiv de dezindustrializare. Mai mult, că și în Capitală, vârful de lance al „expansiunii” de tranziție, orașul cu cele mai mari investiții, numărul săracilor s-a dublat în 1997 față de 1996.

Încerc să mă întorc la obiecția pe care o făceam practicii televiziunilor de a nu crea empatie față de manifestările concrete ale sărăciei. Argumentul acestei întoarceri este locul ocupat de televizor în familiile sărace. Aflăm din raportul PNUD că jumătate din românii săraci nu au frigider, 40% nu au aragaz, 70% nu au mașini de spălat. În paranteză fie spus, aceste nuri reflectă în mod interesant dimensiunea de gen a sărăciei. În gospodăriile sărace, 70% dintre femei spală doar cu mâna, jumătate păstrează alimente doar făcând conserve, 40% gătesc la sobă cărând lemne și cărbuni, 87% scot praful și mizeria cu mătura. Femeile sunt candidatele predilecte la sărăcia absolută. Ele trebuie să se descurce activ cu mijloace paupere. Aflăm că lucrurile nu stau chiar atât de dramatic cu alte dotări care se referă la consumul familial nealimentar, nemenajer. 75% dintre săraci au televizoare. Într-un procent, e drept, mult mai mic, ei au și autoturisme, magnetofone, casetofone, videocasetofone. Dar să ne luăm după consumul mare, care este, negreșit, cel de imagine TV. Televiziunea intră în casă la cel puțin 85% dintre familii. Ce află preponderent oamenii care au televizor despre ei înșiși? Ce mesaj domină adresarea directă? Orele de emisie sunt dominate de filme (bune și ele pentru funcția cathar-

tic-evazionistă), de știri, cu ochii pe politicieni, mari mișcări sociale cu mase de anonimi, conflicte externe, de talk-show-uri fără imagini întrupate ale fenomenelor în discuție.

Televiziunea a devenit o zeitățe atotputernică, un Olimp spre care se îndreaptă, de jos în sus, ochii muritorilor de rând. Oamenii găsesc viața lor cotidiană prea mundană și prea neinteresantă față de „Legendele Olimpului“. În Olimp, zeițele au aspiratoare de ultimul tip, gătesc la mașini cu program, rufele se spală în timp ce zeițele sunt plecate la cosmetică, frigiderele sunt un corn al abundenței de unde țâșnesc mâncăruri gata preparate sau semipreparate, cu vaste inscripții despre calorii. În Olimp nu se ridică nori de praf până în tavan, nimeni nu se îneacă în fumul de la sobă, copiii nu sunt spălați în albie, tocana de cartofi este un fel de mâncare necunoscut, nici o casă nu ia foc de la o lampă de petrol, dinții sunt spălați după fiecare masă cu Colgate dual fluoruri, nu sunt mâncați de carii și de lipsă de calciu.

„Sărăcia, exclude și marginalizează oamenii. Analfabetismul, malnutriția, o sănătate precară conduc la indiferență față de societate și politică. Sărăcia reprezintă o amenințare directă la adresa democrației. Sărăcia este solul ideal pentru apariția și dezvoltarea tuturor extremismelor. O societate săracă este o societate în soluție unde recursul la violență înlocuiește, din păcate, dialogul“²⁹.

Micul grup de romi, pomeniți înainte, este un grup exclus. Membrii lui trăiesc pur și simplu în afara societății, nici măcar nu află despre ea. Fac parte dintre cele 15% familii care nu „văd“ societatea nici la televizor, iar la ziare nu au acces din cauza analfabetismului. Ei nu pot genera extremismele fiindcă reacțiile lor, chiar și cele violente, sunt doar în interiorul „lumii“ pe care o știu. Mai marele grup din Buftea nu este exclus, dar de bună seamă este marginal. Lipsa conștiinței de contribuabil îl face incapabil de alte cerințe decât cele legate de banii imediați, obținuți pe cale necontractuală. Mulți din membri săi trăiesc încă din ajutoare de șomaj care se vor stinge în curând. Când această sursă va dispărea, oamenii vor afla că nimeni nu varsă pentru ei 7% din venituri pentru asigurări medi-

cale și că, în consecință, vor bate degeaba la porțile spitalelor, altele decât cele pentru săracii fără venituri. Copiii lor vor mai merge la școli, dar numai până la un nivel elementar. Aceste condiții le asigură un viitor fără șanse de schimbare de status față de părinții lor. Statul „laissez-faire“-ist va deveni „paznic de noapte“ al celor care plătesc taxe, eventual proporțional cu banii pe care îi dau aceștia. Nimeni nu va îndrăzni să le retragă dreptul la vot exclușilor și marginalilor, dar aceasta nu va conta decât în demonstrația că toți exercităm drepturi egale, de regulă o dată la patru ani, o zi, două sau chiar mai multe, dacă sunt alegeri locale și generale, dacă sunt mai multe tururi de scrutin. „Extremismul“ nu trebuie să fie în mod necesar opțiunea săracilor. El poate să fie chiar opțiunea celor cu dare de mână care, în anumite condiții, temându-se de anomie, nu de revoltă organizată, de tâlhării mai degrabă decât de mișcări protestatare, vor dori un stat ceva mai puternic, eventual mai polițienesc, care să le apere „dreptul sacru la proprietate“ și libertatea de mișcare. Dacă e posibil, „plătitorii de taxe“ („cetățenii onorabili“), vor vrea mai mult: să nu fie deranjați estetic și olfactiv de existența „cetățenilor paria“, cei ce nu-și permit să-și educe copiii, să-i hrănească bine și chiar să se prezinte decent și curat pe străzile pe care circulă cei „onorabili“, la spitalele și școlile pe care le frecventează ei. „Mezalianța“ între Zepter și tuci, mirosul de gaz de lampă și cel de Fidji, caiet maculator și Internet, nu sunt de bun gust, produc ostilitate și jenă, înstrăinează, izolează, creează lumi paralele care, chiar dacă se întâlnesc, pot să ajungă să nu mai **trebuie** să se întâlnească.

Nu cred că sărăcia în sine generează pericolele de care vorbesc raportorii PNUD, ci mai degrabă faptul că ea se așează anomic, fără lege, fără norme, fără contract, adică fără speranța ca celor săraci să li se respecte drepturile derivate din demnitatea de contribuabili. Ce pot să ceară ei dacă lucrează „la negru“ altceva decât banii promiși, cash, bani fără viitor, bani de consum imediat? Nici o parte a acestei sume nu merge spre investiția în sănătatea, educația și protecția lor socială. De-abia când aceste servicii se vor descentraliza major, oamenii vor afla că nu pot să primească un lucru pentru care nu au plătit. Că au fost

păcăliți și s-au păcălit folosind strategia evaziunii fiscale. Și că din această păcăleală nu câștigă pe termen lung decât cei pentru care lucrează.

Ambele grupuri de care am vorbit se compun din oameni care obțin venituri fie muncind fără contract și fără asigurări sociale, fie vânzând ceea ce mai au încă. O problemă și mai dramatică decât a lor este cea a șomerilor fără ajutor de șomaj, a celor pe care nimeni nu îi mai asistă. Un impuls ultraliberal ne-ar face să spunem: sunt adulți fără handicap, nu au decât să-și poarte singuri de grijă. Societatea oferă protecție celor vulnerabili prin vârstă și incapacitate. Ultima parte a enunțului nostru este o ficțiune convenabilă. În lipsa părinților cu venituri, un copil are 65.000 de lei pe lună. Cu acești bani poate să beneficieze timp de 30 de zile de un kilogram de carne sau de 6 litri de lapte, de 2 cărți sau de o gheată, așteptând ca luna următoare să-și cumpere și perechea ei. Bătrânii, dacă sunt pensionari și nu sunt ajutați de copiii mai cu dare de mână, după ce își plătesc întreținerea, lumina, telefonul și taxele de TV (obiectul fetiș la care oamenii renunță cel mai greu), pot eventual să-și cumpere zilnic o pâine, o dată pe săptămână lapte și la câteva luni o haină de la magazinele de mâna a doua (dacă trăiesc în oraș și nu practică strict peticitul celor vechi). Când se îmbolnăvesc, renunță la întreținere și telefon, eventual, cei mai „întreprinzători“ cerșesc discret în cartiere în care nu-i văd vecinii. Cei cu handicap sunt mai „norocoși“. Ei au un venit apropiat de al pensionarilor și sunt mai protejați prin politicile guvernamentale, organisme internaționale și ONG-uri, iar protecția lor este coerentă cu ceea ce se înțelege în România prin aceasta: perfuzii financiare pentru ca aceste categorii vulnerabile să nu moară de foame. Inserția socială a persoanelor cu handicap este aproape nulă. O societate în care multe drumuri publice sunt hârtoape (inclusiv în Capitală), nu construiește nici pasarele în pantă ca să permită circulația, de exemplu, a celor în cărucioare cu roțile.

Să observăm că problema celor „natural neasistați“ – adulți fără handicap – este socotită una crucială. „Reforma“ așa cum s-a practicat până acum, a însemnat în cea mai mare măsură

lichidarea întreprinderilor unei industrii hiperconsumatoare, care nu mai are piață de desfacere. Această industrie ia bani de la bugetul public în loc să-l infuzeze financiar. Închizându-se, scade povara pe buget, ne privează de iluzia muncii dacă ea este contraproductivă (respectiv, dacă nu se vinde la un preț care îi depășește costurile). Dar ne privează și de iluzia că ocupă forța de muncă. La ora actuală șomerii cronici sunt categoria cea mai vulnerabilă a populației. Vulnerabilitatea ei vine din acest caracter cronic, malign, al șomajului. Atunci când folosim metafore de tipul „terapii de șoc“ suntem optimiști. Sperăm că boala socială este tratabilă, că la capătul tratamentului pacientul intră în convalescență și apoi își reia viața activă. O viață pe care o considerăm cu sens, atât pentru persoane, cât și pentru societate. Cu alte cuvinte, că un om își pierde un loc de muncă fals (cel în care, practic, nu are comenzi, în care mai mult stă la serviciu sau produce marfă proastă, nevandabilă).

După ce trece prin „deșertul șomajului“ în care a căutat activ o altă profesie, eventual s-a recalificat, acea persoană bate la porțile agențiilor de plasare sau dă un concurs pentru un alt loc de muncă. Între timp nu a disperat prea mult, nu s-a apucat prea tare de băutură, nu a comis acte antisociale, nu și-a bătut partenerul de viață și copiii. Occidental vorbind, a avut răgaz să cunoască mai bine viața domestică, a stat mai mult cu familia, a făcut lecturile pentru care nu avea timp, iar când anxietatea îi creștea, mai vizita și câte un cabinet de consiliere psihologică, să nu eșueze în depresii majore. Ei bine, după cum stau lucrurile la noi, așa ceva e doar o ficțiune. „Deșertul șomajului“, pentru cei mai mulți oameni, nu duce nicăieri. Practic, el nu e traversat, ci doar îndurat.

De șomeri le pasă cel mai mult social-democraților și socialiștilor. Discursurile publice românești au ajuns destul de schismatice: cele care trec drept liberale flutură conceptul de reformă ca pe un stindard, eventual scop în sine: tot ce nu e rentabil trebuie închis. Este un discurs prin excelență negativ: statul nu mai trebuie să se amestece altfel decât minimal în economie. Trebuie să lase din brațe „copiii gonflați“ ai industriei socialiste (întreprinderile nerentabile). Investitorii trebuie

să aibă facilități fiscale pentru ca să poată reinvesti profitul. Protecția socială nu e o idee și nici o practică liberală, iar politic și economic, accentul pus pe ea este păgubos fiindcă împovărează exact pe cei care produc³⁰. Nu se poate face o politică social-democrată înaintea capitalismului liberal fiindcă se redistribuie o sărăcie în creștere. Este o abordare logică și de bun simț.

Social-democrații sunt mai puțin deontologiști și, în cazul nostru, mai realiști și, de aceea, mai conservatori. Din punctul lor de vedere, centrul de greutate în combaterea sărăciei îl reprezintă crearea locurilor de muncă (interesant este că ei nu formulează soluții consistente despre modul de creare al acestora, așteptând probabil soluții de la liberali). Dar, pentru social-democrați, problema excluderii sociale a celor care nu sunt antrenați într-o muncă este socotită o problemă centrală:

„Pierderea unui loc de muncă reprezintă, pe lângă un venit pierdut, și excluderea socială... Omul începe să fie exclus din toate comunitățile: o dată din comunitatea muncii, pentru că devine șomer, o dată din comunitatea socială, pentru că există, chiar dacă nu explicit, un anumit dispreț pentru șomer, și după aceea, din comunitatea și mai mică - familia“ (Al. Athanasiu³¹).

Ostilitatea săracilor aruncați pe margine, de unde privesc „marșul“ minorității învingătoare, poate fi capitalizată de către politicienii din opoziție ca revoltă. Această ostilitate este o combinație între suferință și invidie. Invidia naște resentiment. Conservatorii de dreapta o socotesc bază a politicilor de stânga. De pe partea cealaltă, atitudinea lor are o altă interpretare: accentul pe răul produs de stânga „invidioasă“ nu e altceva decât o ideologie derivată din egoismul celor care au: status, avere, putere și care vor să și le apere de cei ce eșuează, de „looseri“.

6. Reflecții asupra *Strategiei Naționale de Prevenire și Combatere a Sărăciei*

Titlul acestui paragraf poate să înșele. Nu mă voi referi la o Strategie adoptată de Parlament și de Guvern, ci la un volum

editat sub egida Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare. Singura „urmă“ a implicării guvernanților și politicienilor este „Cuvântul introductiv“ care aparține Președintelui Emil Constantinescu. Drumul către adoptarea unei astfel de strategii este mai lung, iar lumea politică românească nu pare să-l pună pe lista de priorități, deși

„...sărăcia produce deteriorarea unor capacități umane prețioase pentru dezvoltarea social-economică, diminuează coeziunea și solidaritatea socială, adâncește polarizarea social-economică, crește gradul de conflictualitate socială, demoralizează și alienează, deteriorează starea de sănătate a colectivității. Sărăcirea, polarizarea accentuată, demoralizarea și alienarea sunt factori care viciază structural funcționarea mecanismelor democratice“. (*Strategia națională de prevenire și combatere a sărăciei*, PNUD, 1998, p. 3)

Volumul editat de PNUD este un document foarte important. Tăcerea nepermisă în jurul lui are, cred, numeroase explicații, între care lașitatea nu e un motiv de aruncat. Lumea intelectuală fuge de un subiect dureros care nu are nimic ezoteric în el și nici nu e tratat în bibliografia pe care o frecventează. Lumea politică fuge și mai serios de acest subiect la care trebuie să răspundă prin politici, norme și instituții. Aceasta din urmă o să se prevaleze de rezultatele cercetărilor asupra sărăciei în campania electorală. O parte își va justifica ineficiența guvernării prin adâncimea sărăciei, o parte va acuza adâncirea sărăciei prin ineficiența guvernanților.³²

Elaborarea *Strategiei Naționale de prevenire și combatere a Sărăciei*³³, precum și a studiilor preliminare de diagnosticare acesteia³⁴ poate reprezenta, pentru lumea politică, profesională și asociativă, un moment major. Dar numai dacă această strategie este supusă analizei celor mai sus pomeniți, dacă este urmată de politici publice, dacă este încorporată în programe politice și de guvernare, dacă, efectiv, lumea noastră se va trezi din strategia „reîmpărțelii“ și a vendetelor locale în favoarea unei politici pragmatice, adresate prezentului și viitorului. Pe acestea din urmă (prezentul și viitorul), nu face altceva decât să le consume.

Presupun că forma necesară de emancipare imediată este cea față de strategia primului deceniu de tranziție: conservatorismul de stânga: creșterea „organică a capitalismului din comunism“ și politica lichidărilor fără investiții pentru dezvoltare practică în ultimilor doi ani.

Sărăcia a căpătat o amploare care depășește grupurile sărace, ea afectându-ne pe toți. Factorii care o generează sunt noi și neobișnuiți la scara istoriei, fiindcă ea vine după o jumătate de veac de „extremă stângă“ și după un deceniu de tranziție economic sterilă prin inerția economică, dată de politici conservatoare (autorii nu le numesc explicit astfel). Ce urmărește strategia pe care o sugerează autorii: urgența imediată este eliminarea sărăciei extreme, urgența medie este blocarea proceselor care generează sărăcie și, pe termen lung, „reducerea sărăciei la un nivel economico-social și politic acceptabil“³⁵.

Temerile autorilor că ceea ce sugerează ar putea să rămână literă moartă vine, după cum ei înșiși scriu explicit, din modificările mediului economico-social mondial, din dubiile asupra faptului dacă suntem în stare sau nu să avem o strategie națională coerentă de dezvoltare, din incapacitatea, demonstrată deja, a lumii politice românești să fie consensuală în probleme cruciale, din „sărăcia“ resurselor de contracarare a sărăciei. Mai simplu și mai direct spus, nu știm deloc cum stăm de pe o zi pe alta, nici pe plan mondial, odată cu procesele de globalizare care până acum ne cam țin pe variantă pozitivă *ante portas*, pe plan intern ne pierdem în politici impresionist-sterile și în gâlcevi păguboase, legile pe care le dăm se contrazic între ele și nu sunt susținute de instituții și, cu cât sărăcim mai rău, cu atât nu avem cu ce să mai combatem sărăcia.

Mă voi concentra prioritar pe felul în care autorii văd implicarea politicului în acest demers. Lumea politică românească a operat cu o lozincă-obiectiv: integrarea euro-atlantică, dar nu i-a asociat consistent o formulă de tipul: „ceea ce ne propunem este ca oamenii să trăiască mulțumitor“ și nici nu a luat în serios faptul că, dacă prin miracol ne-ar integra forțat mâine cineva în „clubul select“, am avea poziția marginalilor subdezvoltați care trezesc cel mult compasiune, dacă nu dispreț. Mai rău e că

nu vrem să cunoaștem cât de săraci suntem, cum de suntem săraci, cine sunt săracii, altfel decât în principiu. Refuzăm, cu alte cuvinte expertiza: guvernării (fiindcă asta înseamnă să nu mai fie doar punctual reactivi), opoziția populistă (fiindcă aceasta înseamnă să renunțe la discursurile inflamante în favoarea programelor alternative). Ni se sugerează un consens minimal pentru clasa politică: oricine vine la putere, indiferent de orientarea doctrinară, trebuie să știe competent pe ce lume trăiește și ce fel de probleme are de gestionat și care sunt interesele acestor grupuri, să facă politici, instituții și instrumente de monitorizare pentru reducerea sărăciei; orice grupare aflată la putere nu face acest lucru trebuie respinsă ca indezirabilă politic. Aceste politici nu trebuie să fie „prișnițe“ și pomeni, ci politici care să acționeze asupra cauzelor prin care sărăcim; dacă o politică nu schimbă în bine viața grupurilor celor mai dezavantajate și capacitatea lor de autodezvoltare, este neviabilă și trebuie respinsă ca ficțiune convenabilă doar pentru o strategie de tipul „puterea de dragul puterii“³⁶.

Există numeroase trimiteri care fac explicită simpatia de stânga a autorilor „Strategiei“. De altfel ar fi fost greu să abordeze un fenomen care cuprinde 70% din populație (tendința dramatică de declin a veniturilor) prin intermediul unei opțiuni mai degrabă liberale. Sărăcia este sistematic prezentată ca fenomen de macro sau micro-grup, iar soluția de ieșire este formulată tot în strânsă legătură cu o valoare a stângii (cu nuanță de etică protestantă):

Strategia de prevenire și combatere a sărăciei propusă promovează o societate activă, bazată pe valorile muncii, înalt stimulativă pentru performanță, care își asumă riscurile, dar totodată promovează coeziunea socială, solidaritatea și responsabilitatea, o societate care face din investiția în capitalul uman axul politicii sale, dar asigură și recompense adecvate pentru contribuția fiecăruia. (*Strategia*, p. 5)

Mai întâi e greu de înțeles ce înseamnă o societate activă. La fel de îndoielnic este să răspundem la întrebarea ce înseamnă

„valorile muncii“ și de ce munca trebuie să fie o valoare, eventual un scop în sine. Nu știm pe ce cale această societate e capabilă să fie stimulativă pentru performanță (prin concurență? prin întrecere socialistă?). Nu știm nici cum e cu putință ca societatea menită să combată sărăcia să recompenseze adecvat contribuția fiecăruia. Aplicând principiul socialist: „de la fiecare după capacități fiecăruia după muncă“? Sau principiul capitalist al salarizării proporționale cu venitul adus firmei? Nu știm, de pildă, dacă autorii ar socoti moral ca unii oameni să trăiască din rentă, din moștenire, din profit, din loterie. Știm însă clar că ei socotesc munca, solidaritatea și responsabilitatea drept soluții cheie prin care poate să fie combătută și prevenită sărăcia.

La fel de criptice sunt rațiunile care stau la baza „principiilor politice de prevenire și combatere a sărăciei“. Nu știm unde sunt ele consacrate, în ce documente normative, care este baza unor categorii de drepturi luate în considerare de autori, dacă ele sunt drepturi politice sau morale, de exemplu: „principiul dreptului universal la suport în caz de dificultate“³⁷. Întreaga desfășurare a discursului despre principii trimite mai degrabă la o teorie generală de combatere a sărăciei decât la o strategie națională. Dar imaginea este cea a unor oameni puși în mișcare de mecanisme și structuri activante sau blocante, mai degrabă decât de interese. Limbajul intereselor, ca și cel individualist, lipsesc. Axele conceptuale sunt nevoile și colectivitatea. De aceea demersul nu mi se pare atrăgător, de exemplu, pentru o politică liberală. Nu există o argumentare convingătoare în ce constă interesul celor bogați în combaterea sărăciei, nici ce strategii de rezistență la politici sociale anti-sărăcie există, ce fel de grupuri sunt interesate în menținerea actuală a sărăciei, a pieței negre, evaziunii fiscale. Putem crede că trăim într-o lume în care ne lipsește doar know-how-ul ca diagnoză și principii. De aceea am rezervele mele în privința relevanței unei analize monodisciplinare, venită doar din zona sociologiei.

Principalele rețineri în privința fezabilității proiectului vin din caracterul incert al mediului mondial și resursele interne precare. Aceasta din urmă nu sunt doar precare, dar mai sunt și neexploatate în scopul în discuție. Combaterea sărăciei nu este

pe agenda națională ca politică strategică. Acolo, pe acea agendă, se află consensual doar integrarea euro-atlantică. Aceasta din urmă nu va avea loc niciodată, altfel decât în închipuirea politicienilor utopici, dacă rămânem o țară de săraci.

Cred că, spre deosebire de sindromul „prințul Budha“, împărtășit mai ales de sociologi și de alți analiști ai fenomenelor sociale, politicienii, când dau cu ochii de analizele sărăciei sau de chipurile ei întrupate, procedează prin fuga spre Olimp (structurile euro-atlantice) sau prin discursuri demagogic-populiste, plângăcioase sau haiducești, urmate de promisiuni de răzbunare și pomeni propagandistice.

Întorcându-mă la *Strategia* elaborată sub patronajul PNUD, efectivitatea ei este condiționată, în viziunea autorilor, de: 1) caracterul național al strategiei, 2) diagnoze și politici locale; 3) politici centrale coerent coordonate; 4) acțiunea asupra cauzelor, nu a efectelor³⁸. Asupra acestui din urmă punct am câteva obiecții. Eu cred că orice strategie de combatere a sărăciei se adresează și efectelor. Acestea din urmă sunt contracarate prin politici ale carității și protecției sociale, ambele valabile pentru grupuri aflate în imposibilitate de dezvoltare din cauza vârstei sau stării de sănătate. Sub acest aspect, mi se pare semnificativ un fenomen. Biserica apare în toate sondajele ca instituția care cumulează cea mai mare încredere a populației. Prin urmare, am putea să presupunem că cele mai puternice comunități sunt cele de enoriași. Practica infirmă această presupunere. Tocmai comunitățile de enoriași, cele care ar putea prelua o parte consistentă din actele de caritate și de sprijin în caz de dificultate, nu sunt decât rar „comunități.“ Ele nu par actual să poată prelua de la stat o parte a poverii carității, lăsându-i acestuia mai degrabă povara asistenței pentru dezvoltare. Această discrepanță între prestigiul bisericii și ineficiența comunităților de enoriași are, cred, o importantă legătură cu axarea prea multor ONG-uri pe acte de caritate în locul strategiilor de emancipare a grupurilor țintă.

Problema cauzelor sărăciei este tratată prin politici ale asistenței pentru dezvoltare și prin politici de egalizare a șanselor și vizează grupuri vulnerabile, defavorizate, dar potențial recuperabile pentru o viață activă și productivă.

La nivel național, sărăcia trebuie abordată prin politici guvernamentale, la nivel comunitar. Ea suscită politici regionale și locale, iar la nivel individual sărăcia cere asistență socială. Pentru acest din urmă caz autorii uită să precizeze dacă în toate cazurile individuale e necesară o astfel de asistență. Ei înșiși – încercând să răspundă la întrebarea: de ce suntem săraci? – găsesc nenumărate cauze care țin și de indivizi, nu doar de zdruncinările de tranziție ale mediului social. La nivelul mediului social, sărăcia este intens „sprijinită“ de: slăbiciunile și dezechilibrele economiei, lipsa ofertei de locuri de muncă, distribuirea și redistribuirea proastă a veniturilor, dominanța autoconsumului care subminează producția pentru schimb ș.a. Între altele, există o preferință particulară pentru un exces de determinism economic în explicarea sărăciei. Cel puțin sărăcia colectivă este privită ca având cauze economice și atât³⁹, ca și când economia a decis menținerea proprietății rurale mici care generează o formă de „economie naturală închisă“ și că tot ea a decis să nu existe o politică națională de priorități în investiții, ci mai degrabă una de perfuzare a veniturilor în declin ale marilor întreprinderi ale industriei socialiste. Nu economia a decis, de exemplu, un laissez-fairism al prăbușirii industriale generalizate, nici de profesionalizarea activităților comerciale. De aceea, un astfel de studiu, vrând să sugereze o strategie care transcende mediul politic actual, nu face altceva decât să sprijine involuntar clasa politică în mersul ei triumfal către separarea de problemele grave ale celor pe care îi reprezintă.

Sărăcia individuală face și ea, la nivel de cauze, obiectul acestui studiu. Cu alte cuvinte, autorii încearcă să răspundă și la problema de ce sunt oamenii săraci, dincolo de cauzele generale ale sărăciei și dincolo de alegerile lor individuale: handicap, boală, incapacitate cronică de muncă; ba mai mult, dincolo de un fenomen pe care autorii nu-l analizează: nenorocul (de a te fi născut într-o familie săracă, într-o zonă în declin, într-un mediu cu șanse reduse, de a nu primi nici o moștenire, nici măcar o educație în familie).

Trecând dincolo de aceste „determinisme“ mai tari, există cauze individuale care nu pot să fie aruncate în responsabilitatea

altora, decât atunci când acei alții le încurajează prin pasivitate și toleranță excesive. Deși voi pleca de la exemplele date în studiul de care mă ocup, voi încerca o clasificare ușor diferită și ceva mai persuasivă:

a) *Perversiunea sărăciei:*

Comunismul a debutat cu presiunea spre modestie afișată (bască, fulgarin, salopetă) și a sfârșit-o cu omogenizarea consumului pauper. Tranziția a debutat cu o văicăreală generală, întreținută de media. Mesajul ei tacit a fost: să vină cineva să ne scoată din mizerie. Unii oameni au aflat repede că așteptarea este zadarnică și au încercat să se descurce. Alții au rămas prizonieri în plăcerea perversă a așteptării resemnate a unui providențialism social sau uneori divin, inclusiv internalizarea greșită a soluției bunăstării în viața de apoi (din sondajele din mai 1999 reiese că 87% din populație cred în puterea rugăciunii și 65% în rai)⁴⁰. La această stare cred că a contribuit și psihologia premierii suferinței (de exemplu, prin ajutoare externe de tip caritate internațională). Perversiunea sărăciei a perpetuat pasivitatea, lenea și fatalismul.

În societățile cu o bine exersată etică a muncii și a relației acesteia cu prosperitatea personală sărăcia este tratată cu jenă, ca un viciu. La noi oamenii nu se sfîesc să se autoeticheteze drept săraci⁴¹, nici în sondaje, nici în discuții particulare. Faptul de a fi sărac la noi este tratat ca un simplu nume oarecare, fără conotații morale speciale și este destul de slab legat de ideea eșecului și responsabilității individuale.

b) *Hedonismul vulgar și consumul apocaliptic*

Comunismul a descurajat hedonismul ca imoral față de proiectul utopic al paradisului terestru. Plăcerea a fost delegitimată ca neconformă cu Codul Eticii și Echității Socialiste. Efortul și frustrația au fost ridicate la rangul de scopuri în sine. Acea viață era controlată la nivel de consum (inclusiv de informație), la nivel sexual (prin politică pronatalistă), la nivel de euforizante (prin Decretul 400, restrângerea programului de cârciumă,

oprirea curentului electric și culcarea forțată a populației la 10 seara). Interdicțiile au fost abolite. Consumul de alimente, de băuturi și de sex nu mai sunt controlate. Desigur, nici cel de informație. Hiperfrustrației totalitare i-a luat locul lăcomia unui consum bazat pe un „carpe diem“ vulgar, fără atenție la consecințe și fără amânări în virtutea unui proiect de viață. Ba mai mult, comercializarea alimentelor și băuturilor scapă de sub control sub aspectul nocivității. S-au diversificat cuforizantele spre droguri clasice și neaoșe (aurolac). Acest tip de hedonism are aspecte apocaliptice tocmai fiindcă duce la degradare psihofizică și la creșterea criminalității. Într-o societate civilizată este de neconceput, de exemplu, ca un copil să fie servit în localuri publice cu orice fel de alcool, să fie tratat ca un consumator standard (probabil că aplicăm un principiu iresponsabil al nediscriminării de vârstă). Parentalitatea iresponsabilă (nașterea copiilor în lipsa condițiilor de creștere și educare, lipsa de supraveghere, exploatarea copiilor, chiar traficul lor și pruncuciderea) este dublată de nepăsarea instituțiilor publice și de o proastă înțelegere asupra libertăților individuale.

c) Aspirațiile scăzute

Nevoia de autoafirmare, ca și cea de prestigiu, au fost foarte slab educate și adesea needucate în comunism. Politicile obsedate de egalitarismul consumului bazal și de siguranță au produs lezări ale dezvoltării umane și aspirației către ceea ce eticienii virtuților numesc împlinire omenească. Colectivismul având primat total față de individualism, a făcut anonime și nesemnificative realizările de tip individual. În schimb, performanțele scăzute sau mediocre nu au apărut ca un „păcat capital“ al „omului muncii“. Dimpotrivă, ele treceau mai degrabă drept manifestări normale ale omului nou și erau „protejate“ de sancțiuni, șomaj, marginalizare. Societatea își proteja indivizii după considerente sociale: familii mari, probleme personale. Acorda facilități în ordinea inversă a pregătirii și performanțelor profesionale. Cea care i-a urmat este o combinație între „competiția de junglă“ (așa cum o numesc și autorii „Strategiei“) și neîncredere în relația între performanță și câștig. Statul, păstrân-

du-și încă prerogative extinse în stabilirea veniturilor unor categorii largi, are o politică de privilegieri arbitrare. E mai bine să fii salariat într-un monopol al energiei sau telecomunicațiilor, într-o bancă, într-o uzină „aleasă“ pe criterii politice. E mai rău (ca de obicei) să lucrezi în sănătate, cultură, educație. După cum vom vedea mai jos, pare chiar mai bine să fii șomer decât salariat. Indiferent cât de performant ești în interiorul unei zone neprivilegiate politic, poți cel mult să ajungi spre vârful categoriei de săraci relativ⁴².

După mai bine de nouă ani de „creștere organică a capitalismului din socialism“, oamenii continuă să manifeste pregnant o înclinație spre conservatorismul de stânga. Ei preferă un serviciu sigur, dar prost plătit, unuia mai nesigur și mai bine plătit. Valoarea siguranței este mai importantă decât cele ale libertății și autoafirmării⁴³.

d) *Tratarea succesului ca dubios*

La întrebarea „cum se face avere?“ cei mai mulți oameni răspund: prin corupție, evaziune fiscală, furt, privilegiile anterioare și rețele mafiote. Corupția a ținut capul de afiș în discursul politic și mediatic al anilor '95-'97. Imaginii investitorului străin bogat onest, inteligent, bineintenționat, un fel de „pionier civilizatoriu“, aducător de capitalism prosper, i se opunea imaginea investitorului român: necinstit, dubios, securist, urmărind scopuri necurate și, mai presus de toate, propria bogăție ostentativă⁴⁴. Succesele de poziție socială sau profesională au fost trecute mai ales în contul politicilor clientelare, a faptului de a aparține sau de a face servicii grupărilor politice aflate la putere. Cazurile de succes care nu au intrat în aceste patternuri sunt ca și necunoscute marelui public. Morala este aceea că, dacă nu ai avut de unde să furi, nu ești într-un nod de relații care să te propulseze într-o poziție avantajoasă, ești mai mult sau mai puțin condamnat să rămâi „sărac, anonim și cinstit“. Se creează astfel o reacție defetistă care ține majoritatea oamenilor prizonieră în fatalismul sărăciei.

7. Prizonieratul în „eterna tranziție“

Chiar dacă nu fac o critică deschisă și clar orientată spre partidele și alianțele politice responsabile de această învârtire în gol – un gol care tinde spre hău – cel puțin doi dintre sociologii implicați în analiza „sărăcirii“, Cătălin Zamfir și Vladimir Pasti⁴⁵ jalonează câteva piste (a se citi puncte nevralgice) ale tuturor politicilor românești ale ceea ce cred că azi poate să fie numită perioada **eternei tranziții**.

Voi selecta câteva dintre ideile lor, considerându-le importante politic, dacă nu chiar vitale pentru debutul unei strategii coerente de de-sărăcire.

Se creează astfel un cerc vicios. O politică socială orientată masiv spre suport focalizat al celor în dificultate tinde să polarizeze colectivitatea: o majoritate care trăiește sub stresul continuu al responsabilităților și al efortului (recompensele vin mereu în funcție de efort) și o minoritate săracă susținută necondiționat, care este mai presus de responsabilitatea și obligațiile efortului pentru propria bunăstare, mai mult, orice încercare de presiune riscă să fie privită ca „blamare a victimei“. Introducerea suportului social ca un drept social riscă să introducă un nou tip de discriminare – unele beneficii sunt obținute prin efort, altele prin drept. Majoritatea populației se bucură doar de datorii, minoritatea (doar - n.n. M.M.) de drepturi. (Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p.13)

Sistemul de suport pasiv creează o situație de tipul „totul sau nimic“, rezultatul căruia fiind mai degrabă accentuarea polarizării, decât facilitarea recuperării și a integrării în societatea activă. Cei aflați în dificultate nu se presupune a aduce vreo contribuție. Singura lor inițiativă posibilă este ieșirea din starea de dependență și intrarea în sistemul normal de asigurare a propriei bunăstări. (C. Zamfir, *op.cit.*, p. 39)

Rețin de asemenea din sugestiile textului lui Zamfir accentul pus pe politicile dezvoltării și ale suportului pentru autodezvoltare în locul celor ale supraviețuirii și purei „milostenii“ (expresia îmi aparține), pe prevenirea sărăciei, pe parteneriat și complementaritatea responsabilităților.

Analiza sistemului politic actual evidențiază că nici una dintre grupările politice actuale nu este esențial interesată în problematica sărăciei și, pentru prezent cel puțin, singurul actor politic major care ar putea fi luat în considerare rămâne Președintele României“ (V. Pasti, *op.cit.*, p. 79).

Strategia protecției sociale nu a dus în final nicăieri. (p. 83)

Sărăcia este mare în rândul persoanelor normale, integrate social și care respectă regulile jocului economic în societate ... cum 54% dintre șomeri trăiesc peste pragul de sărăcie, nu este de loc de mirare că nu doresc să devină salariați, sistemul putând foarte bine să transforme un șomer care nu este sărac, într-un salariat care este.“ (p 86).

Analiza lui Pasti pune în evidență faptul că sărăcia afectează cu prioritate populația integrată social și economic – salariații, țărani și pensionarii, dar nu în aceeași proporție șomerii și alte categorii candidate „natural“ la statutul de sărac.

O idee clară care se poate desprinde din această fugară incursiune în textele menționate cred că este aceea că **trăim într-un stat parental, antiliberal ca politică socială**. Acest stat infantilizează o parte dintre cetățeni care devin „răsfățații familiei colective nevoiașe“. În aceeași familie, „copiii“ care lucrează, ca și întreprinzătorii privați care nu practică evaziunea fiscală, trebuie să facă eforturi istovitoare ca să-i poată întreține pe cei pe care părintele stat îi protejează de efort, fiindcă se simte vinovat că nu le-a creat condiții de afirmare.

Copiii fostei mari familii socialiste nu pot să fie ușor dați jos din brațe, iar **statul capitalist nu există în condițiile „infantilizării în masă“**. Prin urmare, cu o astfel de strategie, România nu este și nici nu poate să fie stat capitalist. Dacă producția tinde să fie una orientată spre autoconsum, întreprinderile de mașini unelte se profilează pe mături, mincioage, service auto, iar agricultura este una tot mai manuală, atunci România nu mai este nici stat industrial. **Dacă cetățeanul fie nu plătește impozite, fie nu are controlul destinației lor, el nu e tocmai cetățean contribuabil, ci mai degrabă cetățean-alegător, adică semicetățean**, iar România nu este o țară chiar democratică.

Cel mai greu de suportat din punct de vedere moral este faptul că nu prea mai avem pe cine din afară să dăm vina (trecând peste ineficiența demonstrațiilor noastre de fidelitate față de NATO și de cuminenție – adesea mimată – față de Banca Mondială, Fondul Monetar Internațional, Uniunea Europeană).

Cine este responsabil de faptul că societatea este sărăcită, se decapitalizează, se dezindustrializează, îi scade dramatic bugetul public, dezvoltă doar strategii de supraviețuire, are semicetățeni semicontribuabili? După cum sugeram în capitolul dedicat conservatorismului și criptoconservatorismului, în societățile care se doresc democratice responsabilitatea se împarte între cetățeni și guvernanți, desigur în proporții diferite, în funcție de accesul la informație, decizie și control. Conservatorismul românesc are puternice caracteristici de stânga (o stângă atipică) și este adesea rezultatul neintenționat al tendinței spre autoconservare în condiții de pauperitate. În același context mă refeream la strategiile contraproductive derivate din combinația între politicienii demagogi și cinici, pe de o parte, și tendințele cinic-conservatoare ale cetățenilor, pe de altă parte. **Cetățenii par să ceară mereu ca statul să fie un părinte slab ca puniție și control, dar puternic asistențial. Politicienii par să ceară cetățenilor ca, indiferent de felul în care guvernează (mai ales prin strategii de redistribuire a sărăciei), să capete clementă în momentul alegerilor și, chiar dacă nu mai au acces la executiv, să rămână cel puțin figuranți în legislativ.** Sindicatele au și ele aceleași tendințe. Se prefac public că luptă cu guvernul, ba fiindcă reforma este prea șocantă, ba fiindcă ea nu este de loc. **În realitate, fiindcă sindicatele sunt aproape exclusiv ale salariaților sectorului public, ele luptă de fapt între ele pentru redistribuirea resurselor publice.** Câștigă cele care sunt așezate mai strategic de partea partidelor aflate la putere. Resursele publice, la rândul lor, scad dramatic pe mai multe căi. Una este sigură – scutirea unor categorii întregi de la plata taxelor și impozitelor pe venit ca rezultat al perpetuei oferte și cereri populiste. Probabil că primul caz mediatizat în care cineva va cere să fie amendat pentru o greșeală sau să plătească un impozit de care este oficial scutit ar vâri lumea românească

într-o stare de perplexitate mult mai mare decât cel în care un contribuabil a murit la o coadă⁴⁶, încercând să-și plătească impozitul legal.

Sociologii și-au făcut partea lor de datorie. Ne-au pus în față o diagnoză a sărăciei și explicații, mai ales economice și sociale ale sărăcirii. Impactul demersului lor este condiționat totuși de un răspuns la întrebarea ce forțe politice sunt capabile să traducă într-un limbaj inteligibil acest demers științific, în ce măsură vor genera ideologii antisărăcie la care să adere mari grupuri interesate, în ce măsură aceste forțe vor sparge autotomistificarea în care trăim după principiul „să ne târâm înainte.“ Cu alte cuvinte, problema deschisă este aceea a asumării riscurilor ieșirii din conservatorismul confortabil psihologic și politic al „eternei tranziții“, dar care transformă în iluzie până și ideea de strategii ale dezvoltării.

Note

1. Rapoartele despre sărăcie despre care voi scrie mai jos preferă să utilizeze termenul de “țară sărăcită” în locul celui de “țară săracă”. Eu adopt aici o perspectivă liberal-individualistă. Sărăcia comunitară nu este altceva, din perspectiva mea, decât agregarea sărăciei individuale. Dacă 70% dintre oameni sunt absolut săraci sau relativ săraci, consider că România este o țară săracă.
2. Vezi sensul dat acestui concept și în *Patru eseuri despre libertate*, Isaiah Berlin, Humanitas, București, 1996.
3. Vezi de exemplu Nigel Dower, “World Poverty”, în *A Companion to Ethics*, Ed. Peter Singer, Blackwell, Oxford, 1996; de același autor, *World Poverty Challenge and Response*, York, Ebor Press, 1983; Onora O’Neill, *Faces of Hunger*, London, Allen & Unwin, 1986 ș.a.
4. N. Dower, “World Poverty”.
5. Dower, *op. cit.*, p 275.
6. Dower, *op. cit.*, 277.
7. Vezi Peter Singer, articolul “Famine, Affluence and Morality” în vol. *World Hunger and Moral Obligation*, Ed. William and La Follette, Prentice-Hall, N.J., 1977.
8. Prezentare succintă a argumentelor morale în combaterea sărăciei o fac Peter K. McInerney și George W. Rainbolt în *Ethics*, Harper Perennial, N.Y., 1994.
9. În 1990, când țările dezvoltate trimiteau camioane cu alimente și îmbrăcăminte în România, mediatizarea acestui ajutor a fost foarte mare. Nu de același

tratament s-au bucurat: energia electrică furnizată gratuit de către Germania, investițiile lui George Soros în educație, proiecte de politici publice și cercetare, banii PHARĖ destinați organizațiilor neguvernamentale. Asistența pentru dezvoltare nu este imediat palpabilă ca rezultat și nici nu sensibilizează ca și cea de tipul carității (milei).

10. Vezi McInerney și Rainbolt, *Ethics*, pp. 164-165.
11. *Ethics*, pp. 165-167.
12. Cifrele sunt menționate de către Cătălin Zamfir în volumul *Sărăcia în România*, PNUD, București, 1999, p. 14.
13. Vezi Thomas Kleininger, "Despre sărăcie", *Revista* 22, nr.12, 1999.
14. Conform datelor din vol. *Coordonate ale sărăciei în România. Dimensiuni și factori*, coord. V. Dinculescu, C. Chircă. Raport PNUD, București, 1998, p. 17.
15. Vezi Dinculescu și Chircă, p. 18.
16. *Ibid.*, p. 23.
17. *Ibid.*, p. 46.
18. *Ibid.*, p. 47.
19. *Ibid.*, p. 51.
20. *Ibid.* p. 78
21. *Ibid.*, pp. 78-79.
22. *Ibid.*, p. 91.
23. *Strategia Națională de prevenire și Combatere a Sărăciei. Recomandări și soluții alternative. România, 1999*, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, București, 1998, p. 16.
24. *Ibid.*, pp 21-25.
25. Expresia este adesea folosită de către postul de televiziune Pro TV și induce multor telespectatori ideea că privitul în sine este o activitate care merită răsplătită.
26. Am participat la un brainstorming organizat de PNUD pe această temă. Unul din participanți a formulat atunci o idee năucitoare: dacă oamenii nu au conștiința stării de sărăcie, trebuie să-i lăsăm în pace, fiindcă dacă o vor avea, vor suferi și mai mult. O participantă propunea drept soluție învățarea strategiilor de supraviețuire prin reciclarea deșeurilor și transformarea hainelor vechi în haine noi.
27. Vezi sondajele realizate în 1998 de către Fundația pentru Dezvoltarea Societății Civile.
28. Conform Raportului PNUD, 1998, "Territorial Force Reserve".
29. Vezi Kleininger, articolul menționat.
30. Aici etichetele politice au de-a face rar cu practica politică. În 1999, ministrul finanțelor este Decebal Traian Remeș, membru al Partidului Național Liberal. Politica fiscală pe care o promovează este cea mai împovăraătoare din istoria tranziției românești.
31. Ideea este formulată de către Ministrul Muncii și Protecției Sociale, Alex. Athanasiu, într-un interviu din revista 22, nr.12, 1999.
32. Vezi lucrarea cu același titlu, apărută în 1998 în cadrul Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare.
33. *Sărăcia în România 1995-1998*, PNUD, București, 1999.
34. Vezi (12), p. 4.

35. *Ibid.*, pp. 5-6, reinterpretate de mine într-o manieră mai directă de exprimare.
36. *Strategia*, pp 35-41.
37. *Strategia Națională de Prevenire și Combatere a Sărăciei. Recomandări și soluții alternative. România, 1998*, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, București, 1998, pp. 5-6.
38. *Strategia*, p 7.
39. *Strategia*, pp 8-9.
40. *Barometrul de opinie publică*, Metro Media Transilvania, mai, 1999, realizat la cererea Fundației pentru o Societate Deschisă.
41. *Strategia*, pp 13.
42. În multe discuții private, dar și în presă, salariul unei îngrijitoare de la RENEL a devenit un punct de comparație și de aspirație pentru salariații domeniilor bugetar periferice.
43. Această preferință este evidentă în sondajul realizat de către Metro Media Transilvania în primul semestru al anului 1999.
44. Până și președintele României, Emil Constantinescu, a formulat necesitatea unei "taxe pe bogăția afișată", urmând, sub acest aspect patternul predecesorului său, Ion Iliescu, cel ce se autocaracteriza drept "sărac și cinstit".
45. Este vorba despre studiile "Politici sociale de prevenire și reducere a sărăciei" (C. Zamfir) și "Tendențe, cauze și consecințe ale sărăciei în România" (Vladimir Pasti), ambele în volumul II editat de PNUD *Sărăcia în România 1995-1998. Politici de prevenire și reducere a sărăciei*, București, 1999.
46. Tragicul eveniment s-a petrecut în iunie 1999, la o circumscripție financiară din București.

„MISERA PLEBS“¹

1. Respectul egal pentru demnitatea persoanei

Modernitatea este construită ca un răspuns contrar celui medieval în problema individului. În plan politic, aceasta înseamnă o extindere a egalității între oameni de la sfera celei religioase (egalitatea în fața lui Dumnezeu) la sfera relației cu statul. Individul modernității se autodetermină, e legitim dotat cu interese, știe ce face, știe ce vrea. Este îndreptățit să-și aleagă și să-și schimbe conducătorii. Nu poate să ia pe nici unul dintre ei sau nici o categorie de oameni drept conducătoare înăscută. Ca și modul de gândire medieval, cel modern este normativ. Așa cum nobilitatea de rang cerea ca persoana să aibă simțul onoarei, de exemplu, cetățenia modernă cere, la fel de normativ, ca oamenii să-și cunoască și exprime interesele, să aleagă rațional. În ambele cazuri avem de-a face cu opțiuni de tip normativ: cum trebuie să fie oamenii, ce model al umanului acceptăm. Nu operăm niciodată, în etică și politică, în afara unei concepții despre om. Această concepție nu descrie cum se comportă actual oamenii, ci cum ar trebui să o facă. În funcție de acest „trebuie“ se construiesc instituțiile sociale.

În viața cotidiană, fie ea publică, fie privată, facem permanent judecăți de valoare, mai ales judecăți morale despre persoane, practici și instituții. Considerăm că sunt drepte, rele, imparțiale, corecte, iar înșiruirea ar putea continua. Judecățile noastre sunt făcute în funcție de standardele morale ale comunității în care ne-am format sau la care am aderat. Normele însele sunt astfel alcătuite încât respectarea lor să fie accesibilă celor mai mulți oameni. Morala excepționalistă există pentru eroi și sfinți. Morala obișnuită este un standard la îndemână. Dar este un standard, cu alte cuvinte un model spre care trebuie să tindă comportamentul membrii unei comunități. Ea încearcă să răspundă unor probleme de tipul: Care este cel mai potrivit mod de viață? Cum trebuie să trăiesc? Cum ar trebui să-i judec și tratez pe ceilalți? Ce fel de persoană ar trebui să

fiu? Utilitatea moralei este aceea de a ajuta oamenii și instituțiile să decidă ce să facă, pe ce criterii să aleagă și cum își motivează moral acțiunile.

În calitate de teorie asupra moralei, etica implică mai multă detașare și explorare a modurilor de viață alternative fiindcă este reflecție asupra principiilor morale generale. Ea caută suportul rațional prin care putem alege o poziție morală față de o altă, caută evidențe mai neutre și mai obiective legate de semnificația unei vieți bune, implică o minte deschisă și exploratorie. Într-un fel, diferența între morală și etică seamănă cu cea între ideologie și teorie politică. Primele, morala și ideologia, au o componentă emoțională mai puternică. Indivizii care aderă la un cod moral sau la o ideologie sunt „atașați“ de acestea. Tind să vadă lumea prin credințele pe care le împărtășesc. Dacă ei înșiși sunt atașați, fără să fie foarte dependenți sau chiar fanatici, pot să-și asume o anume morală sau ideologie ca perspective alese, dar nu ca unice moduri de viață. Aceasta face să putem distinge între ideologii democratice și ideologii totalitare și între morale tolerante și morale intolerante (fundamentaliste).

Etica aplicată studiază probleme morale specifice, contexte specifice (vezi de exemplu eutanasia, avortul, prostituția, pornografia, sărăcia, cenzura, sexismul, rasismul). Problemele care intră în sfera eticii politice sunt cele care țin de definirea rațională a criteriilor de evaluare morală a instituțiilor, regulilor, legilor, alegerilor colective, comportamentului politicienilor și guvernanților, de discursul public, de comportamentul cetățenesc. Teoreticienii eticii politice încearcă să răspundă la întrebări de tipul următor: Cum și pentru cine pot să fie drepte legile? Cum pot instituțiile să înlănească împlinirea omenească?

Ispitele și elaborările etice sunt vechi în tradiția culturală europeană. Platon, Aristotel, stoicii (mai ales Cicero), Toma D'Aquino, teoreticienii legii naturale (H. Grotius, S. Pufendorf) sunt doar câteva exemple de „părinți fondatori“. Dar ofertele care alcătuiesc referințele de bază pentru etica politică aflată în dezbateră contemporană sunt cele care țin mai ales de tradiția secolelor XVII-XIX (kantiană, contractualistă, liberal-milliană).

Nu este de mirare că această tradiție, regăsită în abordările secolului XX și poate prin excelență în cea neocontractualistă (*via Rawls*), are un puternic impact în politica democrațiilor liberale. Construcția cetățeniei, a sferei publice, designul instituțiilor politice și chiar al doctrinelor politice care aparțin „ordinii liberale“ (vezi liberalismul, creștin-democrația, social-democrația, feminismul, poate în mai mică măsură ecologia) se leagă semnificativ de traseele deontologice și consecințialiste ale eticii moderne. Nu am trecut conservatorismul în rândul doctrinelor de mai sus (deși cel democratic, inclusiv libertarianismul actual, sunt socotite de către mulți teoreticieni ca aparținând acestei categorii) din mai multe motive. Un prim motiv se leagă de varietatea foarte mare de conservatorisme și de faptul că, de exemplu, în spațiul românesc, în coctailul existent, întâlnim conservatorisme incompatibile cu valorile eticilor pomenite (cel de stânga) sau conservatorisme nedemocratice, greu și rar de regăsit în lumea ofertelor apusene. Este vorba despre cele ale dreptei elitiste, rasiste, etnocentrice, sexiste. În plus, în viața publică românească domină încă ideea că singura morală este cea religioasă și că politicienii ori sunt creștini ori sunt imorali. De aceea, lipsind prea adesea nuanțele, fie se accentuează asupra faptului că morala e monopolul unui partid care își asumă doctrinar creștinismul ca deontologie, fie nu este niciunde. În acest sens, există fie o ispită fundamentalistă (omul politic e moral dacă e religios), fie cinică de tip *realpolitik*: cele două domenii – morala și politica – trebuie ținute separate. Morala aparține sferei private. Sfera publică (mai ales componenta ei politică) este cea a calculului rece de interese.

Din toată această sumară trecere în revistă, mă voi opri pentru economia subiectului pe care îl tratez – „misera plebs“ – asupra câtorva din ideile cadru ale eticilor pomenite. Anume la acele idei prin care politica poate să fie infuzată cu valorile respectului pentru demnitatea egală a indivizilor (în care se regăsește cel al egalității politice: un om, un vot), pentru diferențele culturale în contextul unei politici a *recunoașterii*, ale nondiscriminării și egalității de șanse. Fiindcă democrația este un tip de regim politic imposibil în absența încrederii

publice, cetățenii fiind copărtași la responsabilitate, ea nu poate rezista decât prin intersecția sferei morale cu cea politică. Dar nu e vorba de extinderea generală a moralei private, ci de existența și funcționarea principiilor, valorilor și normelor tipice pentru instituții și relațiile publice, adică de relații care trebuie ghidate de valori de tipul imparțialității, dreptății, nediscriminării.

a) **Kantianismul** are drept normă cadru al acțiunilor imperativul practic: „Acționează astfel încât să tratezi umanitatea, atât în persoana ta, cât și a oricărei alteia, totdeauna și în același timp ca scop și niciodată numai ca mijloc”². Acest imperativ al acțiunii are o relevanță fundamentală în etica politică, în universalizarea drepturilor umane, în principiul considerației egale pentru orice ființă umană în virtutea faptului că ea este scop în sine. Prin el se delegitimează propria subjugare și subjugarea voinței altuia. A te lăsa să fii folosit de alții și a te folosi de alții fără consimțământul lor sunt acte imorale. Imperativul practic se aplică în orice relație publică sau privată. Prin el se delegitimează subjugarea de rang, avere, cultură, sex, rasă, religie, etnie, vârstă. Libertatea, demnitatea de a fi scop în sine sunt valori generice pentru toate celelalte drepturi³. A accepta o guvernare asupra căreia nu ți-ai exprimat acordul este imoral. La fel de imoral este ca, odată ajuns la guvernare, să acționezi contrar promisiunilor cu care ai câștigat alegerile (căci ține de datoria morală perfectă față de alții faptul de a nu face promisiuni mincinoase). Datoria morală imperfectă față de alții este aceea de a-i ajuta. Eu interpretez această datorie, în cazul acțiunii politice, ca o datorie a asistenței pentru dezvoltare și nu doar a carității. Fac acest lucru tratând simetric datorii imperfecte. Dacă cea imperfectă față de sine este de a-ți dezvolta talentele și capacitățile, a-i ajuta pe alții înseamnă, consider eu, a-i sprijini să-și împlinească datoria imperfectă față de ei înșiși. Deci o politică morală este aceea în care cetățenii consimt la guvernare, sunt tratați conform promisiunilor din programele politice alese și sunt sprijiniți să-și dezvolte capacitățile și talentele (desigur, dacă toate acestea nu intră în conflict cu imperativul practic).

b) **Utilitarismul** este o etică de tip consecințialist. Ea este inspirată în principal din operele lui J. Bentham și J. St. Mill⁴, iar prin aceasta are legături foarte strânse cu liberalismul politic. Un act este moral corect sau greșit în funcție de consecințele pe care le produce, nu în funcție de trăsăturile lui intrinseci. Orice persoană are importanță morală egală, prin urmare nu putem trata discriminatoriu fericirea oamenilor dintr-o categorie în raport cu a celor din altă categorie. O practică omenescă are atâta grad de moralitate câtă fericire produce (în sens calitativ și al numărului persoanelor afectate de acel act).

Maximizarea fericirii este principiul acțiunii morale. În acest sens o guvernare este bună sau rea după consecințele pe care le produce în viața celor guvernați, indiferent de categoria căreia îi aparțin⁵.

c) **Etica drepturilor**. Acest tip de etică s-a dezvoltat cu precădere începând cu secolul al XVII-lea, devenind în secolul XX, tocmai prin faptul violării drepturilor, într-un fel, o etică de bază⁶, inclusiv în relațiile internaționale. Drepturile nu sunt unicul element al unei morale universale, dar rămân unul de o importanță crucială. Etica bazată pe drepturi (mai ales pe cele negative) este intrinsec legată de idealul moral liberal și se poate împlini în contextul politic în care drepturile sunt recunoscute. Nu este de mirare că familia criticilor eticii drepturilor se recrutează dintre cele mai variate orientări: marxiștii, ca și ceea ce eu numesc conservatorii de stânga, o atacă folosind argumentul relativismului istoric și colectivismul; conservatorii o atacă fiindcă este o doctrină care subminează tradiția morală și particularitatea culturală, deci e o etică deznăscută, fundamentalistii o atacă acuzând-o de imperialism cultural⁷. Drepturi universale sunt cadrul moral al nașterii formei legale. Respectarea lor e socotită un bine moral în sine, o condiție a „împlinirii omenestii“⁸. În studiul de față mă interesează mai puțin conținutul drepturilor (mult mai cunoscut, de altfel), cât problema subiecților drepturilor (cine poate avea drepturi și pe ce bază?). Aici răspunsurile variază: cei care au capacitatea de a alege, cei care pot suferi (iar aici sunt incluse și animalele), cei care au interese (aici, pe lângă oamenii născuți sunt incluși și

fetușii și animalele). În oricare dintre variante însă, o astfel de etică include faptul că de drepturi se bucură orice ființă rațională, capabilă să aleagă conform propriilor interese.

d) **Etici contractualiste și neocontractualiste.** Aceste etici consideră normele morale ca rezultat al acordurilor dintre oameni. Rostul lor este să rezolve pașnic divergențele, iar supunerea la normă derivă tocmai din existența acordului liber consimțit. A acționa moral înseamnă a acționa în avantajul reciproc, respectând principiul imparțialității. Cel mai ilustru reprezentant contemporan al acestei orientări este J. Rawls prin lucrarea sa (cea mai discutată lucrare de etică la ora actuală), *O teorie a dreptății* (1971). Potrivit neocontractualismului rawlsian, deliberarea asupra normelor are loc în situația originară și în spatele unui vâl de ignoranță în privința situației viitoare a celor afectați de norme. Cei care deliberază nu știu ce loc, ce status, capacități naturale, înclinații psihologice, concepții, vor avea în viitoarea societate. Continuatorii și în același timp criticii lui Rawls au mai adăugat rasa, etnia, sexul ș.a. Dacă o normă este dreaptă (generează practici și instituții drepte), atunci aplicarea ei avantajează și pe cel mai dezavantajat membru al comunității în care ea funcționează.

Nu mă voi mai opri asupra criticilor acestor teorii asupra moralei, nici asupra altor variante de etici, coerente de altfel cu cele pomenite anterior: **eticile virtuții, eticile grijii**. Ceea ce am vrut să evidențiez e mai degrabă faptul că:

- a) ele vizează ca subiecți ai moralei pe toți oamenii, indiferent de înzestrarea lor intelectuală, de cultură, de stare materială, de rasă, sex, etnie etc. În acest sens, toate sunt universaliste;
- b) nici una nu se pretinde Etica, ci coexistă cu celelalte prin diferență și contextualizare;
- c) fiecare în parte își trasează standardele sub specia lui „trebuie“, fiind în acest sens etici profund normative: ele arată ce e obligatoriu, dezirabil sau permis pentru ca o societate să fie bună și nu doar să supraviețuiască după principiul „totul merge“;

- d) toate tind să iasă din parohialism, mai ales din cel religios, adresându-se unei lumi secularizate și eterogene, dar care nu trebuie să fie anomică moral. Fiecare în parte poate să slujească drept background normativ pentru construcția politică și se leagă de democrația liberală;
- e) sunt prin excelență etici individualiste, ele urmărind persoana ca scop al moralei, împlinirea ei, protecția drepturilor ei sau avantajele ei, dar nici una nu poate să fie acuzată de promovarea egoismului.

Prin urmare, consider că a ține cont de abordările etice moderne, indiferent de preferința pentru una sau alta, înseamnă să ieșim, în plan politic, din individualismul egoist (imoral) spre un individualism afirmativ în care egalitatea morală, recunoașterea valorii celorlalți ca ființe umane și respectul pentru demnitatea persoanei sunt valori de nenegociat.

În cele din urmă, adoptarea oricăreia dintre ele, cel puțin la nivelul vieții publice înseamnă o opțiune neconservatoare, mai ales pentru spațiul românesc. Înseamnă o abandonare a colectivismelor (atât de coerente cu lungul exercițiu al moralei comuniste), dar și a valorilor drepte conservatoare, adesea rasistă, hipertradiționalistă sau cel puțin elitistă. Nu presupune renunțarea la morala religioasă, ci utilizarea moralei laice cel puțin în spațiul public, al relațiilor care sunt caracterizate prin competiție, cooperare și conflict, în condițiile comunităților foarte eterogene.

Ceea ce vreau să subliniez este în primul rând faptul că o abordare etică este incompatibilă cu ideea existenței unor elite omenești, a unor persoane de ranguri diferite ca persoane, a unei societăți în care accesul la negociere și decizie normativă este negat unor categorii de oameni pe bază de cultură, avere, apartenență la un grup rasial, etnic, la un sex. Universalitatea moralei se reflectă în politică în universalitatea cetățeniei. Formele pozitive ale regulii de aur se reflectă în politicile egalizării șanselor, în politicile afirmative, în multiculturalism. Dacă ceea ce am afirmat anterior sunt enunțuri comune, deci banale pentru spațiile cu îndelung exercițiu democratic, discursul public românesc mă face să susțin că, într-o măsură re-

levantă, cei zece ani de trecere prin „bolile copilăriei democrației“, nu au făcut afirmațiile de mai sus la fel de banale, la fel de comune. Aici în acest spațiu reluăm, fiindcă trebuie, inclusiv probleme peste care istoria ultimilor două sute de ani a trecut, transformându-le în bunuri comune, în acte normale de civilizație care nu mai fac obiect de dispută maniheistă în spațiul public. Cum cel mai atacat conservatorism a fost ani la rând în România cel care venea dinspre partea celor ce apărau sau justificau măcar apartenența la establishmentul național-comunist și valorile colectiviste, mă văd obligată să mă ocup în partea a doua a temei de atacurile la valorile etico-politice ale democrației venite dinspre discursul conservator elitist de dreapta. Dar aceasta nu înainte de a prezenta pe scurt câteva din ideile cadru ale multiculturalismului.

2. Respectul pentru diferențe. Multiculturalismul între „liberalismul orb“ și deconstructivism

Respectul egal pentru demnitatea oricărui om ca om este prin excelență principiul modernității care, în mod intenționat, dorea orbirea la diferențe. Odată ce acest principiu s-a întrupat în construcția normelor și instituțiilor publice, el și-a relevat și limitele, tot așa cum regula majorității, aplicată în politică, s-a dovedit limitativă în evoluția democratică. Caracterului limitativ al regulii majorității este contracarat prin drepturile minorităților. Caracterul limitativ al principiului moral al demnității egale este contracarat cu principiul respectului pentru diferențe *via* multiculturalism.

Multiculturalismul este o mișcare prin care se manifestă nevoia și cererea pentru *recunoaștere*. Aceasta se leagă de nevoia conturării și exprimării identității proprii, acoperită sau înăbușită de faptul că anumite grupuri sociale se identifică cu înseși societatea, ideologiile lor tinzând să devină „concepții științifice despre lume și viață“. Indivizii din grupurile marginale și-au interiorizat o imagine a propriei inferiorități⁹ și sunt condamnați să sufere de o scăzută stimă de sine sau chiar de ură de sine. „Propria lor autodeprecieare devine, din această perspectivă, cel

mai tare instrument al propriei aserviri“¹⁰. Urgența primă a grupurilor marginale este tocmai ieșirea din această identitate distructivă. Prin urmare, „recunoașterea nu este doar un act de curtoazie pe care îl datorăm oamenilor. E o nevoie umană vitală“¹¹.

Această idee este strâns legată de valoarea pe care eticile moderne, ca și politicile democratice, o dau demnității umane. Demnitatea este concepută universalist și egalitarist, la fel ca și identitatea individualizată. Ideea de demnitate egală se bazează la rândul ei pe aceea că toți oamenii sunt în mod egal îndreptățiți la respect¹². Oamenii au simț moral și capacitatea de a discerne între bine și rău. Din cauza identității individualizate, realizarea propriei umanități stă sub semnul autenticității, al căutării modului propriu de viață, deci presupune o acțiune care depășește conformismul. „Recunoașterea egală nu doar corespunde unei societăți democratice sănătoase. Respingerea ei poate să conducă la vătămarea celor afectați de nerecunoaștere“¹³. „Trecerea de la onoare la demnitate a devenit o politică a universalismului, cu accent pe demnitatea egală a tuturor cetățenilor și conținutul acestei politici a fost egalizarea drepturilor și îndreptățirilor“¹⁴. Altminteri se creează cetățeni de rangul unu și de rangul doi. Aceasta înseamnă, pe lângă recunoașterea drepturilor civile și a celor de vot, și o anumită extindere în sfera socio-economică: respingerea discriminărilor, refuzul de a fi cetățean de rangul al doilea, politici ale recunoașterii (ale diferenței).

Principiul nediscriminării este prin excelență orb la diferențe. Programele active nondiscriminatorii nu utilizează explicit sexul sau rasa în chestiuni legate de școlarizare sau angajare, dar fac eforturi serioase să asigure faptul că sexul sau rasa nu vor afecta admiterea sau angajarea și pedepsesc actele de discriminare dovedită¹⁵.

Discriminarea pozitivă se practică în condițiile în care oamenii care aparțin unui grup defavorizat intră în competiție pentru slujbe și locuri la universități pe baza unui avantaj datorat faptului că grupul lor de apartenență a fost sistematic defavorizat istoric. Măsura este temporară, până la reechilibrare¹⁶ și urmărește reducerea efectelor rasismului sau sexismului.

Aceasta nu înseamnă că Occidentul are exclusiv susținători ai unor astfel de politici și ai multiculturalismului. Saul Bellow, de exemplu, este autorul unei remarci faimoase, îndelung comentate, inclusiv de către Ch. Taylor: „Când zulușii vor produce un Tolstoi, noi îl vom citi”¹⁷. Este expresia aroganței europene, mai ales fiindcă exprimă respingerea principiului demnității potențiale egale a culturilor, reflectând de fapt tipul de cultură hegemonică. Societatea oarbă la diferențe este și inumană și discriminatorie. Liberalismul orb reflectă el însuși o cultură particulară care se insinuează (se pretinde) universală. Tratarea cu respect egal reprezintă, în expresia lui Dworkin, „o puternică angajare procedurală”¹⁸.

Potrivit lui Amy Gutmann, „cererea de recunoaștere, însoțită de idealul demnității omenești, implică deopotrivă protecția drepturilor umane fundamentale și conștientizarea nevoilor particulare ale indivizilor ca membri ai unor grupuri culturale specifice”¹⁹. Aceasta înseamnă respect pentru identitatea unică a fiecărui individ, indiferent de etnie, sex, rasă, și respect pentru practicile și valorile asociate unui anumit grup (care, desigur, respectă el însuși drepturile individuale). Respectarea unicității individuale este o valoare morală liberală. Fiindcă cetățenii democrațiilor liberale trebuie să fie minți deschise, capabili de discernământ și autonomie, a-i educa democratic înseamnă a-i educa spre autogovernare în viața publică și privată²⁰.

În lumea occidentală, mai ales în cea americană, s-au confruntat două mari tendințe cărora multiculturalismul vrea să le fie alternativă: cea esențialistă, bazată pe supoziția existenței „marii culturi”, a marilor opere-cadru ale gândirii, în calitate de standarde sau de repere față de care celelalte sunt mai jos (în genere, operele cadru sunt cele ale lui Platon și Aristotel). Atitudinea față de marile opere a îmbrăcat adesea aspectul idolatriei intelectuale și nu pe cel al reflecției filosofice critice. Ele au devenit opere canonice, dar aceasta a însemnat și că în afara canonului au rămas multe opere care exprimau grupuri sau probleme tratate ca „neglijabile”. Critica esențialismului este adesea tratată drept tribalistă sau particularistă²¹.

Deconstructiviștii ridică la rândul lor o altă problemă față de reperele democrației liberale, prin aceea că resping necesi-

tatea unor standarde intelectuale de evaluare a studenților pe motiv că ele sunt rezultatul puterii unui grup hegemonic. Ei resping a priori că ar exista răspunsuri rezonabile la probleme fundamentale și reduc răspunsurile la un simplu exercițiu al puterii politice²². Chiar dacă au dreptate, susține Gutmann, ei nu fac decât să justifice mecanismul hegemonic prin ideea antagonismului perpetuu. Practic, acest argument hiperpolitizează și mai mult mediul universitar. Față de multiculturalism, esențialistii se comportă conservator: apără adevăruri atemporale și doar pe ele le socotesc demne de respect. Deconstructiviștii reduc viața intelectuală la un câmp de bătaie între interese de clasă, gen, rasă și în acest fel mai degrabă subminează respectul reciproc între comunități. Dar aici desigur e o diferență între ce e demn sau nu de respect: de exemplu, nu poți spune că orice opinie e demnă de respect: de pildă sexismul, rasismul, antisemitismul, șovinismul, pot să fie tolerate, dar nu respectate²³, nu au deloc același status ca, de pildă, părerile despre legalizarea avortului. Ele exprimă refuzul tratamentului egal, acceptă presupuziția inferiorității indivizilor dintr-un grup, încalcă demnitatea ființelor umane. Ei bine, tocmai de aceea în raport cu astfel de atitudini sunt provocați cei ce se cred democrați liberali să-și articuleze presupuzițiile morale, să delibereze, nu să denunțe, consideră Gutmann. Aceasta înseamnă respect reciproc pentru diferențe intelectuale, politice și morale rezonabile, separarea a dezacordurilor de ceea ce e realmente lipsit de respectabilitate.

3. Respectul egal pentru demnitatea persoanei: conservatorismul de stânga și elitismul dreptei (analiză de discurs)

Etica oficială a regimului comunist era una de tip colectivist. Normele nu erau rezultatul acordurilor reciproc-avantajoase, libertatea, autonomia nu erau fundamentale în raport cu morala, iar dacă am putea să vorbim despre principii de tip utilitarist, finalitatea eticii collectiviste viza clasa, poporul unic muncitor, abstracția numită „omul nou“. Abordarea moralei era făcută sub semnul autosacrificiului, datoriei față de colectivitate și

obediinței, nu a împlinirii personale, datoriei față de sine și față de altul și afirmării libertății. Valorile și normele nu erau orientate nici spre individ, nici spre comunitate, ci spre colectivitate, iar colectivitatea era la rândul ei înțeleasă ca un șir de entități abstracte. Mai mult, abolirea distincției între public și privat în plan social a atras după sine și abolirea distincției între morala publică și morala privată. Dau un singur exemplu: în contextul eticilor moderne, ceea ce i se poate cere unui om politic este să fie drept, imparțial, să nu facă promisiuni mincinoase, să nu trateze cetățenii doar ca pe mijloace pentru scopurile sale, să producă, prin acțiunile sale, consecințe dezirabile pentru cel mai mare număr posibil de oameni. Prin urmare, lui nu i se cere să fie bun, grijuliu, altruist. Comunistul era conceput ca „om de omenie“ (o valoare a moralei private), un om care are drept țel autosacrificiul pentru idealuri transpersonale.

Prin urmare, politicile comuniste au fost infuzate de valorile moralei colectiviste și atee în ambele sfere (indistincte, de altfel).

Cred că discutarea aspectelor etice ale comportamentului public are o mare importanță în înțelegerea fenomenelor sociale și că slăbul interes față de normativitatea etică pe care l-au manifestat intelectualii români de-a lungul istoriei trecute și prezente a României constituie un factor explicativ pentru ratarea modernizării politice. Democrația rezistă ca dezirabilă în conștiința cetățenilor atâta vreme cât rezistă încrederea publică. Or această încredere presupune consimțământ și parteneriat în negocierea normelor, respectul pentru părțile implicate în actul de guvernare.

În sensul de mai sus, pe noi nu ne ajută „tradiția“. Cea proximală este una de tip colectivist-ateu (cel puțin în plan oficial). Valorile ei s-au prăbușit, deși fantomele ei au rămas în conștiința multor oameni. Cea trecută (precomunistă) reducea în mare măsură morala la cea religioasă. În România, tranziția înseamnă, sub acest aspect, o ruptură cu o tradiție atee în favoarea uneia religioase. De aceea cred că este foarte dificilă construcția „vieții publice“ și ieșirea din minimalism civic. Comunismul a extins o etică oficială și la nișelul vieții private. Acum încerc-

căm să extindem o morală religioasă la nivelul vieții publice sau să considerăm că viața publică este anomică sub aspect etic. Eu văd în aceste tendințe una din explicațiile majore ale dificultății ieșirii din conservatorisme. În absența internalizării valorilor morale ale democrației, drepturile omului rămân vorbe calpe, documente de import.

Societatea românească este încă dominată de valorile conservatorismului colectivist. Dacă așa este, răspunsul la întrebarea: cum trebuie să fie? nu cred că e unul specific conservatorismului de dreapta, mai ales în variantă elitistă, decât dacă intenționăm o exotică insularitate în peisajul Europei contemporane.

„De fapt, la ora actuală «conservatori» sunt cei care doresc să mențină vechile structuri instituționale pentru a-și păstra privilegiile: conservatorii sunt cei care declară că proprietatea «burghezo-moșierescă» nu mai poate fi reconstruită după 40 de ani de comunism sau cei care fac reclamații la Consiliul Europei de câte ori sunt scoși din funcțiile de secretariat fostele unelte ale vechii Securități“, scria Al. Duțu²⁴.

Este o clasică apărare a pozițiilor celor care au față de cei care nu au. Dar tot el mai dă și sensul trans-istoric al conservatorismului: conservatorismul este manifestarea unui atașament „față de o scară de valori care nu se schimbă o dată cu regimul politic“²⁵. Prin urmare, conservatorismul, cred eu, este sub acest aspect o abordare esențialistă de tip neoplatonic. Valorile transcend contextele particulare, există independent de ele. Probabil unii nu le văd din incapacitatea de a-și transcende condiția de ființe contextuale. Modernitatea este contractuală și asociaționistă, negociază tot ce se poate: relații, norme, valori. Mai ales cca de sorginte individualist-liberală, legată de tradiții deopotrivă empiriste și raționaliste, respinge ca nelegitim ceea ce nu e consimțit. Cu alte cuvinte, se desparte de „perenitate“ și, de aceea, și de conservatorism. Fără îndoială însă că opțiunile conservatoare sunt legitime și necesare, mai ales când limbajul dominant este cel utopist sau forțat modernizator. „Aripile“ au nevoie de „plumbi“, după cum și plumbii au nevoie de aripi, iar o democrație liberală dă „Cezarilor“ conservatori ce e al lor:

fi lasă să-și conserve modul de viață dacă acest lucru nu se interferează cu interesele celor neconservatori.

Este interesant cum mulți autori români recunosc existența conservatorismului de stânga și coerența lui cu societatea românească, dar au o tendință să expedieze acest subiect, încercând să reabiliteze conservatorismul democratic de dreapta²⁶. Dar aceasta nu este singura ispită. Unii intelectuali au ideea după care stricăciunile conservatorismului de stânga nu pot să fie reparate nici prin democrație liberală, nici prin conservatorismul dreptei democratice. Virtuțile liberale sunt inaplicabile unui spațiu tarat de viciile unei jumătăți de veac de antrenament colectivist. Prin urmare, soluția trebuie căutată în afara eticilor și politicilor specifice democrațiilor moderne, anume în elitism intelectualist.

3.1. Un text în context

După opinia mea, ideile expuse de H. R. Patapievici în *Politice*²⁷, în majoritatea lor aparținând conservatorismului elitist, au două prime caracteristici care le fac foarte interesante într-o analiză de discurs din perspectiva eticii politice: 1) sunt idei personale și asumate ca atare; și 2) sunt izvorâte, tacit sau explicit, din teama de uriașă dominare a conservatorismului de stânga în spațiul opțiunilor politice și în cel publicistic. Scoase din contextul în care au fost scrise, ne-ar fi greu să înțelegem cum fost posibil să fie formulate la sfârșitul secolului XX de către un intelectual care se autoetichetează ca liberal și adeseori apără deschis valorile democrației.

Mai mult, autorul își asumă fără ezitare apartenența la o orientare de dreapta (în mod explicit) și elitist-conservatoare (în mod implicit):

Întrucât mă privește, cartea mea de identitate este următoarea: sunt alb, român, creștin ortodox și heterosexual; sunt mândru că aparțin unei culturi fundamentate în valorile creștine, cum se întâmplă să fie cea europeană... Mai cred că nu suntem și nici nu trebuie să fim egali altfel decât în fața legii și a lui Dumnezeu ... am identitatea tipică a detestatei culturi a albului creștin și de dreapta (*Politice*, p. 132).

Ar fi o greșeală morală eludarea explicațiilor nașterii acestui text, în afara contextului istoric personal al autorului. În primul rând, Patapievici a avut experiența arestării și detenției între 21-22 decembrie 1989 și pentru el populația s-a împărțit în două: cea care a ieșit să protesteze împotriva lui Ceaușescu și cea care nu a ieșit. Prima l-a salvat, a doua a consimțit la arestarea și, virtual, la moartea lui. De atunci, lumea asupra căreia reflectează în *Politice* pare împărțită în două, într-un mod maniheist. Restul divizărilor sunt diverse forme ale altor maniheisme în funcție de criteriul: cine gândește la fel e bun și adevărat, cine nu e rău și fals. În al doilea rând, în anul publicării volumului speranțele că votul va schimba o guvernare „neocomunistă“, atașată conservatorismului de stânga, erau încă suficient de mici pentru ca votul în sine să-i pară o procedură demnă de încredere în sensul că alegerile prin sufragiu universal produc „minirevoluții“.

Nu este de neglijat nici atmosfera creată în jurul său în calitate de „copil teribil“ al Grupului pentru Dialog Social, nici fenomenul de „groupthink“ alimentat în contextul acestui grup până la alegerile din 1996. Presiunea „anti“ (Iliescu, iliescieni, pedeseriști) era mult prea mare ca să lase loc pentru gândire reflectiv-critică.

Personal, mă număr printre acei cititori ai lui Horia Patapievici care îl apreciază pentru multe merite. Are un stil atrăgător, o cultură cu tendințe enciclopediste, este prezent și reactiv în multe situații în care se cer apărate valorile civilizațiilor de tip occidental. Pe scurt, este un intelectual „viu“, o „prezență în cetate“, o persoană care a amendat multe din derapajele naționaliste și autoritariste manifestate în spațiul public românesc. A deranjat o întreagă cohortă de nostalgici ai vechiului regim. Și nu a fost scutit de atacuri dure din partea acestora. Dar, cu mici excepții, lucrările sale au fost scutite de analize critice.

3.2. Obiectul încriminat: conservatorismul de stânga

Voi caracteriza pe scurt, în termeni personali, acest fel de conservatorism: un colectivism fără comunism, o combinație

între mica proprietate privată și marea proprietate de stat, un autoritarism fără dictatură și fără cult al personalității, un stat parental, orientat spre nevoi, dar nu spre interferență în viața privată. Termenul folosit pentru o astfel de orientare a fost cel de cripto-comunism. Același termen a fost utilizat pentru a desemna pe foștii comuniști aflați în partidele de guvernământ în perioada 1990-1996.

În primii cinci ani de după '89 spectrul acestui conservatorism, precum și riscurile sale, erau evidente. De aceea nu este de mirare că obiectul temerilor lui Patapievici era chiar opțiunea majorității populației, cantonată în comportamente învățate și devenite reflexe aparținând stângii conservatoare.

Presupozițiile colectiviste, îndelung înrădăcinate sunt, după Patapievici, următoarele: confuzia între marile combinate și modernizare, obișnuința „echității sociale“ manifestate prin munca uniformă, prost plătită și cu rezultate nerentabile, un mod de viață care se complăce în „sărăcie, mizerabil, fatalism, servilism și tutelă“, preferința pentru o realitate familiară, „oricât de mizerabilă“, căci este „mai familiară decât una necunoscută“ și confuzia familiarului cu „normalul“, lipsa alternativei, lipsa reflecției critice și judecata resentimentară, suspiciunea față de inițiativa individuală, credința în atotputernicia statului, înclinația spre autoritarism, tutelă și servilism (p. 209-210). Societatea românească ieșită din comunism este caracterizată prin existența unei „populații muncite de instincte politice primitive“, „cu societate civilă slabă, incapabilă de contract, disprețuitoare de parlamentarism, îngrăditoare de inițiativă privată (p. 90-91), cu un „foarte primitivizat egalitarism al invidiei“ (vezi în acest paragraf reproșul constant al conservatorilor de dreapta: stânga înseamnă invidie și resentiment – n.n.), cu oameni înclinați spre etatism, refuzând libertatea fiindcă „încercarea de a transforma poporul de țărani într-o națiune de cetățeni a fost un eșec“ (p. 92). Această masă este temătoare de concurență, izolaționistă, promiscuă, urăște prosperitatea altora, e resentimentară, se dă în vânt după locuri comune, e patriotă lozincardă, înclinată spre teoria complotului, disprețuiește elita, e fascinată de violență, vrea linguşeală pentru defecte, de-

testă partidele istorice, idealişti, partidele politice, democrația, munca intelectuală este un succes al ingineriei de tip Pitești²⁸. Într-un cuvânt e *misera plebs*, dar de astă dată ca rezultat al experimentului societății de extremă stângă.

Deși Patapievici doar enunță caracteristicile conservatorismului de stângă, fără să facă apel la analize sociologice, ele nu sunt departe de opiniile medii, așa cum reies din sondaje. Prin urmare, la nivel descriptiv, H.R. Patapievici nu este în contradicție cu ceea ce se petrecea real la nivelul mediu de comportament în România primilor cinci ani de intrare în democrație și economie de piață. Dominanta conservatorismului de stângă era și evidentă și explicabilă. Opțiunile actuale nu diferă radical de cele mai sus pomenite. La întrebarea (nepusă explicit), cum poate să fie contracarat acest conservatorism, răspunsul lui Patapievici pare să fie: prin conservatorism elitist. „Este“ se transferă în „trebuie“ (descriptivul trece în normativ) prin sentința:

Poporul român nu a vorbit direct în istorie, iar când a început să vorbească (votul universal și egal), a început să spună numai prostii... Cred cu convingere că garanția progresului în România este votul cenșitar. România va evolua numai în măsura în care poporul, *misera plebs*, nu va avea acces direct la decizie. (pp. 67-68).

Acest fel de elitism este, din perspectiva eticilor moderne, unul imoral. Presupunerea despre oameni vizează teorii ultraconservatoare și ele: cei mai mulți sunt iraționali, nu-și cunosc interesul, nu au discernământ, nu își știu binele. Autonomia (în sens kantian) le este refuzată. Sunt devalorizați ca subiecți ai normelor și parte contractuală, fericirea lor nu poate să fie luată în seamă, agregată ca fericire a comunității, și este una „joasă“. Prin urmare, ei nu pot și nu trebuie să fie subiecți ai drepturilor, în primul rând ai celui fundațional: acela de cetățean alegător.

Este încălcat aici principiul de bază al tuturor eticilor moderne: respectul egal pentru demnitatea indivizilor. Practic, celor mai mulți dintre ei nu li se recunoaște calitatea generatoare a respectului pentru demnitate: discernământul.

De altfel, atunci când vorbește despre persoane și individualism, autorul ia în considerare doar pe cei „demni“ de acest nume – cei ce aparțin elitei intelectuale. Restul lumii este tratată ca entitate colectivă, alcătuită din anonimi nediferențiați prin trăsături personale. Acest „rest“ apare sub termenul generic: „poporul“.

Votul universal este văzut ca o catastrofă perenă a istoriei României și drept cauză a modernizării ratate. Nu numai că nu știam „glasul poporului“ (care era mut precum natura – n.n.), dar nici nu e cazul să-l știm, prin vot, de exemplu.

Politicienii noștri frunte au realizat perfect incapacitatea poporului de a furniza elemente inteligente ale unei opțiuni politice libere și mature... În ce mă privește, eu cred că modernizarea României (modernizare pe care autorul de altfel o neagă în alte contexte - n.n.) a fost posibilă datorită întâlnirii fericite dintre un sistem bazat pe votul cenșitar și o clasă supusă censului care a fost deopotrivă inteligentă, devotată sincer ideii de progres național și în plus... generoasă. (p. 68).

Ce s-a întâmplat în 1926 când în loc de 100 000 de oameni au votat 3,5 milioane?

Odată cu ieșirea la vot a „României profunde“, viața socială românească a cunoscut o bruscă degradare politică ce s-a accentuat continuu, fără soluție de continuitate, până dincolo de ultimele alegeri libere, care însă au fost grosolan falsificate, din noiembrie, 1946 (sic!). Votul universal a adus în viața politică românească populismul, autoritarismul și ideea nefericită că existența unui lider carismatic este indispensabilă unei vieți politice eficiente (p. 88).

H. Patapievici aplaudă introducerea primei electorale, fapt care, potrivit lui, a făcut țara guvernabilă. Votul nu s-a mai dispersat „în mod prostesc“ pentru o plebe oscilantă care ba te plebiscita, ba te ostraciza. Interesant e faptul că, pe de-o parte, deplânge reintroducerea votului universal în 1946, pe de altă parte acuză falsificarea acelor alegeri. E greu să discernem exact ce acuză Patapievici. E o greșeală că s-a reintrodus votul universal, căci ceea ce exprima el era „prostesc“, dar dacă era prostesc, nu mai avea importanță că s-au falsificat alegerile.

Dacă deplânge falsificarea alegerilor, deducem că aprobă opțiunea electorală. Aceeași plebe inertială, fără relevanță politică, a fost totuși supusă procesului de „falsificare a conștiinței în comunism“ (p. 68). Din nou e greu să spunem cum apăruse brusc ceva care a putut să fie falsificat (conștiința acestei *misera plebs*). Falsificarea a fost cu puțință fiindcă poporul era totuși pueril (fapt atestat și de alegerile din 20 mai 1990). Pe scurt, chiar și România interbelică a furnizat starea de fapt a comunismului și postcomunismului.

Chiar dacă aceste considerații ar fi corecte din punct de vedere istoric, ele nu pot legitima normativ renunțarea la votul universal (vezi de exemplu cazul Germaniei). E interesant că elitele intelectuale cu priză populară erau, deplânge autorul, tocmai cele legionare. Aici avem un punct foarte vulnerabil al elitismului său. Elitele legionare erau și ele autoare ale bibliotecii naționale și aveau într-adevăr mai mult impact la marele public decât autorii inspirați din cultura de tip raționalist-democratic. Din nou suntem în fața unei abordări nereflexive: critica antidemocratismului elitei legionare nu pare să se răsfrângă și asupra antidemocratismului discursului elitist-intelectualist al autorului. (Este drept, cu un astfel de discurs și succesul de public al eseistului Patapievici este mai mare decât cel al discursurilor anost-deductiviste, cumișite de rigorile disciplinare, supuse unei deontologii, mereu grijulii față de distincția exprimare publică-exprimare privată.)

3.3. Dispreț contra resentiment sau clivajul elită – *misera plebs*

Pe ce se sprijină verdictul: „poporul trebuie să tacă în politică“? Ei bine, acest verdict se sprijină pe teama că votul universal a fost și este menit să distrugă România și, dimpotrivă, pe ideea că votul cenșitar este menit să o salveze. Masa trebuie strict condusă fiindcă este instinctuală, acefală.

România ar fi putut salvată de românii prin votul cenșitar... Dar România va fi distrusă de românii, care nu pot alcătui un popor, pentru că valorează cât o turmă. (p. 66).

Ce se întâmplă cu celelalte procente scăpate de „succesul ingineriei sociale de tip Pitești“ (p. 66)? Nu aflăm mare lucru decât despre o elită intelectuală. Imaginea ei este construită prin contrast cu cea a plebei. Elita nu este o pastă omogenă de anonimi țarați, ci un grup alcătuit din personalități, individualități creatoare, singurele capabile să discearnă, aleagă, conducă. Oamenii civilizați sunt doar producătorii de cărți. Profesioniștii altor domenii nu par să existe și să fi avut vreun rol. Elita (singura purtătoare a facultății de autodeterminare și a capacităților modernizatoare) reprezintă o pătură extrem de subțire, oameni stimabili, români deopotrivă, dar, prin miracol, având alt cod genetic, alte instincte, alte gusturi, alt har. Aceștia din urmă sunt creatorii bibliotecii, singurul loc în care accepțiunea de român este stimabilă, adică în cultură. Dar, tot de aici, și o enormă mistificare istorică... O pătură extrem de subțire de oameni ca Dumneavoastră (este vorba despre Alexandru Paleologu - n.n.) și ca autorii Bibliotecii Naționale. (*ibid.*)

Acești oameni „au căpătat, prin educație și izolare de seră, instincte complet diferite de grosul copleșitor al populației românești, care, fapt extrem de important, nu avea propriu-zis glas“. (p. 66).

Patapievici surprinde aici un aspect subliniat de mai mulți autori: ruptura dintre „oamenii de cultură“ și mase. „Inteligenții“ sunt mereu într-o relație de clivaj cu *misera plebs*. Cei dintâi se cultivă în occident²⁹, greu vorbesc românește și, atunci când o fac, nu se fac înțeleși „de poporul prost și mojić“ (p. 66). Cei care deplâng acest fenomen sunt tratați de autor ca suferind de „pu-doare naționalistă“, drept populiști care gâdilă orgoliile plebe:

...pătura extrem de subțire a proiectat asupra poporului ceea ce era ea: a rezultat de aici cea mai nefastă minciună pioasă pe care o cunosc, vopsirea ciorii românești în culorile atât de străine de ea ale culturii, buneii creșteri, inteligenței și artei. (pp.68-69)

Elitismul manifest al acestui text are caracteristici esențialiste. El nu se aseamănă esențialismelor care au ocupat un loc de frunte în oferta teoriilor politice. Respectiv, el nu promovează,

de exemplu, ideea despărțirii de democrația participativă din cauză că ea poate eșua prin pasivitatea majorității cetățenilor, accentuând în schimb pe necesitatea unei elite reprezentative, activă și capabilă să asigure supraviețuirea democrației (ca aceea promovată de teoria lui Schumpeter)³⁰. El nu practică nici o analiză propriu-zisă a elitelor și a felului în care acestea comunică cu „masele“, a felului cum sunt recrutate elitele politice, a relației intermediare centru-periferie. Elitismul clasic e în mare măsură o replică la marxismul clasic³¹, dar elitismului nu i se opune câtuși de puțin doar marxismul, ci și teoriile pluraliste ale democrației. Prin urmare, teama de „mase“ nu vine doar din teama de stânga marxistă, ci și din oferta care poartă generic numele de democrație liberală. Patapievici îmbrățișează teama de mase ca teamă de marxism și populism. El nu recurge la elitiștii clasici ai teoriilor politice ca să-și argumenteze opiniile, ci mai degrabă la autori de tip eseistic, cum e cazul lui Ortega Y Gasset (*Revolta maseilor*).

Elitismul său operează prin excelență cu un limbaj cioranian al disprețului, chiar dacă în alte contexte face o critică etică dură lui Cioran care „elogiază de o manieră epileptică dictatura, hitlerismul, stalinismul etc.“ și tot Patapievici consideră că „stilul nu scuză iresponsabilitatea“ (p. 295).

Pentru autorul *Politicilor*, „Celălalt“ (poporul) nu e doar alteritate, este chiar și alterat. Acest fapt este atestat de trăsăturile esențiale ale „poporului“, așa cum se va vedea mai jos. De aceea *miserei plebs* nu i se potrivește nici măcar o democrație elitistă (a se citi, nu trebuie nici măcar să-și legitimeze doar prin vot guvernării). Ea nu poate fi reprezentată fiindcă nu are interese demne de luat în seamă. Dimpotrivă, interesele *miserei plebs* sunt social dăunătoare. De aceea trebuie pur și simplu ignorată, ținută și formal în muțenie. Ca să ne convingă, Patapievici recurge la **retorica desconsiderației**: societatea e „azilul incoerent de indiferenți, nebuni, abulici și borfași“ (p. 91). „Poporul fără trup“ are o plăcere în a se lăsa pradă diferitelor „urinări istorice“, cu concluzia că maximumul a fost atins o dată cu „votul universal și egal – în cadrul căruia ne dictează cei cu urina mai puternică“ (p. 64). „Este inutil să-l salvezi pe imbecil de

propria sa vocație“; „trecutul oricărui român e un număr nesfârșit de țoape și abia doi-trei oameni bine crescuți“. Populația de 80% de țărani autentici a devenit azi una de „80% de țărănoi stricați“, cu care nu se mai poate face nimic. Oamenii fac „gesturi melo-epileptice, se scobesc în nas, scuipă în farfurie, sunt de o „mojicie înăscută“ (p. 64), „bâțâie ochii, dau din picioare ca apucații, înjură... vorbesc schimonosit, rostesc idiotenii“ (p. 65), sunt „un popor de oameni urâți (în ambele sensuri: lipsiți de frumusețe și trezindu-și mutual ura“ (p. 65). Ei sunt actual „succesul ingineriei sociale de tip Pitești“ (p. 66). „Mă simt personal jignit de prostia bășcălioasă, de acreala invidioasă, de stridența de țoapă a acestei populații ignare“ (p. 63).

În ciuda rezervelor sale față de postmodernism, Patapievici încearcă, prin intermediul autopsiilor metaforice, să deconstruiască miturile care mai bântuiau asemenea stafiiilor primii ani ai deceniului nouă, cele create de mașinăria de propagandă național-comunistă, inclusiv tipul de patriotism pe care îl practicăm: „La noi patriotismul este retrospectiv (în loc să fie prospectiv și politic)“ (p. 75), de aceea e ușor, nu cere efort, nu cere decât aderarea la „vulgata bunului român“ și apărarea mediocrității. Patriotismul retrospectiv este o manifestare de apărare a nulității și imposturii.

Tuturor acestor deformări, autorul *Politicelor* le opune nu deconstrucția ca metodă de analiză (așa cum a făcut, de exemplu, Lucian Boia), ci un esențialism elitist, limbajul desconsiderației față de cel al adulației, un nae-ionescianism cu sens contrar, dar cu soluții care nu diferă ca natură: „Numai violența, numai sângele mai pot trezi acest popor de grobieni din enorma-i nesimțire“ (p. 63); „numai iubirea, o iubire enormă, poate transfigura acest popor de urîțenia care îl locuiește“; el poate fi salvat de un sfânt (p. 65).

3.4. Individualismul nereflectiv și entitățile metafizice: avatarurile „sufletului colectiv“

Subiectul normelor, ca și obiectul lor, îl reprezintă indivizii. Prin extindere, obiectul normelor pot să fie și instituțiile, dar

nu în sine, ci în legătură cu comportamentele persoanelor. Doar ele se supun moralității de rol sau corectitudinii juridice de rol. O societate modernă nu se construiește având ca subiect entități colective. Individualismul este, ca abordare, tipul de opțiune filosofică în consens cu eticile pomenite la începutul lucrării, deci a eticilor cadru pentru democrația liberală.

Patapievici apără declarativ individualismul împotriva colectivismului și chiar democrația împotriva autoritarismului, afirmând ceea ce el consideră a fi propriul *credo* liberal:

Cred ... că individualismul nu este o valoare regională a protestantismului ... ci o categorie esențială de funcționare a oricărei societăți moderne ... orice colectivism e deopotrivă *prost* (pentru că e bazat pe o fraudă epistemologică), *miserabil* (pentru că nu poate genera decât sărăcie: morală și materială) și *demagogic* (fiindcă face un josnic apel populist la incultura instinctelor). (p. 124)

Politice este o lucrare care ar merita atenție și prin modul în care, în unul și același volum scris de un singur autor, non-contradicția nu pare să-și afle locul nici măcar în probleme de principiu:

- Declarativ e foarte liberal și democrat, foarte atașat de statul de drept (vezi: „Spre statul autoritar-polițienesc“), învinuiește regimul Iliescu de pură „retorică democratică“ (p. 178), dar nu pare deloc tulburat de faptul că a pledat pentru retragerea drepturilor politice la aproape 80% din români.
- Este perfect conștient de minimalismul civic și de consecințele sale contraproductive: „Cu excepția unei păături subțiri care dorește libertăți individuale și garanții instituționale ale dreptului, majoritatea românilor nu pare să vrea ... decât să hiberneze.“ Dar în același timp nu promovează valorile unei etici a ieșirii din apatie, marginalizare și excludere civică.
- Deși declarativ respinge colectivismul și substanțialismul în favoarea individualismului, operează cu judecăți despre entități colective, supraindividuale. Cum nu se „coboară“ la nivelul cercetărilor actuale de psihologie politică (poate și fiindcă ele sunt mai ales behavioriste și se fac pe grupuri mici, nu au a face

cu macroentități de tipul „poporului“, națiunii sau al „sufletului colectiv“), Patapievici admiră eseistica pe această temă, mai ales pe cea a lui Dumitru Drăghicescu (*Din psihologia poporului român*): „poporul român a căpătat complexul de orfan“, a împrumutat „sufletul“ de la vecinii săi slavi (pp. 72-73). În același discurs populat cu entități metafizice, autorul dezvoltă o teorie stranie a metempsihozei (a *metensomatozei*, cum o numește el). Subiectul acestei teorii este „sufletul românesc“:

sufletul rural românesc fusese solidar cu trupul Statului; schimbarea istorică produsă de modernizarea accelerată a României a impus acestui suflet să-și schimbe adăpostul, adică trupul în care până atunci trăise. Și anume, sufletul românesc a trebuit să treacă din trupul Statului tradițional țărănesc în trupul Statului capitalist modern. (p. 84)

În 1945 sufletul „rural-neolitic“ era cât pe-aci să treacă în cel statal, dar bolșevizarea a blocat procesul (p. 85). Aflăm că, deși procesul de trecere nu s-a produs, totuși, în același an, noi am trecut de la „Statul democrat capitalist la Statul totalitar colectivist“ (*ibid.*). Ușurința construirii omului nou s-a produs în virtutea eșecului „metensomatozei“. În aceste condiții, „sufletul a rămas vagant“ (un suflet rătăcitor). Deși statul era democrat capitalist, românii nu erau cetățeni (și nici nu trebuiau să fie). Fiindcă nu erau cetățeni, s-au putut modela potrivit prototipului omului nou. Patapievici vorbește despre avortarea în neant a unui „suflet“ democrat capitalist, nu despre minimalism și marginalizare civică. Dacă acei oameni ar fi fost deja cetățeni responsabili, ei ar fi renunțat mai greu la un atribut identitar. O astfel de idee încapă însă mai greu în discursul despre o entități metafizice de tipul „sufletului“ destrupat.

– Uitând propriul limbaj esențialist, Patapievici acuză „patrioții“ de turmă, identifică patriotismul colectiv cu unul gregar și patrioții retrospectivi că sunt adepții abordării masificate și substanțialiste. România trece printr-o criză de identitate fiindcă e părăginită, mitocană sufletește, suferă de „o instinctivă vociferare de tip țată“, are „moravurile țoapei“ (p. 77).

– Deplânge regresul societății românești într-o combinație contradictorie de admirație față de democratismul pașoptiștilor și, din nou, elitism conservator:

La sfârșitul anilor '30, sub presiunea elitelor intelectuale și politice care respingeau democrația și individualismul și, bineînțeles, datorită sprijinului popular pentru politica autoritară, aproape toți românii credeau că salvarea României poate fi găsită numai prin instaurarea dictaturii și prin renunțarea la statul individualist și democratic al pașoptiștilor. (p. 89)

Cauza profundă în eșecul pașoptiștilor de a crea o societate civilă democratică (sic!) stă din nou în nefericitul vot universal. Apărătorii democrației sunt reprezentați de elitele politice democratice, un număr restrâns de intelectuali, părțile cele mai înstărite ale societății și Regele.

– În „Este etnicul o substanță?“ critică definirile esențialist substanțialiste ale popoarelor, exaltă liberalismul în termeni absolutizanți: respect absolut față de proprietatea privată și față de libera inițiativă. Dar din nou, este vorba despre liberalism nedemocratic. În „Disputa colectivistă“ exaltă liberalismul fără vot universal (catastrofal la noi) și critică atașamentul pentru colectivism și pe cei ce au transformat individualismul în „oaie neagră“ (p.122). Un Nae Ionescu, criticat de autor pentru atacurile sale la liberalism, individualism și parlamentarism, s-ar fi bucurat de prestigiu – crede Patapievici – doar într-o societate liberală. Mai mult, liberalismul lui Patapievici este unul nereflexiv. Aceleași criterii moral-politice pe temeiul cărora îi critică pe Nae Ionescu și pe Cioran nu și le aplică nici propriilor discursuri, nici celor ale altor persoane care fac obiectul admirației sale (vezi de exemplu discursurile antiparlamentariste și antidemocratice ale lui Al. Paleologu).

În acest spirit, catastrofa identitară este explicată prin momentul bolșevizării și prin „eșecul de proporții“ al combinației între modelul identitar al elitelor pus în comun cu „tipul identitar al maselor țărănești“ care au căpătat drept de exprimare prin vot universal în 1919. Această combinație „a paralizat pe termen lung rezistența fibrei sufletești la ispitele magice ale autoritarismului“ (p. 82). Modernizarea (mai ales ca modernizare

instituțională) a fost făcută de masoni și s-a aplicat unei populații aflate în „preistorie“ și în neolitic (p. 83). „România profundă“ rezistă la procesul de occidentalizare, la modernizare prin import și schismă.

Lumea așa cum „este“ și cum „trebuie“ să fie din perspectivă elitistă seamănă mult cu cea profetizată de Nietzsche. Democrațiile sunt încete; în ele trebuie să iei în seamă voința cetățenilor. Sunt regimuri ale dictaturii mediocrității și împiedică mersul progresist al elitei modernizatoare și individualiste. O dată cu democrația, trebuie respinse și eticile care o generează. Elita nu răspunde în fața masei, ci a istoriei. Istoria este ea însăși judecată de elitele viitoare. Ca să nu răspundă în fața masei (plebei), elita trebuie să anuleze indivizilor care o compun dreptul de a fi subiecți ai moralei și subiecți ai politicii (cetățeni). Adică, trebuie să arunce peste bord principiul respectului egal pentru demnitatea fiecărui om ca persoană.

4. Respectul pentru diferențe: elitism vs. multiculturalism

Reamintesc ideea formulată în prima parte a acestei lucrări: fiindcă principiul etic al respectului egal pentru demnitatea umană, reflectat în politică prin principiul „un om un vot“ s-a dovedit necesar, dar nu și suficient, în construcția unor societăți drepte, care să asigure premisele moral-politice ale împlinirii omenești (ale autoafirmării), el a fost dublat de principiul respectului egal pentru diferențele culturale (evident, în condițiile în care al doilea principiu nu-l încalcă pe primul). Politic, acest lucru a însemnat depășirea „liberalismului orb“ cu respectarea ordinii liberale, pe calea politicilor afirmative pentru grupurile marginale și a multiculturalismului. Cu toate exagerările ei, corectitudinea politică are și ea o contribuție la realizarea acestui principiu o dată ce, în bună măsură, discriminarea se originează și în practicile limbajului desconsiderației la adresa minoritarilor și marginalilor (vezi de exemplu înlocuirea numelui de țigan din cauza conotațiilor peiorative cu cel de rom).

În practicile, instituțiile și discursurile românești se asimilează greu și primul principiu (vezi rezistențele de tip conser-

vator). Soarta asimilării celui de-al doilea este și mai grea, fiindcă el este by-productul postmodernității, iar noi avem încă dificultăți chiar și cu valorile și normele modernității. De aceea, atunci când există presiuni pentru drepturile minorităților și recunoașterea marginalilor, rezistența este și mai mare. Ideea că această problemă este doar una de import este mai prezentă sau la fel de prezentă precum era în primii ani de după 1989, pentru stânga conservator-colectivistă, ca și pentru cea naționalistă, problema drepturilor omului³².

E greu de presupus că un autor care nu acceptă principiul egalei demnități pentru persoane îl va îmbrățișa pe cel al egalității respect pentru diferențele culturale. În această privință, mediul cultural românesc este influențat și de faptul că multiculturalismul și politicile afirmative sunt chiar în Occident subiect de controversă. Dacă primul principiu a devenit deja un bun larg împărtășit al moralei și politicii, cel de-al doilea este încă doar un bun al grupărilor care îl promovează. Establishmentul rezistă, ca peste tot, în a-l asimila sau măcar formulează rezerve serioase față de a-l include.

Să vedem deci care este punctul de vedere formulat de Patapievici în această privință. Iubitor de neoplatonisme, autorul *Politicelor* face – la pagina 296 – elogiul marginalității fără marginali, e împotriva „marginalilor segregacioniști“ și a multiculturalismului. Toată pagina e o probă că nu înțelege multiculturalismul, al cărui antihegemonism nici nu-l percepe, nici nu îl acceptă fiindcă este o „epistemologie neagră“ în care dispăre ierarhia valorilor. Multiculturalismul conduce la incomensurabilitate axiologică, e antiselectiv, plin de „lozinci ideologico-rasiste potrivit căreia ierarhie înseamnă imperialism alb, creștin, europocentric“. Multiculturalismul naște, după autor, un rasism incult și agresiv, contra valorilor obiective (Foucault – spune Patapievici – a contribuit la acest fenomen). Este interesant că, pentru a-și apăra punctul de vedere, Patapievici trece de data aceasta spre un umanism universalist: natura umană e universală și eternă, subiectul creator e uniform în orice cultură.

Dar, la fel ca și în cazul disputei contra substanțialismului din perspectivă substanțialistă, autorul abordează o poziție mul-

ticulturalistă când, punându-se în postura de marginalizat, vrea protecție față de suficiența majorității. Tot așa, critică lipsa memoriei nedreptății pentru cazurile care îi convin. Luându-i ca model pe evrei în problema memoriei nedreptății³³, el critică foarte îndreptățit refuzul memoriei atrocităților comunismului, socotind că această atitudine este „un scandal etic“, dar, în același timp, acceptă greu că nedreptatea mai poate avea și alte referențiale, de exemplu cel reprezentat de sexism. Memoria femeilor umilite de patriarhat sau cea a altor grupuri marginale îl alarmează ca „atentat împotriva ideii de om“³⁴. Hegemonismul cultural, care nu-l supără când critică multiculturalismul, devine instrument al criticii sale în privința tendințelor bovarice ale intelectualilor:

Una dintre trăsăturile de pronunțat prost-gust ale intelectualului român este contemplarea leșinată a „centrului“, i.e. a marilor culturi, a marilor capitale etc., din perspectiva servilă a ratatului provincial, a celui care își ruminează disperat atât minoratul, cât și resentimentul compensator. Cultura noastră a ilustrat ambele atitudini, fețe complementare ale aceluiași complex al mitocanului exilat (altfel spus, al țoapei refulate)... atitudinile oscilând între resentiment și servilism. (p. 293)

Procedura de incriminare a multiculturalismului, politicilor afirmative și a corectitudinii politice seamănă la rândul ei cu aceea prin care autorul încerca să arunce în derizoriu ideea de a acorda drepturi politice egale *miserei plebs*. El recurge la retorica desconsiderației prin etichetări adjectivale, adresate mai ales mișcării „political correctness“: political correctness „stârnește oroare“; „isteții mișcării political correctness“; „nevroză paranoică“; „detestații albi și civilizația lor odioasă“; „agresivitatea obtuză și periculoasă a acestui nou tip de rasism leninist-nazist“; „amestec hidos de minciună și violență căruia ideologiile totalitare ale secolului nostru i-au dat o interpretare depotrivă isterică și criminală, trebuia susținut sus și tare că albul e negru și negrul e alb“; „nou obscurantism născut din frustrare și revanșă“; „segregare agresivă“; „dictatură furios-resentimentară“ a minorității decretate progresiste.“³⁵

Omul de elită, după ce a trecut prin „stări de stupeoare și oroare“ poate să-și permită luxul observatorului detașat-olimpian. Temerile sale sunt finalizate cu „o lumină calmă“, recăpătându-și „harul prețios al distanței“: „Înțelesesem. Puteam disprețui din nou cu seninătate ... Corectitudinea politică este în fond comunismul american.“ Fiindcă luptă contra tuturor discriminărilor și pentru drepturile tuturor minoritarilor, political correctness „combină perfect tradiția atenției față de cuvânt a filosofiei analitice americane cu rasismul egalității“³⁶.

* * *

Misera plebs, indiferent că e înțeleasă ca majoritate „ignară“ sau ca grupuri marginale, nu e alcătuită din indivizi scopuri în sine. Ea este undeva la marginea moralei și politicii. În cel mai bun caz poate fi tratată ca obiect al ambelor. Această entitate colectivă capătă, în perspectiva conservatorismului elitist, exact locul pe care l-a ocupat „individul“ în etica politică a comunismului: pe acela de executantă mută și acefală a voinței celor care au dreptul să se exprime fiindcă și-au arogat dreptul să gândească în locul altora. *Misera plebs* nu merită nici democrație (fiindcă riscă să-și instaureze interesele joase drept politici), nici liberalism, fiindcă acesta este pentru indivizi autonomi, iar individualismul se aplică doar elitei.

Note

1. Titlul a fost inspirat de o expresie folosită de către Horia Roman Patapievici în volumul de eseuri intitulat *Politice*, publicat de editura Humanitas, București în 1996. Misera plebs este o sintagmă compusă din adjectivul latin „miser“ (miser, miserum): nefericit, nemulțumit, mizerabil, jalnic, nefericit, meschin și substantivul „plebs“ (lat: plebs, plebis), plebea, opusă patricienilor, poporul de rând, mulțime, vulg.
2. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972.
3. Vezi în acest sens și studiul Onorei O’Neil: „Kantian Ethics“, în *A Companion to Ethics*, Ed. P. Singer, Blackwell, Oxford, 1996.

4. Vezi J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, Althone Press, 1970 (prima apariție: 1823) și J. St. Mill, *Utilitarismul*, trad. V. Mureșan, Editura Alternative, București, 1994 (publicat prima oară în 1863).
5. Personal am dezvoltat un criteriu de analiză mai slab decât cel al fericirii. Este vorba despre criteriul convenabilității. Vezi M. Miroiu, *Convenio*, Ed. Alternative, București, 1996.
6. Vezi de exemplu R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1978.
7. Vezi Brenda Almond, „Rights“ în *A Companion to Ethics*.
8. Termenul „împlinire omenească“ („human flourishing“) este utilizat mai ales de către eticienii virtuții. Aceștia văd în împlinirea omenească scopul însuși al acțiunii morale.
9. Vezi de exemplu teoretizările lui Charles Taylor în „The Politics of Recognition“, în volumul *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.
10. Ch. Taylor, *op cit.*, p. 26.
11. *Ibid.*
12. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*.
13. Ch. Taylor, *op cit.*, p. 36.
14. Ch. Taylor, *op cit.*, p. 37.
15. De exemplu, în universitățile românești practica admiterilor cu lucrări închise (oarbe la identitatea persoanei) e foarte interesantă. Am constatat că, de exemplu, la Facultatea de Filosofie a Universității București majoritatea celor admiși sunt femei. Rezultatele sunt echilibrate pe gen pe parcursul studiilor, dar, cel puțin în 1997, stafful academic facultății era alcătuit din 32 de bărbați și 2 femei.
16. Vezi Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
17. Ch. Taylor, *op. cit.* p. 42.
18. R. Dworkin, „Liberalism“, în *Public and Private Morality*, Ed. St. Hampshire, Cambridge University Press, 1978.
19. A. Gutmann, „Introduction“ la *Multiculturalism*, p. 8.
20. A. Gutmann, *op. cit.*, p. 17.
21. A. Gutmann, *op. cit.*, p. 18.
22. A. Gutmann, *op. cit.*, 20.
23. A. Gutmann, *op. cit.*, p. 21.
24. Vezi articolul „Conservatorism, modernizare și tranziție“ de Alexandru Duțu, în *Polis*, vol. 5, nr.2, 1998, p. 7.
25. Al. Duțu, *op. cit.*, p. 8.
26. Revista *Polis*, de exemplu, a consacrat două numere consistente (2 și 3 din 1998) pentru prezentarea și analiza conservatorismului, dar este vorba fie de traduceri din lucrările unor teoreticieni de marcă, fie de prezentări ale

conservatorismului apusean, fie de analize ale conservatorismului românesc din secolul XIX și începutul secolului XX.

27. Horia Roman Patapievici, *Politice*, Humanitas, București, 1996.
28. *Op. cit.*, articolul „Catastrofa identitară“, prezentat prima oară la al II-lea Congres Internațional al Asociației Psihiatrilor Liberi, 1994.
29. Această ruptură între acei care se cultivă în Occident și majoritatea populației poate să fie regăsită și în România actuală. Dar, ca și în trecut, nu cred că e vina „celorlalți“ că nu înțeleg mesajul celor cultivați la sursă în valori occidentale. Rolul celor din urmă este acela de a facilita normativ, educativ și instituțional întâlnirea celor două lumi, plecând de la realitatea dată.
30. Astfel este formulată, de exemplu, ideea lui J. Schumpeter despre democrația elitistă în *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, London, 1976.
31. Vezi teoriile lui G. Mosca în *The Ruling Class* (1896), McGraw-Hill, 1939 sau cele ale lui V. Pareto: *The Mind and Society* (1916), Harcourt Crace, New York, 1935.
32. Vezi în acest sens un articol al lui Cristian Tudor Popescu, chintesental pentru prejudecățile din spațiul jurnalistic românesc pe tema corectitudinii politice și a multiculturalismului: „Americii i s-a urât cu binele“, apărut în cotidianul *Adevărul*, 11 mai, 1998.
33. *Politice*, capitolul „Refuzul memoriei“.
34. Fiindcă nu mi-am propus decât o analiză etică a discursului *Politicelor*, am neglijat intenționat să mă refer la marea cantitate de erori de ordin istoric și teoretic de care abundă aceste eseuri (afirmațiile documentate nu sunt partea tare a autorului *Politicelor*, el având scuza că este eseist). Voi da un singur exemplu: la pagina 128 el se referă la „feminismul extremist“ și la lozinca acestuia: „să nu mai naștem“, despre care afirmă că este „argumentat prin împrejurarea că sarcina este o discriminare a bărbaților împotriva femeii, întrucât aceștia pur și simplu sunt scutiți de ea, ca și când starea de fapt a naturii ar putea fi schimbată prin ucizuri votate prin adunări“. Desigur că nici o feministă, oricât de extremistă, nu a crezut că poate vota schimbarea naturii. „Să nu mai naștem“ a fost lozinca de protest utilizată împotriva inferiorizării femeilor chiar pe motivul că ele dau viață. Mesajul era de tipul următor: dacă faptul de a naște este folosit ca să ne tratați ca ființe inferioare, atunci refuzăm să mai naștem.
35. „Comunismul american“ în *Politice*, pp. 125-132.
36. *Politice*, p. 131.

O SOCIETATE FEMINIZATĂ¹

Să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă mâine lumea ar declara sfârșitul societății patriarhale, așa cum s-a întâmplat la finele anului 1989, când s-a declarat sfârșitul comunismului. Supoziția mea este aceea că reacțiile femeilor ieșite subit din patriarhat se aseamănă substanțial cu cele ale oamenilor ieșiți peste noapte dintr-un regim totalitar de tip comunist. Mai particularizat, voi lua societatea românească drept situație paradigmatică.

Lumea românească a sfârșitului de mileniu se deprinde greu cu multitudinea „ismelor“ care succed comunismului. În ea prind încă anevoic chiar și moduri de gândire circumscrise liberalismului, ecologiei ori social-democrației de tip apusean. Limbajul diferenței continuă să fie unul preponderent adversativ. Dar nici unul dintre noile „isme“ nu a atins cote de ostilitate mai mari decât feminismul. Adversitatea este aproape spontană și se sprijină de obicei pe câteva intuiții și prejudecăți. Intuiția cea mai frecventă este aceea a pericolului. Feminismul este o mișcare subversivă care urmărește să schimbe regulile lumii „normale“: el este o mișcare contra „naturii“. Mai precis, cei angrenați într-o astfel de orientare urmăresc răsturnarea hegemoniei bărbătești și înlocuirea ei cu una femeiască. Prima intuiție se leagă deci de riscul răsturnării puterii, de dislocarea establishmentului universal masculin, precum și de răsturnarea perspectivelor patriarhale asupra lumii. Pentru că nu e vorba nici de luptă de clasă, nici de una de rasă sau etnic, ci de o relație între oameni care adesea își împart camera și își împărtășesc viața și profesia unii cu alții, feminismul ca mișcare nu trebuie tratat la fel ca altele, ci mai degrabă ironizat și înecat în ridicol.

Nu sunt oare ideologiile deja existente suficient de reprezentative pentru nevoile general-umane? Oare filosofii au vizat altceva decât omul în genere? Dacă anumiți oameni nu se potrivesc modelelor standard, sunt diferiți de ele, nu cumva ei sunt mai puțin oameni, sau sunt neinteresanți filosofic ori poli-

tologic ca oameni? Nu cumva filosofii perspectivele, ca și politicile afirmative reprezintă prin ele însele o sursă de conflicte? Nu este mai bine să considerăm că avem aceleași probleme sau că anumite experiențe sunt private și nedemne de interes filosofic sau politic îi privesc doar pe cei care le au?

Acest gen de probleme sunt vechi, dacă nu deja banale, în spațiul cultural apusean. Să le privim puțin din cealaltă perspectivă, cea răsăriteană.

Ca să evite ancilaritatea politică în jumătatea de secol comunist, mulți dintre filosofii răsăriteni au fugit spre tărâmul ideilor pure, evitând astfel problemele etice, politice, sau oricare altele ar fi putut ține de filosofie aplicată. Acest gen de spațiu cultural pare să fi legitimat o filosofie pur destrupată. În contextul ei, imaginea produsă asupra societății era una de tip transcendentalist, adică una coerentă cu gândirea de tip totalitar.² Cu excepția perioadei cunoscute prin sintagma „obsedantul deceniu“, la facultatea de filosofie s-a făcut și filosofie neobedientă față de ideologia oficială. În anii '80, de exemplu, curriculumul universitar era deplin respectabil în zona logicii, epistemologiei, istoriei filosofiei, sociologiei. Erau substanțial reprezentate orientări aflate în dezbateră pe atunci „hot“: existențialismul, structuralismul, neokantianismul, neopozitivismul. Problema vulnerabilă era aceea a selecției neexplicite a operelor filosofice. În cadrul acestei selecții, accentul bibliografic cădea pe metafizică, epistemologie, filosofia științei și în măsură ne semnificativă pe filosofia morală și politică. Filosofia aplicată la analiza societății românești era marea absentă curricular-metodologică³. Acest fel de filosofare extramundană poate fi justificat ca un mecanism de supraviețuire care implica duplicitate și complicitate⁴, într-o societate pe care încerc să o caracterizez drept una negativ-feminizată. Grație gândirii esențialiste, toate tipurile de abordare filosofică postmodernă au fost descurajate⁵. „Vocea celuilalt“ a fost înăbușită de către ambele tipuri de presiuni: cea oficial-politică și cea neoficial filosofică.⁶ Pentru femei, ambele presiuni au avut același mesaj: cel al supunerii. Până în 1994, teoriile feministe au fost complet ignorate în învățământul academic românesc. Nici măcar

feminismul marxist nu a fost inclus ca o componentă perspectivală în contextul neomarxismului. De la întâlnirea cu științele socio-umane, în general, cu filosofia politică, în particular, „marile absente“ au fost; liberalismul, ecologia și feminismul.

Ceea ce încerc să argumentez în paginile acestea este faptul că experiențele femeilor în condiții patriarhale sunt asemănătoare cu cele ale persoanelor care trăiesc în regimuri totalitare. Mesajul ambelor societăți este asemănător, consecințele la fel. O societate post-totalitară suferă de un „sindrom bonsai“⁷ (frica de autoafirmare) și hrănește „pasiunile artificiale“ cum ar fi: anxietatea, vinovăția, amărăciunea, frustrația, ostilitatea, resemnarea. O astfel de societate are păcate asemănătoare cu cele ale femeilor invadate de gândirea patriarhală (în primul rând, „păcatul originar“ al lipsei stimei de sine, cum îl numește Mary Daly). Ideea mea este aceea că abordările feministe pot să joace rolul de strategii emancipatoare nu doar pentru femei, ci pentru orice categorie de persoane socializată o vreme îndelungată într-un regim totalitar. Ținând cont de faptul că patriarhatul este cea mai veche și mai răspândită ideologie și practică a supunerii unui grup de către alt grup, el poate să fie socotit ca un „origo-reper“ al tuturor regimurilor de dominație, inclusiv al celor de tip totalitar.

O abordare este socotită feministă dacă analizează ca relevante filosofic, moral, estetic, științific sau politic experiențele femeilor sau dacă abordează din perspective teoretice feministe diferite probleme. În cel de-al doilea sens există o literatură imensă întinsă pe mai bine de două secole și de aceea nu cred că este rostul paginilor de față să-l schițeze. De aceea, mă voi opri doar asupra primului mod în care o abordare este feministă.

Voi prezenta o clasificare personală a experiențelor femeiești și feminine, semnificația și consecințele acestora. Nevoia acestei clasificări am resimțit-o din diferite rațiuni metodologice. În primul rând, mie însămi mi-era greu să explic unui public mai larg, într-un interval de timp scurt, ce anume este specific problematic pentru femei, care este genul proxim și care este diferența specifică în analiza situațiilor în care se află femeile

și bărbații (în analiza felului în care funcționează „genul social“). În al doilea rând, mi-am dat seama că diferențele între orientările feministe țin mai degrabă de centralitatea experiențelor vizate de către fiecare categorie în parte și că genul proxim al orientărilor feministe îl reprezintă toate aceste experiențe, iar diferența specifică vizează mai degrabă acea sau acele experiențe care sunt tratate ca centrale (cruciale).

Am clasificat experiențele femeilor în șase categorii: 1) experiențe femeiești; 2) asocierea simbolică cu natura; 3) imaginea de neajutorată; 4) experiențe feminine; 5) subordonarea; 6) anonimatul.

1. Experiențele femeiești

Din categoria experiențelor femeiești fac parte: graviditatea, travaliul, nașterea, leuzia, hrănirea altei persoane din propriul trup, sângerarea periodică. Dacă despre oameni în genere se poate afirma că au experiențe naturale de tipul respirației, hrănirii, sexualității, conservării etc., despre unii dintre ei se poate spune ceva mai mult în această privință. Femeile sunt potențiale dătătoare de viață, sunt dotate să poarte, să nască și să hrănească alte ființe omenești. În ultimă instanță, fiecare dintre noi este rezultatul deciziei femeiești care ne-a făcut posibil. Acest atribut femeiesc nu este lipsit de consecințe. Unele consecințe sunt de natură filosofică. De exemplu, a privi condiția umană din perspectiva nașterii înseamnă inclusiv a disloca obsesia unicei universal afirmative acceptate de către filosofi: „toți oamenii sunt muritori“⁸. Înseamnă centrarea pe o altă universal afirmativă: „Toți oamenii se nasc“. În acest punct însă problema devine interpretabilă. Facultatea reproductivă face parte dintre virtuțile noastre cărora putem sau nu să le dăm curs⁹. Virtualitatea se intersectează cu libertatea, căci așa cum de pildă dotarea mea cu o musculatură suplă nu mă obligă să fac atletism, nici dotarea mea cu aparat reproducător nu mă obligă să devin părinte. Dacă o fac, este pentru că aleg să dau curs acestei posibilități, aleg responsabilitatea unei alte vieți. Deși aceste consecințe par logice, ele au însă un statut extrem de controversat în istoria

civilizației. Această istorie a fost și este încă prin excelență patriarhală. Pe scurt zis, sub aspectul experiențelor discutate aici, istoria în general este cea a controlului bărbătesc asupra capacităților reproductive femeiești, precum și a arsenalului de legitimări religioase, filosofice și politice ale acestui control. Dacă libertatea este admisă ca valoare în multe societăți, ea se oprește în privința femeilor la ideea că ele au un destin biologic căruia trebuie să-i dea curs. Reducționist vorbind, bărbații își construiesc un destin social, iar femeile dau curs unui destin biologic. Nu există un consens dat de tradiție cu privire la „roștul bărbaților pe această lume“ așa cum există în privința femeilor ca dătătoare și „îngrijitoare“ de viață. Nici modernitatea luministă, fie ea raționalistă, fie romantică¹⁰ nu a scăpat de această idee, preferând verdictul potrivit căruia bărbații trăiesc în ordinea culturii iar femeile în cea a naturii, în condițiile în care ierarhiile cultură-natură, spirit-materie, bărbat-femeie rămân tabuuri ideologice de nedepășit. Din existența unor experiențe comune mai numeroase cu natura nu s-a dedus un avantaj femeiesc în cunoașterea mai empatică a viului¹¹, ci faptul că, mai „naturale“ fiind, femeile sunt mai legate de animalitate, împlinirea lor e mai degrabă biologică, ele tind să „coboare“ în imanență, în timp ce bărbații au premise de ridicare spre transcendență, spre creație de sensuri și valori. Unii dau viață; ceilalți o definesc, explică, valorizează, normează. Modul în care diferite orientări feministe au abordat astfel de experiențe a depins în mare măsură de aprecierile culturale ale relației biologic-social sau natură-umanitate. Câtă vreme depărtarea de natură era văzută ca sursă esențială de acces la umanitate, iar experiențele femeiești erau socotite piedici pentru realizarea umanității veritabile a persoanei, mulți feminiști erau de fapt misogini¹², masculinitatea – identificată cu umanitatea, cu modul de existență bărbătesc – fiind și cea ce dădea seama de „general-uman“. Emanciparea femeilor epocii moderne era mult legată de imitarea personajului normă, adică a bărbatului, maternitatea fiind de pildă văzută ca o sursă de frustrație în accesul la umanitate și cultură. Au trebuit să treacă aproape două veacuri pentru ca feminismului egalității prin asemănare să îi ia locul cel al egalității prin diferență, adică al aceluși feminism în care femeile nu

se mai rușinează, nu mai reneagă aspectele femeiești ale vieții lor, derivând din acestea revalorizări ontologice, epistemologice, etice și politice care ne dezvăluie moduri de gândire neexplorate, ignorate dar deosebit de importante în înțelegerea unui omenesc mai aproape de ginomorfism și nu doar de andromorfismul tradițional. În planul relațiilor concrete, bărbații încep să se apropie tot mai mult de mentalitatea și practicile materne, de responsabilitatea împărtășită pentru o nouă viață, încă din momentul concepției. Ei încep să participe alături de partenerii lor la momentele de pregătire pentru naștere, la travaliu, le asistă și ajută alături de medici, îngrijesc nou-născuții încă din primele ore. Aceste practici nu slujesc doar percepției concrete a statutului de părinte și partener, dar și unei alte relații de apreciere pentru ființele vii, inclusiv unei atitudini mai puțin conflictualist-războinice și unei autopercepții mai integrate ecologic (în sensul aprecierii vieții în orice faptură). Pe fondul acestor revalorizări s-au născut ecoeticile, eticile materne, eticile ginocentrice.

Uneori locul bărbaților, în calitate de agenți ai patriarhatului, este luat de către statul autoritar. Să ne amintim că până acum mai puțin de un deceniu statul român deținea controlul asupra facultăților noastre reproductive, normându-ne un număr obligatoriu de copii și chiar supunând periodic femeile la controale ca să nu cumva să-i scape o nouă „mână de lucru“ necesară construcției comunismului. Multe din dezastrele sociale și morale actuale sunt consecința acestei politici pronataliste bazată pe supoziția destinului biologic (precum și a celui social: noi nu trăiam pentru scopurile noastre, ci ca mijloace pentru împlinirea unei ideologii). Totalitarismul a operat în privința femeilor din România cu ideea dublei predestinări: naturale și sociale. Voi pomeni aici doar câteva rezultate ale fatalismului patriarhal de tip comunist: un număr de orfani și copii abandonți incredibil de mare, femei ucise de septicemii, femei în închisori, confiscarea simbolului matern de către Elena Ceaușescu, responsabilitatea paternă scăzută, trivialisarea și ignorarea problemelor femeiești, socotite nedemne și neimportante public, deci și lipsa educației ambelor sexe în această privință.

Statul totalitar a avut drept consecință și dispariția dihotomiei public-privat. În paranteză fie spus, eu consider utilizarea termenilor public-privat ca nelegitimă în cazul regimurilor totalitare, în general, al celui românesc, în particular. În contextul acestora am putea vorbi mai degrabă de dihotomiile stat-individ, oficial-neooficial. În spațiul extrapersonal (cel așa-zis public), locul vizibil era monopolizat de către partidul-stat. Chiar și acest proprietar al vizibilității s-a redus după 1971, tendința fiind aceea de a trece în invizibilitate a oricărei persoane și a oricărui discurs cu excepția celor care aparțineau cuplului dictatorial (discursul era totuși monopolul părții bărbătești a cuplului). Nu doar regimul, dar și discursul erau unipersonale. Spațiul „privat“ nu putea să aibă caracteristicile privatității o dată ce natalitatea, divorțialitatea, căsătoriile, educația copiilor, condițiile de locuire, cantitatea și calitatea consumului erau accentuat controlate statal. Proprietatea însăși a devenit proprietate de stat și proprietate personală, aceasta din urmă incluzând doar bunurile de consum. Noninterferența în viața privată a devenit un nonsens, o dată cu însăși ideea de viață privată. Cenzura, inexistența secretului corespondenței, transparența vieții de familie „în fața colectivului de muncă“, au fost practici curente ale regimului totalitar. Este greu de vorbit în termenii discursului feminist despre refuzul statului de a se amesteca în viața de familie ca despre o tolerare a existenței unei entități colective supraindividuale în cadrul căreia drepturile omului dispar.

Acum, sub multe aspecte ale vieții noastre, trăim din plin rezultatele nelibertății și amoralismului derivat din aceasta. Femeile nu deliberează asupra nașterii unui copil, ci adesea se desotorosesc doar de o sarcină indezirabilă; culpabilizarea religioasă le crește eventual teama, dar nu și responsabilitatea liberă – un simptom al acestui comportament fiind și preferința pentru avort în raport cu planningul familial și mijloacele contraceptive. Teamă de maternitate are cauze economice, profesionale și sociale, căci noi continuăm să discutăm despre aspectele strict materne ale statutului de părinte, luând notă eventual doar de existența mamelor criminale, dar nu și de iresponsabilitatea taților. Lipsa educației și politicilor feministe le fac pe femei să

nu-și cunoască drepturile, să nu le revendice, să se rușineze că au probleme femeiești, iar pe bărbați să nu le înțeleagă, să nu se implice cultural și normativ în aceste aspecte care, nu-i așa, femeiești fiind sunt triviale, neinteresante, particulare.

- Frica de maternitate are rădăcini morale, psihologice și economice. În ciuda propagandei oficiale pronataliste¹³, a exaltării „mamelor eroine“ și a propagandei despre omnipotența femeiască (femeile erau omagiate pentru dubla zi de muncă, aceasta trecând drept expresie a „eliberării“ și „emancipării“ de tip comunist), femeile au reacționat adesea printr-un maniheism tacit. Propria biologie le-a devenit inamică. În cazul lor, controlul statal a pătruns până la nivel uterin. A rămâne însărcinată într-o lume fără speranță era privit cel mai adesea (și mai este încă), drept o catastrofă¹⁴. Tații au fost excluși din discursurile pronataliste, întărindu-se pe această cale două mituri care nu au fost numite ca atare, dar acest fapt nu le-a împiedicat să funcționeze: cel al *mamei partenogenetice* și cel al *patriarhatului fără tați*¹⁵.

2. Experiența asocierii simbolice cu natura

Unii oameni sunt priviți ca mai aproape de natură, imanență, emoțional, irațional. Este cazul celor care au fost numiți de-a lungul istoriei barbari, sălbatici, al băștinașilor din colonii și al sclavilor. Din nou la acest statut femeile candidează cu șanse de victorie¹⁶ în condițiile în care ceilalți „rivali“ sunt mult mai trecători – practic, ei nici nu mai există. În calitatea lor de oameni mai puțin raționali, cei mai sus pomeniți sunt socotiți mai puțin capabili de autocontrol, dezorganizați, isterici, imprevizibili, mai legați de concret și de trup, nu de abstract și spirit. Interesant este faptul că, simetric, imaginea naturii este la rândul ei feminizată. Avem de-a face cu un proces complementar, cel al „naturalizării femeilor“ și cel al „feminizării naturii“. Justificarea ultimă a menținerii femeilor în această categorie o reprezintă experiențele exclusiv femeiești.

Din premisele mai sus amintite deducem, conform tradiției culturale raționaliste, că așa cum mintea conduce trupul, tot așa

cei raționali îi conduc pe cei iraționali, că tot ceea ce este „natură“ (pasiune, emoție) trebuie condus de spirit, cultură, lege și utilizat în scopurile legiuitorilor. Natura și ceea ce cade sub semnificația ei reprezintă simple resurse. Culturile care încurajează gândirea dualistă sunt marcate profund de astfel de abordări. Ele au atins și feminismul raționalist, acesta considerând îndepărtarea de „natură“ drept cheie pentru ieșirea din condiția secundă. Cartezianismul devine obsesie a gânditorilor moderni, feminști¹⁷ și nefeminști. Au trebuit să treacă două veacuri și să fie substanțial deconstruiți „idolii“ modernității¹⁸ pentru ca varianta îndepărtării de ceea ce simbolizează femeile să-și piardă unicitatea ca demers spre libertate. Valorizările de acum tradiționale ale raționalismului sunt așezate între paranteze, ca și tabuurile culturale de tipul neutralității și obiectivității. Relativismul, subiectivismul și perspectivismul în cunoaștere sunt deja „bunuri“ ale timpurilor noastre postmoderne, timpuri care au făcut cu puțință ecologia și ecofeminismul. Admitem că trăim ca semeni întru natură și ca semeni întru umanitate, că ierarhizările, ca și gândirea dihotomică, sunt doar relative la un tip de cultură, nicidecum constante eterne. Emoționalul și raționalul nu se mai disting tranșant, tot așa cum nu mai distingem net între fapte și valori – căci acum știm că judecățile noastre de valoare ne influențează orice privire asupra lumii, că lumea gândită e după chipul și asemănarea teoriilor noastre și se schimbă odată cu ele. Pentru ca această lume să semene cu oamenii, înțelegi ca bărbați și femei, este necesar ca acești oameni să-și exprime neîngrădit specificitatea, să se poată înțelege prin participare, nu prin dominare și supunere. Oferta culturală este în general și uneori chiar exclusiv bărbătească. Ceea ce știm despre femei și relațiile de gen se bazează pe discursul religios, filosofic, ideologic, politic și artistic bărbătesc. Legitimarea lui ca „Discurs“ obiectiv, neutru, eventual supoziția că autorul vorbește în calitate „transmundană“, condamnă femeile la „acefalie“, la gândire prin delegație.

Modelul dominare-supunere este un rezultat al masculinizării negative a unei societăți. Masculinizarea negativă își are drept premisă modelul atomar-individualist al persoanei, pre-

cum și conceperea istoriei ca istorie conflictuală, modelată de lupte și adversitate, ba chiar condiționată ca progres de luptele de clasă, rasă, interetnice, între sexe chiar. Este un model adesea antropofob și ecofob, model al „puterii asupra puterii”¹⁹, și nu al celorlalte forme: puterea asociativă, sau cea de a da putere, de pildă. Această abordare adversativă este cu atât mai departe de cele pluraliste cu cât ia paradigma conflictualistă drept esențială pentru exprimare relațiilor omenești. Presupune că anumiți oameni sunt mai îndreptățiți decât alții să existe și să se afirme, căci ei aparțin categoriei superioare de clasă, rasă, etnie sau sex. Asumă faptul că specia umană este unica îndreptățită la satisfacerea nevoilor proprii, celelalte specii fiind alcătuite din făpturi de folos: căci rostul speciei noastre este să stăpânească pământul, nu să-l gospodărească²⁰.

Modelul antropofob și ecofob a fost o parte consistentă a experienței noastre totalitare. În ochii ideologiei am devenit resurse și făpturi iraționale. În această calitate ni s-a normat și consumul, în virtutea „dreptului” la rația „științific”-determinată, noi înșine fiind socotiți incapabili să ne discernem nevoile. Statul juca în această privință și un rol *matern*, nu doar patern. Educația oficială a tins spre eliminarea aspectelor emoțional-individuale, precum și spre eliminarea ideii de interes personal. Pentru că exercitarea voinței proprii era socotită un semn de anarhie periculoasă, a fost blocat pe cât posibil accesul „inconștienților” la modelarea normelor și legilor. O societate maniheisă a născut două categorii de entități colective: cea rațională și conștientă: Partidul, cea irațională și inconștientă: masele („poporul unic muncitor”).

Conștiința ecologistă, la rândul ei, nu avea ce căuta într-o lume în care aproape toate ființele erau considerate simple resurse. Produsele remanente ale acestei lumi sunt, cred, vizibile: orientările liberale nu au suport într-o mișcare liberală (căci aceasta presupune o cultură a autointeresului și drepturilor individuale); orientările ecologiste nu au suport într-o mișcare ecologistă, pentru care lipsește aderența moral-politică („de alte specii ne arde nouă pe inflația și sărăcia asta?” sună argumentul antiecologistilor); orientările feministe nu au suport în mișcări

feministe, căci femeile rămân în exercitarea antrenamentului luptei pentru supraviețuire, autoafirmarea fiind considerată încă o fantezie exotică.

3. Experiența imaginii de neajutorat

Împărtășită împreună cu copiii, vârstnicii și persoanele cu handicap, imaginea neajutorării este o altă constantă a experienței de a fi femeie. Spre deosebire însă de copii și vârstnici, pentru care această condiție este vremelnică, femeile candidează la neajutorare perpetuă. Sunt tratate ca *etern minore* și *etern handicapate*. Aparent, o astfel de formulă ține doar de tradiția religioasă. În viața reală însă, acest tratament stigmatizează femeile sub multe aspecte și conduce la excluderea lor sau la neimplicarea lor ca subiect al cunoașterii și normelor. E vorba de excluderea lor din statutul de gânditoare-producătoare de valori public recunoscute. Mary Daly formula explicit acest lucru: „În structurile patriarhale, femeile pot fi, până la urmă, tolerate să învețe, chiar și să-i învețe pe alții. Ceea ce nu li se poate tolera este faptul de a gândi cu mintea proprie“²¹. Ele sunt mai slabe fizic, dar acest lucru nu-i atât de important, căci oricând poți găsi bărbați debili fizic, dar veritabili „atleți ai spiritului“. Important este ca această slăbiciune să fie esențială și eternă. Formula patriarhală pentru eternizarea debilității este: „femeile nu-și pot fi cap“. Consecința „acefaliei“ (a se citi: a lipsei discernământului) este aceea că ele trebuie conduse, protejate (inclusiv de ele însele). Pentru ca să existe, ele trebuie să atragă și să păstreze un bărbat, să se așeze sub protectorat bărbătesc²², așa cum copiii se află sub protectorat părintesc.

Neajutorării, oriunde s-ar afla, sunt persoane lipsite de autoritate sau autoritatea lor este joasă în raport cu cea a grupului normatorilor-legiuitori. Ei au cel mult influență, dar nu putere. Perpetuarea acestui statut se justifică prin infantilizarea produsă de tehnici *parentaliste*. Discernământul este monopolul grupului superior, acesta deține puterea și adevărul pe care le administrează celorlalți, spre „binele“ lor²³. Orice totalitarism lucrează cu aceste supoziii: voi nu știți ce vreți, vă spunem noi

care trebuie să vă fie dorințele; iar dacă aveți idei diferite despre binele vostru, ele sunt greșite și chiar periculoase, vă pot face rău. Ani de zile am înghițit formula: „PCR, factorul conștient al societății noastre“, formulă care presupunea existența în stare inconștientă a celorlalți. Ideologizarea în acest spirit a contribuit și ea substanțial la feminizarea negativă a societății românești: oamenii nu au mai fost încurajați să-și exprime forța și tăria, ci doar capacitatea de a îndura pasiv tot ceea ce venea de la cei pe care trebuiau să-i suporte drept „cap“.

Am utilizat mai devreme un termen mai neobișnuit, pe cel de *parentalism* în locul celui de *paternalism*. Voi schița o explicație în privința acestei preferințe. Societățile *paternaliste* sunt cele care intervin în viața indivizilor după modelul tatălui autor-purtător de norme și îndreptățit spre cenzură și control. Indivizii au nevoi și interese proprii, încearcă să și le satisfacă. Statul intervine să le reprime „principiul plăcerii“, dar nu îi ia și în grijă cotidiană. Societatea românească totalitară a fost, cred, și una *maternalistă*. Statul nu era doar furnizor de norme și „drepturi“, ci și furnizor de „grijă“. El norma și nevoile și consumul, după cum norma modul privat de viață, nu doar pe cel public. Statul nu era doar administratorul general, ci și cel privat. În Planul Național Unic de Dezvoltare Economico-Socială se prevedeau „drepturi“ de consum în detaliu, ca într-o familie: cantitatea de haine, jucării, metri pătrați locuibili, electricitatea și combustibilul cuvenite fiecăruia, cantitatea și calitatea hranei. Statul făcea, cu alte cuvinte, și treaba tradițional femeiască: managementul domestic, încercând o distribuție echitabilă a bunurilor între „copiii marii familii socialiste“.

Ce se întâmplă în prezent cu imaginea de neajutorat? De bună seamă, ea se destructurează vertiginos (în ciuda nuanțelor etatiste ale politicii de tranziție). Oamenii învață că nu mai are nimeni grijă de ei, că pot hotărî singuri care le este binele. Ispita protectorului este încă foarte mare. Ea se recunoaște și în politicile de distribuire a bugetului spre capitole destinate protecției sociale (între 30-40% din banii publici). Grijă în sens de asistență pentru dezvoltare este înlocuită cu caritatea, întărind modelele conservatoare ale societății de supraviețuire.

Tranziția dinspre etica datoriei spre cea a drepturilor și eventual a grijii²⁴ trece adeseori prin zona antietică a nepăsării. Formula: „totul mă îngrădește“ îi ia locul formula: „nimănui nu-i pasă“. Pentru femei lucrurile sunt chiar și mai complicate, căci mesajele neajutorării sunt încurajate pe mai multe căi: ele sunt vizibile mai ales ca anexe ale unor personaje publice; vocea autorității și puterii este exclusiv bărbătească; independența lor economică scade; sărăcia se feminizează progresiv, chiar în moduri foarte subtile: zonele bugetare, cu personal predilect alcătuit din femei (învățământul, cultura, sănătatea), sunt cele mai paupere, pariindu-se poate și pe faptul că femeile sunt mai răbdătoare, nu prea-și cer drepturile și se tem de proteste, chiar și de ridiculizarea lor ca protestatare.

4. Experiințe feminine

Experiințele pe care le numesc feminine sunt cele pe care le au predilect femeile: îngrijirea (hrănirea, curățirea) copiilor, soțului, bătrânilor; managementul domestic; violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală. Ele sunt împărtășite cu „servitorii“ din toate timpurile.

Îngrijirea altora este o îndeletnicire derivată din ceea ce am numit „destin biologic“. Femeile produc trupuri de oameni și – continuă argumentul – trebuie să se ocupe de dezvoltarea și menținerea acestor trupuri, precum și a trupurilor celor din jur²⁵. Ele însele fiind privite ca mai aproape de zona emoționalului și trupescului, de concret, detaliu și cotidian, au o „predilecție înăscută“ pentru grijă, ca și când ar fi dotate cu gene speciale în acest sens. O femeie nereceptivă la nevoile altora este „de-naturată“, este „ne-feminină“, „a-normală“ ca femeie. Dacă mergem pe urmele acestui raționament, o concluzie se impune: purtarea de grijă nu este calitate morală, ci trăsătură naturală, deci femeile n-au merite dacă o fac, ci defecte (sunt „denaturate“) dacă refuză să o facă. Morala este înțeleasă mai degrabă ca mijloc al cenzurării impulsurilor noastre naturale, ca ceea ce construim comportamental dincolo de natură²⁶. O femeie care spală și hrănește pe alții nu este virtuoaasă²⁷, ci nor-

mală, ea nu face un act de autosacrificiu, ci își face datoria față de membri familiei. Limba română nu înregistrează de pildă calitatea de gospodină drept calitate morală („gospodar“ având înțeles diferit, cu referire la activități vizibile ca muncă în gospodăria publică sau privată, dar nu în bucătărie), neexistând un echivalent masculin al termenului. Mai interesant este însă faptul că activitatea de îngrijire nu trece drept muncă propriu-zisă, ci mai degrabă ca o emanație a comportamentului femeiesc. Este o muncă cel mai adesea neplătită și chiar cultural disprețuită. Motivele disprețului se leagă de obiectul acesteia munci – trupul – cât și de rezultatele ei efemere. Fiind concentrate pe strategii reproductive (de menținere a vieții și bunăstării membrilor familiei), femeile devin candidate slabe la statutul de producătoare de valori public recunoscute. De aceea urmele lor în istoria patriarhală sunt foarte vagi. Înțreținerea vieții cotidiene nu lasă monumente, nici fapte „eroice“. Analog, societățile slab-dezvoltate, cu cetățeni reduși la condiția de populație îngrijitoare a „destinelor nației“, nu produc nimic spectaculos în afara supraviețuirii. Ca și în cazul femeilor, răspunsul pe care îl pot da oamenii acestui tip de societăți la întrebarea: „ce ați făcut voi în istorie?“ este unul minimalist; „am trăit și i-am ajutat și pe alții să trăiască“. Supraviețuirea însăși devine autojustificativă. Ea este coerentă cu ideea că în viață am făcut ceea ce **trebuie**, nu ceea ce am **vrut**. Strategiile supraviețuirii dezvoltă gândirea de tip fatalist, nu pe cea de tip liber, autoafirmativ.

În cele mai multe societăți cei care îngrijesc sunt femeile sau servitori. Ei au statutul de ființe auxiliare unor moduri de existență socotite superioare, ei sunt mai degrabă oameni-mijloc, persoane cu identități funcționale care își justifică viața prin slujire. Evoluția istoriei a transformat multe slujiri în muncă plătită; dar din nou aceasta a afectat prea puțin rolul femeilor și viața lor, mai ales într-o societate ca a noastră unde atât de mare este nepăsarea publică în privința dublei zile de muncă a femeilor, încât, indiferent de diversificarea investițiilor, în privința serviciilor care să compenseze efortul casnic nu s-a întreprins nimic semnificativ. În schimb, când se discută o com-

pensație la pensionare pentru femei, motivul invocat este acela că ele „sunt mai muncite“: chiar folosirea impersonalului duce la ideea de fatalitate. Cei care „le muncesc“ sunt soții și copiii, unii din neputință, alții în virtutea unei tradiții care le convine. În compensație, femeile își infantilizează soții și fiii în zona privată a existenței, făcându-i dependenți de ele sub aspectele bazale sau în decizii elementare în zona hrănirii, locuirii, timpului liber. Cred că un efect al infantilizării este și faptul că speranța medie de viață a bărbaților din România este mai scăzută cu șapte ani decât la femei²⁸. Văduvia este mai grea la bărbați și din lipsa deprinderii lor de a se descurca în viața cotidiană cu rezolvarea autonomă a propriilor nevoi. În viața publică bărbații sunt încurajați mai mult spre independență și autodeterminare; în cea privată, balanța înclină mai degrabă spre femei. Expresiile și practicile popular-patriarhale: „bărbatul este capul familiei“, „femeia este stăpâna casei“, creează relația de dependență reciprocă și descalifică (infantilizează) pe fiecare dintre protagoniștii cuplului pe zona de expertiză a celuilalt.

Teoriile feministe fac referire la existența a două tipuri de morale spre care înclină cele două sexe: o morală a drepturilor bazată pe norma: „nu leza!“ (mai degrabă bărbătească) și o morală a grijii și relațiilor²⁹, bazată pe ideea de a veni în întâmpinarea nevoilor altora (mai degrabă femeiască). Prima morală este dominantă în viața publică, cea de-a doua în viața privată. Prima morală trece drept standard, cea de-a doua drept expresie secundară, neuniversalizabilă. Dacă cele două morale nu funcționează împreună, indiferent de sex, ne putem aștepta ca bărbații să fie încurajați spre realizarea de sine, eventual cu ajutorul femeilor și cu prețul împlinirii lor în calitate de auxiliari ai realizării bărbătești, dar nu în calitate de subiect-scop în sine. Este o limpede cale de irosire a potențialului creativ al jumătății femeiești într-o societate și, în același timp, o explicație a stopării performanței femeilor la o anumită etapă de evoluție. La noi, de exemplu, peste jumătate din absolvenții învățământului superior sunt femei, cu rezultate compatibile cu cele ale colegilor bărbați. Însă în poziții de vârf în cercetare, învățământ superior, management, politică, afaceri, numărul și

importanța femeilor sunt neglijabile, în mare măsură pentru că multe dintre femei devin *cripto-servitoare*. Servitutea nu trebuie văzută doar în sens casnic. Femeile fac servicii „domestice“ și când lucrează, de exemplu, în cercetare. Ele sunt împinse spre zona de „întreținere“, mai degrabă decât spre cea de inovație și dezvoltare. Cultura nu este infuzată cu valori feministe ca să le ajute să iasă din cercul vicios al servituții și fatalității acesteia. Tacit sau explicit, lucrăm cu două morale, cu două sisteme de evaluare, pretinzând însă că nimic nu tulbură egalitatea de șanse în afirmarea celor două sexe.

De fapt în societățile dezvoltate reforma cea mai semnificativă s-a produs în zona vieții publice; ea a fost ținta schimbării pe care a urmărit-o feminismul modern, accesul la profesii, la statutul de cetățean fiind deja bunuri câștigate sub aspect cantitativ. Sub aspect calitativ, adică în privința afirmării și autoexpresiei în aceste statute, schimbările sunt încă mici, iar o explicație importantă o găsim în conservatorismul de roluri în viața privată, în lipsa parteneriatului între femei și bărbați. Bărbații nu mai sunt câștigătorii exclusivi ai pâinii, dar ei rămân cei serviți acasă de către pseudopartenererele lor de viață. Teama de feminism are într-adevăr justificări prin teama pierderii statutului de persoană care are dreptul să fie unilateral servită, eventual doar în virtutea statutului simbolic de „cap al familiei“. În această privință și cei mai liberali intră în consens cu cei mai conservatori, iar liberii cugetători își dau mâna cu fundamentalistii. Această teamă poate însă fi reconvertită prin revalorizarea activităților din viața privată. Căci, în modelele culturale tradiționale bărbații înșiși sunt frustrați de formele de realizare specifice vieții în familie.

Sugestia făcută de către eticienii feminisți este aceea că nici morala drepturilor, nici cea a grijii nu trebuie privilegiate una în raport cu alta și nici nu trebuie să fie monopol de sex, dacă pretindem că adoptăm o morală umanistă care are drept scop împlinirea omenească, sau măcar neîngrădirea acestei împliniri³⁰.

Între experiențele preponderent femeiești am numit și violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală și violența domestică³¹. Am așezat aceste experiențe în comun pentru că ele

se datorează supoziției că femeile sunt obiect de întrebuințare sexuală, că ele sunt făcute ca să placă și să folosească, că sunt la dispoziția bărbaților. Există numeroase studii sociologice și psihologice care se ocupă de analiza cazurilor de viol și a ideologiei care le generează³². În spatele acestui act se ascunde tendința spre infamare a femeilor sau uneori a bărbaților adversari, în această ultimă categorie intrând îndeosebi violurile comise în timpul războaielor. De obicei cazurile de viol sunt discutate în relațiile dintre străini, deși cele mai multe situații de acest tip se petrec între rude, soți și cunoscuți, îndeosebi prin abuz de încredere³³. În România și acest subiect este tratat în perspectiva unei imoralități ieșite din comun (eventual cu titluri de genul „S-a deschis sezonul la violuri“) sau este eludat ca important tocmai de către gazetele care fac caz de faptul că se ocupă de stimularea construirii societății civile, stând însă cu ochii numai pe politică. Din acest motiv nu are nici o prestigiu în dezbateră publică vreo lege împotriva hărțuirii sexuale sau a violului conjugal. Mai mult, problema hărțuirii sexuale a fost inclusă în proiectul de lege cu privire la egalitatea de șanse (în mai, 1998). Proiectul a fost discutat doar sub aspectul hărțuirii sexuale și anume la modul strict ironic (ca un atentat la adresa „virilității bărbatului român“).

Femeile violate sunt traumatizate în primul rând pentru că ele nu se mai simt persoane, ci obiecte de folosință abominabilă. Lor nu li se lezează doar corpul, ci în primul rând demnitatea de oameni; iar dacă îndrăznesc să rupă tăcerea și să spună public ce li s-a întâmplat se pot trezi cu clasică reacție a „blamării victimei“, cu propria lor culpabilizare. Codul Penal românesc nici nu concepe un altfel de viol decât cel practicat împotriva femeilor³⁴. Multe femei din România nu știu că au dreptul să dispună de propria lor sexualitate și continuă să se creadă proprietatea sexuală a soțului sau altui partener, căci la noi drepturile omului se opresc adesea la ușa casei, în cazul în care sunt respectate în afară. Libertatea este limitată ca discurs la sfera publică, ignorându-se faptul că cele mai frecvente și mai profunde drame se petrec în familie și că, pe lângă cauzele lor economice, mai există o multitudine de cauze printre care și men-

talitatea de posesor-proprietar asupra celuilalt. O societate nu poate avea oameni liberi în sfera publică dacă se complace să ascundă înslăvirile și abuzurile din sfera privată. Nu este posibilă educarea parteneriatului social fără un model generic pentru acesta în familie. Dacă o familie este „școala abuzurilor și nu a dreptății”³⁵, participarea cetățenească responsabilă este o simplă formă fără fond. Violența suportată prin excelență de către femei se răsfrânge în comportamentul acestora față de copii, ei devenind o țintă mai slabă pentru defularea agresivității față de un partener abuziv, dar puternic fizic și simbolic.

Pornografia ascunsă în casete video de ochii vigilenți ai cenzorilor a explodat ca un semn al libertății neîngrădite, adică exact ca un semn a ceea ce nu este democrația: căci în condiții democratice libertatea mea este limitată de libertatea celuilalt, iar dreptul meu – de dreptul celuilalt. Pornografia lezează dreptul femeilor la o imagine demnă și încurajează, alături de prostituție, practicile și imaginile sexiste într-o societate, inclusiv violența împotriva femeilor și disprețul față de acestea³⁶.

Prostituția, traficul de femei, mai ales prostituția forțată practică de către minori și minore este un fenomen foarte răspândit pe fondul sărăcirii generalizate a populației. Interesul normativ-instituțional față de prostituție a fost și rămâne redus. Cu o singură excepție³⁷, acest gen de sclavie și umilire nu este tratat ca problemă pentru politicile publice. Discursul public este adesea ipocrit: societatea noastră creștină nu tolerează astfel de fenomene (oricât de reale ar fi). Încriminările vizează doar vânzătorii de servicii sexuale, nu și pe cumpărătorii unor astfel de servicii. Morala, sub aspectele ei deontologice, lucrează iarăși cu două măsuri: „păcătoșii” sunt prostituatele și „peștii”, nu și clienții³⁸. Codul Penal operează cu același categorii de vinovați. Argumentarea în favoarea legiferării prostituției a fost mai puțin una liberal-utilitaristă, axată pe drepturi (dreptul de a dispune de propriul corp) și mai mult una axată pe consecințe: controlul sanitar și fiscal al fenomenului, restrângerea „pieței negre” a prostituției. Din punct de vedere feminist-liberal, avantajul important al singurului proiect normativ de până la ora actuală este că nu mai leagă de un singur sex

imaginea de prestator de servicii sexuale. Ceea ce nu împiedică faptul ca, la nivelul aşteptărilor publice, imaginea despre prostituţia legiferată să fie aceea a accesului nelimitat şi unilateral al bărbaţilor la servicii sexuale prestate de către femei.

5. Subordonarea (aservirea)

Subordonarea este experienţa comună a femeilor şi altor categorii socotite inferioare: clase, rase, grupuri etnice. Sintetic, subordonarea este rezultatul inaccesului sau accesului foarte slab la resurse semnificative şi control, la stabilirea normelor, legilor şi criteriilor. Grupurile subordonate sunt dependente economic, politic şi cultural. Indivizii care le compun sunt o parte a proprietăţii sau au acces slab la proprietate; ei nu au putere, ci cel mult influenţă; sunt prin excelenţă executanţi, sunt socotiţi tacit sau explicit necetăţeni sau cetăţeni de rangul al doilea.

Pe această experienţă s-a concentrat predilect feminismul socialist: căci doctrinele socialiste sunt cele care fac din non-exploatare cheia dreptăţii sociale. Socialismul feminist, ca şi liberalismul feminist admit această experienţă ca rezultat al inegalităţii de şanse în competiţie – inegalitate care derivă din modele culturale diferite, din sex-roluri diferite. În acest sens, liberalismul feminist se situează în stânga drepte politice, aşa cum socialismul feminist – militând pentru dobândirea identităţii nefuncţionale a femeilor şi a autoafirmării lor ca persoane – plăteşte un tribut mai mic formulării marxiste după care omul este reductibil la relaţiile sale sociale şi se situează în dreapta stângii³⁹.

De ce oare femeile sunt incluse în această categorie, alături de clase, rase sau etnii, atunci când ele însele aparţin unor clase, rase sau etnii diferite, în poziţii sociale diferite? Nu avem oare de-a face cu o extindere nepermisă a termenului? La prima vedere s-ar putea răspunde afirmativ: femeile din grupurile avantajate au participat la subordonarea altor categorii de oameni şi sunt departe de a fi tratate după sintagma conform căreia „nu au de pierdut decât lanţurile“. A introduce în aceeaşi categorie o demoazelă de lux cu un negru de pe plantaţii este o

puțin ridicol. La o a doua vedere putem totuși constata că există asemănări între cele două condiții sociale. Ambii (demoazela și negrul) sunt în puterea unui domn și stăpân; nici unuia nu i se recunoaște umanitatea deplină, nici statutul de cetățean; ambii au scopuri care nu contează cât cele în puterile cărora se află, ei limitându-și aspirațiile la roluri prescrise și identități funcționale. Cel puțin sub aceste aspecte, diferențele nu sunt semnificative. Când negrul devine proletar liber, el are poate ceva mai multe șanse decât fosta demoazelă abandonată, dar cu libertate nerecunoscută social. Destul de asemănător se asimilează condiția femeilor cu cea a etniilor defavorizate, a metecilor, emigranților, minorităților etnice în societățile etnocentrice. Grupul conducător își definește identitatea socotindu-i pe ceilalți nu doar diferiți, ci pur și simplu deficienți sau devianți. Șansa pe care uneori le-o oferă este cea a asimilării cu modelul standard – încadrarea în normă fiind sinonimă cu încadrarea în normalitate, adică în ceea ce este de-a dreptul natural. La astfel de tratamente femeile concurează fără rival: societățile patriarhale construiesc pentru ele definiții după modelul „femeile sunt non-bărbați”, adică ele sunt nimeni fără bărbați. Chiar și în interiorul grupurilor dezavantajate ele sunt tratate asemănător, căci, în ultimă instanță, dominarea inițială este (atât în linie religioasă cât și în linie istorică) una precis definită: cea a femeilor de către bărbați. Sexismul este mult mai vechi și mai universal decât rasismul, clasismul sau naționalismul – și poate tocmai de aceea este cea mai greu de dislocat prejudecată sau practică.

Ne este ușor să înțelegem mecanismele societății patriarhale dacă ne amintim ce am însemnat noi ca indivizi în comunismul totalitar, când lipsa de acces la resurse și control a vizat toate categoriile cu excepția nomenclaturii, când cei mai mulți am fost nediscriminativ executați. Promovarea femeilor și grupurilor etnice a fost relevantă doar procentual-formal într-o lume care de fapt nu lua decizii, ci le transmitea și se supunea. Inamicția actuală pentru discriminări pozitive (sau acțiuni afirmative) împărtășită de minți luminate își are, cred, la ora actuală cauza în acest sistem de pseudoparticipare pe procente în

diferite forme de conducere. Într-o societate negativ feminizată, adică lipsită de putere, curaj, îndrăzneală, cu oameni neînvățați cu autonomia personală, în care cei mai mulți n-am apucat decât exercițiul ființelor slabe, este greu de spus că am avut de-a face cu discriminări de gen în sfera publică, cei mai mulți dintre noi fiind de fapt nediscriminativ anulați ca influență socială. În mod particular, femeile sunt socializate în sensul blocării aspirațiilor prin preajma căminului, eventual să aibă o slujbă onestă, dar nu implicantă, căci are cine gândi și conduce în numele, interesul și locul lor, după care sunt blamate că nu sunt în stare de mai mult și motivăm sexismul exact cu această probă a performanței și libertății limitate. O societate sexistă recunoaște cazurile femeiești de excepție: deși x este femeie, e foarte capabilă și creativă, după cum una rasistă recunoaște că, „deși x este rrom, este om corect și cinstit“. Excepționalismul este perfect compatibil cu sexismul, rasismul, antisemitismul, etnocentrismul.

Un sindrom frecvent este cel al profesiilor care se autoîmplinesc (prin însuși faptul formulării și propagării lor). Am dat aceste exemple fiindcă adeseori subordonarea și supușenia devin vicii (delicte de supunere). Aș dori să accentuez că eu nu cred în mesianism social nici în privința femeilor: în ultimă instanță, ele sunt cele interesate să părăsească situații umiltoare și frustrante, care le transformă calitățile în virtuți pitice; or, acest lucru nu e cu putință în afara unei conștiințe de sine emancipatoare⁴⁰.

Probabil că cititorii se întreabă ce se întâmplă particular cu femeile, o dată ce am făcut afirmația că societatea românească a fost negativ feminizată în perioada totalitară. Particularitatea cred că rezidă din combinația dintre totalitarismul din sfera oficială și un patriarhat ca formă fără fond în sfera familiei. De ce patriarhat și de ce formă fără fond? Familiile noastre au rămas ideologic tributare sintagmei: „bărbatul este capul familiei“, fără însă ca aceasta să mai aibă nici o bază economică (femeile erau obligate să-și câștige pâinea) și fără puterea de decizie a bărbatului asupra destinului familial sau al proprietății cvasi-inexistente de altfel. La nivelul vieții cotidiene, administrarea

supraviețuirii era preponderent (și este încă) cel mai adesea sarcina femeilor. Tot lor le reveneau povara dublei zile de muncă, pedepsele pentru avorturi, umilințele corporale ale controlului statal. Ele au fost prin excelență purtătoare ale tuturor poveștilor, nu doar ale unora. Acest mod de viață le-a umilit, extenuat excesiv, le-a stors de vraga necesară revendicărilor de drepturi, precum și voința de autoafirmare. Ele sunt de fapt rezultatul cel mai trist al acestui experimentul combinat – totalitarism patriarhal – rămânând cu o etică a datoriei dusă până la anulare de sine, adică până acolo unde comportamentul lor întărește mesajul că sunt doar ființe de folos, social, profesional, electoral, sexual, menajer și chiar de desfătat ochiul la televizor sau pe stradă. Astăzi, totalitarismul se dizolvă cu încetul, inclusiv în mințile noastre. Patriarhatul revine însă în forță: pe toate canalele femeile fac reclame la detergenți, margarine și parfumuri; modelele cele mai mediatizate sunt cele de gospodine, manechine sau secretare; sexismul în discursul politic și de presă nu este conștientizat ca delict și deci nici nu este sancționat (eventual este luat în glumă, precum afirmația președintelui Senatului în 8 martie 1996 că se simte între femei ca între oi, sau precum insultele adresate de ziariști politicienilor: este o muiere politică!)⁴¹. În plus, mesajele religioase care recapătă forță persuasivă le întăresc statutul de ființe supuse, mai puțin pe cel de persoane libere și egale în fața lui Dumnezeu, căci și biserica noastră a rămas, alături de alte instituții și practici sociale, tributară unor abordări ultratraditionale explicite în privința femeilor⁴².

6. Experiența anonimatului (invizibilității)

Această experiență este împărtășită în comun de către femei cu toate celelalte categorii de marginali. Cei ce fac parte din această categorie nu au „istorie“ sau apar doar ca entități colective: „femeia“, „masele populare“ etc. Ei nu au modele individuale de reușită socială sau le au doar prin excepție, nu dețin atributul și cu atât mai puțin monopolul pe a defini, a numi, a caracteriza – fiind definiți, numiți, caracterizați de către „grupul

superior“. Creația de sensuri, norme, valori nu este „destinul lor social“; acesta pare să fie mai degrabă întreținerea, îngrijirea sau chiar perpetuarea speciei. Un exemplu paradigmatic de acest fel ni-l oferă chiar Biblia, prin întâiul gest de după cădere: bărbatul își numește perechea femeiască Eva⁴³. Femeile nu-și dau nume și nu-și perpetuează numele, ele le preiau pe cele date de către bărbați, împreună cu semnificațiile atașate statutului lor de femei.

Lipsa de identitate, trăsătură specifică grupurilor marginale (femeilor, în cazul în speță) atrage lipsa conștiinței de sine ca minoritate în raport cu norma. Un grup este definit ca minoritar nu neapărat din pricini numerice, ci mai degrabă prin aceea că nu participă la alcătuirea normelor sociale, nu îi sunt recunoscute problemele ca normativ îndreptățite și nici capacitatea de a-și defini singur modul de existență, în condițiile în care democrația se confundă cu tirania majorității. Astfel de grupuri fără conștiință de sine (sau fără ideologie) nu manifestă voință de schimbare, persoanele care le compun se descurajează reciproc, au o stimă de sine redusă și cel mult o voință puternică de identificare cu grupul-normă. Din aceste motive, solidaritatea, fraternitatea (suroritatea, în cazul nostru) sunt la rândul lor foarte reduse, ca și comportamentele asociative în general⁴⁴. Arareori femeile se susțin public între ele, arareori se apreciază reciproc, se promovează, citează etc. Multe femei preferă să se sprijine una pe alta în rețele private, invizibile; dar, pentru că acest sprijin este privat, el e inobservabil în conștiința publică, dând impresia că femeile sunt incapabile de solidaritate între ele. Preferința pentru ignorare reciprocă în zona publică își are uneori soriginea în lunga practicare culturală a admirației spirituale exclusiv față de bărbați (ei înșiși identificați cu spiritualitatea). Chiar termenul a admira este încărcat cu alte conotații când este vorba despre cele două sexe: admirăm ceea ce **face** un bărbat, dar admirăm felul cum **arată** o femeie. În traducere filosofică, am avea aici de-a face cu distincția între esență și aparență; or, de la Platon încoace știm prea bine că elevația este de partea celei dintâi. Pentru că felul în care arăți este trecător, îi găsim un concept salvator pe care

îl numim „eternul feminin“ și trecem în invizibilitate doar purtătoarele lui materiale, iar în anonim tot ceea ce fac ele. Eu nu presupun deloc că această reacție este deliberat-conspirativă. Ea este rezultatul aproape reflex al unei culturi andromorfice și androcentrice, atâta vreme cât nimeni nu-i tulbură status-quoul și nu îi chestionează legitimitățile.

Un zâmbet ironic poate înflori pe buzele cititorului: dar oare ce au făcut femeile în istoria și cultura universală (cu mici excepții, eventual de nivel folcloric) încât să revendice merite? Un zâmbet ironic poate înflori și pe buzele cititorului apusean: dar oare ce au făcut românii în istorie o dată ce n-am auzit mai nimic despre ei? Eu nu cred că prima întrebare este mai legitimă decât a doua și nici că justificările sunt radical diferite. Ele gravitează între scuze: marginalizare, imperii, oprinare, lipsa de acces la educație și exprimare, și acuze: e vina voastră că ignorați ceea ce am făcut, sunt limitele voastre de percepție și egolatria voastră cele care vă fac să nu ne vedeți. În paranteză fie spus, bărbații preferă relații publice, de colaborare și prietenie cu alți bărbați. Lumea vizibilă nu este cea a hetero-relațiilor, ci este cea homo-relațională. În spatele acestei preferințe stă neîncrederea în femei, în compania lor socială și spirituală, neîncredere dată de ușurința transformării unei stări de fapt – lipsa relației de parteneriat cultural și social între sexe – într-o stare de drept – parteneriatul nu este posibil și nici dezirabil – precum și de lipsa de stimă a femeilor pentru ele însele în calitate de femei. Această lipsă a stimei de sine determină, fie renegarea grupului de apartenență și imitarea modelului-normă (cel bărbătesc), fie lipsa de îndrăzneală intelectuală, teama de a face tot ceea ce poți cu propriile capacități. Blocaje analoge funcționează actual și în relațiile est-vest. Vestul tinde să ignore estul. Acesta din urmă se simte „abandonat“ și dezvoltă fie strategii obediente (de intrare în grații prin orice mijloace), fie resentimentare, închizându-se în autohtonism și naționalism șovin.

Conservatorii din spațiul actual românesc, indiferent de numele lor: antiliberali, antiecologiști și antifeminiști, pot să răsuflă ușurați. „Pericolul“ nu este iminent: doar câțiva amenință

pe ici pe colo că o veni și lumea în care disputele în guvernarea cetății se vor da mai ales între aceste trei alternative (simbiotice, de altfel); ne vor aminti că politica este știința oamenilor de a trăi împreună, respectându-și demnitatea și împlinirea personală și nu expresia lui „care pe care“, că suntem și făpturi între alte făpturi, nu doar specie puternică în curs de anihilare a celorlalte. Aceste „utopii“ în curs de convertire în realitatea altor lumi ne par încă suspecte și ne produc anticorpi puternici în virtutea „tradiției“; tradiție față de care, totuși, unii dintre noi își iau distanță.

Note

1. Versiune în limba engleză a acestei lucrări a fost prezentată la al 18-lea Simpozion al International Association of Women Philosophers *Lessons from Gynaecum: Women Philosophizing: Past, Present, Future*, Boston University, 6-10 August, 1998.
2. Am prezentat mai pe larg obstacolele cultural-filosofice ale feminismului în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, în eseu introductiv „Ieșirea din vrajă“, Editura Șansa, București, 1995.
3. Vezi analizele lui Mircea Flonta în *Cum recunoaștem pasărea Minervei?*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998; Ion Ianoși, *Ideii inoportune*, Editura Cartea Românească, București, 1995.
4. O remarcabilă analiză a acestor mecanisme este făcută, pentru cazul totalitarismului românesc, de către Gail Kligman în *The Politics of Duplicity*, capitolul „Spreading the Word-Propaganda“, University of California Press, 1998.
5. Dacă nu ținem cont, de exemplu, de variantele lor epistemologice. În acest sens, Wittgenstein s-a bucurat în România de un tratament privilegiat.
6. Reducționist și simplificator vorbind, au existat trei școli: cea „intelectualilor sublimi“ (neoplatonică și heideggeriană în jurul lui C. Noica), cea logico-epistemologică și cea neomarxistă (în spațiul filosofic bucureștean, în special). La Cluj, de exemplu, a existat o dominantă legată de filosofia culturii.
7. Expresia aparține lui Mary Daly, *Pure Lust*, Beacon Press, 1984, p. 200.
8. O discuție mai largă pe această temă este purtată de către Mary O'Brian în *Reproducing the World*, Boudler, Westview Press, 1989 și de către Somer Brodribb în *Nothing Mat(t)ers*, Spinifex Press, Melbourne, 1992.
9. În acest punct sunt în dezacord cu formulările celor care apără dreptul la avort și contracepție în virtutea dreptului la proprietate asupra propriului corp (vezi de exemplu J. J. Thomson, „O pledoarie pentru avort“, în *Etica aplicată*, ed. Adrian Miroiu, Alternative, București, 1995). Consider că avem drept de proprietate asupra utilizării propriilor noastre capacități și nu asupra corpului în sens fizic.

10. Vezi convingătoarea argumentare a Ursulei Vogel în studiul „Raționalism și romantism: două strategii de eliberare a femeilor“ în volumul *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, Ed. Mihaela Miroiu Bîrsan, Șansa, București, 1995.
11. Am discutat pe larg această problemă în contextul propunerii mele pentru o „etică a convenabilității“. Vezi *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Alternative, București, 1996.
12. Misoginismul nu trebuie luat doar ca ideologie a disprețului bărbătesc față de femei, ci și ca ideologie a disprețului (inclusiv femeiesc) față de experiențele femeilor și față de valorile socotite feminine.
13. Vezi analiza lui Gail Kligman, *op. cit.*
14. Adriana Baban a analizat aceste aspecte în studiul „Viața sexuală a femeilor: o experiență traumatizantă în România socialistă“, în volumul *Cine suntem noi. Despre identitatea femeilor în România modernă*, coord. Mădălina Nicolaescu, Anima, București, 1996.
15. Am explicat mai pe larg aceste mituri în studiul: „Feminismul ca politică a modernizării“, în *Doctrine politice. Concepte și realități românești*, coord. Alina Mungiu Pipidi, Polirom, Iași, 1998.
16. Vezi de exemplu, lucrarea lui Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of the Nature*, Routledge, London, 1993, sau studiul lui Karen Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism“, *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990.
17. Feminismul misogin se regăsește și în abordările actuale. El se caracterizează prin fuga de ceea ce femeile simbolizează și reluarea ideii potrivit căreia asocierea femeie-natură nu poate să fie decât defavorabilă femeilor (vezi de exemplu studiul lui Susan Gubar, „Feminist Misogyny“, în *Feminist Studies*, 20, 3, 1994).
18. Vezi criticile adresate modernismului raționalist de către post-modernism în general, cel feminist în particular.
19. Murray Bookchin analizează această problemă în *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, California, 1982.
20. *Facerea (Vechiul Testament)*, ne oferă două alternative ale relațiilor om-natură. În prima variantă modelul este hegemonic: omul ia în stăpânire natura, în cea de-a doua variantă, pământul este dat nouă în îngrijire. Modernitatea raționalistă a selectat primul model.
21. M. Daly, idee formulată în conferința susținută la Simpozionul *Lessons from Gynaeceum*, organizat de către International Association of Womens Philosophers, Boston, August, 1998.
22. O analiză interesantă a relației neajutorată-protector este întreprinsă de către Sarah Lucia Hoagland în *Lesbian Ethics. Toward New Value*, Palo Alto, California, 1990, pp. 57-60.
23. În lucrarea mai sus citată, autoarea arată modul în care binele grupului care deține decizia și controlul devine „Binele“ ca valoare absolută și generală.
24. Vezi înțelesurile date acestei etici și politici în lucrările lui Carol Gilligan *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1982 și Joan Tronto: *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993
25. Reconvertirea acestui raționament este pertinent întreprinsă de către Joan Tronto în *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*.

26. Fac excepție de la acest pattern variantele consecințialiste, în special utilitarismul care vizează principiul „cele mai mari fericiri“, precum și eticile contemporane ale virtuții, care vizează ca scop al moralei „împlinirea omezească“.
27. Simțul comun dă înțelesuri diferite ale virtuții în cazul femeilor și bărbaților. Primele sunt socotite virtuozose dacă sunt fidele sexual și sunt „femei de casă“, cei de-ai doilea, dacă sunt curajoși, drepecți, integri, autoafirmativi.
28. Desigur există și factori de ordin biologic care explică diferența între sexe în privința speranței medii de viață. Dar nici cel invocat de mine nu poate să fie complet neglijat.
29. Vezi de exemplu tradiția inaugurată de către Carol Gilligan prin lucrarea *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*.
30. Ibidem, capitolul „Visions of Maturity“, apărut și în limba română „Viziuni asupra maturității“, în vol. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, ed. M. Miroiu, trad. Daniela Sorea.
31. Aspectele legislative referitoare la violențele care afectează preponderent femeile din România au fost cercetate în mod deosebit de către Monica Macovei, vezi de exemplu studiul „Violența împotriva femeilor“ în vol. *Gen și societate*, ed. Laura Grunberg, M. Miroiu, Alternative, București, 1997.
32. Unul dintre cele mai cunoscute aparține Susanei Brownmiller, *Against our Will. Men, Women and Rape*, Bantam Books, New York, 1975.
33. Aproximativ 80% din crimele din România se produc între soți, rude și prieteni (vezi studiul realizat pentru PNUD de către Ioneta Vintileanu în 1997 și prezentat la seminarul PNUD despre situația femeilor din România, februarie, 1998).
34. Vezi *Codul Penal*, art. 197. Constrângerea sexuală între persoane de același sex nu este definită ca viol (vezi art. 200). C.P., Editura Cutuma, București, 1992.
35. Expresia îi aparține Susanei Moller Okin în studiul „Rațiune și sentiment în înțelegerea dreptății“, *Teorii ale dreptății*, Ed. Adrian Miroiu, trad. Cristina Chiva, Alternative, București, 1996.
36. Vezi controversele pe această temă în vol. *Ethics in Practice. An Anthology* (ed. Hugh La Follette), Blackwell, Oxford, 1997, articolele: „Do we have the Right to Pornography?“ autor Ronald Dworkin și „Pornography, Speech Acts, and Silence“, autor Rae Langton.
37. Este vorba despre inițiativa legislativă a deputatei Mariana Stoica și a deputatului Adrian Vilău, de la Partidul Democrat.
38. În unele țări Nordice prostituția este încriminată, dar pentru toată lumea (a se citi și pentru cumpărătorii de servicii sexuale).
39. Vezi de exemplu Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981.
40. Cercetările românești actuale converg spre ideea că stadiul în care ne aflăm este cel prefeminist. Mai mult, că antifeminismul precede feminismului ca răspândire și influență.
41. Este sintagma preferată a ziaristului Ion Cristoiu, dar ea revine și în alte tipuri de discursuri, mai ales a celor naționaliste care au o accentuată componentă „macho“.
42. Aceste aspecte au fost pe larg analizate de către Anca Manolache în *Problematika feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului, 1994 și

analizate comparativ în raport cu perspective ale feminismului radical de către Anca Jugaru în articolul „Studiu comparativ de teologie feministă-reformistă-radicală“ în *Analize*, nr. 4, București, 1999.

43. Un comentariu mai larg asupra relației numire-stăpânire l-am făcut în *Convenio*, cap. „Schismele originare“.
44. Sondajele Fundației pentru Dezvoltarea Societății Civile indică în 1998 un procent de asociere de 3,7 din populație în ONG-uri și 2,7 în partide politice.

EDUCAȚIA RETRO

Fac parte din categoria celor care cred că aștepta modernizarea României o dată cu schimbarea mentalităților este o în-deletnicire contraproductivă și o politică vădit conservatoare. Cei care trăiesc, o fac în prezent, nu pariază cu eternitatea, nici cu o istorie din care ei nu vor mai face parte. Cel mult empatizează cu acea istorie prin proprii lor copii și nepoți. Mentali-tățile se schimbă foarte greu dacă instituțiile rămân conserva-toare. Or, în România primele instituții de contact, cele care modelează indivizii mai cu seamă în socializarea timpurie sunt familia și școala. Familia românească este, în genere, prin multe din întrupările ei în familiile reale, una patriarhală, neparterială și nemodernă. Este, în genere, „școala nedreptății de gen“, une-ori este școala abuzurilor și violenței, alteori hrănește strategii protective de tip colectivist, educând mai degrabă capacitatea de a te „descurca“ în locul celei de a te autoafirma. Intervenția statului în familie, în particular, în viața privată, în general, este și trebuie să rămână minimală. Familia nu poate să intre într-un proces de reformă printr-o decizie politică. O astfel de decizie nu poate viza decât protejarea membrilor familiei de încălcarea drepturilor lor în interiorul familiei înseși. Dar statul nu poate să dea un „ucaz“ despre educația privată a copiilor, nici despre relația de cuplu, decât dacă este un stat totalitar. Prin urmare, intervenția sa în socializare poate să aibă loc doar la nivelul in-stituțiilor pe care le controlează, respectiv, a instituțiilor de în-vățământ.

După cum voi încerca să arăt în paginile următoare, învă-țământul românesc păstrează încă aspecte structural conserva-toare, cu mici insule emancipatoare. Această situație nu derivă dintr-o politică explicită de tip conservator, ci mai degrabă din reflexele unei „filosofii“ tacite aplicate școlii și transferată elevilor și studenților în instituțiile actuale de învățământ.

Aproape un sfert din populația României își are viața direct legată de școală (20,7% din populație o reprezintă studenții și elevii și lucrează în învățământ 294 301 persoane). Ei i se ală-

tură o un număr încă și mai mare de părinți și bunici, implicați direct în soarta celor care învață. Cu toții sunt interesați de finalitățile învățământului și de mijloacele prin care ele se realizează. Starea învățământului depinde de toți acești actori direcți sau indirecti, după cum depinde și de felul în care societatea alocă resurse pentru educație. Putem importa „know-how“, dar nu putem importa elevi, studenți, profesori, manageri educaționali, părinți și politici educaționale.

Neinvestiția în educație creează un cerc vicios al sărăciei. Noi ne complacem de mult în el alocând și în anii din urmă 2,5%, 3,5%, 3,4% din PIB (9,9% din buget). Cheltuielile anuale pentru un student sunt de 309 dolari. Și ne întrebăm: dacă am fi real conștienți de faptul că suntem contribuabili, am mai accepta această repartitie între diferitele sectoare ale bugetului public? Ne-ar mai lăsa rece faptul că ne îndreptăm cu pași siguri și sub aspect educațional spre țările lumii a treia, având un analfabetism funcțional de aproape 20% (persoane care sunt incapabile sau au dificultăți mari să citească, să scrie, să efectueze calcule elementare, chiar dacă au absolvit un nivel elementar de studii), că numărul școlilor a scăzut cu 16% față de 1990 și că 6,7% dintre copiii între 7 și 14 ani nu merg la școală? Lipsa de educație generează și este generată de sărăcie, alcoolism și violență. În această atmosferă cresc și se „educă“ 36% dintre copii, care provin din familii aflate sub limita sărăciei, copii predispuși abandonului școlar, bolilor și instituționalizării. Dintre cei din urmă, în număr de 98 de mii, doar 3,25% sunt orfani; ceilalți sunt doar bolnavi și săraci din familii sărace. (Vezi *UND Common Country Assesment*, Decembrie 1997.)

La celălalt pol avem o cu totul altă situație: olimpici și bursieri în universități occidentale. Dacă despre olimpici avem date de palmare, despre a doua categorie avem mult mai puține. În genere, bursele lor nu sunt urmare a efortului contribuabilului român, ci a celui american sau a celui din Europa occidentală. Mulți bursieri au în genere o bună cotă la universitățile la care merg. Obțin calificări de vârf. Învață regulile unui mediu dezvoltat. Unii fac tot posibilul să rămână în acel mediu, măcar prelungindu-și bursele masterale prin cele doctorale și post-

doctorale. Alții se întorc și intră în crize de inadaptare și frustrare prin recăderea în sărăcie și subdezvoltare, adesea chiar în crize de sens: ceea ce au învățat ei nu se potrivește acestui mediu iar rezistența la „emancipări bruște“ este uriașă.

Pentru că nomenclatorul profesional este conservator, specialității contemporane nu-și găsesc locul în profesii recunoscute. Multe posturi sunt ocupate de un establishment mai puțin calificat, dacă nu chiar necalificat, pentru exigențele sfârșitului de secol, dar foarte rezistent la acceptarea noilor veniți. Cei calificați rămân adesea pe dinafară. Alții se readaptează și ajută la crearea „insulelor de modernitate“. Această polarizare cu consecințe triste este și produsul propriei noastre filosofii despre educație, a filosofiei reale, deductibilă din analiza sistemului de învățământ și mai puțin a celei normative care ține „capul de afiș“ în *Legea Învățământului* sau în rapoartele ministeriale.

„Educația retro“ este un studiu asupra filosofiei învățământului actual. Voi folosi un sens slab al ideii de filosofie, anume cel care vizează supozițiile tacite care sunt deductibile din felul în care funcționează învățământul și din consecințele acestei funcționări. Acestea sunt, în principal, următoarele: **autocentrarea și autosuficiența; segregarea și asocialitatea; elitismul; excepționalismul și intelectualismul; depersonalizarea și antihedonismul; autoritarismul; hiperierarhizarea și hipercentralizarea; conservatorismul; inegalitatea de șanse.**

1. Autocentrarea și autosuficiența

Scopul fiecărei forme de învățământ este trecerea în forma superioară: școala generală are ca scop admiterea în liceu, liceul are ca scop admiterea în facultate; absolvirea facultății are ca scop, pentru cei mai mulți, pur și simplu încheierea definitivă a studiilor, iar pentru foarte puțini, admiterea la studii aprofundate, masterale și doctorat.

Actele normative și politicile adoptate până în 1997 se referă direct la beneficiarii sistemului de învățământ: elevii și studenții în preambul, la modul declarativ. În conținut, nici ele nici

politicile educaționale nu răspund la întrebări de tipul: ce abilități comportamentale ar trebui să aibă cei ce studiază, ce trăsături de personalitate se dezvoltă, cum se realizează evoluția identității personale prin integritate, autoafirmare și reciprocitate, pentru ce tip de viitor prognosticat sunt pregătiți absolvenții. Astfel, la terminarea studiilor elementare, în contextul examenului de capacitate, elevii trebuie să știe limba română, limba maternă, matematică, istoria și geografia României. Limbile română și maternă nu sunt tratate funcțional, ci gramatical. Matematica depășește prin sofisticare ceea ce trebuie să știe un om care își încheie studiile la acest nivel. Cultura generală este înțeleasă impersonal, ca set de informații din istorie și geografie. Nimeni nu-i cere celui ce termină 8 clase (respectiv 9, după modificările legii aprobate de parlament în 1999) să știe ceva despre propria sa persoană, despre viața sa privată și publică. Tot așa, la terminarea liceului elevii dau un examen de bacalaureat „baroc“, extrem de neomogen, cu probe axate pe memorare, fidelitate, gândire algoritmică. Cunoștințele celor 5-6 probe (în funcție de deciziile diverselor formule ministeriale) devin scop în sine, dar nu și utilizarea lor contextuală (în 1998 această aberație a fost întărită de publicarea subiectelor cu bareme cu tot înainte cu 6 luni de bacalaureat, extirpându-se orice șansă, alta decât a „tocelii“). Trecând la învățământul universitar, curricula facultăților, examenele de diplomă și licență sunt concepute ca și când mai toți absolvenții ar continua activitatea de învățământ superior și cercetare și nu ar deveni specialiști în zone aplicative directe. Aceeași supoziție se păstrează și când trecem la formele de educație permanentă: pentru profesori, examenele de definitivat și grade didactice au încă o formă hiperacademică (deși nu se asimilează cu masteratul și doctoratul). Ele nu au componente de flexibilizare interdisciplinară care să permită respecializări. Partea de pregătire metodică este încă subevaluată, ca și partea de adaptare curriculară la particularitățile elevilor și ale comunității locale.

Consecințe ale aceleiași supoziții pot fi regăsite și în alte zone. Astfel, parcurgerea integrală și la timpul planificat a programei de învățământ a devenit un scop în sine. Nu are impor-

tanță dacă s-au consolidat achizițiile trecute. Important e ca între programă, planificare și tema scrisă în condică să existe o corespondență punctuală, indiferent de caracteristicile elevilor și nivelul clasei. **În războiul dintre programă și elev nu există decât un învins: elevul.**

2. Elitismul, excepționalismul și intelectualismul

De la curriculum la evaluarea performanțelor elevilor, învățământul românesc este conceput, tacit sau explicit, ca unul de tip elitist. „Mândria“ autorilor de manuale ține de cantitatea uriașă de informații în domeniu (multe dintre cele de liceu sunt de fapt forme prescurtate ale cursurilor universitare). „Mândria“ locală și națională crește și descrește după numărul de olimpici și de premianți. Programele și manualele sunt astfel concepute încât să „selecteze“ o minoritate și să rateze majoritatea elevilor. Premiile devin scop în sine pentru orice școală. Pe de altă parte, există un număr mare de elevi mediocri, abandonul școlar este ridicat, la fel ca și repetenția.

Elitismul și excepționalismul sunt produsul, nu neapărat intenționat, al criteriilor de evaluare, al supraîncărcării și a intelectualismului hipertrofiat (în această privință, rapoartele PNUD sunt răspicate: **standardele actuale în învățământul românesc sunt în contradicție cu standardele internaționale de igienă mintală** – vezi *UND Common Country Assesment*, Decembrie 1997). Ele produc și sunt produse de înclinația factorilor de decizie să își pună mâinile la ochi în fața situațiilor neconvenabile, perpetuând triumfalismul necritic.

Exemplele sunt numeroase: în 1997, în școlile primare, gimnaziale, profesionale și licee erau 3 120 122 elevi. Nu prea știm ce fac ei dacă nu promovează la diferite materii, nici dacă abandonează școala sau rămân repetenți. Știm însă sigur că 25 de elevi au participat la olimpiade internaționale și au luat premii. Și suntem mândri de reprezentativitatea lor pentru milioanele de elevi români. La celălalt pol stau copiii pe care își ațintesc ochii organisme internaționale: orfanii, copiii cu handicap, cei 4 750 de copii bolnavi de SIDA (80% dintre copiii europeni

în această situație, conform rapoartelor UND). Contrabalansul cu olimpiade este la fel de reducionista și de contraproductiv: cui îi pasă de milioanele de copii medii (chiar dacă 49% dintre aceștia sunt anemici și au carențe metabolice, crescuți fiind în propria familie), dar nespectaculoși, aflați între aceste limite?

Suntem profund interesați de obiectele cu premii la olimpiadă, și sporturi, de enumeratul medaliilor, dar nu și de cauzele abandonului, repetenției și mediocrității sau de faptul că, după absolvirea a 8 clase și prin abandon școlar, foștii elevi între 14-16 ani îngroașă rândurile șomerilor sau se integrează în „munca la negru“. În activitatea educativă extrașcolară se implică preponderent organizațiile interne și internaționale, prin inițiativă particulară. Nu avem însă date despre cuprinderea elevilor rromi, a celor din rural, a celor cu handicap economic, familial și de sănătate, a celor din zone defavorizate (Moldova, Sudul României) în aceste inițiative, după cum delincvența juvenilă, în creștere spectaculoasă și diversificare prin droguri, pornografie și prostituție, pare să nu fie încă o problemă gravă.

Elitismul și excepționalismul se leagă și de prejudecăți intelectualiste. Programele și manualele au în vedere inteligența verbală și logico-matematică și prea puțin pe cea intuitivă, relațională, comunicativă, empatică, afectiv-emoțională, motrică, tehnică, artistică. Autorii de programe și manuale împărtășesc mitul intelectualist după care singura facultate mintală veritabilă este cea rațională. Consistent cu acest punct de vedere, sistemele de evaluare se centrează excesiv pe memorare și capacități deductive, creând cohorte de „elevi slabi“ cărora, de fapt, nimeni nu le pune în valoare facultățile mintale de tip diferit. În sistemul nostru de învățământ, evaluarea este constata-tivă și nu una calitativă de progres individual. Ea se reduce la notare de tipul recompensă-pedeapsă. Modificările sistemului de evaluare produse în 1998 vizează învățământul primar și adesea sunt tratate ca limbaje diferite pentru aceleași practici de evaluare. Eșecul școlar nu este asumat prin strategii și politici coerente de remediere, nici pedagogii diferențiate pentru cei cu nevoi educative speciale, școli cu probleme, zone edu-cative defavorizate.

Consecințele sunt de așteptat: la un capăt al sistemului educativ „omul instruit“ (a se citi: fidel și conformist în reproducerea cunoștințelor) ia locul celui permanent deschis spre educație, capabil să-și utilizeze achizițiile în contexte diferite. La celălalt capăt predomină în continuare mitul „dascălului cu har“ și cu rol de apostol al neamului, în locul celui al profesionistului înzestrat cu instrumente de lucru la care să poată face apel indiferent de calitățile sale „naturale“: metodici, cursuri periodice de instruire și respecializare. Concursurile cadrelor didactice sunt pe post, nu pentru post. De aceea nu are importanță pentru ce fel de școală îl dai, ci ce trebuie să știi la modul general, indiferent că predai, de exemplu, la liceul Șaguna din Brașov sau la cel agricol din Brănești-Ilfov. „Elitismul“ tacit al aprecierii performanței nu se regăsește în politicile salariale pentru cadrele didactice. Din acest motiv, cariera didactică devine netentantă, inclusiv la nivel universitar. Ea tinde să fie îmbrățișată de către cei care nu-și găsesc un loc de muncă mai bine plătit sau să fie „anexată“ decorativ la un CV pentru poziții sociale sau politice.

3. Segregarea și asocialitatea

Segregarea și asocialitatea sunt două fețe ale aceleiași monede. Într-un fel, **cea mai radicală formă de segregare este chiar separarea învățământului de societate**, atât prin funcționare și conținuturi, cât și prin finalități. Forma radicală de asocialitate constă în aceea că părinții consimt să-și dea copiii la școală mai degrabă fiindcă stau câteva ore supravegheați și în siguranță. Școlile funcționează ca o vastă rețea de „baby sitting“. Dezinteresul părintesc pentru ceea ce deprind copiii în școală este copleșitor (cu excepția clasei I-a). O minoritate cu bani și voința de a-și educa performant copiii rezolvă această problemă prin cursuri particulare. Majoritatea părinților se consolează cu gândul că este bine ca să le „stea“ copiii cât mai mult la școală. Nu se organizează să apere interesele și dreptul la educație, după cum nici școala nu se amestecă în familie, nici când copiii sunt dramatic abuzați (inclusiv prin maltratări, vi-

ol și incest). **Prima mare segregare este cea între familie și școală.**

A doua mare segregare este între școală și comunitatea locală. Până la preconizata divizare efectivă a curriculumului, astfel încât 70% să fie națională și 30% locală, toată lumea învață în indiferență față de mediul proxim. Această indiferență se regăsește și la nivelul comunității locale în raport cu școala. Primăriile sunt ocupate cu alte probleme decât asigurarea școlilor cu personal calificat, inclusiv cu susținerea materială a absolvenților de liceu, sau cu a elevilor școlilor normale care, după încheierea studiilor, sunt dispuși să se reîntoarcă pe bază de contract ca să lucreze în comunitatea respectivă. Multe școli au devenit tărâmul nimănui. Nu au dotări elementare, sunt nesigure seismic, sunt focare de boală prin lipsa de igienă (am întâlnit situații în care, în sălile de clasă ale școlilor rurale creșteau bălării în podele în timpul vacanței de vară, până la înălțimea băncilor, iar toaleta, aflată desigur în curte și fără apă curentă, nu avea ușa). În aceste condiții învață copiii celor din comunitatea respectivă. Grijă față de starea lor psihică și fiziologică se oprește cel mult la ușa casei.

A treia mare segregare este între materii în cadrul curriculumului, între acestea și educația extracurriculară, între ciclurile de învățământ. Profesorii își consideră catedra un domeniu privat, o feudă, care trebuie ferită de orice intruziune din afară. Acesta este și punctul cheie al rezistenței împotriva oricărei reforme de substanță: să nu se micșoreze numărul de ore la „macrodiscipline”: matematică, chimie, fizică; educația științifică să nu se amestece cu cea tehnologică; să nu se combine biologia cu educația ecologică și cea de cunoaștere și îngrijire a propriului corp și pe cel al viitorilor copii ai elevilor de acum; să nu amestecăm istoria politică cu cea a modurilor de viață, a civilizației, științei, artei; să nu fim deranjați cumva să facem și altceva cu elevii decât propria noastră disciplină, cât mai abstractă și mai îngustă; să nu folosim științele sociale ca mijloace de investigație de către elevi a mediului lor, de integrare și modificare a mediului. Acestea și multe alte rezistențe transformă educația într-un joc de puzzle, adeseori fără

alt sens decât acela de a ține elevii ocupați și profesorii cu norme și curricula neatrinse.

A patra mare segregare are loc între elevii. Ea se face pe **criterii etnice, religioase, de sănătate, de devianță**. Separația pe criterii etnice și religioase este în mare măsură rezultatul etnocentrismului și al tentației etniei majoritare de a asimila minoritățile. Ca răspuns la această tentativă de ștergere a diferenței prin anihilarea ei, minoritarii produc politici ale separării pentru păstrarea identității. Rezultatul este un învățământ tot mai separatist, cu punți de comunicare interculturală reduse precum și centrarea pe pseudo-probleme de tipul celei care a dominat discuțiile despre politica educației în 1997: predarea Istoriei și Geografiei României în limba română. Pe această cale, elevii români se separă de cei maghiari, romi, germani, ucraineni, nu doar fizic, ci și cultural, fiecare în parte învățând propria cultură, cu spatele la cultura celorlalți. **În locul programelor multiculturale pentru școli multietnice și a celor interculturale încadrabile curriculei generale, tendința învățământului românesc este segregarea, reclusiunea în comunități monoetnice și etnocentrice.** Universitatea Petofi-Schiller, ipotetica soluție la subprezentarea curriculară a minorităților etnice, este supranumită fals multiculturală. Dacă ar fi o universitate multiculturală, ea ar trebui să furnizeze cursuri în care orice persoană aptă poate să învețe, la nivel academic, limba, istoria și cultura minorităților marginalizate prin tendințele majoritare de hegemonie și asimilare. Așa cum este concepută acum, ea nu e nimic altceva decât o universitate bietnică (maghiaro-germană).

În primă instanță rezultatul acestor tendințe este acela că elevii sau studenții au șanse importante să-și păstreze identitatea etnică, într-o a doua instanță vom avea de-a face cu grupuri etnice care nu se cunosc, se ignoră reciproc și nu comunică. În locul pluralismului și integrării prin diferență, ne îndreptăm spre asimilare sau izolare. Cea mai mare parte a acestor tendințe este rezultatul unor politici centrate pe legitimitatea politicianilor în locul unor politici orientate spre drepturile persoanelor și problemele comunității.

Astfel, în curriculumul actual, de la *Abecedar* la disciplinele umaniste, arareori putem găsi nume de copii din alte etnii, creatori neromâni, contribuția altor etnii la istoria României (chiar intitularea ei „Istoria românilor“ este un element de segregare etnică și de nerecunoaștere a istoriei cetățenilor români de alte naționalități). Scriitorii români de limbă maghiară, germană, idiș etc. nu apar în manualele de uz obligatoriu, ca și când singurii creatori din România au fost și sunt românii (și aceia aproape exclusiv bărbați). În contrapartidă, etniile minoritare tind să aibă școli separate, facultăți separate (sau măcar secții separate) și curricula diferite la toate nivelurile. 10% dintre grădinițe, 8,9% școli primare, 9,8% gimnaziale, 11,5% licee sunt organizate în școli și secții cu limbă de predare aparținând minorităților naționale. Aceste școli sunt deservite de 23 523 cadre didactice, dintre care 20 045 maghiare, 995 germane, 234 slovace și 2 250 cadre didactice pentru alte minorități (de remarcat decalajul și imprecizia în privința minorității rome!). Studenții care învață în limba maghiară (10 515, respectiv 4,3% din totalul studenților) sunt concentrați mai ales în Cluj, Oradea, Târgu-Mureș. Cei de naționalitate germană (1033, respectiv 0,4% din totalul studenților) învață în majoritatea lor la Timișoara, ca și cei sârbi (523, respectiv 0,1% din totalul studenților). Celelalte grupuri etnice au un număr mic de studenți care urmează studii superioare în limba maternă (0,2% din totalul studenților). Grija autorităților române a fost aceea de a demonstra organismelor internaționale că oferă cadrul în care cetățenii români de alte etnii pot studia în limba lor. Dar această grijă se oprește la acest nivel. Deocamdată politicile de învățare multiculturală pentru comunități multietnice nu există, la fel ca și abordarea interculturală la nivelul curriculumului național.

Tendința de segregare nu se oprește la porțile etniei și religiei. Ea continuă în privința copiilor abandonați, a orfanilor, a celor cu deficiențe, a celor cu devianță comportamentală, a celor bolnavi de SIDA. Pentru ei sunt create școli speciale sau sunt direct instruiți în spital. Educația devianților și delicvenților este patronată de Ministerul de Interne, în mediu strict carceral.

4. Autoritarismul, hiperierarhizarea și hipercentralizarea

O supoziție profundă a sistemului de învățământ este aceea că nivelul ierarhic inferior este incapabil să se autogverneze. Cei din nivelul „de jos“ sunt infantilizați și tratați ca acefali în lipsa „capului de comandă“. Cei de sus au sarcini de control, pedeapsă, atribuții de numire și destituire. Învățământul nu este organizat partenerial ca rețea de conlucrare, ci în lanțuri de comandă, creând diverse forme de „satrapii“: naționale, județene, orașenești. Fiecare nivel superior îl cheamă la ordine pe cel inferior. Practic, produsul neintenționat al acestei situații este instituirea și reproducerea relației de vasalitate inspector-director-profesor-elev.

Mult timp MEN nu și-a conceput menirea ca fiind una de elaborare a politicilor educaționale; dimpotrivă, în activitatea lui, în primul rând în privința învățământului preuniversitar, a dominant administrarea sistemului educațional. Într-adevăr, MEN decidea în toate domeniile: financiar (un director de școală nu putea folosi banii proveniți dintr-o sponsorizare pentru achiziționarea unui obiect mai scump de 1 milion de lei fără aprobarea MEN!), curricular, al angajării inspectorilor și directorilor. Mai departe, inspectoratele județene au prea multe răspunderi financiar-administrative. Ele funcționează în raport cu școlile ca „Înalta poartă“: repartizează bugetul, decid mișcările personalului didactic, aprobă burse și activități extrașcolare, salariile și gradațiile de merit, organizează tot ce se poate: olimpiade, sesiuni de comunicări, examene, licitații. Ceea ce fac mai puțin este să devină serviciu de evaluare și asigurare a calității educației. Directorul de școală de fapt nu conduce. Nu are autoritate în domenii cheie: angajarea personalului didactic, bugetul, gestionarea fondurilor din surse alternative, adaptarea și stabilirea curriculumului local, pregătirea continuă a profesorilor. El nu are prerogative de planificare strategică și tactică. Numărul de salarii de merit îl stabilește inspectoratul.

Controlul este birocratic și excesiv ierarhic-reactiv (referitor la fapte consumate) și are drept scop sancționarea (pozitivă sau negativă). Este centrat pe aspecte cantitative: norme, ore,

parcursarea programei, ritmicitatea notării, controlul documentelor școlare. Respectarea regulilor formale devine mai importantă decât dezvoltarea reală și progresul elevilor. Rezultatul este perceperea celui ce controlează drept „jandarm intelectual”, perpetuarea gândirii prin delegație și relația de vasalitate inspector-director-profesor-elev. În sistemul de inspecție elevii sunt cobaii inspectorilor și complicii profesorilor.

Sistemul actual nu dispune și nici nu încurajează sistemele de autoevaluare, nici la nivelul elevilor, nici al studenților, nici al colectivului de profesori dintr-o școală sau catedră universitară. Actualul sistem constă în aplicarea periodică a unor „teze cu subiecte unice”, care doar aparent reprezintă standarde unitare. Nimeni nu știe cu adevărat, nici ce se întâmplă înainte de acele lucrări, cu elevii, profesorii și procesul de învățământ, nici după aceea.

O consecință a acestei situații este că sistemul actual de evaluare a activității personalului didactic încurajează subiectivismul și relațiile de clan. La nivelul clasei se reproduce prin diverse mijloace modelul ierarhic-autoritar. Profesorii sunt posesorii științei, o livrează elevilor și studenților în genere după principiul „cutiei negre”, cerând-o înapoi în forma livrată. În loc să fie lideri și facilitatori educaționali deținând autoritatea pe care le-o dă competența de specialitate și cea pedagogică, mulți profesori sunt „șefi” care se sprijină pe autoritate formală dată de resursele de putere conferite prin lege și regulamente. Catalogul este sceptorul absolut.

5. Antihedonismul și depersonalizarea

Eticile utilitariste nu au găsit un loc în felul în care sunt construite relațiile dintre oameni în societatea noastră. Cu atât mai puțin am putea vorbi despre un loc al lor în construcția instituțională. Reflexele conservatoare ne trimit mereu înspre ideea că entitățile colective, ca și instituțiile, sunt mai importante decât oamenii. Aceste reflexe hrănesc anti-individualismul, depersonalizarea și ridicarea autosacrificiului la rang de virtuți

supreme. În consecință, „plăcerea“, oricare ar fi ea, este ilicită, e o probă de decadentă în raport cu efortul și suferința.

Studiile sunt un efort. Dar nu orice efort, ci, cel mai adesea, unul chinător. Ele cer stoicism, docilitate și obediență, materializate în capacitatea de a rezista cuminte și concentrat în bancă 4-6-8 ore și tot atâtea pe scaunul de acasă (de exemplu, pentru a face față cerințelor școlare, un copil de 7-10 ani trebuie să muncească la școală și acasă 35-39 de ore săptămânal, cu 10 ore mai mult decât media europeană). Când vorbim despre plăcerea de a studia, facem referire la studiul autodidact, nu la cel organizat în educația formală. În colectivitate, plăcerea ar trebui să vină din conținutul tematic, din forma de activitate, din cooperarea colegială, din accesul la împărtășirea experienței proprii împreună cu alții, din rolul de facilitator al profesorului, din labilitatea granițelor între ce trebuie și ce vrem să studiem.

Depersonalizarea este sursa principală de generare a anti-hedonismului. Elevii nu fac școală din plăcerea utilității acesteia fiindcă nu se regăsesc pe ei înșiși și lumea lor în programele și manualele școlare. Învățământul alienează prin prioritățile sale: temele sunt mai importante decât dezvoltarea persoanei, programa mai importantă decât elevii, cunoștințele abstracte mai importante decât cele aplicative, abilitățile teoretic-discursive mai importante decât cele comportamentale, informarea mai importantă decât formarea.

Exemplele în acest sens sunt pesemne mai grăitoare. Cu excepții ne semnificative, cei mai mulți elevi (adesea și studenți) văd în timpul celor 8-12-16 ani de studiu ceafa sau profilul colegilor. Relațiile față în față le au doar cu profesorii. Comunicarea este unilaterală de tip predică-interogatoriu. În învățământul superior domină încă mitul cursului-discurs. Comunicarea între elevi, ca și accentul pe întrebările lor adresate profesorilor și colegilor sunt rare și aleatorii (depind mai degrabă de practici dizidente ale unor profesori nonconformiști).

Apelul la experiența personală a elevilor și studenților este rar, ca și apelul la cotidianul direct și concret, ambele fiind socotite prea triviale pentru învățământul nostru „extraterestru“, fascinat de abstracții. Evaluarea elevilor se face după procedeul

„închideți cărțile și caietele și răspundeți la următoarele întrebări“. Nu se cultivă capacitatea de a cerceta, orientarea în bibliografie, ci veșnicul exercițiu reproductiv, adesea precedat sau urmat de inhibiția de protecție (refuzul de a mai „înghiți“ informație sau ștergerea informației ca să încapă cea pentru temporalul următor). La capătul clasei a 8-a și mai ales al liceului, un absolvent serios este un absolvent aproape epuizat. La câteva săptămâni după examene intervine binecuvântata uitare a celor mai multe informații stocate cu mari eforturi de memorie.

Cerința reproducerii fidele a cunoștințelor ca și aprecierea profesorilor după cât de mult dau de lucru acasă produce o întregă rezistență care ia forme diverse, precum copiat, schimbarea subiectului, absențe fals motivate sau nemotivate, „cointeresarea“ profesorilor pentru promovarea clasei, „mici atenții“ ca să ia copilul premii, mafii locale ale olimpiadelor, abandonul școlar. Ea mai produce și vasta industrie a meditațiilor care, dacă sistemul de evaluare și curriculumul nu se schimbă, se va centra pe bacalaureat. Meditațiile continuă să se desfășoare în condiții de evaziune fiscală. Ele conduc și la segregări de venituri, fiindcă de fapt exclud învățătorii și profesorii care predau discipline care nu fac obiectul examenelor, precum și pe cei situați în medii în care părinții nu investesc în educație.

Elevii își caută plăcerea, inclusiv cea intelectuală, în afara școlii, iar școala nu-i ajută prea mult să aibă instrumente de valorizare a plăcerii extrașcolare: nici o programă nu are componente de science fiction, muzică rock, analiză a impactului jocurilor pe calculator, critică cinematografică, cercetare și comunicare socială. Suverana Limbă și literatură română continuă netulburat să facă exerciții de „zăbavă“ pe cronicari, literatura secolului al XIX-lea și se oprește neasimilând aproape de loc temele și stilul literaturii sfârșitului de secol XX. (În programa de bacalaureat existau numai un prozator, un poet și un dramaturg din perioada de după război. Am constatat cu stupeoare că între programa de bacalaureat parcursă de mine în 1974 la Limba și literatura română și cea parcursă după 24 de ani de către fiul meu era o diferență de un poet). Istoria nu îi învață

cum trăiau oamenii, ci cum se băteau ei și, eventual, ce macro-politică făceau. Educația artistică în liceu este aproape nulă. Cea sportivă este chinuitoare. Indicatorii ei sunt „probele“ standard și competițiile, nu utilitatea mișcării pentru bunăstarea fizică și psihică a elevilor.

Elevii nu învață în curricula oficială aproape nimic despre ei ca persoane, despre viața privată și prea puțin despre viața publică (excepția o reprezintă Cultura civică). „Cunoaște-te pe tine însuți!“ este o deviză fără acoperire în educația formală. Obiectele de studiu, inclusiv psihologia, vorbesc despre un „nimeni destrupat“ sau se centrează pe probleme foarte abstracte, neregășibile în experiența directă. Așa se face că, de exemplu, după 7 ani de fizică și 6 ani de chimie, cei mai mulți absolvenți de liceu nu pot să-și explice fenomene fizico-chimice cu impact direct (nici măcar de ce anumite substanțe sunt toxice pentru ființele vii sau cum se formează imaginea TV), după cum, după studierea anatomiei, continuă să nu-și cunoască și să știe să-și ocrotească organismul.

6. Conservatorismul

Este sau poate fi la ora actuală învățământul românesc „vârful de lance al schimbării“? Iar în cadrul lui, pregătește învățământul superior „inteligenta sceptică“ necesară pentru infuzarea tuturor domeniilor cu specialiști ai modernizării socio-economice? Răspunsul la aceste întrebări e constrâns de faptul hotărâtor că, la fel ca și alte componente sociale, învățământul românesc este încă, prin practicile sale și mai puțin prin actele normative elaborate mai ales începând cu 1998, orientat spre supraviețuire (autoconservare), nu spre dezvoltare-modernizare. Această orientare se poate detecta în multiple aspecte. Astfel, accentul metodelor de învățare cade pe stabilitate, reproducibilitate, homeostazie (de sistem și proces), pe descurajarea schimbărilor și inovațiilor, altele decât cele impuse ierarhic. Cadrele didactice tinere din învățământ migrează spre profesii mai bine plătite; faptul că absolvenții facultăților privesc profesoratul ca o alegere de ultimă instanță duce la scăderea nivelu-

lui de competențe în sens contemporan și la îmbătrânirea personalului didactic. Să notăm și că în politicile educaționale continuă să se manifeste obsesia relației între merit și vechime. Cadrele tinere din învățământul superior sunt discriminate salarial. În noul *Statut al personalului didactic*, dacă, de exemplu, este foarte stimulativ sporul de doctorat, acordarea gradății de merit doar pentru cei care au peste 15 ani vechime în învățământ face ca mulți preparatori, asistenți și lectori să-și găsească în completare alte surse de venit, nefiind destul de vârstnici ca să aibă măcar salarii de subzistență. O vastă categorie părăsește cariera didactică (unde principiul seniorității a rămas imbatibil) pentru profesii și firme noi în care sunt plătiți după eficiență profesională. Noile modificări normative tind însă să elimine criteriul de vechime, dar o fac uneori stipulând excepții de la regulă, ceea ce lasă loc unei doze de arbitrar forurilor locale de decizie.

Există și un conservatorism bugetar. Politicile bugetare alimentează un învățământ de supraviețuire. Aș putea spune chiar că nu există nici o diferență de natură între politicile bugetare pentru învățământ, cercetare, sănătate, cultură din perioada comunistă și cele de acum. Politicile bugetare actuale încurajează conservatorismul prin diferența de alocare a resurselor pentru dezvoltare și pentru protecție (de exemplu, Bugetul MEN a alocat, în 1997, 36,8 miliarde lei pentru reformă și 608,4 miliarde pentru „drepturi sociale suplimentare pentru elevi: rechizite, o masă caldă, îmbrăcăminte, pachete cu alimente neperisabile“). Nu avem încă un feed-back asupra felului în care acești bani au fost eficient utilizați astfel încât să crească accesul celor săraci la educație. În ultimii ani, ajutorul social s-a acordat doar pentru frecvență, nu și pentru rezultate școlare. Neavând o rețea de asistenți sociali, situația materială reală a elevilor nu poate să fie verificată. Există numeroase cazuri când ajutoarele sunt luate de copii ai familiilor înstărite prin muncă la negru și activități patronale nedeclarate.

Învățământul de supraviețuire este în același timp unul în care lipsa de proiecte este generalizată. Școlile au produs un număr infim de proiecte de inovație, așteptând în continuare „ordine de la stăpânire“. Nici inspectoratele nu fac mai mult

decât să planifice și să întrețină rutina. E drept, în învățământul superior lucrurile par să stea altfel. La o privire mai atentă, observăm însă o situație la fel de descurajantă. Noile instituții de învățământ superior sunt supuse tirului CNEAA. Ele, din nevoia de legitimitate și de acreditare, fac eforturi mari să satisfacă standarde înalte, să introducă credite, să imprime conținuturi contemporane. Multe din vechile instituții sunt însă netulburate, par etern legitime și nederanjabile în stabilitatea lor. De aceea, efortul de modernizare le-a „deranjat“ mai puțin. De asemenea, schimbările curriculare au fost făcute tot sub imperiul legitimității: primele s-au reformat – cel puțin la nivelul conținutului, dacă nu și al metodei (vezi *Cultura civică* la școala primară și *Filosofia* la liceu) – științele socio-umane din licee și facultățile de profil. Celelalte discipline umaniste au exclusiv inclus personaje, evenimente și opere (vezi *Literatura Română* și *Istoria*), au inversat, unde a fost cazul, judecățile de valoare și în rest nu le-a afectat nimic. Științele formale și cele ale naturii au avut un prezent netulburat de trecut, dar nici de viitor și de scopul pentru care sunt studiate într-un număr coplesitor de mare de ore.

7. Inegalitatea de șanse

Problema egalității de șanse, așa cum figurează ea în politicile țărilor cu democrații liberale, este diferită de înțelesurile egalitarismului comunist prin chiar finalitățile ei. Ea nu țintește spre omogenizarea socială și spre formarea unor „oameni noi“, cât mai asemănători, ci spre autoafirmarea persoanei, a angajării ei echitabile în procesul de selecție profesională, indiferent de sexul, rasa, etnia, religia, zona geografică sau grupul social căreia îi aparține. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, nu există obstacole formale în educație, în accesul la profesii și la viața publică, iar pe de altă parte, că statul și guvernarea locală intervin prin politici sau acțiuni afirmative (discriminări pozitive, tratamente preferențiale), acolo unde există obstacole reale pentru zone și categorii defavorizate. Astfel de politici sunt caracteristice societăților care consideră liberalismul economist,

bazat pe pura acțiune a „mâinii invizibile“, sorginte a polarizării sociale accentuate, a politicii lui „scapă cine poate“, care duce spre un capitalism cu puține palate și vaste mahalale pline de ghetouri (zone tipice de anomie socială). Democrațiile liberale cer drept condiție necesară, pe lângă acțiunea pieței, societăți în care civilizația se extinde ca bun public, dincolo de o elită privilegiată. Astfel de societăți sunt construite de oameni care învață să trăiască civilizată și refuză să mai trăiască în mizerie fiziologică, morală, civică și materială.

Justificările politicilor afirmative (ale politicilor de egalizare a șanselor) sunt fie de tip deontologist: un grup a fost supus unei discriminări negative multă vreme. Componentii săi nu au aceleași șanse cu cei ce aparțin grupurilor nedefavorizate, iar discriminarea pozitivă este menită să corecteze o nedreptate trecută, fie cu justificare de tip consecințialist: dacă oamenii care aparțin grupurilor defavorizate au mai mult acces la educație (în cazul nostru), atunci numărul de competitori calificați crește, iar societatea progresează mai mult prin aceea că atrage potențialul celor anterior marginalizați.

Condiția necesară este însă ca oamenii să aibă acces real la civilizație prin educație. Legile românești sunt nediscriminative. În principiu, nimeni nu este împiedicat să urmeze orice formă de învățământ (dacă facem abstracție, de exemplu, de faptul că din 1998 femeilor le este expres interzis accesul la învățământul militar). Dar numai în principiu. Dincolo de el, dacă trecem de orbirea normativă, descoperim o lume a discriminărilor reale, grație căreia, de fapt, **cei mai mulți dintre locuitori nu au șanse egale la educație**. Un prim răspuns asupra cauzelor ne dă drept handicap fundamental sărăcia. Dar ea afectează diferit sexele. În România sărăcia este într-un proces clar de feminizare fiindcă cea mai vastă categorie de săraci o reprezintă familiile monoparentale, de obicei mamele singure cu unul sau mai mulți copii, lucrătorii familiari neremunerați, de obicei femeii de la țară (74% din această categorie), femeile rrome (89% necalificate), grupurile etnice (cel mai sărac și mai marginalizat grup este cel al rromilor), zona de rezidență (locuitorii ruralului și ai orașelor mici). Am numit aici doar cele mai vul-

nerabile categorii, fără pretenții de tratare exhaustivă. Toate aceste categorii au obstacole majore în accesul la diferite forme de învățământ, în continuarea studiilor, în absolvirea studiilor și în inserția profesională. Menționez că, indiferent de grupul social defavorizat, în interiorul lui femeile au șanse mai mici decât bărbații. În ordinea gravității, rromii, locuitorii ruralului, femeile și grupurile etnice minoritare altele decât al rromilor sunt supuși discriminărilor reale în accesul la educație, performanță profesională și participare la viața publică.

7.1. *Discriminarea rromilor*

Etnicii rromi intră sub aspect educativ în două mari categorii: excluși și marginali. Ei ies din această grupare doar prin excepție. Orbirea sau opacitatea la discriminarea la care este supus grupul etnic cel mai tânăr și mai expansiv demografic din România are costuri foarte mari atât în prezent, cât și pe termen lung.

Câteva date privind rromii cred că sunt indispensabile. Cifra oficială a rromilor după recensământul din 1992 era de 409.723 rromi, reprezentând 1,8% din populație. Federația Etnică a Rromilor din România consideră că cifra reală este de 2,5 milioane (10% din populație), cifră revăzută la 1,5 milioane de observatori credibili. Dintre aceștia, aproximativ un milion (4,6% din populație) mențin un mod de viață tradițional. Vârsta medie de căsătorie este de 17 ani la fete și 18 ani la băieți. Jumătate dintre fetele rrome nasc înainte de 18 ani, iar natalitatea este de 5,10 copii la o femeie (în timp ce media pe țară este de 1,9). Rromii de până la 16 ani reprezintă 43% din grupul etnic. Potențialul demografic este cel mai ridicat, cu cea mai tânără populație și cea mai fertilă.

În ceea ce privește situația socială a rromilor, media de locuire este de 3,03 persoane-cameră, dar există și familii sărace în care stau 20 de oameni într-o încăpere; 58% dintre bărbați și 89% dintre femei nu au nici o calificare; 32% dintre bărbați întreținători de familie sunt șomeri; dintre cei apti de muncă și cuprinși într-o activitate (22,5%) 74% au un salariu la nivelul celui minim pe economie; aproape 1 din 20 este patron. Nivelul

de instruire este dramatic scăzut: 59% dintre femei și 44% dintre bărbați sunt analfabeți; 27,3% dintre bărbați și 35% dintre femei nu au absolvit nici formal școala primară; doar 4,5% din populația rromă absolvă liceul, dintre cei de 7-10 ani frecventează școala regulat doar jumătate, iar 40% dintre copiii rromi de până la 8 ani nu merg la grădinițe și școli. Educație superioară au în proporție de 7 la mie față de 12 la sută în celelalte etnii.

Ținând cont de datele de mai sus, desigur că strategia explicativă cea mai comodă este cea care face apel la particularitățile lor: inadaptare, automarginalizare, incapacitatea de a se integra în normele unei comunități. O altă strategie explicativă aparține grupurilor care protejează interesele rromilor și este centrată pe victimism. Fiecare abordare are însă fisuri: primii vor asimilare forțată sau excludere, ceilalți vor segregare pentru păstrarea identității lor culturale. Cel mai greu de recunoscut proces este că între populațiile de etnii diferite (română, maghiară, rromă ș.a) s-au produs transferuri reciproce de limbă și obiceiuri și că istoria este și a celorlalte grupuri, nu doar a grupului majoritar (mai precis, a etnicilor români bărbați). De exemplu, deși utilizăm expresiile romani: gagi, mișto, nasol, nu le recunoaștem funcționarea în limbă în dicționare și manuale de școală sau le considerăm pur argotice. Istoria robiei țigănești ca și cea a obiceiurilor și modului lor de viață este trecută sub tăcere. Imaginile copiilor din pozele din manual, basmele, povestirile, literatura, sunt monopolul etniei majoritare. Copiii rromi nu se recunosc în ele. Copiii români nu îi înțeleg pe colegii lor rromi pe calea curriculumului oficial. Strategiile educative le urmează de fapt pe cele sociale:

- a) excluderea sau pur și simplu eludarea existenței acestei populații în programele și manualele școlare;
- b) recludziunea (ghetoizarea): acceptăm să-și păstreze specificul cultural, dar în propria lor comunitate închisă; și
- c) incluziunea prin asimilare tacită (îi acceptăm în școli, îi obligăm să le frecventeze, dar prin forțarea lor exclusivă să intre în modul de viață și de gândire majoritar).

România este la ora actuală țara europeană cu cel mai mare procent de populație rromă, procent în continuă creștere, având în vedere sporul natural al populației acestei categorii. De aceea costurile neintegrării prin educație sunt incomparabil mai mari pe termen lung. În acest sens, cred că o utilitate mai mare în strategiile de integrare prin diferență ar avea-o modelul american multiculturalist, aplicat grupurilor etnice mult mai expansive demografic (afro-americanii, hispanicii) decât cel al albilor de origine europeană.

Există, după părerea mea, mai multe tipuri de politici educaționale care ar putea fi luate în considerare pentru a atenua discriminarea populației rrome. Voi menționa câteva care îmi par mai importante: cercetarea, informarea și documentarea asupra stării populației rrome; creșterea cercetărilor calitative, inclusiv având ca subiecți femeile și copiii (de obicei complet neglijați de către cercetători). Rolul cercetării este acela de a înlocui folclorul și stereotipurile despre rromi cu o imagine realistă și lucidă, diferită de imaginarul popular. Pe această cale pot să fie reduse stereotipurile și prejudecățile și odată cu ele intoleranța. Școlile în limba romani sunt o soluție, dar care poate crește segregarea. Datorită faptului că această minoritate este foarte dispersată, soluția dezirabilă este cea a multiculturalismului sau a interculturalismului (tratarea lor ca grup cultural distinct, alături de celelalte). Aceasta presupune includerea în programe și manuale a informațiilor despre cultura, tradițiile și istoria comunității rrome. De asemenea, va trebui să se acorde o atenție specială pregătirii inspectorilor, directorilor, profesurilor pentru integrarea copiilor rromi în sistemul de învățământ. Un criteriu de evaluare a instituțiilor de învățământ ar putea fi cel al integrării și menținerii rromilor. Acest aspect ar putea fi corelat cu politici afirmative pentru rromi în admiterea în școli profesionale, licee, învățământ postliceal, colegii și facultăți, cu încurajarea profesorilor rromi și a altor etnici rromi cu reușite profesionale să își asume, protejeze și promoveze grupul de apartenență, cu includerea în regulamentele școlare și în Cartele universitare a unor sancțiuni precise împotriva discriminărilor și comportamentelor ofensatoare la adresa elevilor, studenților și părinților rromi.

7.2. Discriminarea locuitorilor ruralului

Datele Comisiei Naționale de Statistică ne indică o tendință accentuate de ruralizare a populației României. La ora actuală trăiește la sate jumătate din populație. Această tendință de ruralizare nu ar fi în sine un indicator de subdezvoltare dacă nu ar fi asociat cu faptul că satele românești nu sunt zone preferate din motive ecologice de către cei cu slujbe la oraș, că satele sunt sate de țărani și nu de fermieri și lucrători calificați, că există o tendință evidentă de refacere a gospodăriei autarhice, cu productivitate incompatibilă cu secolul XX, precum și una de refacere a modului de viață arhaic-patriarhal. La sate dotările civilizatorii în materie de igienă, sănătate și educație sunt minime sau nule. ONG-urile există pur insular, viața asociativă se rezumă la cea de biserică și bodegă, iar presiunile spre modernizare sunt încă utopice.

Acesta este mediul în care se așează componenta învățământ din rural. Statisticile ne indică următoarea ei înfățișare: în 1996, 11% din populația rurală nu avea educație elementară (față de 9% din cea urbană); 29% din populația rurală are doar școală generală, față de 14% din populația urbană; 8,2% dintre copii din rural față de 5,7% dintre cei din urban nu frecventează școala între 7 și 14 ani. Salariații cheltuiesc lunar cu educația copiilor 4,3% din venituri, pe când țăranii cheltuiesc 2,2%. Baza materială a învățământului din rural este într-o situație mai mult decât gravă: cele mai multe dintre cele 1157 școli din chirpici și 1084 din lemn sunt la țară. Dintre cele 1.295 de licee, în rural sunt 185, aproape în totalitate pe profil agricol. Repetenția este cu aproximativ 0,50% mai mare în rural. Un fapt extrem de important este acela că, în contrast cu Convenția pentru Drepturile Copiilor, semnată și de statul român, copiii din rural sunt utilizați ca forță de muncă. Dacă ne referim direct la elevi, observăm că în școlile profesionale din mediul rural sunt școlarizați de 10 ori mai puțini elevi decât în urban; în școlile de maiștri rurale sunt de 20 de ori mai puțini cursanți decât în cele urbane, iar în cele postliceale raportul este de 50-1. În școlile speciale pentru deficienți mintali, de auz și văz, raportul este de 6-1 în favoarea urbanului. Învățământul preșcolar în rural s-a dimi-

nuat mult în ultimul deceniu, iar traseul celor mai mulți elevi din rural este blocat la nivelul a 8-10 clase. Cea mai grea situație o au copiii din comunitățile rromice, căci părinții acestora nu au primit pământ după aplicarea Legii 18.

În ce privește cadrele didactice: în rural sunt 112 390 față de 181 911 în urban. Cele mai multe cadre didactice care au părăsit învățământul sunt cele din mediul rural. Cele mai multe dintre cele 15,6% cadre didactice necalificate sunt în rural.

Rezumativ vorbind, nenorocul de a te fi născut la țară sau de a crește acolo poate costa pentru toată viața: profesorii și învățătorii sunt mai puțini și mai necalificați, iar cei tineri sunt pe picior de plecare. Dacă depășești stadiul școlii generale, ești „condamnat” la specializare agricolă, și aceea rezumată la nivelul puținelor licee și școli vocaționale (deși se pare că vocația „fatală” este cea pentru agricultură). Putem afirma că cel puțin o treime din potențialul elevilor din România este blocat pe această cale.

Se poate face ceva pentru a depăși acest izvor uriaș de inegalitate? Primul lucru necesar este acela de a avea date corecte și complete din învățământul rural despre: numărul de cadre didactice calificate și necalificate; starea materială și integrarea comunitară a cadrelor didactice; starea, dotarea școlilor și accesul la școală al elevilor; frecventarea școlii în rural; analfabetismul funcțional; numărul de absolvenți care urmează licee și facultăți, precum și profilurile urmate; inserția profesională a absolvenților din rural. Proiectele curriculare vor trebui adaptate comunităților locale și stării reale educației din diferite zone. Înființarea unor licee multi-profile ar putea să contracareze aproape singura ofertă de licee agricole sau silvice.

Pentru aceasta, politicile publice ar trebui să apeleze la implicarea activă a comunității locale și administrație locale în recrutarea cadrelor didactice, în construirea locuințelor de serviciu pentru acestea, în contracte cu studenții și elevii ai școlilor normale, dispuși ca în schimbul sprijinului financiar pe durata studiilor, să lucreze cel puțin 4 ani în comunitatea rurală care oferă sprijin. Ajutorul social pentru adulți și adolescenți ar putea fi condiționat de muncă în folosul comunității (reparații și îngrijirea școlilor). Același lucru poate fi valabil pentru pla-

ta în muncă a contravențiilor. Preoții și comunitățile de enoriași se pot implica în problemele de disciplină, educație, igienă și în strângerea fondurilor pentru dotări pentru educație. Căminele culturale sunt folosite adeseori ca săli de nunți, botezuri, hore și discoteci. Autoritățile locale care gestionează acest patrimoniu pot să instituie o taxă asupra acestor activități, taxă destinată dotării căminelor culturale cu publicații, tehnică și materiale dedicate activităților educative școlare și extrașcolare: calculatoare, rețea Internet, televizoare, casete video auxiliare diferitelor discipline de studiu, materialelor pentru educație artistică și sportivă, inclusiv pentru dotări igienico-sanitare. Aceeași taxă poate să fie instituită de către autoritățile locale și pentru bodegi, baruri și restaurante.

Învățătorii și profesorii pot deveni ei înșiși factori centrali în educația comunitară, conducând ziare sau reviste locale și implicându-se în apărarea și promovarea intereselor locuitorilor din sat sau comună. Nu cred că e de neglijat ideea înființării unui fond special destinat plătirii cadrelor didactice care se implică în lichidarea analfabetismului funcțional și în educația continuă a adulților din rural. Liceele agricole, ca și învățământul vocațional pot să devină școli veritabile de formare a fermierilor (lucrători și manageri), cu alte cuvinte, școli de subminare a actualei gospodării autarhice țărănești, manuale, necalificate și slab-productive, deci școli de transformare a satelor în zone de ferme cu producție industrializată și de ecoturism. Elevii și profesorii pot să fie factorii de modernizare a comportamentelor locuitorilor din rural, inclusiv prin aceea că recuperează tradiția ca istorie și obiceiuri, dar nu ca tip de muncă arhaică și ca refuz al civilizației contemporane. Lucrările de grad ale cadrelor didactice se pot orienta spre elaborarea de monografii locale, de recuperare a istoriei și creșterii satești a zonei, de adaptare curriculară la problematica locuitorilor satului sau comunei în care lucrează.

7.3. Discriminări de gen

Voi utiliza termenul „gen“ în mod diferit de cel cu care operăm obișnuit în limba română. Genul, așa cum s-a încetățenit

în limbajul internațional, desemnează relațiile sociale dintre sexe și nu femininul sau masculinul, în sens gramatical. El semnifică asemănările, diferențele, asimetriile și discriminările de status și rol care intervin între femei și bărbați sub multiple aspecte: educative, familiale, economice, culturale, politice etc. Menționez că egalitatea între sexe trebuie tratată ca egalitate în drepturi și egalitate de șanse și nici pe departe ca tendință de identificare a femeilor cu bărbații, de ștergere a diferențelor naturale între sexe (diferențe care, de altfel, nu au nimic de a face cu inegalitățile sociale pe care le impun comunitățile discriminatorii).

În problema pe care o abordez aici, voi preciza de la început că există două categorii de discriminări posibile în privința genului. O primă categorie cuprinde **accesul egal al femeilor la toate formele de educație, inclusiv accesul la orice fel de carieră didactică și de management educativ**. O a doua categorie, mai puțin cuantificabilă, este cea legată de **reprezentarea corectă a experiențelor femeiești și preponderent feminine în curricula tuturor nivelelor de educație**.

1. *Egalitatea la bază și masculinizarea ierarhică a universităților*. Cea mai semnificativă discrepanță de gen apare la nivelul învățământului superior, în ciuda numărului aproape egal de absolvenți și absolvente. Studentele reprezentau 50,3% din totalul studenților, iar repartiția lor între cele două forme de învățământ, public și privat, avea următoarea configurație: în învățământul public (zi, seral, fără frecvență) numărul total de studenți era de 250 836, dintre care 108 666 studente. Ele reprezentau 47,6% din totalul studenților. În învățământul particular numărul studenților era de 85 305, dintre care studentele reprezentau 58,3%. Ponderea mai mare a studentelor este în universitate: 65,1%, medicină și farmacie: 60,6%, studii economice: 59,1% și cea mai mică în învățământul tehnic: 24,4%. În România, 70,1% din totalul cadrelor didactice sunt femei, 83% dintre cadrele didactice din învățământul primar și secundar sunt femei. În învățământul superior public ponderea femeilor este de 31,8%. Datele pentru 1995-1996 indică următoarele: în învățământul superior public existau 6 379 de

cadre didactice femei (31,9%). Din totalul de 3 636 profesori în învățământul superior public, doar 403 erau femei (aprox.9%). Conferențieri erau 2 945, dintre care 743 femei (aprox.25%); lectori: 6 572, dintre care femei 2151 (aprox.32%); asistenți: 4 983, dintre care 2 290 femei (aprox. 45%); preparatori: 1855, dintre care 794 femei (aprox. 42%). În perioada 1996-1997 numărul posturilor de profesor a crescut la 5 753 (existând și 2 091 posturi vacante). Numărul femeilor profesor a crescut cu doar 43 față de cel precedent. Conferențierii au (la nivelul anului menționat) 5 383 posturi ocupate cu 2 893 titulari bărbați și 776 titulare femei (o creștere de 33). Lectorii au 11 289 posturi, dintre care femei sunt 2 233. Asistenți sunt 9 414, din care femeile sunt 2 250. Din cei 3 358 preparatori, femei sunt 864.

Deși în mod constant nu au fost dezechilibre numerice de gen între studenți și studente, nici între rezultatele lor finale la absolvire, carierele universitare au suferit un evident dezechilibru la vârf (profesori și conferențieri). Explicații sunt multiple. După 1974, carierele universitare, ca și cele de cercetare, au fost blocate. Ele erau mai accesibile bărbaților și erau dorite pentru prestigiul social al profesiei. Bărbații s-au încurajat între ei spre performanță, după cum femeile s-au descurajat și au fost descurajate să o facă. Inclusiv Universitatea, cu o pondere de studenți majoritar feminină, are personal didactic majoritar masculin, cu excepția limbilor străine. După 1990, bărbații au fost recuperați spre zona universitară de vârf. Invasia de tineri din ultimii ani a făcut ca dezechilibrele să scadă pentru posturile de asistenți și preparatori, în mod special. Această scădere nu se datorează politicilor de promovare a femeilor în spațiul universitar, ci scăderii dramatice a atractivității carierei universitare, atât ca venituri, cât și ca prestigiu social. Prognoza mea este că și învățământul superior va tinde spre feminizare, tocmai din motivul enunțat anterior. Lui i se mai adaugă încă unul, deloc de neglijat: bursele în occident pentru doctorate și masterate nu au mai fost conservatoare în privința genului. Absolventele românce au găsit un spațiu de afirmare mai ales în universitățile străine, obținând calificări pe care nici establish-

mentul autohton, în genere conservator în privința genului, nu le mai poate ignora.

Reechilibrarea de gen a spațiului universitar se confruntă cu cel puțin două probleme: pe de o parte, cu scăderea dramatică a studenților proveniți din mediul rural și din micile orașe muncitorești (populate mai ales cu femei) și, pe de altă parte, relevanța prezenței femeilor în spațiul universitar în influențarea condiției sociale, economice, politice și culturale a femeilor din România (un caz special îl reprezintă femeile rrome care dau cel mai mare procent de analfabetism și de lipsă de șanse de afirmare socială). Pentru ambele puncte vulnerabile speranțele sunt scăzute: nu avem politici afirmative pentru educația celor din mediul rural și avem prea puține spații de intrare a educației pentru conștientizarea problemelor de gen și pentru elaborarea politicilor publice necesare contracarării nedreptății de gen.

2. *Hiperfeminizarea învățământului general și mediu, patriarhalismul curricular.* Din populația școlară totală, la sfârșitul lui 1996, 50,1% o reprezentau fetele. Reprezentarea lor procentuală pe cicluri de studiu era următoarea: 49,6% în învățământul preșcolar; 48,8% în învățământul primar și gimnazial (scăderea este dată în special de școlarizarea mai slabă a populației feminine rrome); 55,7% în învățământul liceal (creșterea de procente în favoarea fetelor se datorează faptului că școlile profesionale, complementare sau de ucenici au prin excelență elevi băieți, 64%); 50,8% fete în învățământul postliceal. Personalul didactic este preponderent feminin: 99,6% în învățământul preșcolar; 73,3% în învățământul primar și gimnazial; 59,8% în învățământul liceal; 52,8% în învățământul profesional, complementar sau de ucenici; 51,7% în învățământul postliceal și de maștri.

După cum se poate constata, nivelul de învățământ în discuție este dominat numeric de cadre didactice femei. Educației aproape nu există, învățătorii sunt rarissimi. Aceste profesii sunt asimilate cu etica grijii, iar în România grija pare să fie atribuită exclusiv femeilor. Activitățile asociate grijii au prestigiu social scăzut și sunt prost plătite. „Migrația“ bărbaților se produce spre zone cu bani, prestigiu și control.

Socializarea în copilărie și adolescență este marcată de conservatorism de gen, inclusiv în curricula școlară. Cercetările relevă câteva aspecte de fond ale sexismului (prejudecăților și discriminărilor de gen) în educația formală: școala primară și gimnaziul creează un mediu „confortabil feminin“, axat pe conformism, ordine și disciplină, penalizând sau inhibând tendințele spre gândire divergentă și independență. Agresivitatea fetelor este puternic inhibată, cea a băieților este tolerată; diferențele dintre fete și băieți sunt privite ca deficiențe, mai ales în sensul mării mobilități profesionale masculine și a modului stereotip-limitativ al rolurilor feminine. Imaginile femeilor și bărbaților sunt atât calitativ, cât și cantitativ dezzechilibrate. De exemplu, în abecedare, pozele cu fete și femei sunt de două-trei ori mai puține decât cele cu băieți și bărbați, sunt încurajate jocurile demixtate, toate rolurile de fete sunt tradiționale, când sunt cuplate numele copiilor de sexe diferite, prioritatea o are numele de băiat; nu se face acordul de gen pentru profesii; femeile sunt prezentate ca având trăsături naturale, nu virtuți; bărbații sunt definiți în termeni ocupaționali, femeile în termeni relaționali: mame, fiice, surori, prietene.

3. *Discriminarea femininului și femeilor în educație.* Aspectele intuitiv-emoționale și empatice ale cunoașterii și experienței, educația estetică, morală (considerate aspecte feminine, eventual „soft“) sunt intens discriminate în favoarea aspectelor informațional-raționale, a educației științifice (cu preponderență pentru matematică, fizică, chimie și biologie). Științele socio-umane ocupă un loc secundar și în măsura în care există, ele educă spre probleme nelegate direct de viața indivizilor ca persoane în comunitate, spre autocunoaștere a sinelui în relație cu alții (o excepție notabilă o reprezintă unele manuale de cultură civică). Educația estetică aproape că dispăre la nivel liceal (cu excepția *Literaturii române*). Educația morală este lăsată pe seama orelor de religie care, pe de-o parte, nu sunt obligatorii individual, iar pe de altă parte, întăresc esențial conservatorismul de gen și patternuri de comportament premoderne în privința femeilor.

„Personajul“ principal al manualelor de economie, psihologie, filosofie, sociologie, este „omul“ impersonal și neutru (fără

gen, rasă, etnie). În spatele acestei neutralități stă în mod evident modelul bărbătesc. Experiențele acestui pretins „nimeni destrupat“ fac obiectul temelor domeniilor mai sus-pomenite. Toate manualele ignoră experiențele specific-femeiești sau preponderent femeiești: graviditatea, nașterea, violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală, violența domestică, inegalitatea de șanse, dubla zi de muncă, marginalizarea și anonimatul. Dacă lăsăm de-o parte aceste experiențe, elevii nu sunt educați să se confrunte cu ele, să le evite să se protejeze sau să se abțină de la violențe și nedreptăți. Mai mult, aceste experiențe sunt totuși discutate în media românească, dar într-o formă brutal-sexistă (femeile sunt interesante în presă dacă sunt bătute, dacă fac crime, dacă se prostituează, dacă sunt top-model sau anexe tăcut-decorative ale unor personaje importante) imagini față de care cititorii – mai ales minori – nu sunt educați să producă „anticorpi“ (a se citi: reacții de amendare a sexismului), dimpotrivă, tind să le preia și să le imite.

„Femeile nu au istorie“. Acesta este mesajul pe care îl transmit toate manualele de specialitate, începând cu cel de clasa a IV-a. În istoria națională, ca și în cea universală, așa cum se practică în curricula autohtone, femeile nu există decât eventual ca soții și mame de șefi de stat. Manualul de clasa a XII-a produce cea mai cuprinzătoare discriminare, în calitatea sa de „Istorie a românilor“, căci trece în anonim nu doar contribuția femeilor la istorie, ci și pe aceea a grupurilor etnice minoritare. Rațiunile sexismului în educația istorică țin în principal de istoriografie, de ceea ce consacră istoricii drept relevant. Istoria vieții private nu există, cea a civilizației și modurilor de viață este secundară și în genere omisă din programa de examene. De aici decurge logic inexistența femeilor prin neparticiparea lor la marile „violențe fondatoare“, mai ales la războaie.

„Femeile nu gândesc și nu creează“. Sau, în cazul în care pare să fie altfel, aceasta se întâmplă aproape exclusiv în literatură și o fac imitând bărbații (vezi H. P. Bengescu) sau ancorându-se în genuri socotite minore (vezi de exemplu poeziile pentru copii din manualele de școală primară sau gimnaziu). Proza, poezia și critica literară făcută de către autoare românce

este infim reprezentată în manualele școlare. Ne-gânditul și ne-creatul la feminin sunt întărite și de felul în care critica literară tratează și mai ales expediază personajele femei, atașându-le câte o etichetă comodă: lamentație feminină, șiretenie instinctivă, supușenie, frumusețe, senzualitate, candoare, clevetire etc. Profesoarele transmit ele însele aceste clișee, fără să reflecteze critic asupra consecințelor lor în educația de gen.

Metodele de evaluare întăresc mesajul supunerii. Cele mai importante și frecvente forme de testare ale cunoștințelor sunt centrate pe reproducerea fidelă a informațiilor și pe învățarea necritică a comentariilor. Cum acestea fie eludează experiențele și ideile femeilor, fie le înlocuiesc cu clișee tradiționale ale femininului, creează judecăți de valoare stereotipe, greu de deconstruit pe parcursul maturizării individuale. Ele funcționează ca normă, devin o a doua natură și micșorează zona de libertate a femeilor de a-și configura existența exploatăndu-și din plin aptitudinile.

Concluzia care se poate trage din cele menționate nu e greu de anticipat: învățământul românesc are caracteristici ale modului de educație patriarhal. Într-adevăr, el:

- a) produce îndoctrinare de gen (educația ghidează comportamentul în funcție de sex și consideră rolurile feminine ca inferioare);
- b) ignoră educația pentru viața privată, handicapând absolvenții băieți în autonomia pe această zonă și întărind mentalitatea că fetele sunt predestinate să fie servitoare neplătite;
- c) descurajează intelectual și social absolventele prin lipsa modelelor de reușită feminină, prin lipsa conștiinței participării femeilor la istorie (inclusiv la cea a luptei pentru drepturile lor);
- d) ignoră experiențele femeiești (graviditatea, nașterea, creșterea copiilor, îngrijirea) sau le tratează ca triviale și derizorii;
- e) tratează bărbații ca unică normă pentru umanitate și ca reper de performanță;
- f) educă slab fetele pentru propriile lor drepturi la libertate și autoafirmare.

Deși educația nu este normativ discriminatorie în privința genului și nici în cea a accesului fetelor la toate formele de învățământ, **este conservator-anacronică prin mesajele sale sexiste** sau prin pretenția unei neutralități care nu face altceva decât să ascundă discriminările reale și inegalitatea de șanse pentru o carieră performantă după terminarea studiilor. Ea practic pregătește fetele spre aspirații considerate mai joase și spre axarea pe roluri tradiționale. Ea este discriminatorie și prin modul în care ierarhizează între diferite facultăți, distingându-le drept caracteristici ale genului și tratându-le pe cele feminine ca inferioare, sau pur și simplu ignorându-le drept capacități care merită educate și evaluate: a) facultăți socotite preponderent masculine: capacitatea de deducție, inteligența, imaginația științifică, spiritul analitic, capacitatea de efort fizic și intelectual, curajul, agresivitatea, realismul, pragmatismul, sacrificiul pentru idei, competiția, dominarea, stima de sine, interesul pentru afirmare publică; b) facultăți socotite preponderent feminine: comunicarea verbală, empatia, intuiția, imaginația artistică și socială, sensibilitatea la context, receptivitatea la nevoile altora, sacrificiul pentru alții, conformismul, interesul pentru viața privată.

Menținerea conservatorismului pe varianta sa sexistă în educație afectează cel puțin două planuri egal importante: 1) formează femeii pentru aspirații profesionale inferioare celor bărbătești și spre o capacitate slabă de emancipare privată și afirmare publică; 2) continuă să fie un factor subversiv pentru modernizarea societății românești fiindcă educă spre subutilizarea a peste jumătate din potențialul de dezvoltare.

Politicile educaționale nu pot ignora dimensiunea genului. Plecând de la aspectele deja menționate, cel puțin următoarele direcții de acțiune cred că ar putea fi avute în vedere: organizarea unor ateliere de pregătire cu cadrele universitare, mai ales cu rectorii, decani și șefi de catedre pentru analiza aspectelor procentuale ale politicii de personal și pentru includerea în curriculum a studiilor specifice pe dimensiunea de gen; cercetări calitative asupra motivației pentru cariera universitară studenților și absolvenților, asupra mecanismelor de des-

curajare a femeilor pentru cariere universitare și poziții manageriale; încurajarea bărbaților spre cariere didactice în învățământul preșcolar, primar și secundar, inclusiv prin salariu și schimbarea imaginii publice a acestor profesii.

Pot să fie elaborate diferite politici la nivelul curriculumului. Astfel, în liceele pedagogice și în modulul pedagogic din învățământul universitar va putea fi introdus un modul de *Gen și educație*, pentru conștientizarea aspectelor sociale ale genului. În curricula diferitelor discipline (preponderent în cele de cultură civică, istorie, științe socio-umane, limba maternă, limbi străine) va putea fi introdusă educația pentru viața privată și educația nonsexistă. În manuale e necesar să se treacă la utilizarea limbajului nonsexist (inclusiunea acestei cerințe în metodicile specifice diferitelor discipline și în manualele pentru elev, potrivit unui ghid al limbajului non-sexist care poate să fie comandat ONG-urilor profilate pe astfel de cercetări). Experiențele și contribuția femeilor vor trebui incluse în curricula disciplinelor de științe socio-umane și istorie.

La nivelul elevilor, cred că ar fi important să se încurajeze microcercetările întreprinse de aceștia asupra vieții cotidiene și mediului proxim. Metodele de evaluare a elevilor vor trebui să țină cont și de alte criterii decât capacitățile deductive și de memorare: inteligența practică, abilitățile de comunicare și muncă în echipă, activități comunitare, capacitatea de comunicare artistică, educația spre cooperare.

Secolul XX se încheie în curând. Mulți dintre noi suntem înrădăcinați, prin propria istorie de tinerețe și maturitate, în ceea ce în curând va aparține trecutului. Acesta este un fapt, nici bun, nici rău. Binele și răul sunt valori regulative ale moralei, a zonei lui „cum ar trebui să trăim“. Nostalgia după propria tinerețe sau pur și simplu rutina unui mod de viață familiar, ne pot împiedica să acceptăm sau producem strategii de emancipare. Prețul pe care îl plătește societatea românească în acest

caz este subdezvoltarea, ieșirea din orbita evoluțiilor contemporane. Prețul pe care îl poate plăti generația matură (cea care azi decide) este acela de a avea o imagine retrogradă sau măcar conservatoare, prin lipsă de empatie față de generațiile viitoare.

Note

1. „Educația retro“ a fost publicată prima oară sub forma a două studii: „Filosofia învățământului actual“ și „Inegalitatea de șanse în educație“ în volumul *Învățământul românesc azi*, coord. Adrian Miroiu, Editura Polirom, Iași, 1998. Reluarea sa în acest volum se datorează faptului că analiza viza aspecte ale conservatorismului în educație și poate furniza o imagine asupra altor surse ale conservatorismului decât cele tratate special pentru această lucrare. În ultima perioadă s-au produs câteva mutații semnificative față de datele care au stat la baza studiului. Dar aceste mutații nu fac inactuale multe dintre ideile cuprinse în el.
2. Datele și evaluările din acest studiu se bazează pe următoarele surse:
 - Cercetările asupra supra-încărcării școlare, realizate în 1997 de către Institutul de Științe ale Educației și Asociația de Științe Cognitive din România;
 - *Raportul privind Starea Sistemului Național de Învățământ*, MEN, 1996–1997;
 - *Proiectul de reformă a învățământului preuniversitar. Componenta management și finanțare*, București, 1997;
 - MEN, Buletin informativ 1-2, ian. 1998;
 - Dakmara Georgescu *L'Enseignement secondaire en Roumanie*, Edition du Conseil de L'Europe, 1996; *Evaluating Quality in School Education*, 1997;
 - European Commission, *White Paper, Teaching and Learning*, Luxembourg, 1996;
 - *Agenda 2000*, Bulletin de l'Union Européenne, 8-97
 - *Les chiffres clés de l'éducation dans l'Union Européenne*, Commission européenne, 1997.
 - *Aspecte privind locul și rolul femeii în societatea românească*, Comisia Națională pentru Statistică, 1996.
 - *Documentar statistic privind evoluția învățământului în România (1996–1997)*, MEN, București, 1997;
 - *Țiganii, între îngrijorare și ignorare*, coord. E. și C. Zamfir, Alternative, 1993;
 - *Romathan, Studii despre rromi*, vol. 1, nr 1, 1997;
 - *UNDP Common Country Assessment*, Decembrie 1997.
 - *Gen și educație*, coord. Laura Grunberg și Mihaela Miroiu, Societatea ANA, București, 1997.

3. Monitorizări ale presei românești (*Adevărul, România liberă, Libertatea, Evenimentul zilei, Ziua, Național*), efectuate de către Societatea ANA în diverse perioade, începând cu 1996 și, îndeosebi, monitorizarea făcută principalelor cotidiene de către Societatea ANA în colaborare cu Facultatea de Științe Politice, SNSPA, București în perioada 16-26 septembrie, 1997; Majoritatea datelor și interpretărilor pe componenta discriminărilor de gen în educație au făcut obiectul *Raportului UNDP* pe problema egalității de șanse între bărbați și femei în societatea românească actuală. Acest raport a fost încheiat și prezentat în ianuarie 1998.

Secolul al XX-lea se încheie în curând. Mulți dintre noi suntem înrădăcinați, prin propria istorie de tinerețe și de maturitate, în ceea ce curând va aparține trecutului. Acesta este un fapt, nici bun, nici rău. Binele și răul sunt valori regulative ale moralei, a zonei lui „cum ar trebui să trăim”. Nostalgia după propria tinerețe sau pur și simplu rutina unui mod de viață familiar, ne pot împiedica să acceptăm sau producem strategii de emancipare. Prețul pe care îl plătește societatea românească în acest caz este subdezvoltarea, ieșirea din orbita evoluțiilor contemporane. Prețul pe care îl poate plăti generația matură (cea care azi decide) este acela de a rămâne în memorie ca generație retrogradă sau măcar conservatoare, prin lipsă de empatie față de generațiile viitoare.

Mihaela Miroiu este autoarea lucrărilor:
*Gândul umbrei. Abordări feministe
în filosofia contemporană*
(Alternative, 1995),
*Convenio. Despre natură, femei
și morală* (Alternative, 1996)
și coautoare a lucrărilor
România. Starea de fapt: societatea
(Nemira, 1997)
și *Învățământul românesc azi*
(Polirom, 1998).

Actualmente este profesoară universitară
și decană a Facultății de Științe Politice
la Școala Națională de Studii Politice
și Administrative, București.