

COLLEGIUM

**Sociologie, Științe politice**

Seria *Sociologie, Științe politice* este coordonată de Adrian Neculau, Liviu Antonesei (sociologie) și Dan Pavel (științe politice)

Acest volum precum și seria de conferințe publice pe care se bazează au fost posibile datorită sprijinului financiar al Fundației pentru Dezvoltarea Societății Civile (FDSC), București, și al Open Society Institute (OSI), Budapesta.

Coordonatori de program SAR: Vlad Alexandrescu și Valentina Suciu

Ed. POLIROM, B-dul Copou nr. 3  
P.O. BOX 266, 6600, Iași, ROMÂNIA

Copyright © 1998 by Societatea Academică din România

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

*Doctrină politică. Concepte universale și realități românești /*  
coordonator Alina Mungiu-Pippidi – Iași: Polirom, 1998

280 p.; 160 x 235 mm, (Collegium; Sociologie, Științe politice)

ISBN: 973-683-052-7

I. Mungiu-Pippidi, Alina (coord.)

CIP: 32.01(100)+(498)

Printed in ROMANIA

**Alina Mungiu-Pippidi**  
coordonator

# **DOCTRINE POLITICE**

Concepte universale și realități românești

POLIROM  
SOCIETATEA ACADEMICĂ DIN ROMÂNIA

Iași, 1998



## LISTA DE AUTORI

**Dragoș Paul Aligică** (n. 1966), asistent la Academia de Studii Economice București, doctorand la Ohio State University – Bowling Green, SUA. Cunoscut pentru articolele publicate în *Polis*.

**Teodor Baconsky** (n. 1963), doctor în teologie la Sorbona-Paris, bursier al Colegiului Noua Europă, autor a numeroase studii pe tema ortodoxiei în revista *Dilema*, în prezent este ambasador al României la Vatican.

**Markó Béla** (n. 1951), redactor-șef al revistei *Láto* din Tîrgu Mureș, senator UDMR, membru al Comisiei de Politică Externă a Senatului, președinte al Uniunii Democratice Maghiare din România.

**Marcian Bleahu** (n. 1924), doctor în geografie la Universitatea Cluj (1974), profesor universitar, decan la Universitatea Ecologică București, senator FER, membru al Comisiei de Politică Externă a Senatului, autor a numeroase studii și lucrări avînd ca subiect ecologia.

**Ion Bulei** (n. 1941), profesor universitar doctor la Facultatea de Istorie a Universității București, consilier guvernamental, autor al lucrării *Sistemul politic al României moderne*, (Editura Politică, București, 1987).

**Anton Carpinski** (n. 1947), profesor universitar doctor, șef al Departamentului de Științe Politice al Universității „Al.I. Cuza” Iași, autor al volumului *Doctrine politice contemporane* (Editura Moldova, Iași, 1992).

**Aurelian Crăiușu** (n. 1966), doctorand în științe politice la Princeton University, colaborator permanent al revistelor *22*, *Sfera Politicii* și *Polis*, membru al Grupului pentru Dialog Social, a tradus *Meditațiile Carteziene* de Edmund Husserl și este co-editor al volumului de eseuri în onoarea lui Mihai Șora (Editura Nemira, București, 1997).

**Alexandru George** (n. 1930), critic literar, eseist și prozator. Premiul Uniunii Scriitorilor pentru critică (1971) și pentru publicistică (1982), premiul Asociației Scriitorilor din București (1980).

**Adrian-Paul Iliescu** (n. 1953), profesor universitar doctor la Facultatea de Filosofie a Universității București, șef al Catedrei de Filosofie Politică și Morală, autor al lucrării *Conservatorismul anglo-saxon* (Editura All, 1994).

**Sorin Ioniță** (n. 1966), M.A. în științe politice la Central European University și doctorand în științe politice la Universitatea București, director executiv al Societății Academice din România și asistent asociat în cadrul Facultății de Filosofie a Universității București.

**Mihaela Miroiu** (n. 1955), profesor doctor la Școala Națională de Studii Politice și Administrative, decan al Facultății de Științe Politice, predă și la Universitatea București un curs de „Filosofie feministă”, co-autor al lucrării *România : stare de fapt* (Nemira, 1997).

**Dan Pavel** (n. 1958), cadru didactic asociat la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj și la Universitatea București, redactor la revistele *22*, *Sfera Politicii* și *Polis*, autor al volumelor *Bibliopolis. Eseu asupra metamorfozelor cărții* (Cartea Românească, 1990), *Etica lui Adam* (Du Style, 1995), *Cine, ce și de ce ? Interviuri despre politică și alte tabuuri* (Polirom, 1998).

**Alina Mungiu-Pippidi** (n. 1966), doctor în psihologie socială, bursieră la Harvard University (SUA), cadru didactic asociat la Universitatea București, secretar științific al Centrului de Studii Politice și Analiză Comparativă, director al Departamentului de Emisiuni Informativ al Televiziunii Române, autoare a volumului *Români după '89* (Humanitas, 1995).

**Andrei Pippidi** (n. 1948), profesor doctor la Universitatea București, unde predă istoria Europei medievale, din 1997, președintele Comisiei Naționale a Monumentelor Istorice. Doctor al Universității din Cluj (1981) și Oxford (1985), autor și editor a zece volume, aproximativ 150 de studii și articole în reviste românești și străine.

**Enyedi Zsolt** (n. 1967), M.A. în științe sociale la University of Amsterdam (1992), M.A. în istorie și sociologie la Eoetvos Lorand University din Budapesta (1993), M.A. în științe politice la Central European University (1994), asistent cercetare la Central European University, autor de studii și articole având ca temă spațiul Europei Centrale și de Est.

**Alexandru Zub** (n. 1934), profesor doctor la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, Director al Institutului de Istorie „A.D. Xenopol” – Iași, membru corespondent al Academiei Române, autor a numeroase studii și cărți referitoare la istoria modernă și contemporană a României, între care monografiile despre M. Kogălniceanu, A.D. Xenopol, Junimea ș. a.

# CUPRINS

<b>Prefață</b> .....	9
----------------------	---

## LIBERALISMUL

### **A fi sau a nu fi liberal?**

Aurelian Crăiuțu .....	17
------------------------	----

### **Liberalismul economic**

Alexandru George .....	45
------------------------	----

### **Liberalismul românesc în specificitatea lui istorică**

Dragoș Paul Aligică .....	55
---------------------------	----

## CONSERVATORISMUL

### **Conservatorismul**

Adrian-Paul Iliescu .....	73
---------------------------	----

### **Conservatorismul românesc**

Ion Bulei .....	84
-----------------	----

### **Monarhismul**

Andrei Pippidi .....	94
----------------------	----

## NAȚIONALISMUL

### **Naționalismul, politica etnică și național-comunismul**

Alina Mungiu-Pippidi .....	109
----------------------------	-----

### **Aspirațiile național-politice ale minorității maghiare din România**

Béla Markó .....	122
------------------	-----

### **Istorism și naționalism în România modernă**

Alexandru Zub .....	130
---------------------	-----

## CREȘTIN-DEMOCRAȚIA

### Creștin-democrația

Enyedi Zsolt ..... 145

### „Ortodoxismul politic”: pericol sau fantasmă?

Teodor Baconsky ..... 166

## SOCIAL-DEMOCRAȚIA

### Doctrina social-democrată

Anton Carpinschi ..... 175

## POPULISMUL

### În numele poporului.

### Scurtă analiză a populismului, ieri și azi

Sorin Ioniță ..... 197

## LEGIONARISMUL

### Legionarismul

Dan Pavel ..... 213

## DOCTRINE POST-MATERIALISTE

### Ecologia politică – doctrina secolului XXI

Marcian Bleahu ..... 231

### Feminismul ca politică a modernizării

Mihaela Miroiu ..... 252



# PREFAȚĂ

## *Ideologii și doctrine politice : o încercare de sistematizare*

Ce este o doctrină politică? Ce anume poate diferenția între doctrine și ideologii politice? Cum se clasifică ele? Cum se identifică în viața politică? Căror realități și clivaje societale le corespund? Cum evoluează doctrinele în timp și ce formă iau doctrinele tradiționale sau contemporane când se manifestă în spațiul românesc? Iată câteva dintre întrebările cărora va căuta să le răspundă această carte. Dar mai întâi, câteva clarificări.

O ideologie este un set sistematizat și relativ ierarhizat de opinii. Putem diferenția între principii și aplicare în cadrul unei ideologii, cele dintâi fiind premisele teoretice din care derivă aplicațiile specifice la o realitate sau alta. Dar ele funcționează, de asemenea, ca obiective finale, care pot fi atinse doar pe calea unor obiective intermediare. În limba română, termenul de „doctrine” este mai adesea preferat celui de „ideologii”, căruia i se atribuie o conotație exclusiv negativă datorată carierei pe care termenul a făcut-o în cadrul „materialismului științific” și al propagandei comuniste. De fapt, ideologia este mai generală decât o doctrină, fiind un mod universalist de a interpreta realitatea, din care derivă interpretarea realității politice. Din această perspectivă, se consideră că există doar trei ideologii politice fundamentale – conservatorismul, socialismul și liberalismul, restul fiind derivate și combinate teoretice sau istorice ale lor. Așa fiind, ideologiile majore au rădăcini în curente filosofice care par la prima vedere a avea puțin în comun cu realitatea politică – spre exemplu, relația conservatorismului anglo-saxon cu empirismul britanic –, dar de care sînt în realitate indisolubil legate. A fi conservator, sau socialist, sau liberal înseamnă, înainte de a adera la niște politici propriu-zise, să fii părtaș la o anumită concepție despre om și despre societatea omenească, despre natura omului și despre capacitatea lui cognitivă. Oricît de întemeiată ar părea în dezvoltările ei teoretice, orice ideologie are la bază o presupunere fundamentală – poate chiar fundamentalistă – de acest tip.

## *Clasificări și sistematizări ale doctrinelor politice*

Prima și cea mai comună încercare de a sistematiza orientările politice este cea de a le dispune pe axa tradițională stînga-dreapta. Pornind de la așezarea mai curînd conjuncturală a conservatorilor francezi în Adunarea Națională Constituantă din 1789, stînga și dreapta au făcut carieră ca moduri de gîndire care și-au schimbat sensul de

la o perioadă istorică la alta, dar și-au păstrat un sens în ciuda creșterii complexității societății, a pluralismului cultural și a revoluției informației. Deseori acest sens este schematic, chiar caricatural, dar este încă suficient de eficient ca reprezentare socială pentru a servi la identificarea și autoidentificarea unui număr considerabil de persoane. Politicile statelor și orientările gazetelor sînt deseori identificabile ca atare, deși termenul are conotații variate de la un continent la altul și uneori chiar în cadrul aceluiași continent, cum s-a întîmplat după căderea zidului Berlinului în Europa. Distincția dintre stînga și dreapta datează chiar dinainte de apariția capitalismului, dar sensul ei a evoluat de la o epocă la alta, de la cea mai generală – reformatori/conservatori – la cea modernă – capitaliști/anticapitaliști – și, în sfîrșit, la cea contemporană, unde elementele materiale și cele post-materiale se combină într-o distincție mai complexă. Stînga și dreapta au traversat perioade de recul istoric, dreapta după prăbușirea totalitarismului nazist, care a antrenat la o depresie pasageră și a dreptei moderate, stînga după căderea zidului Berlinului, cînd s-a considerat de către unii autori că totalitarismul sovietic a compromis și stînga necomunistă. În realitate, astăzi putem remarca un reviriment al unei stîngi remaniate europene, și, în ciuda unor politici oportunist-centriste ale New Labor în Anglia sau ale Alianței Democratice de Stînga din Italia, atracția lor a rămas bazată pe aceleași valori tradiționale de stînga. Am putea chiar, *en psychologue politique*, risca ipoteza că haina neoliberală a social-democrației europene oferă electoratului de stînga, devenit mai pragmatic după experiențele ultimelor decenii, justificarea necesară pentru a rămîne fidel valorilor și atitudinilor de stînga descrise de Eysenck, justificare care ar fi trebuit găsită altfel în altă parte. Entuziasmul liberal de după căderea zidului și consimțirea, în cadrul unor cercuri academice tot mai largi de economiști, că economia de piață cu o intervenție scăzută a statului este singura generatoare de prosperitate pe termen lung, a generat în cercurile liberale și conservatoare contemporane ideea că economia liberală este singura „științifică”. De aici, ideea naivă că și singura doctrină politică viabilă este liberalismul, deși zbaterele unor societăți europene contemporane precum Franța sau Suedia ar fi suficiente să ne demonstreze că aspirațiile oamenilor sînt relativ puțin influențate de știința economică și că o dată trăită experiența unor generații de a-și face viața mai ușoară pe seama statului sau a generațiilor viitoare, în țările cu datorie publică importantă această aspirație va supraviețui raționalismului economic și va alimenta partide politice cu o ideologie, măcar la nivelul discursului, de stînga.

Dar mai este corect, în condițiile acestui schimb de forme între o dreaptă neoliberală și welfaristă și o social-democrație care nu mai naționalizează, ci privatizează și descentralizează, să vorbim de stînga sau de dreapta? În unele tipuri de politici, cum ar fi cea față de imigranți, distincția și-a păstrat sensul tradițional și vom găsi stînga mult mai generoasă decît dreapta în acordarea cetățeniei pe alte criterii decît cosangvinitatea. La fel, la nivelul politicilor sociale, guvernele de stînga tind să redistribuie mult mai mult din venitul național decît cele de dreapta. Guvernul Lionel Jospin, de exemplu, a creat un număr considerabil de posturi în administrația de stat, deci plătibile de la buget, pentru a oferi o soluție temporară șomajului în rîndul tinerilor, nota de plată urmînd a fi suportată de marile întreprinderi capitaliste prin intermediul taxelor pe profit. La nivelul politicilor economice distincția pare să-și fi pierdut în cea mai mare măsură sensul. Ca să rămînem la exemplul Franței, guvernul socialist al lui Jospin nu a oprit politica de privatizare a unor mari societăți de stat, începută de guvernul anterior de centru-dreapta, ci, dimpotrivă, a continuat-o. În Statele Unite, de asemenea,

succesul reînnoit al lui Bill Clinton s-a datorat unei însușiri rapide a politicilor economice ale adversarilor săi republicani de dreapta și constituirii în cadrul Partidului Democrat a unui grup democrat-liberal foarte puțin deosebit – prin alte elemente decât cele culturale – de republicanii liberal-conservatori.

Acest schimb continuu de substanță doctrinară a făcut pe destui autori contemporani să vorbească despre o depășire a noțiunilor de stînga și dreapta de către realitatea contemporană, despre o inadecvare totală a lor la societatea mult mai complexă de după dispariția comunismului, despre insuficiența unei singure axe în clasificarea doctrinei politice a unui partid. Într-un răspuns celebru, Norberto Bobbio a încercat să argumenteze că aceste critici nu sînt fondate. După Bobbio, elementul principal care diferențiază stînga de dreapta este egalitarismul, înțelegînd prin acesta nu uniformizarea, ci rezolvarea inechităților sociale, și acest element continuă să diferențieze în mod fundamental politicile partidelor contemporane. O a doua axă, consideră Bobbio, după Eysenck, este cea formată din polii democrației și autoritarismului, axa care separă extremele politice. Bobbio neagă fenomenul reunirii extremelor, considerîndu-l unul oportunist și pasager, și consideră că distincția stînga-dreapta este profund semnificativă și în cazul extremei stîngi, și în al extremei drepte. Politicile etatiste ale drepte naziste germane, alianța socialismului cu naționalismul în fascismul italian, ușurința cu care comunismul și-a prelungit viața în haina unui naționalism comunist și apoi a unui populism colectivizat operînd în condițiile unui capitalism primitiv și cu o retorică mult mai apropiată de dreapta extremă decât de stînga sînt tot atîtea elemente care pun la îndoială teza lui Bobbio că distincția stînga-dreapta continuă să fie suficientă astăzi pentru distingerea ideologiilor politice contemporane.

Un sistem cu două axe este de fapt în uz de mai multă vreme. Cele două axe se reduc de fapt, ca să folosim o butadă, la una și jumătate, fiind vorba de politici economice și publice, care pot fi uneori doar cu greu separate. Astfel, se consideră „dreapta” un partid care este pentru rolul minim al statului în economie și pentru redistribuția minimă a venitului național, și se consideră „stînga” un partid care optează pentru un stat intervenționist și o redistribuție importantă. Distincția e în general utilă, dar evident insuficientă în sisteme politice mai complexe – cum e Germania – sau imature – cum sînt țările post-comuniste sau cele din lumea a treia.

Un critic al clivajului economic-social este autorul norvegian Stein Rokkan, care a descris o „multiplicitate a dualismelor”. Rokkan a afirmat că există în orice societate clivaje multiple care se întretaie astfel încît sinteza a numai doi poli devine dificilă. O sistematizare a clivajelor au propus mai mulți autori, cea a lui Arendt Lijphart fiind, după părerea noastră, exhaustivă. Lijphart a descris în afara clivajului socio-economic alte șase clivaje: cel religios (atitudinea diferitelor partide față de divorț, avort, homosexualitate), etnic (important mai ales în noile state, dar și în democrații vechi ca Statele Unite sau Canada), rural-urban (important în țările subdezvoltate, Huntington, 1956, și utilizat frecvent de partidele agrariene sau chiar ecologiste), în funcție de susținerea regimului (aici se descrie regimul de Gaulle ca exemplu față de care partidele tradiționale s-au poziționat; și alte regimuri excepționale pot fi descrise în acești termeni, de exemplu, multe regimuri autoritare sau post-totalitare), clivajul în funcție de politica externă (de exemplu, față de integrarea europeană), și, în sfîrșit, cel față de dimensiunea materialism – post-materialism (Inglehart), pe care Lijphart îl remarcă la ecologiști.

O altă clasificare a ideologiilor politice după valorile politice oferă Ronald Inglehart, în mai multe cărți în care relatează măsurătorile sale pe cinci continente (cea mai recentă este *Value Change in Global Perspective* – Inglehart, Ronald și Abramson, 1995). Inglehart a oferit una dintre puținele predicții de succes din istoria științei politice atunci când a estimat în anii șaptezeci că schimbarea de generații va duce la o schimbare importantă de valori, noile generații avînd valori mai apropiate de ceea ce el numește „post-materialism”. Axa „materialism post-materialism” a lui Inglehart a fost la început mult mai simplă, cuprinzînd doar patru itemi (libertatea de expresie și participarea mai mare a populației la deciziile guvernului, ca alegeri „post-materialiste” și combaterea creșterii prețurilor și menținerea ordinii publice, ca alegeri „materialiste”), pentru a crește ulterior, la extinderea studiului și pe alte continente decît cel european, la opt itemi (societate mai puțin impersonală, mai multă participare la deciziile profesionale, mai multă participare la deciziile politice, ideile sînt mai importante decît banii, libertatea cuvîntului, orașe mai frumoase – ca alegeri „post-materialiste” și combaterea creșterii prețurilor, menținerea unei economii stabile, creșterea economică, menținerea ordinii și armată puternică – alegeri „materialiste”. Teza lui Inglehart este aceea că noile generații, care au beneficiat de securitate economică, ajung să domine prin dispariția biologică a generațiilor anterioare, determinînd o pondere din ce în ce mai mare a valorilor post-materialiste față de cele materialiste. Atît Inglehart, cît și alți autori au remarcat de asemenea gradul de atracție scăzut al partidelor tradiționale și scăderea ponderii opțiunii de vot determinată pe criterii de clasă. La acest lucru a contribuit, fără îndoială, faptul că, în majoritatea țărilor occidentale devenite societăți post-industriale, majoritatea oamenilor se definesc ca aparținînd clasei mijlocii, clivajul dintre muncitori/burghezie existent la începutul secolului fiind pe cale de dispariție. Acestui fenomen i-a fost atribuit absenteismul de la vot, acolo unde oferta politică rămîne tradițională și astfel s-a ajuns la observația că prezența în spectrul politic a unor partide care nu se definesc în termeni tradiționali, cum ar fi cele ecologiste, crește participarea la vot.

Dacă ar fi să facem o sinteză pe această bază, doctrinele tradiționale (liberalismul, socialismul, conservatorismul) ar intra în spectrul materialist, iar unele post-moderne, ca feminismul sau ecologismul, în cel post-materialist. De fapt, chiar și la o primă vedere se observă că distincția lui Inglehart, deși extrem de interesantă, nu este prea utilă cînd e vorba de clasificat doctrinele contemporane, mai multe partide, dintre care unele tradiționale, avînd și elemente post-materialiste în discursul lor. Nici noua axă schițată de diverși autori, avînd la un pol partide de dreapta ca Republikaner, Christian Coalition, Front National, și la celălalt partide reformiste radicale, nu este de prea mare folos prin restrîngerea ariei de aplicabilitate la cîteva țări foarte dezvoltate.

Realitatea este că examinînd cu atenție rezultatele sondajului lui Inglehart, putem trage concluzii chiar mai interesante. Astfel, deși teza sa este că valorile materialiste ar trebui să fie mai importante în țările subdezvoltate și cu securitate economică importantă – și teza se verifică în mare măsură –, este foarte frapant că una dintre alegerile post-materialiste – aspirația către o societate mai puțin impersonală – caracterizează țări cu mare insecuritate economică și foarte diferite ca moștenire culturală, cum ar fi Mexicul, Rusia, Bulgaria sau Chile – spre regretul nostru, România nu a fost inclusă în sondaj – clasîndu-se la un scor comparabil cu cele materialiste. Dacă urmăm acest fir, tragem concluzia că lumea contemporană suferă la o scară globală urmările impersonalizării societății computerului și televiziunii și că baza de succes atît a

ecologismului – considerat de stînga –, ca și a partidelor tradiționist-creștine este în realitate de aceeași sorginte nostalgică, caracterizată prin refuzul societății atomizate, a modelului individualist care l-a făcut să dispară pe cel comunitar. Un autor italian, Alberto Melucci, atribuie chiar revigorarea unor mișcări etnoregionale ca Liga Lombardă aceleiași dificultăți a individului contemporan de a-și găsi o identitate individuală și a necesității de a se alătura uneia colective.

Aceste observații sumare ne conduc spre o altă clasificare, după părerea noastră, cea mai comprehensivă și mai utilă astăzi, cea a lui Guido Dericks, care încearcă o sistematizare a doctrinelor politice pornind de la observația fundamentală făcută de părinții sociologiei privind marea schimbare socială a secolului XIX de la comunitate (*Gemeinschaft*) la societate (*Gesellschaft*), pe care o consideră, în mod îndreptățit după părerea noastră, mai utilă acestei întreprinderi decît clivajul tradițional stînga-dreapta (Dericks, în David Hanley: *Christian Democracy in Europe*, Pinter, 1994). Dericks descrie naționalismul, ecologismul, și – pînă la un anumit punct – creștin democrația – ca ideologii comunitare, care pun la îndoială evoluția către o societate de dimensiuni planetare, impersonală, încercînd să salveze ce se mai poate salva din comunitate – desigur, fiecare în felul său specific. Am reprodus mai sus observația lui Melluci privitoare la noul naționalism ca încercare de reintegrare culturală și identificare colectivă drept reacție la o societate dezintegratoare. La fel, ecologiștii își arată îngrijorarea pentru impersonalitatea crescîndă a societății post-industriale și a dimensiunilor ei, care reduc individul la scara unui atom („small is beautiful” este un slogan asumat curent de către ecologiști). Firește însă că ei nu caută reintegrarea pe calea unei limbi vorbite de o colectivitate sau a unei moșteniri istorice, cum fac conservatorii, ci o așteaptă de la comunitățile locale.

Ideologiile „societale” sînt, după Dericks, în primul rînd liberalismul, dar, într-o măsură comparabilă, și social-democrația, în vreme ce creștin-democrația s-ar plasa undeva între cele două modele. Liberalismul și social-democrația au moștenit tradiția comună a emancipării individului față de legăturile tradiționale – familie, biserică, sat – și a accentului pus pe modernizare și progres. Liberalii găseau că legăturile individului erau prea opresive în societatea tradițională și efortul lor s-a concentrat în direcția disoluției acestor legături și a eliberării individului – urmînd ca în societatea pieței libere indivizii să se asocieze liber prin intermediul asociațiilor voluntare și să găsească noi formule de integrare. Spre deosebire de liberali, social-democrații, recunoscînd dezintegrarea vechilor legături, nu numai că nu le regretă, dar consideră că ea nu a fost desăvîrșită – cel puțin în ceea ce privește clasa muncitoare. Ei cheamă la solidaritate, dar numai la solidaritatea celor oprimați. Dacă vorbesc de alienarea individului, o fac nu în numele securității psihice conferite de legăturile tradiționale, ci al societății mai juste care trebuie să urmeze capitalismului. Alienarea în viziunea socialiștilor este opera in justiției inerente capitalismului, mai mult decît a modernizării capitaliste, și soluția ei nu poate fi deci întoarcerea la societatea tradițională, ci progresul către societatea egalitaristă.

Această grăbită încercare de sistematizare este suficientă, sperăm, pentru a pune în pagină textele autorilor din prezentul volum. Așa cum cititorul va observa, fără îndoială, ele sînt de mai multe categorii. Unii autori își asumă în mod manifest doctrina pe care o descriu, ca Aurelian Crăiuțu sau Andrei Pippidi, alții au fost invitați să scrie tocmai pentru că profesează în mod curent, ca oameni politici, o doctrină sau un program

politic (Marcian Bleahu, Markó Béla), alții o descriu din interiorul aceluiași limbaj politic (Anton Carpinschi) sau, dimpotrivă, cu detașare critică (de exemplu, Dan Pavel, Sorin Ioniță). Volumul traversează generațiile despărțite atât prin vîrstă, cît și prin clivajul care îl întretaie pe acesta, al studiilor în România/Occident. În sine, aceste diferențe pot conduce la reflecții deosebit de interesante. Întregul este eterogen, dar nu ar fi putut fi altfel, și am preferat acest spectru variat unui volum documentat temeinic și scris de o echipă mai mică de autori.

Nu trebuie uitat că volumul a apărut în urma încercării Societății Academice din România de a reface la scara anului 1997 programul Institutului Social Român din 1924 de organizare a unui ciclu public de conferințe privind doctrinele politice și a unui volum corespunzător. Deși ambițioasă, încercarea a fost dusă la bun sfîrșit: și dacă volumul de față, comparat cu cel din 1924 – în care semnav Iorga, Marghiloman, Nae Ionescu, Manoilescu – poate trezi nostalgii sau comparații dezavantajoase pentru prezent, editorii consideră că încercarea nu merită mai puțin să fie făcută, deoarece această diferență este o oglindă fidelă a celei dintre societatea și gîndirea politică din România de astăzi și cea a acelor timpuri.

Altfel, și asemănări sînt destule. Prima și cea mai importantă este că doctrinele politice par a fi mai mult preocuparea mediilor academice – și de aceea textele „academicilor” sînt mai bune –, decît a mediilor politice. Și atunci, ca și astăzi, România încerca să-și contureze o identitate și un sistem politic între mase de noi votanți neinițiați în exercițiul democratic, de partide și aspiranți la clasa politică în căutarea unui loc în spectrul politic sau în Parlament. Dar și atunci, ca și astăzi, exista un public interesat mai profund de viața și de teoria politică, și acestuia îi este dedicat volumul de față.

### ***Referințe bibliografice***

Hanley, D. : *Christian Democracy in Europe*, Pinter, 1994.

Inglehart, R., *The Silent Revolution : Changing Values of Political Styles among Western Public*, Princeton, 1977.

Lijphart, A., în Butler, Penniman și Ranney, *Democracy at the Polls*, Washington, AEI, 1981.

Rokkan, S. și Lipset, S.M., „Cleavage Structures, Party Systems and Voters Alignments”, în *West European Party System*, P. Mair ed., Londra, Oxford University Press, 1990.

# LIBERALISMUL

## **A fi sau a nu fi liberal?**

Aurelian Crăiuțu ..... 17

## **Liberalismul românesc în specificitatea lui istorică**

Alexandru George ..... 45

## **Liberalismul economic**

Dragoș Paul Aligică ..... 55





# A FI SAU A NU FI LIBERAL?<sup>1</sup>

Aurelian Crăiuțu

„Nu între democrație și dictatură se pune problema, ci între absolutism și liberalism.”  
(N. Steinhardt)

## 1. *Introducere*

„Comunistul de ieri, liberalul de azi”, comenta recent, ironic, un editorial din *Moskovskie Novostie*; la sfârșit de secol douăzeci, am devenit, se zice, aproape cu toții liberali. Liberalismul pare a fi devenit idolul în care unii își pun necondiționat speranțele sau adversarul pe care alții îl găsesc vinovat de toate greutățile reformei. Contestările sînt însă mult mai palide în raport cu tonul triumfal al noilor liberali. Revoluțiile de catifea est-europene din 1989 au fost interpretate drept o victorie istorică a liberalismului (a societății deschise) asupra comunismului (societății închise), iar liberalismul pare a fi devenit – dacă e să-i credem pe unii dintre universitarii americani – „sintaxa primară constitutivă a gândirii politice”<sup>2</sup>, singura dimensiune a imaginarului nostru politic<sup>3</sup>. Liberalismul promite (sau amenință) să transforme întreaga lume într-o variantă a Californiei, sub mirajul confortului material și al culturii de tip *shopping mall*...

Așa să fie oare? Este lumea post-comunistă de astăzi populată cu precădere de spirite liberale? Cît de reală este această pretinsă hegemonie a liberalismului ca doctrină politică? Și, mai presus de toate, ce este liberalismul: o doctrină politică și (sau) economică, o ordine socială, o filosofie sau un simplu instrument retoric? Acestea sînt, în linii mari, întrebările pe care îmi doresc să le aduc în atenția dumneavoastră, propunîndu-vă în cele ce urmează să facem împreună o călătorie în istoria liberalismului pentru a descifra cîteva dintre trăsăturile sale fundamentale. În partea a doua, voi reveni la situația particulară în care se află în prezent liberalismul și spiritele autentic liberale în Europa de Est, urmînd ca în secțiunea finală să descriu succint coordonatele în jurul cărora se plasează acea variantă a liberalismului față de care mă simt cel mai afîn.

## 2. *Ce ne spun liberalii înșiși ?*

Dificultatea de a da un răspuns tranșant la aceste întrebări are la bază o anumită ambiguitate terminologică. Pe cât de greu este de ajuns la o definiție unică și incontestabilă a liberalismului, pe atât de ușor (și nefondat) este folosit termenul de liberal în contexte foarte diferite între ele. S-a remarcat pe bună dreptate – nu fără o justificată ironie, de altfel – că, decenii de-a rândul, termenul de *liberal* a fost aplicat cu mare generozitate secretarilor generali ai CC al PCUS, care erau – se zice – pe rînd, mai „liberali” decît predecesorii lor. În comparație cu Stalin, Hrușciiov a apărut la un moment dat infinit mai liberal, după cum Gorbaciov a fost perceput pe scară largă (mai mult în Vest decît în Est) drept mult mai liberal decît predecesorii săi, Brejnev, Andropov și Cernenko. La noi chiar, Ceaușescu a apărut cîndva mai „liberal” ca autoritarul Gheorghiu-Dej, perceput la rîndul său ca fiind mai „liberal” decît predecesorii săi.

Evident, aplicarea termenului de liberal unor spirite prin excelență autoritare și anti-liberale este o licență complet nefondată în ochii oricărui istoric serios al liberalismului. Ea mărturisește însă nu mai puțin despre o anumită dificultate de a impune în circulație o folosință unică a conceptelor „liberal” și „liberalism”. Ambele par a se preta unor nesfîrșite interpretări și definiții, începînd cu legătura comună dintre liberalism și libertate<sup>4</sup>, definirea liberalismului ca ideologie<sup>5</sup> sau opusul oricărei ideologii<sup>6</sup>, și pînă la identificarea liberalismului cu o anumită formă de generozitate (liberalitate). Aceasta este de altfel definiția dată de Ortega y Gasset liberalismului : „suprema formă de generozitate : dreptul acordat de majoritate minorității... hotărîrea de a trăi împreună cu adversarii tăi, mai mult chiar, cu un adversar mai slab decît tine” (Ortega citat în Merquior, 1991 : 1).

La rîndul său, istoria liberalismului este ea însăși un subiect deschis : a fost Montaigne-scepticul un protoliberal, sau nu ? Dar Hobbes, Hume, Kant ? În plus, există cel puțin trei planuri la care se poartă adesea discuțiile despre liberalism : principii liberale, practica politică și instituții liberale ; fără o atență delimitare a subiectului, confuzia este inevitabilă și regretabilă. Dacă ne oprim, în sfîrșit, atenția asupra arenei politice românești de astăzi, vom găsi o mulțime de partide și spirite așa-zis liberale, care-și revendică – într-o luptă din păcate adesea lipsită de substanță – prioritatea sau puritatea doctrinară în raport cu concurenții lor. Mai mult chiar, unele dintre politicile ineficiente și etatiste ale fostelor guverne au fost uneori greșit considerate ca „liberale”, pentru simplul motiv că ele ar fi urmărit liberalizarea economiei.

Este atunci, oare, această imprecizie conceptuală o anomalie ce poate fi amendată și îndepărtată ? Intuiția mă îndeamnă să afirm că *nu* este indicat să vorbim în acest context despre o situație „anormală”. Pentru a justifica această afirmație, vă propun să facem în cele ce urmează o trecere în revistă a literaturii liberale contemporane. Ipoteza pe care vreau s-o lansez în cadrul discuției de față este aceea că, în locul unei definiții esențialiste a liberalismului, care ar

căuta cu orice preț o esență unică și invariabilă a liberalismului, este mult mai util să punem în lumină existența unei întregi *diversități*, a unei *familii de liberalisme*, a unor *variante* diferite ale liberalismului<sup>7</sup>. Cu alte cuvinte, ar fi mai indicat să vorbim despre liberalisme la plural, decât despre liberalism la singular. Un astfel de demers ne-ar permite atunci să ne dăm mai bine seama de variatele forme de liberalism care au apărut de-a lungul timpului – liberalism clasic și revizionist, vechi și nou, liberalism politic și economic, liberalism perfecționist și liberalism minimal<sup>8</sup> – sau de diferențele dintre formele diverse pe care liberalismul le-a îmbrăcat în diferite țări. S-a vorbit astfel despre liberalismul englez, francez, american, german, italian și spaniol, fiecare cu trăsăturile sale distincte (Ruggiero, 1959 ; Bellamy, 1990). Căci liberali au fost, deopotrivă, Locke și Montesquieu, J.S. Mill și Adam Smith, Tocqueville și Hobhouse, John Dewey și Raymond Aron, Hayek și Keynes, Popper și Nozick, Rawls și Milton Friedman. De asemenea, un demers pluralist ne dă posibilitatea de a răspunde mai bine diverselor acuzații aduse liberalismului de către oponenții săi. Aceștia au afirmat în repetate rânduri că liberalismul este ateu și relativist, nihilistic și reducăționist, instrumental și universal, cosmopolit și lipsit de profunzime. În același timp, concentrându-ne asupra diversității interne a liberalismului, putem înțelege mai bine ce diferențiază liberalismul perfecționist (Wilhelm von Humboldt, J.S. Mill)<sup>9</sup> de liberalismul politic (Rawls, Larmore) sau cel al drepturilor naturale (Nozick). Pe scurt, este mai ușor să descrii diferitele tipuri de liberalism decât să încerci o definiție exactă și exhaustivă a liberalismului în general.

Încercările de a defini o anumită esență – imuabilă și unică – a liberalismului nu au lipsit însă (dimpotrivă!), și ele nu sînt deloc lipsite de importanță, în pofida faptului că liberalismul pare a fi o țintă mișcătoare ce se sustrage unei definiții univoce. Interesant este și faptul că între cei care au optat pentru o abordare esențialistă s-au aflat nu numai liberali proeminenți, ci și adversari notorii ai liberalismului<sup>10</sup>; astfel, a fost posibil ca liberalismul să fie definit în raport cu adversarii săi: teocrație, putere absolută, socialism, conservatorism. În mod natural, abordările esențialiste au diferit mult între ele; să ne oprim atenția în cele ce urmează asupra cîtorva dintre cele mai importante.

În opinia majorității istoricilor gîndirii politice, liberalismul, în varianta sa *politică*<sup>11</sup>, s-a născut în urma războaielor religioase din secolele XVI-XVII, ca o încercare de rezolvare a celebrei probleme teologico-politice<sup>12</sup>. *Toleranța* statului în raport cu diferitele doctrine religioase a fost singura cale de a impune pacea socială unor comunități, divizate pînă atunci de interminabile lupte intestinale. Sfera de intervenție a statului a fost astfel limitată în baza unor reguli clar stabilite (de obicei, constituționale), în timp ce legile urmau să vegheze nu la pedepsirea ereticilor, ci la siguranța publică a cetățenilor. John Locke, promotor al toleranței politice, a avut o poziție clară asupra acestui subiect: menirea legilor este aceea de a veghea nu la puritatea doctrinelor sau veracitatea opiniilor

personale, ci la siguranța și securitatea comunității și ale bunurilor și integrității personale ale fiecărui cetățean”<sup>13</sup>.

*Limitarea puterii statului* a fost, de aceea, o preocupare constantă a primilor liberali, ceea ce i-a determinat pe unii filosofi politici contemporani – Friedrich von Hayek, de exemplu – să vadă esența liberalismului în caracterul său anti-etatist. Această latură a liberalismului clasic a fost contestată recent, printre alții, de Stephen Holmes (1995). În opinia lui Holmes, liberalii clasici nu au neglijat cu totul caracterul pozitiv al puterii; încercînd să o limiteze prin constrîngerile constituționale, ei au urmărit în fond, consideră profesorul american, să creeze un nou tip, superior, de putere, ceea ce dovedește că ei au fost opuși de la bun început numai puterii arbitrare, absolute, bazate pe privilegiile sociale, și nu puterii politice în general. A insista doar asupra caracterului anti-etatist al liberalismului devine atunci o strategie neproductivă: „liberalismul nu este alergic la puterea politică”, notează Holmes, „el este una dintre cele mai eficiente filosofii de creare a statului care au fost imaginate vreodată... Puterea statului și libertatea sînt interdependente, nu pur și simplu opuse” (Holmes, 1995: xi; 19).

Împotriva celor care susțin prioritatea absolută a libertății în raport cu alte concepte liberale, Ronald Dworkin, unul dintre cei mai cunoscuți, respectați și, totodată, contestați exponenți ai liberalismului anglo-saxon de astăzi, afirmă în mod tranșant că există un *singur* tip de liberalism, în centrul căruia s-ar afla o teorie a *egalității* și a respectului egal, ce impune *neutralitatea* statului în raport cu proiectele și aspirațiile indivizilor<sup>14</sup>. „Doresc să argumentez”, afirmă Dworkin, „că o anumită concepție despre egalitate, pe care o voi numi concepția liberală a egalității, reprezintă nervul liberalismului... Moralitatea sa constitutivă o constituie o teorie a egalității care reclamă ca statul să fie în mod oficial neutru în raport cu diversele teorii referitoare la binele suprem al vieții” (Dworkin, 1978: 115, 142). În sfîrșit, deși opiniile sale au evoluat considerabil în ultimul deceniu într-o direcție anti-esențialistă<sup>15</sup>, profesorul britanic John Gray, considerat drept una dintre vocile cele mai competente în domeniul liberalismului, afirmă și el în *Liberalism* (1986) că tuturor variantelor doctrinei liberale le sînt comune patru elemente: individualismul, egalitarismul, universalismul și progresismul. „Această concepție despre om și societate”, notează Gray, „este cea care-i dă liberalismului o anumită identitate ce transcende vasta lui varietate și complexitate internă” (Gray, 1986: x).

Toate trăsăturile puse în evidență de Gray fac parte, într-adevăr, din panteonul liberalismului. Acesta din urmă a pus accentul de la bun început pe *toleranță* și *pluralism*, *limitarea puterii politice* și *separarea puterilor în stat*, *libertatea individuală* și *proprietatea privată*<sup>16</sup>, *unicitatea* și *inviolabilitatea individului*, *drepturi individuale* și *autonomie personală*. De asemenea, fideli preferinței lor pentru sfera privată ce trebuie protejată de orice imixtiune neavenită din partea statului, liberalii au afirmat dintotdeauna importanța distincției dintre sfera

publică și cea privată. Astfel, ei au insistat asupra *libertății negative* care definește acel spațiu în care individul este liber să facă ceea ce crede de cuviință pentru afirmarea valorilor, intereselor și principiilor sale, cu condiția de a nu periclita prin comportamentul său dreptul egal al celorlalți de a face exact același lucru. De aici a rezultat celebra distincție dintre libertatea *negativă* a modernilor și libertatea *pozitivă* a anticilor, dichotomie pusă pentru prima oară în evidență cu pregnanță de Benjamin Constant într-un faimos discurs din 1819<sup>17</sup> și reiterată în zilele noastre de Isaiah Berlin în fundamentalul său eseu *Două tipuri de libertate*<sup>18</sup>. Anticii erau liberi să participe în mod direct în viața politică a cetății, deliberând și votând legi sau luând diferite decizii politice; noțiunile de libertate individuală și drepturi individuale le erau însă necunoscute. În lumea modernă, însă, libertatea a luat o formă diferită: conștiinți de drepturile noastre individuale, vrem să ne bucurăm de libertatea de a trăi cum credem de cuviință în intimitatea vieții private, fără a fi obligați să luăm parte direct la conducerea cetății.

În sfârșit, indiferent de variantele sale, liberalismul a afirmat de la bun început importanța câtorva libertăți fundamentale, pentru care a luptat în mod constant. Libertatea de gândire și religie, libertatea de asociere și exprimare a propriilor opinii sau libertatea presei sînt cele mai importante în această privință. Consimțămîntul cetățenilor și contractul social au fost văzute apoi ca singurele forme de legitimare a puterii, în timp ce constituționalismul a fost conceput ca o modalitate eficientă de limitare a puterii (*limited government*). Puterea politică trebuie controlată și limitată, afirmă Locke; ea trebuie să urmărească doar binele comun și să evite orice formă de arbitrarie politic<sup>19</sup>. Un întreg sistem de *checks and balances* trebuie creat, notează Madison, pentru a permite o armonioasă coexistență a tuturor forțelor și intereselor sociale. În zilele noastre, un Hayek sau Dworkin, în pofida diferențelor dintre ei, nu au gândit altfel.

Cei care preferă un demers anti-esențialist se concentrează de obicei asupra *metodei* sau *temperamentului* liberal. Potrivit acestei viziuni, originalitatea liberalismului ar consta tocmai într-un anumit *stil*, care acordă un rol important civilizației în raporturile sociale și pornește de la premisa potrivit căreia opiniile și ideile oamenilor nu sînt niciodată infailibile, avînd nevoie de o permanentă verificare și corectare. Liberalismul a putut fi definit astfel ca o atitudine particulară față de viață, sceptică<sup>20</sup> și rațională, bazată pe experimentare și investigare liberă. Bertrand Russell<sup>21</sup> afirmase odată, în stilul său caracteristic, că esența viziunii liberale n-ar consta atît în conținutul opiniilor, cît în *modul* în care acestea sînt afirmate: nedogmatic, netranșant, cu titlu de ipoteză și cu conștiința failibilității lor. Mai aproape de noi, întrebat de ce este liberal, cunoscutul scriitor maghiar G. Konrád a dat următorul răspuns: „pentru că sînt sceptic în privința tuturor lucrurilor omenești, sînt sceptic cu privire la eul nostru colectiv, pentru că, în ochii mei, nu există nici un fel de instituții, persoane sau concepte care să fie sacrosante sau deasupra criticii, pentru că în

gândirea omului nu recunosc nici un fel de obligații sau tabuuri. Pentru mine, liberalismul este, înainte de toate, *un stil; lumesc, civilizată, personal, ironic*” (Konrad, 1990: 189-190; sublinierile îmi aparțin). Altfel spus, dacă totul s-ar rezuma la stil, (proto)liberali au fost și Socrate, și Montaigne, și La Rochefoucauld *et j'en passe*.

Să recapitulăm: două demersuri diferite (nu și incompatibile însă) se află în competiție. O privire atentă asupra istoriei gândirii politice moderne arată că se poate vorbi despre un nucleu constitutiv al liberalismului; conceptele asupra cărora ne-am oprit anterior o dovedesc cu prisosință. Liberalii s-au opus în mod principial oricărei forme de putere arbitrară sau absolută; ei s-au pronunțat pentru apărarea drepturilor individuale, a proprietății și sferei private de orice imixtiune ilegală din partea statului. Ei au subliniat importanța separării puterilor și a diversității sociale, semnificația pluralismului, legalității (celebra *rule of law*) și toleranței ca mod de reconciliere în plan politic a unor viziuni opuse asupra lumii și vieții. Nu în ultimul rând, liberalii s-au opus viziunilor utopice și s-au inspirat din etosul raționalist, umanist și progresist al Iluminismului, ale cărui valori le-au incorporat în doctrinele lor<sup>22</sup>. Pe de altă parte, am arătat că termenul de liberal a fost folosit adesea pentru a indica – doar – o anumită metodă, atitudine sau stil (de abordare a problemelor politice).

A aduce toate aceste opinii la un numitor comun nu e deloc o chestiune ușoară, cu atât mai mult cu cât, în operele liberalilor înșiși, accentul nu cade aproape niciodată pe aceleași valori sau principii (în pofida afinității dintre ele). Pentru a ilustra aceste dificultăți, să luăm ca exemplu următoarea afirmație, des întilnită: „liberal este acela care prețuiește mai presus de toate libertatea”. Prima întrebare care se ivește aici este despre ce fel de libertate vorbim (negativă sau pozitivă); apoi, rămâne neclar care e raportul dintre libertate și egalitate, un subiect de dispută între liberalii clasici și cei „revizioniști”. Asupra acestui din urmă subiect, un spirit liberal clasic precum Tocqueville nu ezitase să afirme că acela care nu prețuiește libertatea de dragul libertății are în adâncul lui un suflet de sclav. În zilele noastre, Ronald Dworkin (cu siguranță, *nu* un spirit tocquevillian) a afirmat odată că liberalii *nu* urmăresc să reconcilieze libertatea și egalitatea, cum (greșit) se afirmă. Liberalismul este axat în mod esențial, în viziunea lui Dworkin, pe idealul egalității, în forma a ceea ce el numește „a commitment to equality of concern and respect” (Dworkin, 1978: 142). În sfârșit, alți liberali susțin o viziune instrumentală asupra libertății: aceasta din urmă nu mai e privită ca un scop în sine, ci e prețuită în virtutea consecințelor sale benefice. De ce atunci unui demers care ar urmări să evidențieze esența liberalismului îi este de preferat o abordare mai pluralistă, care s-ar concentra tocmai pe existența unei familii largi de liberalisme?

### 3. *Diversitatea liberalismului*

Rațiunea principală care mă îndeamnă să procedez la o deconstrucție a liberalismului pentru a pune în lumină existența mai multor liberalisme – la plural – constă tocmai în faptul că, de la bun început, liberalismul a fost o doctrină marcată de o funciară diversitate. Majoritatea autorilor pe care-i considerăm astăzi liberali sau protoliberali – Locke sau Montesquieu, de exemplu – nu și-au scris operele din dorința de a apărea cu orice preț liberali (un termen inexistent la vremea aceea), ci drept răspuns la problemele diverse cu care au fost confrunțați. De aceea, nu putem înțelege complexitatea dezbaterilor conceptuale pe marginea liberalismului, dacă rămânem rigid fixați pe un anumit set de principii cu care am căuta să evaluăm „puritatea” diferitelor variante ale liberalismului<sup>23</sup>. Nu vreau să sugerez prin aceasta că un astfel de nucleu n-ar exista; afirm doar că a merge prea departe pentru a căuta cu orice preț o definiție unică a liberalismului ar putea fi o strategie neproductivă<sup>24</sup>.

Adesea, *discontinuitățile și diferențele* dintre liberali au fost la fel de importante, uneori chiar mai importante și mai fecunde pentru dezvoltarea ulterioară a doctrinei, decât continuitățile și asemănările dintre ei. Liberalismul dreptului natural profesat de John Locke în *Two Treatises on Government* diferă de liberalismul autonomiei individuale practicat de Kant (în scrierile sale politice), tot așa după cum liberalismul teleologic al lui Wilhelm von Humboldt, care punea (împreună cu J.S. Mill) un mare accent pe educația și perfecționarea capacităților individului, este diferit de minimalismul politic al lui John Rawls. Unii liberali și-au construit doctrinele pe ipoteza contractului social (Locke), în timp ce alții au respins hotărît această teorie (Hume, Guizot)<sup>25</sup>. Chiar dacă utilitaristul Bentham și doctrinarul Guizot, de exemplu, au fost contemporani, fiecare a avut o înțelegere sensibil diferită a liberalismului; unul și-a construit întreg sistemul în jurul ideii de utilitate, celălalt în jurul suveranității rațiunii. Diferențe de stil și strategie au existat apoi între Montesquieu și Adam Smith, Constant și Guizot, Tocqueville și Bastiat sau Rawls și Hayek, astăzi. Liberalii au diferit (și continuă să difere) între ei în ceea ce privește rolul religiei sau al tradiției (majoritatea au fost ostili acestora din urmă ori s-au declarat sceptici), precum și cu privire la raportul dintre liberalism și democrație. Guizot și Royer-Collard au văzut o anumită incompatibilitate între principiile liberale și democrația politică<sup>26</sup>, în timp ce în ochii discipolului lor, Tocqueville, acestea două puteau fi conciliate.

În sfârșit, nu toți liberalii au fost apologeți entuziaști ai pieței libere sau ai societății industriale. Dimpotrivă, unii dintre ei au crezut că acestea vor duce la o slăbire a implicării cetățenilor în treburile cetății și la o retragere a lor în spațiul sferei private. Pornind de aici, un liberal aristocrat ca Tocqueville a prevăzut posibilitatea apariției unui nou tip de despotism în lumea modernă – despotismul democratic –, fiind în același timp perfect conștient de importanța

religiei într-un regim democratic. Nu la fel a gândit un liberal progresist ca John Dewey<sup>27</sup>, care a apărat cu inteligență și tenacitate tocmai valorile față de care autorul *Democrației în America* fusese mai mult sau mai puțin neîncrezător, înainte de toate civilizația modernă.

Nimic nu ilustrează însă mai elocvent diversitatea internă a liberalismului<sup>28</sup> decât disputele conceptuale dintre liberali și comunitarieni. Am în vedere aici dezbaterile actuale de idei care-i pun față în față pe partizanii unui liberalism strict politic sau minimal ce evită prin definiție a fi o filosofie comprehensivă, și cei care văd în liberalism tocmai o astfel de *Weltanschauung*, definindu-l drept o doctrină comprehensivă, non-minimalistă<sup>29</sup>. Majoritatea criticilor comunitariene s-au născut ca reacții critice la opera lui John Rawls, autor al celebrei *A Theory of Justice* (1971), urmate două decenii mai târziu de *Political Liberalism*<sup>30</sup>. Întreaga teorie a dreptății a lui Rawls are la bază două principii fundamentale care își propun să regleze politicile distributive :

- a) fiecare individ are un drept egal la cel mai cuprinzător sistem de libertăți fundamentale de care se bucură toți ceilalți cetățeni ;
- b) inegalitățile sociale și economice pot fi acceptate numai dacă ele sînt în avantajul celor mai dezavantajați cetățeni și numai dacă pozițiile sînt deschise tuturor, pe baza egalității de șanse<sup>31</sup>.

Rawls construiește în fapt o nouă variantă a teoriei contractului social, folosind două ipoteze fundamentale : *original position* și *veil of ignorance*<sup>32</sup>. Principiile care rezultă în urma acestui contract social *sui generis* nu trebuie să fie distorsionate de inegalități sociale sau naturale, sau de concepții particulare cu privire la organizarea vieții sau a cetății. Statul trebuie să fie *neutru*<sup>33</sup> în raport cu proiectele indivizilor (atît timp cît ele respectă fundamentele constituționale ale societății), mărginindu-se la a aplica politici anti-perfecționiste care nu acordă în mod public înțietate unor anumite proiecte, în defavoarea altora. Natura *universalistă* a proiectului politic rawlsian nu trebuie pierdută din vedere ; principiile sale sînt presupuse a fi aplicabile pe scară universală, fără respect pentru particularitatea funciară a diverselor culturi sau tradiții. Merită notată în treacăt și concepția pe care Rawls o avansează în legătura cu persoana umană. În viziunea filosofului american, individul este pe deplin autonom, în sensul că identitatea lui nu este fixată *a priori*, ci e dată de – și se modifică neîncetat în raport cu – alegerile pe care acesta le face. Altfel spus, identitatea sa nu este dată nici de situarea sa socială, nici de apartenența la vreun grup, tradiție, religie, sau cultură<sup>34</sup>.

*Teoria dreptății* a suscitat de la bun început atît comentarii entuziaste, cît și critici dintre cele mai diverse. Este posibil ca, peste ani, unul dintre meritele acestei cărți să fie tocmai acela de a fi revigorat (pentru un timp) teoria politică nord-americană. În orice caz, în diversa tabără liberală, opera lui Rawls a impulsionat nu numai filosofi libertarieni ca Robert Nozick, autor al unei celebre cărți, *Anarchy, State, Utopia* (1974), ci a dat naștere unui întreg curent autointitulat



comunitarianism<sup>35</sup>. Criticile comunitariene au avut ca țintă diverse fațete ale teoriei lui Rawls și a discipolilor săi ; cu toate acestea, aș vrea să subliniez faptul că, în marea lor majoritate, comentariile comunitarienilor nu au condus la o respingere totală a liberalismului<sup>36</sup>. În esență, ele au pus sub semnul întrebării validitatea concepției persoanei în viziunea lui Rawls (individul văzut ca *unencumbered self*, eu de-situat) și individualismul „asocial”, caracterul universalist al teoriei dreptății și neutralitatea ca principiu politic. Astfel, Sandel, Taylor și MacIntyre au insistat asupra faptului că eul este întotdeauna situat într-o anumită tradiție, în raport cu care capătă un set de atașamente ce-i configurează identitatea personală. În plus, neutralitatea și latura anti-perfecționistă a liberalismului rawlsian sînt simple iluzii, afirmă comunitarieni<sup>37</sup>; fiecare stat acționează conform unei anumite teorii a binelui, mai mult sau mai puțin articulate sau comprehensive. Criticînd latura universalistă a teoriei dreptății și contractul social rawlsian întemeiat pe ipoteza poziției originare (detașate de orice context social), Michael Walzer a pus în lumină existența mai multor sfere ale justiției care au propriile lor criterii redistributive. În viziunea lui Walzer, orice teorie a dreptății trebuie să acorde atenție naturii particulare a diferitelor sfere sociale, fapt pierdut din vedere de liberalii rawlsieni. În viziunea lui Walzer, ignorarea diferențelor dintre sfere dă naștere „tiraniei” ; idealul său politic este un regim bazat pe principiul „egalității complexe”, care este tocmai opusul tiraniei<sup>38</sup>.

Expresie a nostalgiei după o lume pierdută sau dovadă a unei naivități politice de neînviat, comunitarianismul este, în viziunea mea, un bun exemplu pentru a ilustra diversitatea funciară a liberalismului contemporan. Ar fi greșit, însă, dacă ne-am imagina peisajul liberal doar în contrastul alb-negru prezentat mai sus. Pentru a complica și mai mult lucrurile, aș dori să mai adaug la lista liberalismelor posibile încă un nume marcant. Judith Shklar, autoarea unui celebru eseu, *The Liberalism of Fear* (1989), a construit și ea un tip aparte<sup>39</sup> de liberalism politic, văzut în primul rînd ca o doctrină politică și nu ca filosofie comprehensivă asupra vieții<sup>40</sup>. Spre deosebire de majoritatea confrăților săi, Shklar nu s-a lăsat sedusă de concepte precum raționalitate sau progres și nici nu a căzut în mrejele utopiei<sup>41</sup>. Generalizările aride și teoriile mai mult sau mai puțin perfecte i-au fost dintotdeauna suspecte. Liberalismul, a afirmat ea în numeroase ocazii, s-a făcut în plus vinovat de naivitate psihologică, crezînd că omul ar fi perfectibil la infinit, iar progresul social ar putea fi nelimitat. Diferența care o separă de John Rawls nu putea fi mai clară. În timp ce Shklar pune accentul pe studiul nedreptăților (pasive și active), într-o încercare temerară de a da înapoi liberalismului ceva din finețea psihologică pe care a pierdut-o în ultimele două secole, Rawls aduce în prim-plan dreptatea socială, într-un cadru de gîndire deontologic-kantian, definit de un set de reguli și principii care stau la baza politicilor distributive (dreptatea nefiind altceva decît aplicarea imparțială a acestor principii). Dacă majoritatea liberalilor vorbesc despre drepturi individuale, Shklar alege o cale diferită, concentrîndu-se asupra diferitelor vicii

omenești și forme de injustiție (mai mult sau mai puțin vizibile, „pasive” sau „active”) prezente în viața cotidiană.

Liberalismul lui Shklar este în esență o pledoarie pentru diversitate socială, opusă din principiu oricărei forme de maximalism moral<sup>42</sup>. Shklar distinge între un liberalism al drepturilor naturale (manifestat, de exemplu, în celebra Declarație de Independență sau în operele politice ale lui Locke ori Kant), un liberalism perfecționist care pune accentul pe dezvoltarea armonioasă a individualității (W. von Humboldt, J.S. Mill) și un „liberalism al fricii”, născut dintr-un profund scepticism cu privire la natura umană și puterea politică în general. Pentru Shklar (1989 : 21), singurul scop al liberalismului trebuie să fie asigurarea condițiilor politice necesare pentru exercitarea libertăților și drepturilor individuale. Fidel etosului său minimalist, liberalismul lui Shklar pune pe primul plan nu afirmarea unei teorii a vieții perfecte, ci evitarea cruzimii în toate formele sale, atât în sfera publică, cât și în cea privată<sup>43</sup>. O atenție particulară este acordată apărării și cultivării autonomiei personale și libertății de conștiință ; în paralel, Shklar afirmă și importanța câtorva virtuți liberale indispensabile, precum toleranța, respectul pentru opiniile altora, prudența<sup>44</sup>.

A pune în lumină toate aceste exemple, nuanțe și diferențe nu revine însă – repet – la a nega existența unui anumit nucleu doctrinar în diversitatea funciară a liberalismului. Cred însă, împreună cu Szacki (1995 : 18), că numai cei care dau liberalismului propria lor definiție, fără a lua în considerație istoria și varietatea sa constitutivă, pot fi siguri de „precizia” și „infallibilitatea” încercării lor. Aș dori doar să mai adaug faptul că, de-a lungul timpului, diverse tipuri de *justificări* au fost aduse instituțiilor și principiilor liberale<sup>45</sup>. Acestea din urmă au fost considerate dezirabile fie pentru că au reușit să aducă și să mențină pacea socială, fie pentru că au fost izvorul prosperității economice sau au încurajat apariția unor virtuți (liberale ori civice) definitorii pentru orice societate deschisă. Fapt este că liberalismul a suferit modificări notabile de-a lungul timpului și că nu există pînă astăzi un catehism liberal, ci doar variante diferite ale liberalismului<sup>46</sup>. O astfel de abordare pluralistă ne dă posibilitatea să reconciliem între ele vocile atât de diferite ale liberalilor, începînd cu cei care afirmă că a fi liberal e o chestiune mai mult *culturală* decît politică (ceva care nu are de-a face direct cu problemele practicii politice cotidiene<sup>47</sup>) și terminînd cu cei care nu recunosc decît latura politică a liberalismului.

#### **4. Liberalismul politic și Europa de Est**

E timpul însă, să revenim la problemele care ne frămîntă, și anume la cele ale Europei de Est. Care este profilul pe care liberalismul l-a luat în acest spațiu geografic ? Este – va fi – el doar o simplă imitație a doctrinei, așa cum s-a dezvoltat ea în lumea occidentală ? Acestea sînt întrebările care ne vor ocupa atenția în cele ce urmează.

Înainte de 1989, orice dizident, orice opinie care contesta „veracitatea” ortodoxiei marxiste puteau trece – și au trecut în fapt – drept liberale, chiar dacă nu făceau decît o slabă referință la tradiția liberalismului clasic sau contemporan (care erau de fapt puțin cunoscute). Fie că era vorba despre „puterea celor fără de putere” (Václav Havel), fie despre „polisul paralel” (Václav Benda), aceste texte erau privite ca niște adevărate manifeste liberale. Într-adevăr, a te opune statului totalitar presupunea afirmarea cîtorva principii și libertăți fundamentale care fac parte din panteonul liberalismului : dreptul la viață privată, autonomie individuală, societate civilă, libertate de asociere, gîndire și religie, libertatea presei și a informației, libertatea de a circula ș.a.m.d. (Gligorov, 1991 : 8-14)<sup>48</sup>. Problema fundamentală era, desigur, anihilarea sau îmblinzirea Leviatanului comunist<sup>49</sup>.

Această largă aplicabilitate a termenul „liberal” a făcut ca tabăra liberalilor să fie în realitate o masă fără un profil clar conturat în afara opoziției sale față de un sistem atroce și inuman. Pentru a fi considerat liberal era suficient, de exemplu, să afirmi libertatea și drepturile individuale ca antidot împotriva autorității nelimitate a statului marxist ; foarte puțini erau interesați să afle ce fel de libertate era aceasta sau care erau coordonatele instituționalizării ei. De aici, *lipsa* unui program pozitiv cu adevărat liberal înainte de 1989, în afara cîtorva încercări mai mult sau mai puțin coerente în domeniul economiei (mulți reformiști au evoluat, însă, o bună perioadă de timp, pe linia unui socialism de piață). Liberali erau considerați, în virtutea statutului lor de dizidenți, și Havel și Patocka, și Walesa și Mazowiecki, și Zinoviev și Goma, și Michnik și Balcerowicz. Ceea ce-i unea – repet – era opoziția față de Leviatanul ce amenința să înghită și să distrugă societatea, de unde și dorința de a *limita* puterea sa, de a mări autonomia societății civile ca sferă alternativă la statul totalitar. Aș nota aici, în trecut, asemănarea parțială dintre acest program și cel al (proto)liberalilor secolului XVII, care urmăreau și ei să limiteze – în alt fel, e adevărat – puterea absolută a monarhilor.

În mod nesurprinzător, imediat după revoluțiile de catifea din 1989, arena politică a cunoscut o adevărată inflație de spirite liberale, o multiplicare miraculoasă care, cel puțin în primele sale momente, a mascat modul sensibil diferit în care era interpretată doctrina liberală chiar de către liberalii înșiși. Încă o dată – mai exact, pentru ultima oară –, în euforia victoriei era celebrată unitatea ale cărei zile erau însă de acum numărate. Această stranie situație își avea originea într-un paradox propriu Europei de Est : aici, așa după cum am arătat deja, liberalismul a fost conceput, înainte și imediat după 1989, drept un fel de comunism *à rebours*, mai exact ca o negare sistematică a socialismului sau comunismului. Puterii arbitrare îi era opusă acum domnia legii, atotputerniciei planului centralizat inteligența pieței libere, proprietății de stat proprietatea privată ș.a.m.d.

O concluzie se impune aproape de la sine : atît timp cît adversarul era comun și unic – statul comunist, oamenii și instituțiile sale –, totul părea a fi simplu pentru spiritele (așa-zis) liberale ; în ochii lor, ceea ce-i unea era mult mai important și urgent decît eventualele diferențe de viziune politică. Cum avea să arate o societate marcată de pluralism, diversitate și inevitabile conflicte de interese, în ce mod aveau să fie reconciliate divergențele de viziune dintre membrii comunității, fără ca libertatea lor individuală să fie afectată, care era strategia pentru a păstra o balanță între egalitate și libertate, care era acel set minim de valori asupra cărora toți cetățenii, indiferent de opiniile lor politice sau religioase, ar putea cădea de acord, pe scurt toate problemele cu care liberalii occidentali se confruntaseră de mai bine de un veac și jumătate nu intraseră încă în sfera centrală de preocupări ale congenerilor lor est-europeni.

Însă divergențele interne n-au încetat să apară, mai ales acolo unde – a se vedea cazul Poloniei și, parțial, al Ungariei – aplicarea hotărîită a liberalismului *economic* a impus un ritm susținut reformelor și a adus, în mod natural, noi probleme și provocări sociale. În sînul pînă mai ieri unitei tabere liberale, se aud acum pentru prima dată discordanțe între voci social-democrate (apărătoare ale principiilor statului bunăstării sociale), creștin-democrate sau autentic clasic-liberale (pledînd pentru un stat minimal). Diversitatea de viziuni a fost pentru un timp (și continuă să fie pînă în ziua de astăzi) o problemă care a condus la dezbinări și a pus sub semnul întrebării succesul liberalilor autentici în a articula o doctrină care era mai mult decît o simplă opoziție sau un răspuns la anomaliile statului totalitar. Este adevărat, în 1989, liberalismul s-a impus oarecum spontan, ca o soluție normală la căderea regimurilor comuniste din Est. În plus, atracția liberalismului în acel moment venea și din faptul că vechile experiențe cu socialismul de piață eșuaseră, iar liberalismul – sau, mai exact, economia de piață – fusese perceput(ă) ca o soluție testată și confirmată de istorie, în timp ce marxismul fusese complet refutat în practică. Întoarcerea însăși la liberalism a fost astfel văzută, pe drept cuvînt, ca un semn de reintrare în normalitate. Dar exuberanta expansiune inițială a liberalismului a început să-și ia o neașteptată revanșă, pe măsură ce adversarul (comun) de pînă mai ieri intra (fără lauri) în cărțile de istorie, lăsîndu-i pe liberali la cîrma guvernării (nu acesta a fost, din păcate, cazul României). Pentru a-și contura o identitate bine definită în raport cu alte orientări doctrinare (nu numai socialismul), liberalii s-au văzut nevoiți să înfrunte acum noi oponenți, care îi fuseseră pînă mai ieri aliați fideli. Acesta era prețul inevitabil al tranziției de la un „liberalism” de opoziție la un liberalism de guvernare.

Din nou, cazul Poloniei este tipic. Aici, în scurt timp, termenul de liberalism a început să capete în ochii unora conotații peiorative (fiind asociat cu degradarea moralei, găsit responsabil pentru nivelul crescînd al crimei și șomajului ș.a.m.d.). În încercarea sa (vizibil anti-liberală) de a impune întregii societăți o singură viziune unificatoare asupra societății și lumii, Biserica Catolică, aflată în plină

revenire în sfera politică, a început să acuze liberalismul pentru poziția sa față de religie, morală și tradiție. Tot așa, între Walesa și Mazowiecki, Václav Klaus și Václav Havel sau între Adam Michnik și foștii săi prieteni creștin-democrați au apărut considerabile diferențe de viziune și strategie politică, ce au avut uneori repercusiuni asupra coerenței politicilor liberale.

Dincolo de aceste detalii mai mult sau mai puțin anecdotice, o concluzie importantă se impune aproape de la sine. În măsura în care a fost conceput doar ca o negare a comunismului<sup>50</sup>, liberalismul est-european – atît cît a fost – a pornit la drum cu un program general, insuficient articulat, care era potrivit pentru acel moment, dar care s-a dovedit nesatisfăcător de îndată ce s-a trecut de la un liberalism de opoziție la un liberalism de guvernămînt. A contat mult în această privință lipsa unei tradiții autentice liberale sau a unei articulări coerente a soluțiilor liberale în orizontul conceptual și problematic al liberalismului contemporan. Deși victorios în 1989, liberalismul politic a trebuit ulterior să plătească într-un anumit fel pentru modul în care fusese definit inițial, ca și pentru costurile mari (inevitabile) pe care liberalismul economic le adusese cu sine. În plus, amînata diferențiere internă în tabăra liberală a fost – și continuă să rămînă – un proces inevitabil, normal și chiar dezirabil; de aceea, disensiunile și divergențele doctrinare nu sînt doar expresia unor simple idiosincrazii personale.

Trebuie doar să experimentezi pe propria piele socialismul pentru a vedea „frumusețile” naturale ale liberalismului, afirma în 1991 sîrbul Vladimir Gligorov, care avertiza în plus, cu aceeași ocazie, că liberalismul și naționalismul nu fac cel mai adesea casă bună. De aceea, liberalismul a apărut în 1990 – și continuă să fie în multe dintre țările Europei de Est – ca un lucru *inevitabil*. Am în vedere aici nu doar *liberalismul economic*, perceput de unii ca o „pedeapsă” impusă țărilor est-europene de către organismele internaționale (FMI, Banca Mondială etc.), de alții ca singura soluție de salvare<sup>51</sup>. Astăzi, numai spiritele lunatice se mai pot întreba dacă soluția dezirabilă este piața sau planul centralizat; rămîn în discuție, totuși, gradele, nuanțele, nu și principiile.

Inevitabil însă – și așa vrea să sublinieze acest lucru – a devenit astăzi și *liberalismul politic*, în măsura în care societățile post-comuniste au devenit mai diversificate, mai puțin omogene. În aceste condiții, impunerea unei singure viziuni despre ceea ce englezii numesc *the good life* (chiar dacă ea nu mai este viziunea marxistă) a devenit problematică, pentru că ar însemna încălcarea libertății indivizilor de a trăi așa cum cred ei de cuviință, atît timp cît nu încalcă același drept – egal – al celorlalți și nu periclitează ordinea publică. Cu alte cuvinte, statul trebuie să adopte o poziție de *imparțialitate* liberală în această privință, pentru că altfel ar recădea în vechile habititudini totalitare. Trebuie menționat, totuși, că am în vedere aici *nu* o neutralitate în sensul strict al cuvîntului (Dworkin, 1978), care ar conduce în final la relativism, ci acordarea de către stat fiecărui cetățean a unei considerații egale și a unui respect absolut<sup>52</sup>.

Toate acestea revin la a spune că un set minimal de principii liberale au devenit inevitabile astăzi și în Europa de Est. Pe măsură ce aceste societăți înaintază pe calea societății deschise, ele descoperă că problema fundamentală de acum înainte nu va mai fi lupta pentru afirmarea acestui liberalism minimal, ci tocmai gestiunea inteligentă a *pluralismului*, mai exact a diferențelor de valori, principii și opinii din sînul societății (și, apoi, din sînul taberei liberale înseși). Marea provocare vine acum din a preda societății virtuțile toleranței, civilității și compromisului ; altfel spus, cum e posibil să trăiești în pace alături de cineva care are alte opinii decît tine asupra religiei, tradiției, moralității sau guvernării civile. Liberalismul nu este altceva decît o tehnică a administrării dizarmoniei sociale, un mod relativ eficient de a incorpora diversitatea și pluralismul, de a menține conflictul la un nivel civil sau, cel puțin, tolerabil.

### **5. Liberalismul politic cu care mă simt afin**

Nu voi risca, de aceea, prea mult dacă voi afirma că, în Europa de Est, a sosit acum ceasul *liberalismului*, ca răspuns la diversitatea și pluralismul în afirmare ce caracterizează aceste societăți. Acesta nu este, așa după cum remarcă odată și Isaiah Berlin (1991 : 18-19), un proiect care să trezească entuziasmul și fervoarea ce caracterizează epocile revoluționare, în care totul se construiește de la zero, într-un periculos delir constructivist. Proiectul liberalismului politic este, totuși, inevitabil ; liberalismul a devenit în această parte a lumii o sintaxă obligatorie a gândirii politice, cadrul de referință minimal pentru viitoarele dezvoltări teoretice și soluții practice. Cînd spun aceasta, mă adresez nu numai spiritelor liberale pentru a le conforta în ceasurile grele ; îi am în vedere, în aceeași măsură, și pe adversarii lor, mulți dintre ei – deși nu toți, e adevărat – încremeniți în proiecte și utopii trecute.

Nu vreau, totuși, să dau impresia că trebuie să fim cu toții liberali ; recente schimburi de idei dintre liberali și comunitarieni dovedesc că liberalismul este destinat să fie supus unei critici constante și unor inevitabile corecții. Poți – și chiar este mare nevoie adesea – să te opui liberalismului de pe o poziție conservatoare, criticînd de exemplu miopia sa spirituală sau moralitatea sa minimală cu nuanțe relativiste. După cum poți, de asemenea, să contești cîteva dintre principiile liberalismului de pe o (respectabilă) poziție social-democrată, insistînd, de exemplu, asupra limitelor inerente pieței libere și nevoii unui set de politici sociale comprehensive. Cînd afirm că a sosit ceasul liberalismului (politic ?), doresc să sugerez că a venit și timpul de a trece de la o atitudine encomiastică la adresa liberalismului (văzut ca panaceu) la o poziție mai realistă, care ia în calcul și limitele sale reale. Societățile liberale occidentale se confruntă, într-adevăr, cu cîteva provocări majore. Specialiștii deplîng apariția unei culturi publice sărăcite, dominate de valori mercantile ; ei critică retragerea tot

mai accentuată a cetățenilor în spațiul vieții private, în detrimentul participării lor civice. Organizațiile au devenit tot mai birocratice sau corporatiste, iar societăți afluate cum e cea americană nu au rezolvat încă probleme sociale majore ca violența, ghettoizarea metropolelor sau educația<sup>53</sup>.

În Europa de Est și, mai ales, în România de azi, atractivitatea și inevitabilitatea liberalismului politic și economic rezultă nu numai din nevoia de a ieși de sub povara malefică a trecutului. Date fiind condițiile, el este, pentru a prelua sintagma lui Shklar (1989), un „liberalism al fricii”, care urmărește să evite extremele suferinței, precum și diversele forme de nedreptate socială. Știm prea bine că, dacă sînt lăsați liberi (neconstrînși), unii dintre noi vor fi înclinați să fie cruzi față de semenii lor, de unde și nevoia de a ridica bariere în calea practicării impenitente a răului. Acest liberalism *minimal*, împreună cu valorile și principiile sale – toleranță, constituționalism etc. – nu mai poate fi ignorat decît cu prețul recăderii în viciile nefaste ale trecutului. Cu alte cuvinte, el este inevitabil, dată fiind prioritatea pe care ne-am asumat-o cu toții, și anume aceea de a evita în viitor suferințele extreme (Berlin, 1991 : 17). Într-o epocă dominată pînă mai ieri de o „politică a pasiunii”, pledez – pe urmele lui Michael Oakeshott (1996) – pentru o „politică a scepticismului”, care nu uită că omul este o ființă failibilă și limitată.

Este acest „liberalism al fricii” suficient însă? Nu are el oare o natură reducționistă? Poate și trebuie să fie statul cu adevărat neutru în raport cu diferitele planuri și concepții de viață ale indivizilor? Chiar dacă ar fi dezirabilă în plan teoretic, este oare această neutralitate posibilă în practică? Nu este utopic acest vis de a trăi cu toții într-un iluzoriu *modus vivendi* sau *overlapping consensus* (Rawls, 1993), bazat doar pe o benignă toleranță, evitarea doctrinelor extremiste sau un habermasian patriotism constituțional?

Acestea toate sînt întrebări dificile care continuă să-i divizeze pe liberalii contemporani. Mi-am manifestat anterior îngrijorarea în raport cu tendința de a privilegia un anumit tip de liberalism (rawlsian), cu prețul ignorării celorlalte variante ale liberalismului. Încercările de a face o distincție tranșantă între liberalismul politic și liberalismul ca doctrină comprehensivă asupra vieții prin afirmarea priorității dreptului asupra binelui (Rawls, 1993) i-au condus pe unii dintre filosofii politici anglo-saxoni, după opinia mea, la o formă aseptică a liberalismului, dominată în final de spectrul relativismului<sup>54</sup>. Orice s-ar spune, liberalismul este, fie și în mod indirect, un răspuns – unul dintre multe – la întrebarea cum ar trebui să trăiască oamenii (Beiner, 1995 : 25). El *nu* este neutru în privința acestei fundamentale probleme, pentru simplul motiv că are o teorie proprie a binelui, pe care înțelege să o aplice cu mijloace tipic liberale. Mai mult chiar, datorită valorilor pe care le promovează, liberalismul se opune acelor moduri de viață și doctrine care exclud autonomia individuală sau pluralismul.

De aceea, mă alături vocilor critice<sup>55</sup> care susțin că neutralitatea statului *tout court* este o utopie. Există moduri și principii de viață care *nu* au o valoare egală, între ele trebuind de ales la un moment dat ; unele dintre acestea trebuie încurajate, altele descurajate, chiar dacă legalitatea lor nu poate fi pusă în discuție. Democrațiile moderne încurajează, pe lângă multe lucruri bune, și mediocritatea culturală, și noi forme de conformism cărora se cuvine să ne opunem<sup>56</sup>. Pentru a-l parafraza pe J.S. Mill, este important nu numai ceea ce oamenii fac, ci și ce calități personale au ei. Unui (autentic) spirit liberal nu îi poate fi indiferent dacă semenii săi sînt sau nu capabili de a fi autorii propriilor lor vieți, după cum lui nu îi poate fi indiferent nici modul în care alți indivizi își exercită autonomia individuală<sup>57</sup>; în cele din urmă însă, el recunoaște dreptul fiecăruia de a-și alege propriul mod de viață, rezistînd oricăror tentații paternaliste. Altfel spus, statul nu e chemat să-i facă pe indivizi mai virtuoși, dar el le poate pune acestora la dispoziție căi pentru perfecționarea și cultivarea individuală. Liberalismul a afirmat dintotdeauna importanța *toleranței* (care *nu* e același lucru cu neutralitatea sau indiferența morală), ceea ce revine în final la a acorda respect și considerație egală indivizilor, indiferent de opiniile și apartenența lor politică, etnică sau religioasă. Virtuțile liberale nu înseamnă perfecțiune, ci se referă la un set de calități și caractere care le permit indivizilor să trăiască decent în societate. Am învățat de la Isaiah Berlin și de la liberalismul său „agonistic”<sup>58</sup> că liberalismul nu ne poate oferi vreo rețetă de perfecțiune. Există momente cînd sîntem obligați să alegem sau să decidem între valori în principiu incompatibile și chiar incomensurabile ; liberalismul ne poate ajuta (cel puțin) să evităm alegerile dezastruoase.

Această poziție pluralistă *nu* înseamnă, însă, relativism moral ; există un set bine definit de valori și virtuți care stau la baza demersului meu liberal. Am afirmat și cu altă ocazie (Crăiuțu, 1994) cît de importantă mi se pare, de exemplu, întărirea autonomiei individuale și a conștiinței de cetățean, în contextul încă nebulos și neconsolidat al democrației românești. Libertatea, așa după cum afirma Rousseau<sup>59</sup> cu două secole în urmă, este un aliment prețios, dar greu de digerat ; ca să-i supraviețuiești, îți trebuie o atentă disciplină și un set de virtuți liberale. Un autentic spirit liberal, Benjamin Constant, nu spunea alt lucru atunci cînd afirma că libertatea poate înnobilă sufletul sau îl poate degrada. Individualitatea însăși trebuie atent cultivată ; cu ea nu te naști pur și simplu, ci o dezvolți în tine pe măsură ce devii mai educat și înveți să-ți controlezi impulsurile atavice sau instinctele gregare. *Manifestul Grupului Individualist* (din care făcea parte și Tudor Vianu)<sup>60</sup> avea dreptate să afirme, cu mai bine de șase decenii în urmă : „Individualismul liberal e o doctrină de *necesitate națională* și de *salubritate publică*” (sublinierile îmi aparțin). Această diagnoză nu e mai puțin valabilă astăzi.

A afirma individualismul nu revine, însă, la a celebra o formă perversă de egoism. În viziunea pe care o propun aici, individualismul implică, dimpotrivă,



loialitate civică și civilitate ; liberalismul pe care-l apăr nu este doar o doctrină politică, ci și o anumită dispoziție, *a state of mind*. De aceea, pledez încă o dată, de pe poziția unui *liberalism perfecționist*<sup>61</sup>, în favoarea cultivării acelor valori civice definitorii pentru exercitarea calității de cetățean : conștientizarea drepturilor, libertăților și datoriilor individuale, toleranța și respectul pentru drepturile celorlalți, autonomia individuală<sup>62</sup>, dorința și capacitatea de a te asocia cu ceilalți în scopul promovării binelui comun al cetății. La toate acestea, aș mai adăuga capacitatea de a forma și revizui critic propriile opinii și proiecte, respectul față de principiile pluralismului și conștiința propriei failibilități. Fidel spiritului liberal, aș dori să încurajez pluralismul, individualismul și diversitatea, pentru că ele aduc în viața noastră culoare și libertate (o dată cu – e adevărat – noi probleme)<sup>63</sup>.

Mă bucur să constat că a fi liberal a încetat să mai fie o simplă excentricitate a unor intelectuali mînați de pasiunea de a vîsli mereu contra curentului. Bucuria aceasta îmi trece însă, aproape ori de cîte ori privesc spectacolul politicianilor români care s-au declarat liberali (cu bună sau rea credință). Prea puțini sînt cei cu care mă simt afin, motiv pentru care sentimentul de a fi încă în minoritate continuă să mă obsedeze. Există cîteva rațiuni obiective pentru această situație : lipsa unei tradiții autentic liberale, catastrofa comunistă, lipsa unei adevărate comunități academice în domeniul științelor politice sau slabul suport liberal în sînul unei populații omogene și ancorate încă în tiparele trecutului. Observația pe care Jerzy Szacki o face Poloniei se aplică, *mutatis mutandis*, și României de astăzi (Szacki, 1995 : 204). Mai persistă încă la noi o înțelegere rudimentară, arhaică, a democrației ca expresie (infailibilă) a voinței majorității (poporului). Conform acestei viziuni, o majoritate – fictivă sau reală – este îndreptățită să-și impună arbitrar voința, mergînd pînă la încălcarea unor drepturi și libertăți individuale fundamentale. O astfel de viziune acordă, din păcate, prea puțină atenție diversității, pluralismului și minorităților, compromițînd cîteva valori definitorii ale societății deschise. În aceasta din urmă, nu există loc pentru plebiscit.

Mă simt, așadar, un liberal în minoritate chiar în momentul în care cîteva dintre principiile fundamentale ale liberalismului au devenit – sper – monedă (aproape) curentă. Nu mă recunosc (deocamdată) în liderii și ideologia partidelor liberale de la noi, pentru că

1. comportamentul lor politic este prea adesea neserios și
2. la nivel conceptual, programele lor par aproape complet izolate de dezbaterile actuale de idei din liberalismul contemporan.

Nu cred apoi în transplantarea integrală a liberalismului politic de tip anglo-saxon în contextul politic românesc de astăzi. Am insistat anterior asupra diversității interne a liberalismului, tocmai pentru a demonstra că a proclama – așa cum fac arogant unii – superioritatea unui anumit tip de liberalism este o eroare. Dacă

înțeleg să păstrez ceva din liberalismul lui John Rawls, și anume accentul pus pe pluralism și nevoia de ajustare a opiniilor și intereselor diverse într-un cadru constituțional, spiritul deontologic-kantian în care este conceput acest tip de liberalism anglo-saxon, bazat pe reguli universale și lipsit de imaginație sociologică și istorică, îmi este în bună parte străin. Aceasta pentru că nu cred că liberalismul trebuie (și poate) să fie neutru, relativist și anti-perfecționist, așa cum sînt de părere Rawls și discipolii săi. Prin temperament, mă apropii de acei liberali care nu reduc cetatea doar la dimensiunea ei orizontală, care încearcă să adopte o poziție nerigidă în privința religiei sau tradiției<sup>64</sup>. Într-o lume care adesea pare a fi pierdut știința dialogului, îmi place să afirm și să cultiv – atît cît îmi stă în putință – civilitatea, decența și toleranța, valori liberale prin excelență.

Cred apoi că o societate deschisă este caracterizată de existența unui *dialog generalizat* și de acordarea unui *respect egal* fiecărui cetățean (Șora, 1990; Larmore, 1990). În același timp – nu e nici o contradicție la mijloc – prețuiesc conflictele de idei, în care văd sursa progresului, atît cît e posibil în lumea noastră imperfectă. În ierarhia mea de valori, pluralismul și creativitatea individuală ocupă un loc proeminent; omogenitatea și solidaritatea forțată îmi sînt puțin simpatice. Nu întîmplător, filosoful politic pe care-l admir cel mai mult, Alexis de Tocqueville, se întîmplă să fie și el un spirit liberal, după propria sa mărturisire, un liberal de un tip nou, chiar dacă unul aristocrat liberal. În sfîrșit, pe măsură ce citesc și studiez mai mult, certitudinile mi se împutinează și simt nevoia să devin mai atent la nuanțe și detalii, să verific mai mult și mai temeinic. Iată de ce cred că am un temperament liberal și mă simt bine în umbra lui Tocqueville. Vă invit și pe dumneavoastră în această companie.

## Note

1. Aș dori să le mulțumesc lui Virgil Nemoianu, Vladimir Protopopescu, Horia Patapievici, Radu Neculau, Cristian Preda, Jonathan Allen și Jeremy Shearmur pentru observațiile făcute pe marginea unor versiuni anterioare ale acestui text. Acest studiu reia și dezvoltă cîteva dintre subiectele pe care le-am schițat în anii din urmă în *Inescapable Liberalism* (Crăiutu, 1996a) și *Cum e cu putință să nu fii liberal* (Crăiutu, 1996b). Mulțumesc, de asemenea, Societății Academice din România conduse de Alina Mungiu-Pippidi pentru invitația de a prezenta acest studiu în cadrul unei conferințe publice la București și, în mod special, Oanei Suciș și lui Vlad Alexandrescu pentru sprijinul acordat cu această ocazie. O variantă a acestui text a fost publicată în revista *Polis* (Crăiutu, 1997b); el a fost substanțial revizuit și dezvoltat pentru volumul de față.
2. Sintagma îi aparține, în mod curios, unui spirit social-democrat, cu ușoare înclinații socialiste (Ira Katznelson, 1996: 17), care, prin tonul său precaut, e departe de a aduce un elogiu triumfal liberalismului de tip Milton Friedman sau Hayek.
3. Un inventar al retoricii discursurilor academice despre „marea transformare” ce are loc în prezent în Europa de Est poate fi găsit în Crăiutu, 1997a.

4. Definițiile date libertății sînt diferite. Ceea ce Montesquieu înțelegea, de exemplu, prin libertate („dreptul de a face orice permite legea”, *Spiritul legilor*, cartea XII, capitolul II) nu e același lucru cu definiția dată de Kant și Rousseau, care afirmaseră că nu poți fi liber decît în raport cu o lege pe care ți-ai prescris-o tu însuși. În mod asemănător, definiția dată libertății de Benjamin Constant (libertatea negativă a sferei private ca non-interferență) este diferită de cea pozitivă a lui Rousseau din *Contractul social*. Pentru clasica distincție dintre libertate negativă și libertate pozitivă a se vedea Berlin (1996).
5. Pentru o astfel de poziție a se vedea Manning (1976).
6. Cred că cel mai aproape de o astfel de poziție a fost Karl Popper, la care legătura dintre societatea deschisă (liberală) și failibilitate este evidentă.
7. O opinie asemănătoare o susține și J.G. Merquior în excelenta sa carte dedicată liberalismului : „Opting for the historical perspective allows one to show that almost since its inception, liberalism has been plural and diverse... This variety of discourses has enriched liberalism considerably in its political relevance, its moral scope, and its sociological acumen” (Merquior, 1991 : xiii).
8. Lista e lungă și sînt nevoit să simplific. Menționez doar că recent a fost publicată o interesantă carte cu un titlu provocator, *Aristocratic Liberalism*, scrisă de Alan Kahan (1992) ; eroii săi sînt Tocqueville, J.S. Mill și J. Burckhardt.
9. Liberalismul perfecționist poate fi definit astfel : „a strand of liberal thought that develops the concept of human agency into a normative conception of the person and places that conception at the center of an account of the bases of political action” (Johnston, 1994 : 68). Kant, Tocqueville și Mill au fost liberali perfecționiști.
10. Rațiunile unei astfel de strategii sînt evidente : ca să critici ceva, trebuie să ai la dispoziție o definiție clară a obiectului criticat, o esență pe care să o combați.
11. Aș dori să subliniez aici în mod particular anterioritatea liberalismului *politic* în raport cu cel economic. Acesta din urmă a apărut ulterior cristalizării principiilor liberalismului politic ; părintele liberalismului economic, Adam Smith, a fost în multe privințe moștenitorul lui John Locke, întemeietorul liberalismului politic. Pentru o interpretare a liberalismului economic vezi Dăianu, 1997. Există, însă, și un curent (mai recent) de interpretare, care afirmă că nu se poate vorbi cu adevărat despre liberalism decît în secolul XIX, după Revoluția franceză, o dată cu trecerea la un liberalism de guvernămînt în Anglia sau Franța. Pentru un astfel de punct de vedere a se vedea Alan Kahan (1997).
12. Pentru o bună prezentare a importanței problemei teologico-politice ca origine a liberalismului politic a se vedea excelenta *Istorie intelectuală a liberalismului* a lui Pierre Manent (1992).
13. Citatul întreg este următorul : „The business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man’s goods and person” (Locke, *Second Treatise on Government*, citat în Larmore, 1990 : 339).
14. Pentru o pertinentă critică a poziției lui Dworkin a se vedea excelenta replică dată de H.L.A. Hart (1979). Pentru o analiză a teoriilor neutralității statului a se vedea Thigpen & Downing, 1983 : 585-600.

15. Această abordare anti-esențialistă este evidentă în volumul său din 1989 sugestiv intitulat *Liberalisms*.
16. Este important de subliniat faptul că argumentele în favoarea proprietății private și a libertății individuale au variat considerabil în timp în sinul taberei liberale. Astfel, justificarea proprietății dată de Locke – acel lucru în care omul își pune munca în mod nemijlocit – diferă considerabil de cea oferită ulterior de Hayek (sau Marx, dintr-o altă perspectivă). Pentru mai multe detalii a se vedea Ryan (1987).
17. Eseul lui Constant se numește „Despre libertatea modernilor comparată cu libertatea anticilor” și a fost republicat în excelenta antologie *De la liberté chez les modernes*, editată de Marcel Gauchet (1980). Tema a fost apoi reluată de Eduard Laboulaye, într-un eseu publicat în anii 1860 în culegerea sa *L'État et ses limites*, și de Isaiah Berlin în secolul nostru.
18. Eseul lui Berlin a fost publicat în *Four Essays on Liberty* (1969). Traducerea românească a acestei cărți a apărut în 1996 la editura Humanitas.
19. „These are the Bounds which the trust that is put in them by the Society, and the Law of God and Nature, have set to the Legislative Power of every Commonwealth, in all forms of Government. First, They are to govern by promulgated established Laws, not to be varied in particular Cases, but to have one Rule for Rich and Poor, for the Favourite at Court, and the Country Man at Plough. Secondly, These Laws also ought to be designed for no other end ultimately but the good of the People. Thirdly, they must not raise Taxes on the Property of the People, without the Consent of the People, given by themselves, or their deputies. Fourthly, The Legislative neither must nor can transfer the Power of making Laws to any Body else, or place it where but the People have” (Locke, 1963 : 409).
20. Judith Shklar notează în această privință afinitatea care există între un spirit liberal și unul sceptic (Shklar, 1989 : 25).
21. Russell citat în Arblaster, 1984 : 26.
22. Celebru în această privință a rămas eseul lui Kant, „Ce este Iluminismul? ”, unde libertatea de a gândi pe cont propriu împotriva oricărui dogme este pregnant afirmată.
23. Un demers asemănător poate fi întâlnit în studiul lui Virgil Nemoianu (1997). Cel mai potrivit lucru, notează profesorul Nemoianu, este de a face câteva distincții etimologice, după care fiecare este în principiu liber să se așeze în categoria care-i convine cel mai mult. Nemoianu distinge patru mari tipuri : liberalismul clasic, ultraindividualismul (libertarianism), socioliberalismul și liberalismul patrician. Textul conține, de asemenea, câteva reflecții interesante asupra tradiției liberale românești.
24. Jerzy Szacki, autorul unei excelente cărți despre liberalism după comunism, susține o opinie asemănătoare (Szacki, 1995 : 30). Pentru o excelentă antologie tematică liberală, ce conține multe texte și comentarii pertinente care pun în lumină diversitatea funciară a liberalismului, vezi Bramsted & Melhuish (1978). Antologia acoperă următoarele teme : originile liberalismului în secolul XVIII, perioada liberalismului clasic, dezvoltarea doctrinei liberale în secolul XIX în Anglia, Franța, Germania, Italia, Spania, raportul liberalism-democrație și încercările de revizuire a liberalismului în prima jumătate a secolului nostru.

25. Aș vrea să subliniez aici faptul că, dacă unii dintre liberali au respins ipoteza contractului social ca neplauzibilă din punct de vedere istoric (cazul lui Hume, care a subliniat că la originea puterii stă forța, nu contractul social), ideea că, pentru a fi legitimă, o guvernare trebuie să aibă consimțământul cetățenilor, străbate ca un fir roșu întreaga doctrină liberală.
26. În prima jumătate a secolului XIX, liberalismul a fost văzut ca o cale de a bloca ascensiunea democrației *politice*; liberalii au avansat ideea sufragiului cenzitar și a capacității politice tocmai pentru a contracara progresul rapid al sufragiului universal. Într-un studiu recent (1993), Pierre Rosanvallon a demonstrat cu limpezime diferența dintre democrație socială (idei, moravuri democratice) și democrație politică; între liberalism și democrație *socială* nu a existat o incompatibilitate funciară. Pentru o critică liberală a democrației bazate pe sufragiul universal vezi Steinhardt (1937).
27. Pentru o bună prezentare a operei politice a lui John Dewey (1859-1952) a se vedea Ryan (1995).
28. Am în vedere aici, în primul rînd, liberalismul anglo-saxon.
29. Dintre cei care susțin o astfel de opinie, voi menționa aici pe Ronald Beiner (1995), Anthony Arblaster (1984) și Joseph Raz (1986).
30. Larmore (1990) propune o variantă parțial asemănătoare a liberalismului politic.
31. Între cele două principii, în viziunea lui Rawls, prioritatea revine celui de-al doilea (egalitarist); acest fapt conferă teoriei lui Rawls o nuanță social-democrată, în tradiția lui Hobhouse și Dewey. Este interesant de menționat faptul că în Statele Unite există o puternică tendință în sînul acestei orientări de a face din opera lui Rawls un adevărat catehism liberal. Pentru o astfel de lectură partizană și ideologic rigidă care se transformă adesea într-un elogiu necritic al lui Rawls a se vedea Gutmann (1989). Gutmann nu este singura care a dat tonul acestei idolatrizări a lui Rawls; există o întregă „industrie universitară” Rawls, care reia la nesfîrșit aceleași teme și locuri comune, fără a aduce contribuții teoretice semnificative. Reacțiile critice față de această orientare nu au încetat să apară; cu riscul de a simplifica mult, aș menționa aici Beiner (1996), Gray (1995b; 1996; 1997), Kekes (1997) și Wolin (1996). Pentru o privire generală asupra lui Rawls și a criticilor săi vezi Kukathas & Pettit (1990).
32. În „poziția originară”, indivizii speculează asupra principiilor dreptății fără a lua în considerație propria lor poziție socială, aspirații, înclinații, talente sau înzestrări naturale. Această restricție definește ceea ce Rawls numește *veil of ignorance*. Pentru mai multe detalii vezi Rawls, 1971 : 17-22, 136-42. Natura ipotetică a contractului social al lui Rawls și magnitudinea restricțiilor care se aplică alegerilor principiilor dreptății reies cu pregnanță din următorul fragment : „First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particulars circumstances of their own society. The persons in the original position have no information as to which generation they belong... The only particular facts which the parties know is that their society is subject to the circumstances of justice” (Rawls, 1971 : 137).

33. Pentru a fi mai exact, statul trebuie să fie neutru *doar* în raport cu diferitele proiecte și concepții filosofice ale indivizilor (în sensul că nu discriminează în favoarea unora) ; neutralitatea sa *nu* se extinde însă și în privința problemelor referitoare la dreptate socială, legalitate etc.
34. Poziția lui Rawls a fost reafirmată și rafinată în *Political Liberalism* (1993). Cartea aduce câteva noutăți conceptuale, între care noțiunile de societate bine ordonată (*well-ordered society*), consens (*overlapping consensus*), pluralism rezonabil (*reasonable pluralism*), distincția dintre doctrine comprehensive și non-comprehensive, o redefinire a conceptului de politic. Din rațiuni de spațiu, nu pot insista aici asupra acestor dezvoltări recente. Cititorul interesat poate consulta Rawls, 1993 : 1-46, Mulhall & Swift, 1992 : 167-205, precum și ediția paperback a lui *Political Liberalism* (1996), care include câteva importante adăugiri, precum răspunsul dat de Rawls lui Habermas și o nouă prefață.
35. Tabăra comunitarienilor nu este, ideologic vorbind, uniformă ; tendința social-democrată se împletește cu conservatorismul cultural și socialismul democratic. Cei mai importanți reprezentanți ai curentului comunitarian nord-american sînt Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982), Michael Walzer (*Spheres of Justice*, 1983), Charles Taylor (*Sources of the Self*, 1989), și – în pofida refuzului său de a accepta epitetul de comunitarian – Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 1981). S-a afirmat în repetate rînduri că distincția dintre liberali și comunitarieni este falsă din punct de vedere conceptual (Ryan, 1989 ; 1993), teză la care subscriu și eu. Unii comunitarieni, ca Sandel, sînt în esență liberali (în sensul american al termenului), alții, ca MacIntyre, se declară ostili liberalismului.
36. Aceeași opinie o au și Mulhall & Swift : „being a communitarian critic of liberalism by no means entail a wholesale rejection of liberalism and liberal values” (Mulhall & Swift, 1992 : 155).
37. O opinie asemănătoare poate fi întîlnită și la Raz (1986).
38. „It establishes a set of relationships such that domination is impossible. In formal terms, complex equality means that no citizens standing in one sphere or with regard to one social good can be undercut by his standing in some other sphere with regard to some other good” (Walzer, 1983 : 19).
39. Shklar (1927-1992) a fost o figură marcantă în comunitatea academică nord-americană. Ea a predat la universitatea Harvard pînă la stingerea sa din viață în 1992 și a publicat câteva cărți importante : *After Utopia* (1957), *Legalism* (1964), *Men and Citizens : A Study of Rousseaus Social Theory* (1969), *Ordinary Vices* (1984), *The Faces of Injustice* (1990), *American Citizenship* (1991). Pentru o privire sintetică asupra operei și moștenirii intelectuale ale lui Shklar vezi Bernard Yack (ed.), *Liberalism Without Illusions* (1996) ; volumul conține în final o emoționantă confesiune a lui Shklar, sugestiv intitulată *A Life of Learning*.
40. Shklar notează : „Liberalism’s deepest grounding is in the conviction of the earliest defenders of toleration, born in horror, that cruelty is an absolute evil. It is out of that tradition of fear that the political liberalism of fear arose and continues amid the terror of our time to have relevance... The liberalism of fear does not, to be sure, offer a *summum bonum*, which all of us know and would avoid if we could. That evil is cruelty and the fear it inspires” (Shklar, 1989 : 23 ; 29).

41. Pentru o prezentare a liberalismului „distopic” a lui Shklar vezi Seyla Benhabib, „Judith Shklar’s Dystopic Liberalism” în Yack (ed.), 1996 : 55-63.
42. Shklar : „It is, at its simplest, a defense of social diversity, inspired by that bare bones liberalism which, having abandoned the theory of progress, is committed only to the belief that tolerance is a primary virtue and that a diversity of opinions and habits is not only to be endured but to be cherished and encouraged” (Shklar, 1964 : 5). De asemenea : „No form of liberalism has any business telling the citizenry to pursue happiness or even to define that wholly elusive condition” (Shklar, 1989 : 31).
43. Shklar precizează : „We might begin by insisting that liberalism refers to a political doctrine, not a philosophy of life such as has traditionally been provided by various forms of revealed religion and other comprehensive *Weltanschauungen*. Liberalism has only one overriding aim : to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom... Apart from prohibiting interference with the freedom of others, liberalism does not have any particular positive doctrines about how people are to conduct their lives or what personal choices they are to make” (Shklar, 1989 : 21). Liberalismul lui Shklar *nu* trebuie confundat însă cu liberalismul statului minimal apărât de Nozick ; Shklar a înclinat de altfel către o variantă aparte a social-democrației. Pentru o lectură social-democrată a lui Shklar, vezi Amy Gutmann, „How Limited Is Liberal Government” în Yack (ed.), 1996 : 64-81.
44. Pentru a evita orice confuzii, iată un pasaj elocvent din Shklar care mă scutește de comentarii suplimentare : „The very refusal to use public coercion to impose creedal unanimity and uniform standards of behavior demands an enormous degree of self-control. Tolerance consistently applied is more difficult and morally demanding than repression... Far from being an amoral free-for-all, liberalism is, in fact, extremely difficult and constraining, far too much so for those who cannot endure contradiction, complexity, diversity and the risks of freedom” (Shklar, 1984 : 4-5). Cu alte cuvinte, liberalismul cere o vigilență și un activism cetățenesc aparte, „*an active citizenship of vigilance*” (Benhabib, în Yack ed., 1996 : 60).
45. Unul dintre cei mai proeminenți liberali contemporani anglo-saxoni, Jeremy Waldron, definește nu întâmplător liberalismul astfel : „I want to argue that liberalism rests on a certain view about the justification of social arrangements... Liberals are committed to a conception of freedom and of respect for the capacities and the agency of individual men and women and that these commitments generate a requirement that all these aspects of the social world should either be made acceptable or be capable of being made acceptable to every last individual” (Waldron, 1993 : 36-37).
46. Szacki susține o opinie asemănătoare : „There was not, is not and, very likely never will be any orthodox liberalism, any quintessential liberalism, any consistency or inconsistency which could serve to determine whether someone’s views are or are not liberalism” (Szacki, 1995 : 19). Acest lucru trebuie repetat la nesfârșit, în condițiile în care, așa după cum am văzut deja, unii se referă la opera lui Rawls ca la un astfel de catehism liberal. Opinia mea este lipsită de orice ambiguitate : liberalismul *nu* se confundă cu teoria politică a lui Rawls.
47. O astfel de opinie o susține John Dunn : „No one is likely to dispute that being a democrat is a fundamentally political value. Being a liberal is often a matter of broad cultural allegiance and not of politics at all” (Dunn, 1979 : 29).

48. Referitor la individualism, Gligorov notează cu ironie: „Though this may seem cynical, it is the political prisons and all of the other Communist types of repression, which always involve some kind of isolation, that breed individualism, and ultimately liberalism... Only when socialist collectivism disintegrates, can the already existing individualism start to assert itself” (Gligorov, 1991 : 18).
49. Pentru o excelentă analiză a acestei situații a se vedea Szacki, 1995 : 73-74.
50. La un moment dat, era la modă o comparație între Marx și Tocqueville, ca și cum cel din urmă ar fi fost exact negația celui dintâi. În realitate, ei aparțin unor lumi complet diferite.
51. Ambele opinii sînt, firește, criticabile.
52. În ultima secțiune a eseului meu, revin asupra acestei teme de pe poziția unui liberalism perfecționist care accentuează importanța autonomiei individuale.
53. Pentru o bună trecere în revistă a problemelor enunțate aici a se vedea Beiner (1995 : 36) și Lasch (1991).
54. Acest lucru e valabil chiar și atunci cînd liberalii au declarat explicit că nu sînt partizanii relativismului (Larmore, 1990). Pentru o critică solidă a liberalismului rawlsian a se vedea Gray (1995b), mai ales fulminantul său eseu, „Against the New Liberalism”. În două recente articole (1996, 1997), Gray anunță profetic sfîrșitul hegemoniei liberalismului deontologic rawlsian : „A particular liberal hegemony in political philosophy is nearly over. For more than twenty years after the publication of John Rawls’s *Theory of Justice* in 1970, English-speaking political philosophy was dominated by a single variety of liberalism. This American liberal doctrine understood political philosophy to be a branch of legal theory. Its goal was to state the principles of an ideal liberal constitution... As it was practised by Rawls, Dworkin, Ackerman, Nozick and their unnumbered followers in this school, the subject-matter of political philosophy was not politics. It was law... The ongoing dissolution of that liberal hegemony is a sign that pluralism is at last reaching into intellectual life. As a result, political philosophy may be able to reconnect with the world that it was once supposed to be about. With the passing of the singular and aberrant liberalism that has dominated the subject over the past quarter-century political thought may once again be free to engage with political practice. Such a development would be a hopeful augury, not least for liberalism” (Gray, 1997 : 30).
55. Una dintre vocile cele mai originale în această direcție este canadianul Ronald Beiner. Dintre liberalii perfecționiști, îi mai amintesc aici pe William Galston (1991) și Joseph Raz (1986). Beiner notează pe bună dreptate : „What is primary is a certain moral vision. Liberals are fearful of state power on account of a certain understanding of what it is to respect individuals, not vice versa... Liberalism as I understand it does not merely refer to a particular relation between the state and the individual, but expresses an encompassing view of human life, one that aspires to leave individuals as much as possible free to shape their own lives according to their own notions, so that society offers no official guidance on how people are to conduct their lives in a meaningful direction” (Beiner, 1996 : 195 ; 201).
56. Tocqueville și Mill sînt doi liberali proeminenți care s-au opus acestor tendințe pernicioase ale democrației moderne. Pentru o bună analiză a locului virtuții în doctrina liberală vezi Berkowitz (1996) și Macedo (1991).



57. Această problemă este cu atât mai importantă în lumea de astăzi, dominată tot mai mult de o cultură publică sărăcită, birocratizare crescândă, absența unor deliberări autentice pe marginea problemelor fundamentale ale vieții în societate, consumerism etc.
58. Sintagma *agonistic liberalism* este o creație a lui John Gray pentru a descrie esența liberalismului lui Isaiah Berlin. Recent, Gray și-a exprimat preferința pentru liberalismul „agonistic” al lui Berlin, care recunoaște locul central pe care-l joacă pluralismul și conflictele dintre valori în viața societății. În opinia lui Gray, sinteza lui Berlin reprezintă actualmente cea mai valoroasă formă de liberalism pe care o avem la dispoziție, superioară liberalismului politic deontologic al lui John Rawls (Gray, 1995a). Pentru mai multe detalii a se vedea Gray (1995a).
59. Afirmarea este luată din mai puțin cunoscutul său text, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cap. VI, publicat în J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris : Gallimard, 1964, p. 974.
60. *Manifestul Grupului Individualist* a fost publicat în 1933. Îi mulțumesc lui Vlad Alexandrescu pentru amabilitatea de a-mi fi procurat acest intruabil (și pe nedrept ignorat) text politic, în cea mai bună tradiție liberală.
61. Poziția mea în această privință se inspiră mult din fundamentala carte a lui Mill, *Despre libertate*. Prin aceasta, mă despart de o poziție precum cea a lui Dworkin (1978). Pentru o originală interpretare a individualismului din perspectivă emersoniană vezi Kateb (1992).
62. Am în vedere aici trei sensuri ale autonomiei individuale ; ele sînt bine descrise de Johnston : „First, a person might be considered autonomous when she is capable of conceiving and acting on (or attempting to realize) projects and values... A second way of thinking of autonomy is to suppose that a person is autonomous when she has an effective sense of justice. To have a sense of justice is to recognize that other beings are agents like yourself, with projects and values of their own, that may impose limits on the things you can do in pursuit of your own projects and values... A third type of autonomy is achieved when a person autonomously chooses his own projects and values. A person who has attained the ability to do this may be described as an agent of self-authorship, a self-defining subject, or a subject of free and conscious self-creation” (Johnston, 1994 : 71-75).
63. Pentru o justificare inteligentă a liberalismului de pe o poziție similară a se vedea Galston (1982).
64. Acesta este un alt mod de a recunoaște că nu sînt imun la anumite seducții ale conservatorismului. Citesc cu interes criticile conservatoare (autentice) ale liberalismului (Burke, Maistre, romanticii germani, Oakeshott, Ortega y Gasset, Röpke), tocmai pentru că ele sînt în măsură să lumineze limitele liberalismului care, încă o dată, nu-și propune să ofere Răspunsul la misterul vieții. Pentru o interesantă variantă conservatoare a liberalismului vezi Steinhardt (1937).

### **Referințe bibliografice**

- Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Beiner, Ronald, *What's the Matter With Liberalism ?* Berkeley, University of California Press, 1995.

- \* \* \* „What Liberalism Means”, *Social Philosophy and Policy*, pp. 191-206, 1996.
- Bellamy, Richard, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Knopf, 1991.
- \* \* \* *Patru eseuri despre libertate*, București, Humanitas, 1996.
- Berkowitz, Peter, „Liberalism’s Virtue”, *Perspectives on Political Science*, toamna 1996, pp. 183-191, 1996.
- Bramsted E.K. & Melhuish K.J. ed., *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*, Londra, Longman, 1978.
- Constant, Benjamin, *De la liberté des modernes comparé à celle des antiques* (ed. Marcel Gauchet), Paris, Hachette, 1980.
- Crăiuțu, Aurelian, „De la clientelism politic la societatea civilă”, *Litere, Arte & Idei*, Anul IV, Nr. 33 (167), pp. 1-3, 8, 1994.
- \* \* \* „Inescapable Liberalism”, *Sfera Politicii*, Anul V, Nr. 34, pp. 38-40, 1996a.
- \* \* \* „Cum e posibil să nu fii liberal astăzi?”, *Dilema*, Anul IV, Nr. 187, 9-15 august, p. 14, 1996b.
- \* \* \* „«Un tunel la capătul luminii?»», Note despre retorica mării transformări în Europa de Est”, *Polis*, Vol. 4, Nr. 2, pp. 56-79, 1997a.
- \* \* \* „Ce înseamnă a fi liberal astăzi?”, *Polis*, Vol. 4, Nr. 3, pp. 5-21, 1997b.
- Dăianu, Daniel, „Liberalismul secolului XX”, *Sfera Politicii*, Nr. 54 & 55, 1997.
- Dunn, John, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Dworkin, Ronald, „Liberalism”, în : Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-143, 1978.
- Galston, William, „Defending Liberalism”, *American Political Science Review*, Nr. 76, pp. 621-669, 1982.
- \* \* \* *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Gligorov, Vladimir, „The Discovery of Liberalism in Yugoslavia”, *East European Politics and Societies*, Vol. 5, Nr. 1, pp. 5-25, 1991.
- Gray, John, *Liberalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- \* \* \* *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londra, Routledge, 1989.
- \* \* \* *Isaiah Berlin*, Londra, Harper Collins, 1995a.
- \* \* \* *Enlightenment’s Wake*, Londra, Routledge, 1995b.
- \* \* \* „The Derelict Utopia”, *The Times Literary Supplement*, 24 mai, p. 29, 1996.
- \* \* \* „Autonomy Is Not the Only Good”, *The Times Literary Supplement*, 13 iunie, p. 30, 1997.
- Gutmann, Amy, „The Central role of Rawls’s Theory”, *Dissent*, vara 1989, pp. 338-342, 1989.
- Hart, H.L.A., „Between Utility and Rights”, în Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, pp. 77-98, 1979.
- Holmes, Stephen, *Passions and Constraint*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

- Johnston, David, *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Kahan, Alan, *Aristocratic Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1992.
- \* \* \* *The Language of Liberalism*, manuscris nepublicat, 1997.
- Kateb, George, *The Inner Ocean : Individualism and Democratic Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- Katznelson, Ira, *Liberalism's Crooked Circle*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Kekes, John, *Against Liberalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Konrád, G., „Chance Wanderings”, *Dissent*, primăvara 1990, pp. 189-191, 1990.
- Kukathas, Chandran & Pettit, P., *Rawls : A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Larmore, Charles, „Political Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 18, Nr. 3, august, pp. 339-360, 1990.
- Lasch, Christopher, *The True and Only Heaven*, New York, Norton, 1991.
- Locke, John, *Two Treatises on Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- Macedo, Stephen, *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Manent, Pierre, *Istoria intelectuală a liberalismului*, București, Humanitas, 1992.
- Manning, D.J., *Liberalism*, Londra, J. M. Dent & Sons, 1976.
- Merquior, J.G., *Liberalism Old and New*, Boston, Twayne Publishers, 1991.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Nemoianu, Virgil, „Variante ale liberalismului”, *România literară*, Nr. 18, 13 mai, pp. 14-15, 1997.
- Oakeshott, Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (ed. Timothy Fuller), New Haven, Yale University Press, 1996.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- \* \* \* *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Raz, Joseph *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986.
- Rosanvallon, Pierre, „Histoire du mot démocratie à l'époque moderne”, *La Pensée politique I*, Paris, Seuil & Gallimard, 1993.
- Ruggiero, Guido de, *The History of European Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1959.
- Ryan, Alan, *Property*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- \* \* \* „Communitarianism, the Good, the Bad, & the Muddy”, *Dissent*, vara 1989, pp. 350-354, 1989.
- \* \* \* „The Liberal Community”, în John Chapman & Ian Shapiro (ed.), *Democratic Community : Nomos XXX*, New York, New York University Press, pp. 91-114, 1993.
- \* \* \* *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, Norton, 1995.
- Shklar, Judith, *Legalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1964.
- \* \* \* *Ordinary Vices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
- \* \* \* „Liberalism of Fear”, în Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-38, 1989.

- Steinhardt, N., „Liberalism”, *Revista Fundațiilor Regale*, Anul IV, Nr. 9, 1 septembrie 1937, pp. 584-604, 1937.
- Szacki, Jerzy, *Liberalism After Communism*, Budapest, Central European University Press, 1995.
- Șora, Mihai, *Eu & tu & el & ea... sau dialogul generalizat*, București, Cartea Românească, 1990.
- Thigpen, Robert B. & Downing Lyle, „Liberalism and the Neutrality Principle”, *Political Theory*, Vol. 11. Nr. 4, noiembrie, pp. 585-600, 1983.
- Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Wolin, Sheldon S., „The Liberal/Democratic Divide, On Rawls’s *Political Liberalism*”, *Political Theory*, Vol. 24, Nr. 1, februarie, pp. 97-119, 1996.
- Yack, Bernard, ed., *Liberalism Without Illusions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

# LIBERALISMUL ROMÂNESC ÎN SPECIFICITATEA LUI ISTORICĂ

Alexandru George

Cel care încearcă să investigheze fenomenul liberal în țara noastră, în trecutul poporului român, dar și în aplicația lui strict politică actuală, se lovește de o serie de dificultăți și de ispite datorită tocmai universalității conceptului, a schimbărilor și perfecționărilor pe care le-a îndurat, în fine, datorită apartenenței sale la felurite sfere : etică, politică, doctrinară sau la diferite tipuri de mentalitate.

Ispita cea mai mare constă în adoptarea fără discernământ a unei formule particulare și alunecarea spre cea mai pernicioasă confuzie, care poate duce la anularea termenului atunci când se vede că liberalismul de la noi nu corespunde cu standardele occidentale sau, invers, închipuindu-ne că el nu poate fi definit și înțeles decât prin raportare la un model unic sau la unele aplicații ale sale din unele țări de mai înalt prestigiu. (Faptul că liberalismul în lumea civilizată are o vechime de mai bine de două veacuri, în timp ce la noi e vorba de un proces re-luat acum de la capăt, poate avea și el unele efecte de același gen.)

În genere, raționamentul prin analogie este desigur foarte riscant, dar el nu se poate exclude din demersul cercetătorului actual și istoricului unei evoluții : văzînd diferențele, putem înțelege mai bine realitățile de la noi și trage unele concluzii asupra specificității naționale a fenomenului liberal, așadar într-un spațiu relativ exotic. Mai ales că trebuie spus categoric și de la început : liberalismul nu e un fenomen care s-a născut în mod firesc în țara noastră, ci a fost adoptat – eu zic : într-un mod cît se poate de firesc. El nu a luat naștere în urma unor dezbateri, a unor confruntări teoretice sau a unor elaborări treptate pe teren autohton, ci a fost acceptat ca o soluție necesară absolută, depășind sfera politică și socială și angajînd situația Țărilor Românești, salvarea ființei naționale.

S-ar putea face așadar o comparație semnificativă între felul cum a fost introdus în țara noastră comunismul, cu vasta și complicata lui aparatură pretins științifică, și felul în care a pătruns cam cu un veac înainte liberalismul, mai ales cum s-a infuzat printr-un fenomen de contagiune simplă, fără o presiune din afară. El a venit pe valul puternic, irezistibil, al spiritului înnoitor care a

însuflețit societatea românească la începutul veacului trecut, de îndată ce i s-a îngăduit să se gîndească la așa ceva și să spere. Liberalismul nu a fost învățat din cărți, ci deprins după modurile vii ; nu a fost înțeles ca un program teoretic (deși un atare program s-a redactat pînă la urmă), nici nu a fost o problemă de analiză și de tîrguială ; critica lui, într-o versiune chiar nemiloasă, a venit mai tîrziu. În fapt, liberalismul a fost o consecință a unei mari mișcări spirituale sau o expresie politică îngemănată cu multe altele.

Liberalismul nu s-a impus în urma unui șoc istoric, printr-o ocupație străină sau prin acțiunea unei puteri prepotente de dincolo de hotarele țărilor noastre blocate, din motive istorice știute, de puțința unei acțiuni străine (doar în Transilvania se poate vorbi de așa ceva). Și totuși, să nu uităm, adversarii săi, mai ales după primul război mondial și după realizarea României Mari, adică tocmai într-un moment de suprem triumf, au acuzat sistemul politic de la noi din țară de orientare anti-națională, de subordonare față de un spirit străin, în fine, l-au stigmatizat chiar, echivalîndu-l cu o invazie străină, operă nefastă a unui grup restrîns de indivizi care au cucerit prin tot felul de manopere puterea politică și au reușit să impună poporului, indiferent sau ostil, forme străine de firea acestuia, de tradiția verificabilă, de tot trecutul istoric și de mentalitatea populară.

Lăsînd la o parte criticele acestea sau înfruntîndu-le, să recunoaștem încă o dată : originile străine ale liberalismului românesc sînt indenegabile ; dar mai important este să examinăm atunci mai de aproape fenomenul ca unul de adoptare-adaptare, mai mult încă : să observăm că mentalitatea liberală, ideile reformiste (acceptînd chiar riscul unei revoluții), perspectiva deschisă de unele alianțe profitabile cu spiritul general liberal din alte țări, mai ales din vestul Europei, sînt o consecință, o realitate de grad secund, un derivat în marginile unui proces de salvare națională. Faptul că nu a obîrșit pe teren autohton nu e așa de important, ci felul cum s-a dezvoltat aici, pe un teren care l-a aspirat de bună voie și i-a dat o anumită expresie.

Și totuși, într-o schiță de istorie a liberalismului european și de istoria Partidului Național Liberal, Dan Am. Lăzărescu dezvăluie originile acestuia în Anglia (al cărui model îl privilegiază, lăsînd pe plan secund liberalismul francez și german, dar încă mai surprinzător, pe cel american) și conchide destul de defavorabil asupra altor variante posibile în spații culturale și geografice mai îndepărtate. După d-sa, liberalismul este apanajul popoarelor de rasă germano-celtică și de religie și cultură catolică, fără nici o legătură cu spațiul elenistic, bizantin, slav-rusesc și ortodox, dar firește cu totul în afară de mentalitatea asiatică, africană, arabă și așa mai departe. Liberalismul are ca sorginte spiritul contractualist al feudalismului occidental, inexistent la noi în țară și în zonele ultim numite. Deși această prea drastică separație poate fi ușor contrazisă, regimuri liberale existînd în clipa de față și în Japonia, și în unele țări din America de Sud, dar mai ales în Europa din afara spațiului germano-celtic, să notăm că

însuși autorul ei își pune în treacăt întrebarea : ce i-a determinat pe boierii noștri autohtoni, pe cei din elita socială, pe înalții prelați să accepte schimbarea de regim care se anunța și se va dovedi în detrimentul lor și le va anula privilegiile, dacă nu și situația de superioritate ?

Răspunsul la această întrebare constituie cheia explicativă a întregii istorii a liberalismului românesc, întrucât ce s-a întâmplat în jurul anului 1821, trecându-se peste eșecul politic momentan, a determinat coloratura politică a întregii desfășurări istorice pînă la ultima guvernare liberală, ultimul guvern democratic al țării I.Gh. Duca – Gh. Tătărescu. Anume, liberalismul a apărut ca o soluție de adoptat în condițiile unei mișcări de emancipare, de autonomie și de independență, pe care clasa politică românească a inițiat-o într-un moment de disperare. Acel „Nevoia ne-a silit să îndrăznim” al lui Ion Ghica se referă atît la programul cultural al modernizării, cît și la cel politic al salvării naționale. În jurul lui 1821, Țările Românești, Principatele dacă e să le numim așa, erau sortite pieirii, după constatarea irefutabilă a lui A.D. Xenopol ; Moldova își pierduse cam jumătate din teritoriu în favoarea Rusiei și a Imperiului Habsburgic, Oltenia fusese temporar anexată de același imperiu din nord, dincolo de Carpați populația românească era supusă unei asupriri și persecuții directe, abia recent întrucîtva atenuate. Cei care au inițiat mișcarea de insurecție și de lentă emancipare spre independență au făcut-o nu pentru că doar așa „sufla vîntul veacului”, cum spunea Costache Conachi, ci pentru că aceasta era singura soluție de salvare.

Ceea ce avea să devină mai tîrziu Partidul Național Liberal a fost la început Partida Națională, un fragment important al clasei noastre politice care cuprindea în covîrșitoare majoritate boieri și din care se va desprinde mai tîrziu Partidul Conservator. Voința de înnoire însuflețea întreaga societate românească, dar elementele care s-au manifestat activ pînă tîrziu erau cele de la vîrf, care luptau astfel încît ceea ce ele numeau „țara” să-și recîștige vechile drepturi. E un fenomen ce nu se înfîlnește în Occidentul Europei și cu atît mai puțin în țara de baștină a liberalismului, în Englitera ; nicăieri revoluționarismul de tip liberal nu luptă pentru drepturi naționale și nici nu se prezintă ca o mișcare de insurecție împotriva ocupantului sau asupritorului străin – dacă exceptăm unele cazuri speciale ca Elveția și zona flamandă-valonă. Liberalismul românesc este însă tipic pentru popoarele asuprite și „proletare” precum italienii, polonezii, ungurii sau grecii, evreii, sîrbii, bulgarii etc. În țările „clasice” ale liberalismului incipient, mișcarea nu a avut nici o conotație națională, a fost pur „verticală” (să-i zicem de clasă), în timp ce dincoace, revoluționarismul era precumpănitor „orizontal”, angajînd toate paturile sociale la o luptă împotriva străinilor, pentru definirea națională.

În Principatele Române, dar și în alte părți ale Europei, datorită faptului că revoluționarismul liberal are de luptat împotriva unor imperii în care aceste țări se aflau cuprinse sau care le amenințau permanent, prin imixtiunile lor, se face

auzit foarte frecvent apelul la acțiuni transnaționale, la alianțe peste granițele politice, uneori la un pan-revoluționarism iluzoriu. Ceea ce nu înseamnă, cum au afirmat mai târziu criticii liberalismului, că acesta era cosmopolit și urmărirea scopuri efective de acest gen; totuși, e de observat că libertatea se îngemănează cu frăția și cu ideea de justiție (dreptate), mai puțin cu cea de egalitate. Dacă am lua lozinca pusă în circulație de Revoluția franceză „Libertate, egalitate, fraternitate”, observăm că apelul la fraternitate e cel mai frecvent, iar la libertate cel mai productiv, în timp ce în tradiția revoluționară franceză, mai ales iacobină și care va fi preluată de marxism, domină ideea de egalitate. (În liberalismul englez, care nu s-a inspirat din Revoluția franceză și nici nu a considerat-o în genere pe aceasta un eveniment pozitiv, domină idealul libertar cu corelatele lui: drepturile persoanei sau ale individului, în nici un caz colectivismul și ideea egalitaristă mergând pînă la socialism.)

Se poate afirma, fără riscul de a greși, că liberalismul la noi în țară nu a fost o doctrină de clasă și în nici un caz nu a fost apanajul burgheziei care ar fi urmărit dărîmarea și înlocuirea regimului boieresc; accente de acest gen se fac simțite, dar în cadrul unei largi mișcări insurecționale urmărind în primul rînd scopuri naționale. Într-un regim de opresiune sau ocupație străină, era limpede pentru oricine gîndea politic că înlăturarea despotismului de la vîrf avea să antreneze o eliberare generală, chiar dacă principalele avantaje aveau să le tragă în primul rînd boierii. Desigur că nici clasele „economice” nu pot fi omise din această mobilizare care s-a dorit generală, dar factorul politic este esențial.

Ne aflăm, așadar, în fața unei situații pe care schemele de gîndire iacobine, apoi marxiste, dar și cele ale istoricilor și politologilor marxizanți, nu au avut-o în vedere sau au neglijat-o, ei privilegiind ceea ce se numește Revoluția franceză și urmările ei în variante din ce în ce mai radicale, mergînd pînă la Comuna din Paris (1871), de care apoi leagă firesc ceea ce ei numesc Revoluția din Octombrie (1917), fără să vadă că tipul de revoluționarism francez este mai degrabă o excepție în istoria mișcărilor de acest gen. Revoluționarismul francez este unul „pe verticală”, adică pur social, fără conotația națională, dar, observăm, deja evenimentele din octombrie 1917 nu mai au același caracter, cu toate că au o netă orientare socială; ele cuprind destule elemente de ordin național, prin „ridicarea” masivă a minoritarilor, cu perspectiva eliberării naționale sau măcar a egalizării pe plan etnic, elemente ce lipsesc în stilul revoluționarismului francez.

Oameni formați în acest spirit iacobin, cu prelungirile sale marxiste, sînt derutați cînd văd că într-o țară primele mișcări de insurgență revoluționară le conduc nobilii (mișcarea decabistă din Rusia, insurecția poloneză din 1830), că în vaste mișcări populare sînt implicați preoți (Grecia, țările Americii Latine etc.). Or, de ele revoluționarismul românesc este mult mai apropiat decît de spiritul iacobin, cu toate că și acesta a fost pus la lucru în Principate în unele momente. Acest revoluționarism a fost silit să observe și să urmeze atent situația internațională, care ar fi primejduit la cea mai mică mișcare greșită nu doar soarta



mișcării, ci și pe aceea a țărilor noastre. De aceea, momentele 1821 și 1848 se corelează cu mari planuri de insurgență pan-europene, iar celelalte momente de progres, cu situația internațională favorabilă (1859, apoi 1866, în fine 1877 și proclamarea regatului în 1883). Jumătatea de veac în Europa, de dinainte de izbucnirea primului război mondial, o epocă de hegemonie germană, dar nu de asuprire, a oferit țării noastre posibilitatea consolidării și a progresului pe toate planurile; intuiția clasei noastre politice a îndrumat cu deplină justificare spre această țară perspectivele cel puțin imediate, cele mai depărtate nefiind pierdute din vedere cu totul. Era vorba de un fel de „protectorat”, o alianță care atrăgea Puterile centrale spre principalul nostru pericol, care rămăsese Rusia.

Această mutație a fost opera clasei politice românești în întregul ei; dar a fost instrumentată de același Ion C. Brătianu, omul cu începuturi carbonare și mazziniste (continuată de ciracul său Dimitrie Sturdza), și aprobată larg de cercurile conservatoare, dintre care pe unele le putem numi junckerești (P.P. Carp). Mișcarea, de mare abilitate politică, a dus la cea mai liniștită perioadă a istoriei noastre moderne, pe fondul unei *pax germanica* de câteva decenii, dovedind încă o dată cât de dependente erau (și se știau) structurile noastre politice interne de situația internațională. Acest succes al Germaniei și orientarea noastră spre ea au fost, dat fiind succesul și caracterul neașteptat, exagerate de unii analiști ai liberalismului românesc și în primul rînd de Ștefan Zeletin, care a semnalat aceasta ca un fenomen de sciziune provocat societății românești: o parte din intelectualitate, mai ales cea de formație tehnică și economică, mergea spre Germania, în timp ce cărturarii, oamenii politici, cei de formație umanistă și juridică, literații rămîneau fixați la modelul francez, care era menținut și de faptul că limba lui Voltaire era impusă în școli și devenea aceea a informației culturale a tuturor intelectualilor români.

De altminteri, în ciuda monarhului nostru german și a victoriei politice a celui de-al doilea Reich, țara aceasta era admirată și recomandată pentru alte calități decît sistemul de guvernare, care prezenta deosebiri mari față de ceea ce se vedea la noi și, de altfel, era departe de a fi un model de perfecțiune. Românii recunoșteau însă ușor spiritul de ordine, onestitatea, gradul înalt de civilizație, nivelul tehnic, eficiența economică bazată pe muncă și disciplină, așa de rare în cazul nostru. Încît, dacă e să vorbim de un model real, Germania era simțită ca prea îndepărtată, iar „învățătura” ei nepotrivită cu firea românului. Cît despre sistemul politic, noi aveam unul mult mai „progresist” sau, dacă e vorba să ne exprimăm mai propriu, mai liberal.

Și aici apare una dintre ciudățeniile cele mai semnificative ale liberalismului nostru din trecut: țara noastră semăna, din punctul de vedere al situației de la vîrf, nu cu Franța, devenită iarăși republicană, nici cu Germania imperială, militaristă și rigid ierarhică, și cu atît mai puțin cu Rusia, asupritoare de naționalități, condusă despotic și întemeindu-se pe o religiozitate cu totul absentă în atmosfera noastră de scepticism, nepăsare și amoralitate zglobie. Regimul

nostru politic se aseamăna cel mai mult cu cel englez și raporturile dintre puterea executivă, legislativă și o monarhie de pură reprezentanță erau la fel în ambele țări. Așșderi climatul politic în care se cultiva libertatea opiniilor, dreptul la critică și respectul persoanei umane. Dar, întrucît această „asemănare” pe care am semnalat-o poate să pară o simplă năstrușnicie, mă grăbesc să o susțin cu argumente și să o explic mai pe larg. Mai ales că regimul politic din patria liberalismului și ceea ce se putea constata la noi nu ar justifica în nici un caz o apropiere.

Trebuie însă observat, din capul locului, că în ambele țări liberalismul și democrația s-au putut dezvolta printr-o mare carență a instituției monarhice. Tot ceea ce au izbutit să smulgă nobilii englezi în favoarea lor (ca niște privilegii, căci asta era „libertățile”), s-a făcut deopotrivă în absența unui rege legitim care nu s-a mai întors de la o cruciadă și a fost înlocuit temporar cu o fantoșă, Ioan cel fără de teritorii, și mai apoi, în clipa cînd criza monarhiei (detronări, schimbarea dinastiei, recurgerea la soluția unui rege străin) șubreziseră grav puterea regală, sfîrșind prin a o transforma într-o ficțiune, cum este pînă în clipa de față. Cine compară absolutismul regal sub forma lui clasică, a monarhiei franceze, vede numaidecît diferența: succesiunea regilor Franței s-a urmat neștirbită după ce războaiele religioase au încetat; „partidul nobililor” a fost totdeauna înfrînt în conflictele și confruntările care au avut loc timp de aproape două sute de ani cu monarhia.

La noi, regimul fanariot a dat ultima lovitură „voievodului”, practic vorbind, desființîndu-l. Principiul legitimității, cheia de boltă a regimului monarhic, nu se putea măcar întrezări de vreme ce nu se respecta în niște țări în care conducătorul statului este un simplu funcționar turc sau un pămîntean învestit cu putere de la Istanbul și care este destituit, ucis sau pus în situația de a fugi la cîțiva ani o dată. Lipsa succesiunii firești și continue, care să dea stabilitate oricărei forme de conducere, a mutat în ambele țări centrul de gravitate al „statului” în mîna unei oligarhii, în Anglia asigurată cu acte în regulă, la noi întărită doar de prestigiu, de tradiție, de legăturile personale sau de cele în grabă stabilite cu fiecare nou hospodar. Ideal acestui mic, dar puternic grup social este republica oligarhică ori statul aristocratic, nu monarhia de curte, așa de strălucit reprezentată de Franța lui Ludovic al XIV-lea, și chiar la noi întru cînta sub Brîncoveanu.

În ambele țări, regele nu s-a impus prin dreptul succesoral de tip feudal al vechilor căpetenii germanice, ci a fost adus de un grup de oameni politici locali, cu scopul formal de a înlocui pe un monarh detronat și de a se constitui în rolul de „arbitru”, la început în regim provizoriu, am zice chiar „pe încercatelea”. Este o perfectă similitudine între aducerea în Anglia a lui Wilhelm I, un conducător, nici măcar rege, al Țărilor de Jos, dar și acceptarea dinastiei de Hanovra, și aducerea la noi în țară a unui principe străin la 1866, un tînăr fără nici un prestigiu, care putea fi expediat oricînd acasă, dar care în deosebire de

regii echivalenți ai Engliterei, care nu știau limba locului, a învățat foarte bine românește, nereușind totuși, pînă la sfîrșitul domniei sale, să risipească impresia că e un străin, mai curînd exotic.

În Anglia secolului XIX, pe temeiul unor cuceriri de mai înainte, s-a instaurat un regim mai mult liberal decît democrat, exact ca la noi: „poporul” nu era reprezentat proporțional în nici un parlament, dar i se concedau treptat, cu încetul și cu multă chibzuială, drepturi variate din ce în ce mai mari. În timp ce acestea au fost „smulse” în Franța de „popor” sau, mai bine zis, de un grup de interesați, care vorbea în numele lui și a știut să-l manipuleze, dînd impresia unei mișcări „de jos”, la noi totul era concedat fără zguduiri, printr-o lungă serie de reforme zise „generoase”. În Anglia, în acest timp, s-a instaurat un tip de democrație fără popor, o democrație strict seniorală, pe care Voltaire, venit dintr-o țară absolutistă, despotică, o intuise încă de la originile ei.

Desigur că democrația engleză, deloc populistă și păstrînd preponderent orientarea liberală, funcționa mult mai bine și cuprindea părți mult mai largi ale populației, în timp ce la noi ea nu depășea o pătură subțire – pe care Eminescu a numit-o cu un termen peiorativ, în ciuda poziției ei înalte, *pătură super-pusă* – dar care însemna elita socială, politică și culturală, cu un plus de elemente fără determinări esențiale de clasă, deoarece progresul era dorit de toată lumea iar conservatorii nu prea aveau ce conserva\*. Dar nu trebuie uitat că sistemul politic englez se baza pe un vast imperiu colonial, cu oameni care nu posedau drepturile politice ale celor din metropolă și că, proporțional vorbind, aceasta echivala cu ceea ce era oligarhia noastră în raport cu masa populației de cetățeni români.

Sub decorul monarhic (foarte elaborat în Marea Britanie și recent improvizat în România), cele două țări trăiau într-un regim aproape republican – ceea ce smulsese accente de consternare lui Carol în primii săi ani de domnie. Se pare că el a renunțat repede să-și lărgească prerogativele, deoarece a simțit surda, dar periculoasa opoziție a boierimii autohtone, care deținea efectiv puterea, domnitorul, mai apoi rege, mărginindu-se să traseze și să sprijine liniile generale ale „civilizării” noastre, cu direcția de politică externă, în mod chiar forțat spre Berlin. Constituția din 1922 a accentuat caracterul republican și a restrîns și mai mult rolul Coroanei; încă dinainte de dispariția regelui Ferdinand (1927) în perspectiva atotputerniciei lui Ionel Brătianu, N. Iorga exclamase: „Dinastia de

---

\* În urma unei sugestii venite din partea d-lui N. Șerban Tanașoca, țin să subliniez că rolul conservator (întrupat chiar într-un partid astfel numit) al boierimii române s-a accentuat la sfîrșitul veacului trecut, tocmai pentru că legislația liberală modernă le dăduse un statut mai ferm în legătură cu posesiunea pămîntului – ba se poate spune că abia după Cuza ei au fost împroprietăriți legalmente. Cum ar fi putut dori asemenea oameni să se întoarcă la epoca voievodală sau la cea fanariotă, eventual la arbitrarul „obicei al pămîntului”?

la Argeș a învins dinastia de la Sigmaringen ! ”. (Ar fi un interesant și amuzant joc al speculației istorice să ne gândim ce s-ar fi întâmplat dacă atotputernicul președinte liberal și prim ministru nu ar fi sucombat aproape imediat după regele Ferdinand : ar fi dus mai departe procesul de acordare a instituției monarhice, reducînd-o la o simplă ficțiune, ar fi lăsat lucrurile să se scurgă, deoarece noul rege, un copil, ar fi fost mai degrabă o „acoperire legală” pentru o conducere personală sau de partid ; în fine, dacă el sau cei din anturajul lui nu ar fi bruscat lucrurile, îndepărtîndu-l pe micul rege și proclamînd deschis republica. Fapt este că această clasă politică din țara noastră s-a folosit de monarhie atît cît a avut nevoie de ea ; ultimul act al acestei acțiuni, căreia nu i se poate spune în nici un caz comedie și nici dramă, a fost chemarea fostului rege Mihai de către un grup liberal pentru a candida la postul de președinte al țării în numele, firește, al partidului lor.)

Cred că avem acum mai deplin înțelegerea fenomenului atît de curios pe care l-am întîlnit în preajma lui 1821 : o clasă care deținea puterea în stat cedează treptat, uneori riscînd chiar revoluții, acțiuni insurecționale de mare amplitudine, lovitori de stat, războaie. De ce ? Deoarece, în primul rînd, această putere nu era putere ; era un hafîr acordat pe termen scurt unor persoane în timpul unei domnii efemere, care la rîndul ei nu era o domnie, ci un privilegiu de a administra abuziv o țară, iar aceasta nu era o țară, ci o provincie a unui imperiu despotic, jefuitor și fără perspective. Boierii noștri au preferat să renunțe treptat la privilegiu, pentru a se salva în noile forme de conducere ce se plămădeau în noul veac. Ei au pierdut privilegiile, rangurile, care nici nu erau ereditare, dar au rămas cu averea, prestigiul, autoritatea morală, superioritatea intelectuală, de aceasta din urmă bucurîndu-se un timp ca de un monopol. Căci era mai bine să fii demnitar într-un stat mai mult sau mai puțin constituțional și om bogat într-un regim de respect al proprietății, decît posesorul unor favoruri concesionate de un stăpîn atotputernic, care te putea reduce la neant în orice clipă.

Mișcarea liberală din România a fost caracterizată prin spiritul libertar în genere, dar acesta nu s-a născut în legătură cu emergența vreunei clase sociale, care voia să ia locul alteia și folosea acest spirit ca pe o armă. Originile lui nu sînt de căutat, ca în Apus, nici în atmosfera Reformei religioase care a cîștigat categorii sociale foarte diverse, nici în aceea a „liberei gîndiri” specifică intelectualilor francezi din secolele XVII-XVIII ; la noi, prin libertate s-a înțeles *eliberare*, care avea și orientare socială, dar, în primul rînd, avea una națională – o situație necunoscută în țările de baștină ale liberalismului. Întrucîtva, am putea fi apropiați de mișcările de eliberare din coloniile țărilor europene, cu mișcarea contra metropolei din coloniile americane ale coroanei britanice sau cu revoltele de lungă durată ale creolilor din America Latină, împotriva metropolelor din Europa. În același spirit, fenomenul care pune capăt regimului liberal în România, obligîndu-l pe Carol al II-lea să dea o lovitură de stat și să

instaureze regimul său autoritar, deci Mișcarea Legionară, seamănă mai mult cu insurgențele fundamentalistilor islamici din zilele noastre decât cu fascismul italian sau nazismul specific german, cu care ea a fost identificată în modul cel mai eronat. (În limitele acestei comparații, să spunem că plecarea din țară a lui Carol al II-lea semăna mai mult cu gestul similar al șahului Reza Pahlevi decât cu căderea lui Ludovic al XIV-lea în Franța sau cu abdicarea Kaiserului Wilhelm al II-lea în Germania.)

Toate acestea dovedesc un fapt indeneșabil : că fenomenul liberal românesc are o originalitate indiscutabilă și că merită să fie luat în considerație deopotrivă pentru aceasta, dar și pentru că, dacă îl așezăm unde trebuie, îl putem socoti un capăt de fir al unei sumedenii de mișcări care, încă din secolul trecut, au schimbat destinul unor popoare întregi, iar în cazul nostru, se prezintă ca un model cu totul remarcabil de adaptare rodnică. Din păcate, însă, extrapolarea din politologia europeană și anglo-saxonă a unui întreg instrumentar inadecvat și încercarea de a-i da, la noi, un sens operativ zădărnicește din capul locului orice explicație.

Încearcă să-i spui unui occidental de conformație marxistă că Revoluția franceză nu este expresia tipică a revoluționarismului, ci mai curînd o excepție, și că nu toate mișcările din veacul nostru o au pe ea ca model... Încearcă să-i spui unui occidental că monarhia nu are pretutindeni un rol conservator sau de asigurare a ordinii și că ridicarea unui domnitor român la demnitatea regală este un act progresist mai abitir decât nu știi ce revoluție de stradă. În fine, că pornirea unui război în estul Europei poate fi un act revoluționar, pentru că are ca scop îndepărtarea asupririi unor întregi „populații” care suferă o împilare deopotrivă socială și națională... Dar mai ales, spune-i că în România un Hohenzollern a îndeplinit această misiune libertară după ce unchiul aceluiași o făcuse cu o jumătate de veac înainte și, pe deasupra, fusese și unul dintre ultimii cruciați... În sfîrșit, spune-i unui occidental că lozinca aparent conservatoare „Respect la prosperitate, respect la persoană” e una revoluționară într-un mediu în care arbitrariul ocupației otomane putea anula ambele entități, prin confiscare și asasinat, în orice clipă...

Politologia occidentală (ca să nu mai pomenesc de cei care își închipuie la Paris că ridicolele evenimente din mai 1968 de acolo au fost o „revoluție”) este neînstare să înțeleagă situația unei țări în care clasa boierească s-a deposedat de privilegiile printr-un act propriu de voință, parafat de Constituția țării și că o Cameră alcătuită în covârșitoare majoritate din mari proprietari de pămînt a decis, în numele interesului național, exproprierea latifundiilor... și, în genere, că o lege cu acțiune radicală, votată după dezbateri firești și civilizate într-un Parlament legal constituit, poate însemna o revoluție mai curînd decât tunurile *Aurorei*, spargerea vitrinelor și incendierea mașinilor întîlnite pe stradă și chiar înălțarea ghilotinei și tăierea cu repetiție a capetelor.

*P.S. Pentru precizarea situației din Țările Românești, mai apoi din Regat, e mai productiv să faci comparații nu cu țările de sorginte ale unui fenomen, ci cu aplicarea lui într-un spațiu învecinat. România Vechiului Regat face o pată albă, eventual frumoasă, în această parte a Europei și chiar a lumii printre atâtea despoții, imperii și expresii ale nondemocratismului. De aici, în parte, ura specială a Rusiei față de noi : mica noastră țară, fără putere militară și economică, era o sfidare la adresa imperialismului și stilului crunt muscălesc. Democrația noastră șchiopăta la tot pasul, parlamentarismul nostru era mult criticabil, dar toate libertățile noastre făceau din noi o unică republică libertară și sub sceptru monarhic.*

# LIBERALISMUL ECONOMIC

Dragoș Paul Aligică

La un nivel foarte general, și cu riscul de a suprasimplifica, liberalismul ar putea fi caracterizat prin câteva *idei cheie* care, în diverse combinații, dau contur viziunii asupra naturii umane și a ordinii politice inspirate de aceasta :

- a) Ordinea politică poate fi și trebuie să fie bazată pe fiecare individ în parte.
- b) La baza ordinii politice stă faptul că individul este capabil să-și controleze pasiunile și dorințele. Ordinea politică este manifestarea acestei capacități de auto-control a indivizilor.
- c) Natura a înzestrat ființa umană cu capacitatea de a gândi independent și de a acționa în conformitate cu ideile sale.
- d) Interesul față de propria persoană, luminat de rațiune, este un principiu legitim de acțiune și de întemeiere a ordinii sociale.
- e) Fiecare individ e liber să-și aleagă felul de viață, valorile ultime, poziția socială etc. Năzuința către libertatea deplină este o trăsătură esențială a naturii umane.
- f) Legea domnește și trebuie să domnească asupra fiecăruia atît timp cît este în conformitate cu dreptul natural la viață, libertate și proprietate.
- g) Cercetarea liberă poate descoperi natura realității, realitate ale cărei legi pot fi pătrunse și înțelese de mintea omenească.

Liberalismul economic se dezvoltă pe baza acestui set de teme fundamentale, dar elementul său central îl constituie o idee implicită în corpul de idei mai sus menționat – *ideea de ordine naturală* – și o viziune specifică asupra acesteia. Studiind ordinea naturală așa cum se manifestă ea în procesul de autoreglare al pieței, liberalismul a dezvoltat un corp teoretic bine articulat care în timp a ajuns să dea o dimensiune științifică acestei doctrine. Într-adevăr, pentru unii liberali, mai ales pentru aceia care au contribuit substanțial la înțelegerea ordinii pieței, cum ar fi Ludwig von Mises, „liberalismul nu este o doctrină completă sau o dogmă rigidă. Din contra : este aplicarea concluziilor științei la viața socială a omului”.

Totuși, nu este nevoie să mergem pînă la forma de inginerie socială sugerată de Mises pentru a recunoaște că existența în corpul doctrinei liberale a unei teorii a pieței dă acesteia un plus de coerență și credibilitate. Într-adevăr, liberalismul economic poate fi privit foarte bine ca acea parte a doctrinei liberale rezultată din dezvoltarea teoriei pieței. Nici o altă doctrină politică nu se poate lăuda cu un arsenal teoretic comparabil cu cel liberal: teoria prețului, teoria echilibrului general, teoria procesului pieței, teoria opțiunilor publice sînt numai cîteva dintre realizările tehnice ale gîndirii liberale care ar trebui luate în considerare în orice trecere în revistă a liberalismului economic. Nici o altă doctrină politică nu are în spate un asemenea set de structuri conceptuale și formale clar și precis articulate. Prin urmare, o prezentare a liberalismului economic ar trebui să fie mai înainte de orice o trecere în revistă a fiecăreia dintre componentele sale teoretice și a concluziilor practice decurgînd din acestea.

Din păcate, spațiul dedicat prezentării de față este mult prea restrîns pentru o asemenea întreprindere. În plus, experiența ne sugerează că în condițiile acestea, o simplă înșiruire de nume de teorii însoțite de explicații în mod necesar condensate în cîteva paragrafe este departe de a oferi o imagine clară asupra liberalismului economic. De obicei, acest fel de prezentări tehnice sumare sînt înțelese doar de cei inițiați și care, în consecință, nu au nevoie de o atare prezentare, timp în care cei ce ar fi trebuit să fie principalii beneficiari, și anume cei fără o pregătire în domeniul economic, rămîn fără o perspectivă cît de cît clară asupra problemei.

Din fericire, în spatele tuturor acestor teorii există un element comun ce le potențează și le structurează. Este vorba de o modalitate specifică de a aborda problemele economice și politice, o modalitate infuzată de o „logică” proprie liberalismului economic. În continuare, prezentarea mea se va axa pe surprinderea acestei „logici” la lucru. Angajîndu-ne într-un proces de analiză bazat pe aceasta, urmărindu-i desfășurarea sistematică, vom putea pune în lumină aspectele esențiale ale liberalismului economic și consecințele sale în plan politic. Prin urmare, prezentarea de față va oferi în locul unei liste de nume, date și teorii, o mostră concretă de gîndire liberală la lucru. Urmărind logica liberalismului economic în desfășurare, vom putea pătrunde în esența acestuia într-o manieră directă și edificatoare. Nu înseamnă că teoriile mai sus menționate nu vor fi prezente. Din contra, pe întreg parcursul analizei vor fi tot timpul cu noi, prezente în potență, gata să fie articulate, dar nearticulate în rigoarea lor formală. Articulația lor formală reprezintă pasul următor, iar cei interesați în acest pas vor primi la sfîrșitul prezentării sugestiile bibliografice ajutătoare. Dar primul pas, cel mai important, va fi acela de a pune în mișcare „logica” liberalismului economic și de a-i urmări desfășurarea implacabilă. Vom identifica o problemă și vom lăsa logica liberalismului economic să-și spună cuvîntul. Rezultatul va fi o imagine reprezentativă asupra a ceea ce se vrea a fi dimensiunea economică a doctrinei liberale.



Probabil că cel mai bun punct de plecare pentru o asemenea întreprindere este problema politicilor industriale. Ele reprezintă pentru liberalismul economic contemporan echivalentul problemei comerțului liber dezbătută la mijlocul secolului trecut de liberalismul clasic. Altfel spus, nu numai că are un potențial teoretic deosebit, dar în același timp este de o mare actualitate.

În cele ce urmează va fi analizat acel tip de intervenție a statului în economie care urmărește blocarea sau accelerarea schimbărilor la nivelul structurii economice. Altfel spus, este vorba de încercările de a încuraja, susține sau controla evoluția anumitor ramuri, sectoare sau întreprinderi economice prin abolirea sau modificarea pe cale politică a procesului de funcționare normală a pieței. Deși acest tip de intervenție este cunoscut sub diferite nume – strategie industrială, politici sectoriale, raționalizarea întreprinderilor, regenerare industrială, restructurare, modernizarea întreprinderilor etc. (fiecare dintre ele, așa cum se observă, ilustrând sau accentuând diferite aspecte specifice) – cel mai utilizat dintre ele rămîne cel de „politică industrială”.

Noțiunea de politică industrială a apărut și s-a răspîndit în perioada post-belică, dar practica în sine (sau ansamblul de practici) are o lungă tradiție. Ceea ce este specific perioadei de după război este numai o schimbare a instrumentelor și a numelui. Pînă atunci, principalul mijloc de interferență în procesul pieței și de influență a schimbărilor structurale în economie era dat de tarifele vamale. Tarifele vamale, protejînd anumite ramuri sau întreprinderi de concurența externă, creau un sistem de redistribuire a resurselor în interiorul economiei naționale care ducea în mod indirect la crearea sau dezvoltarea unor structuri care, în absența tarifelor, n-ar fi existat sau, dacă ar fi existat, n-ar fi avut configurația și dinamica imprimată prin protecție. Dar în perioada postbelică situația creată de semnarea GATT și de formarea Comunității Economice Europene, organisme ce limitau capacitățile statelor de a folosi aceste mijloace de intervenție, a determinat o reorientare în redistribuirea resurselor și în căile de realizare a modificării politice a structurilor economice, de la tarife la subvențiile acordate în diferite forme unor ramuri sau întreprinderi privilegiate. Cu toate că foarte variatele modalități tehnice concrete prin care se realizează acestea nu interesează acum, ar trebui totuși subliniat că ele au ajuns să fie foarte rafinate și tenebroase.

Pentru a putea înțelege care este natura și care sînt consecințele așa-numitei politici industriale, și o dată cu aceasta să pătrundem în universul viziunii liberale asupra economiei, trebuie să pornim de la o imagine a funcționării economiei în absența oricărei astfel de politici. Este vorba de o situație în care piața funcționează liber, ea avînd poziția centrală în procesul de alocare a resurselor și de structurare a ordinii economice. Iar studiarea acestei situații și a implicațiilor ei normative și politice va oferi cheia înțelegerii esenței liberalismului economic. Într-o astfel de situație de „piață liberă”, sistemul de prețuri funcționează atît ca mijloc de informare a consumatorilor și producătorilor cu

privire la raportul existent între resurse și nevoi, cât și ca stimulent al acestora din urmă pentru a acționa în vederea satisfacerii nevoilor consumatorilor, nevoi manifestate pe piață sub forma cererii. Creșterea prețului unui bun anunță producătorii că există posibilități de profit și, în același timp, avertizează consumatorii că trebuie să-și modifice comportamentul în ceea ce privește consumul acestuia. Prin intermediul sistemului de prețuri circulă astfel o infinitate de informații privind nevoile, resursele și bunurile existente în societate precum și privind relațiile dintre ele. Mai mult, el determină întreprinzătorii să acționeze, stimulându-i prin dezvăluirea posibilităților de profit ce apar constant pe piață. Una dintre cele mai importante forțe ce pun în mișcare procesul pieței este dorința de a obține profit, un profit cât mai mare. Sursa profitului este dată, pe piața liberă, de sporirea eficienței și a atenției la fluctuațiile prețurilor pieței, adică, în ultimă instanță, prin contribuția directă la mai buna satisfacere a nevoilor reflectate în preferințele manifestate de consumatori pe piață.

Profitul are însă și un revers, revers ce este la fel de important pentru funcționarea și înțelegerea economiei de piață. Este vorba de pierderi. Acest lucru trebuie subliniat, pentru că el este de mare importanță pentru înțelegerea logicii liberalismului economic. Sublinierea trebuie făcută foarte apăsător și pentru că există tendința ca cei nefamiliarizați cu teoria pieței libere să uite acest aspect fundamental al ordinii economice a pieței. Economia de piață nu este un mecanism ce distribuie întreprinzătorilor în mod automat profitul. În ansamblul economiei, în fiecare moment, în paralel cu profitul au loc și pierderi. Piața este un proces aflat în continuă dinamică, iar falimentul și pierderile stau pe același plan cu profitul din punct de vedere al forțelor ce pun în mișcare acest proces. Falimentul și pierderile sînt prezente constante în funcționarea economiei de piață. Firmele apar și dispar într-o modalitate asemănătoare cu procesul evoluției speciilor biologice. Zeci de firme se „nasc” și „mor” zilnic. Falimentul sau reorganizarea unei întreprinderi nu este un eveniment excepțional. El face parte din însăși natura pieței.

Totuși, falimentul nu trebuie văzut ca un simplu contrariu al profitului. În structura și funcționarea economiei de piață există o asimetrie profundă în acest sens. Pierderea nu este doar „un profit cu semnul minus” ; o asemenea exprimare (eventual într-o formă matematică) nu face decît să camufleze această distincție de o importanță radicală. În absența intervenției unor forțe externe pieței, doar întreprinderile profitabile ar supraviețui. Altfel spus, problema profitului și pierderii este o problemă de supraviețuire.

Din păcate, țin să sublinieze susținătorii liberalismului economic, datorită contextului intelectual și politic, ea este una dintre cele mai confuz abordate probleme economice. Există tendința de a vedea eșecul unei întreprinderi ca fiind ceva intrinsec rău și care are un efect neapărat negativ asupra economiei

în ansamblu. Este mai puțin înțeles faptul că dispariția de pe piață a firmelor ce nu aduc profit are consecințe pozitive asupra funcționării și performanței sistemului economic. De aici, o sursă a tendinței de a impune intervenția statului pentru a bloca procesul de eliminare a unor astfel de firme.

Un alt element fundamental al viziunii liberale în economie este dat de faptul că pe piața liberă firmele se angajează într-o competiție în care factorul esențial este experimentul și anticiparea. Ele experimentează în mod continuu noi produse, noi tehnici de vânzare, noi moduri de organizare a producției, anticipând anumite rezultate sau evoluții viitoare. În mod continuu, practica pieței obligă la mutații și adaptări conjuncturale sau contextuale. Fiecare firmă trebuie să se adapteze nu numai cerințelor consumatorilor, ci și modificărilor impuse structurii producției sau distribuției de către celelalte firme din sistemul economic. Experimentele se bazează pe anticiparea faptului că ele vor reuși să satisfacă nevoile consumatorilor ; acest lucru se materializează foarte simplu prin disponibilitatea acestora de a plăti pentru bunurile sau serviciile oferite. Dacă adaptarea sau mutația organizațională sau de producție s-a bazat pe o anticipare corectă, consumatorii vor face ca firma să devină profitabilă. În caz contrar, ea va înregistra un eșec. Existența unei firme pe piață este justificată prin faptul că servește nevoile consumatorilor – dacă nu o face, existența ei nu are nici o justificare economică.

Să urmărim în continuare mai îndeaproape, pătrunzând astfel mai adânc în logica liberalismului economic, ce decurge din recunoașterea acestor lucruri. Să luăm cazul unui bun X pentru care, la un moment dat, cererea crește.

Primul rezultat este că prețul pe care consumatorii sînt gata să-l plătească pentru el crește. Întreprinzătorii sesizează această creștere și posibilitatea de profit inerentă ei. Urmează un val de investiții în producția și comercializarea bunului, bazat pe îndepărtarea resurselor de către întreprinzătorii din alte sectoare mai puțin profitabile și canalizarea lor către acesta. Ca urmare, crește oferta bunului X și o dată cu ea scad prețurile. Cu scăderea prețurilor, întreprinzătorilor le scad posibilitățile de profit ; în schimb, cei avantajați sînt consumatorii. Dar nu toți întreprinzătorii au investit în același timp, cu resurse egale și cu o pricepere sau talent antreprenorial ori organizatoric egal pe noua piață. Unii dintre ei, de exemplu, s-au lansat în acțiune folosind un proces tehnologic mai costisitor. Deși în momentul cînd au luat decizia calculele și anticipările lor le justificau acțiunea, mai tîrziu, pe măsură ce, o dată cu trecerea timpului, concurența creștea, prețurile anticipate au scăzut iar posibilitatea de profit (așa cum o calculaseră ei inițial) a ajuns la un moment dat să scadă și ea sub zero. La fel se întîmplă și cu cei ce – cu aceleași costuri, tehnologie și pricepere – s-au lansat mai tîrziu : pînă să ajungă să-și ofere produsele pe piață, prețurile au scăzut sub nivelul anticipărilor iar ei nu au apucat să facă nici o vânzare la

prețul anticipat. Lucrurile sînt și mai clare în această privință dacă pentru bunul X se descoperă un înlocuitor (substituit) mai ieftin. Pe scurt, în toate cazurile prezentate mai sus, neconcordanța dintre planurile și anticipările inițiale ale întreprinzătorilor și realitatea economică duce la înregistrarea de pierderi sau eventual falimente.

Pierderile constituie un semnal important pentru întreprinderile respective. Ele arată că a fost făcută o investiție într-o direcție greșită. Consumatorii nu mai sînt dispuși să cumpere bunul respectiv la prețul anticipat inițial. Cu alte cuvinte, aceleași resurse folosite pentru producerea acestuia ar putea fi folosite mai eficient pentru producerea altui bun. Întreprinderea se va reorienta sau, altfel, va fi eliminată. Pe piață rămîn doar firmele ce rezistă competiției, adică cele ce obțin profit. Este vorba aici, după cum observau în secolul trecut susținătorii liberalismului economic, de un proces de „selecție naturală”. A-l bloca ar însemna să obligi la producerea unor bunuri care nu sînt dorite de consumatori, cu resurse care altfel ar putea fi folosite mai bine în alte scopuri. De altfel, pe piața liberă, un astfel de blocaj este imposibil. Pe piața liberă doar firmele ce-și asigură un profit pot supraviețui. Piața poate fi văzută din acest punct de vedere ca un proces de selecție naturală a firmelor. Mai mult, datorită caracterului inovativ și experimental pe care îl manifestă firmele pe piață în încercarea de a se adapta preferințelor consumatorilor și conjuncturii instituționale, ea poate fi considerată chiar ca un proces evolutiv ce are ca tendință o satisfacere tot mai completă a nevoilor consumatorilor. Aspectul experimental, inovativ al activității firmelor și „selecția economică naturală” constituie trăsăturile distinctive ale procesului evolutiv al pieței.

Ajunși în acest punct, este cazul să spunem cîteva cuvinte despre conceptul de „echilibru general”, un concept asociat în multe privințe cu liberalismul economic. Ideea de echilibru general, *grosso modo*, se referă la ipotetica situație în care cererea și oferta într-o economie sînt egale. Altfel spus, există o perfectă corelare între cerere și ofertă: orice bun sau serviciu își găsește cumpărătorul. În realitate, piețele nu determină prețuri de echilibru automat, exact și simultan. Cu toate acestea, mulți economiști consideră conceptul de echilibru ca fiind foarte important din punct de vedere metodologic: este o foarte bună metodă de a înțelege tendința inerentă a pieței libere. În mod normal, piețele se află într-o formă sau alta de dezechilibru, ele oferă în schimb în același timp mijloace de confruntare și diminuare a ignoranței și incertitudinii agenților economici, fiind modalități de diminuare a costurilor de coordonare a activității în aceste condiții și de orientare a pieței în direcția echilibrului. În orice context social piața este un proces continuu caracterizat atît de schimbări complexe și imprevizibile generatoare de incertitudine, cît și de modalități și încercări de ajustare la acestea.

Profitul și pierderea sînt principiile directoare ale procesului descris. Schimbarea continuă a datelor pieței creează mereu noi discrepanțe în raportul nevoi-resurse ;

discrepanțele create incită la acțiune prin anticiparea profitului; de aici se creează situații noi și, în mod automat, nevoia de adaptare la ele. Profitul care stimulează experimentul și inovația (organizaționale, tehnologice sau de marketing) reprezintă principala forță ce pune în mișcare procesul. Pierderea, și legat de ea falimentul, reprezintă principiul său corectiv.

În această ordine de idei, foarte important de reținut este faptul că apariția continuă a noi produse, întreprinderi, tehnologii, metode de organizare ș.a.m.d. creează o situație permanentă de incertitudine și, în același timp, face ca planificarea procesului pieței să fie imposibilă. Noile idei și creațiile, de orice natură ar fi ele, nu pot fi planificate și nici măcar prevăzute. Chiar și în situația în care am putea admite că într-un sistem economic lipsit de piață poate fi organizat în mod centralizat un proces de experimentare și inovație fructuos (lucru greu de susținut), acesta tot nu ar fi suficient creării unei economii dinamice. În absența testului dat de celălalt aspect al procesului, „selecția naturală”, în majoritatea cazurilor este imposibil de urmărit și apreciat succesul unei noi întreprinderi sau al unor invenții și inovații (indiferent de natura acestora din urmă). Iar selecția economică naturală se realizează numai *prin și pe* piață. Prin urmare, un sistem economic fără economie de piață este lipsit de mecanismul de descoperire și eliminare a întreprinderilor ineficiente, iar un sistem economic care împiedică funcționarea pieței împiedică și mecanismul de eliminare a ineficienței să funcționeze normal.

Acesta este, în linii mari, în viziunea liberalismului economic, fundalul pe care se desfășoară și contextul în care trebuie analizată politica industrială. Așa cum rezultă din perspectiva propusă, politica industrială nu este altceva decât un ansamblu de intervenții ale statului asupra procesului de selecție și evoluție economică, centrat în jurul pieței. Să urmărim în continuare mai îndeaproape acest tip de intervenție a statului în procesul pieței și modul în care analiza intervenționismului statal pune în lumină alte trăsături ale liberalismului economic.

Indiferent de numele și forma sub care apar, măsurile de politică industrială pot fi grupate în două categorii: politici ce au ca scop *consolidarea și accelerarea* procesului de experimentare și inovație și politici ce au ca scop *diminuarea sau blocarea* procesului de selecție economică. Primul tip de politică încearcă să sporească numărul întreprinderilor viabile nou înființate și să le încurajeze activitatea printr-o redistribuire selectivă de resurse ce are loc fie prin subvenții, fie prin scutiri de impozite. El mai este cunoscut sub numele de *politici de accelerare*. Cel de-al doilea tip de politică încearcă să modifice, să tempereze procesul de selecție economică, adică să scadă rata „mortalității” unor întreprinderi sau structuri productive prin mijloace similare. În situația în care o întreprindere înregistrează sistematic pierderi, este absolut necesară restructurarea activităților ei. În absența unor măsuri de acest fel, ea va dispărea de pe

piață. Procesul pieței o obligă să facă asta sau, dacă nu, să dispară. Intervenția statului în acest caz urmărește implicit sau explicit să oprească sau să încetinească respectivul proces, aducându-l la un ritm care este socotit dezirabil din considerente politice. Acest al doilea tip de politică industrială mai este numit și *politică industrială defensivă*.

Deși distincția introdusă mai sus este importantă din punct de vedere teoretic, spun susținătorii liberalismului economic, din punct de vedere practic, politicile industriale sînt în realitate un amestec confuz de măsuri de ambele tipuri. Într-adevăr, nu le-a fost greu să găsească exemple de incoerență și confuzie ce domnesc în sfera acestor politici. Mai nou, le place să dea drept exemplu în acest sens politica industrială a Comunității Europene. Datorită politicii europene față de industria oțelului, producătorii din Europa Occidentală au primit sume mari din fonduri create din impozite cu scopul larg mediatizat de a-și raționaliza și restructura activitatea. De fapt, arată liberalii, aceste ajutoare au folosit cel mai adesea la încetinirea sau chiar blocarea restructurării. Ajutorul dat pentru adaptare a produs în realitate o mărire a inerției la adaptare.

În perspectiva celor prezentate mai înainte cu privire la natura dinamică și selectivă a procesului pieței, problema politicilor industriale apare ca fiind una foarte delicată, căci ea presupune, în ambele ei forme, intervenția în funcționarea acestui proces, iar de multe ori, în cazul politicii defensive, presupune chiar blocarea mecanismului său corectiv care este „selecția naturală”. Totuși politicile descrise nu sînt lipsite de apărători. Să vedem, concret, care sînt principiile generale ale acestui tip de politică, argumentele și justificările oferite în sprijinul său, precum și consistența lor în lumina logicii liberalismului economic.

În ceea ce privește politica industrială „de accelerare”, susținerea măsurilor specifice ei pleacă de la recunoașterea importanței pe care o are experimentul și inovația pentru progresul economic. Această idee, întărită de presupuziția că statul poate juca rolul unui incubator instituțional, duce la concluzia că anumite întreprinderi sau industrii trebuie selecționate și trebuie să li se creeze condiții speciale. În acest punct însă lucrurile devin foarte complicate, pentru că selecția care presupune luarea în considerare a nenumăratelor noi întreprinderi, tehnologii, metode de organizare ș.a.m.d. ce apar constant pe piață trebuie să se bazeze pe niște criterii ferme. Care sînt aceste criterii și cine trebuie să le ofere este o problemă foarte delicată și confuză, susțin adepții liberalismului economic.

Nimeni nu poate ști *a priori* care dintre nenumăratele întreprinderi, industrii, tehnologii ș.a.m.d. candidate la sprijinul statului sînt cele ce vor funcționa eficient și vor fi confirmate de testul pieței. Statul nu se poate baza pe consultanță științifică în problema dată, pentru că în acest caz așa ceva nu există. Orice politică industrială „de accelerare” va subvenționa în mod inevitabil nenumărate eșecuri. În plus, va introduce un element de arbitrar în procesul pieței pentru că în luarea deciziei de subvenționare se face loc influențelor politicianiste și

birocratice. Din perspectiva liberalismului economic, cea mai eficientă politică de stimulare și accelerare a procesului de inovație și experiment economic rămîne aceea de a îndepărta barierele puse de acțiunile statului în calea inițiativei antreprenoriale prin impozite, reglementări excesive și birocrație. Ea presupune mult mai puține ambiguități și nu numai că nu implică efecte distorsionante asupra procesului pieței, dar în același timp elimină surse importante ale unor astfel de distorsiuni.

În cazul politicilor industriale „defensive”, presupuziția centrală împărtășită de susținătorii ei este aceea că statul poate acționa ca un medic care intervine și salvează întreprinderile sau industriile „bolnave”, aflate în pericolul de a fi eliminate de pe piață de procesul „selecției economice naturale”. Cu alte cuvinte, se consideră că subvențiile temporare, selective vor duce la însănătoșirea bolnavului economic, după care acesta va putea supraviețui și prospera fără alt ajutor. Argumentul capătă un plus de forță atunci cînd este vorba de marile întreprinderi economice. Dacă această mare întreprindere se va prăbuși, spune argumentul, ea va atrage după sine tot lanțul întreprinderilor care se află în aceeași situație productivă, cu toate efectele ce decurg de aici. Cu alte cuvinte, nu ar exista o alternativă la susținerea necondiționată a întreprinderii în cauză.

Ceea ce se poate reproșa acestor argumente este în primul rînd faptul că dacă întreprinderea sau industria aflată în dificultate va supraviețui și prospera mai tîrziu fără ajutor, de ce este nevoie de subvenții pentru ca acest lucru să se întîmple? De ce nu pur și simplu împrumuturi? Și dacă este vorba de împrumuturi, de ce împrumuturi de la stat și nu împrumuturi făcute normal, pe piața liberă? Pe piața liberă oricînd pot fi găsite surse de finanțare, cu condiția ca instituția sau persoana ce oferă împrumutul să aibă garanții rezonabile că în viitor întreprinderea respectivă va fi profitabilă. Greutatea pe care o întîmpină o întreprindere în a găsi surse de finanțare pe piața liberă este un semn că perspectivele ei nu sînt așa de strălucite.

În plus, în situația în care se susține că statul trebuie să-și ofere serviciile unor întreprinderi care au fost refuzate pe piața liberă, apare presupuziția implicită că statul (sau mai bine zis agenții săi) este capabil să aprecieze mai bine starea pieței și a întreprinderii în cauză decît specialiștii piețelor financiare. Urmînd logica liberalismului economic, se poate spune foarte bine că aici problema este de aceeași natură cu cea pe care am întîlnit-o la politicile industriale de „accelerare”. Statul nu poate alege cu exactitate viitoarele întreprinderi profitabile dintre cele aflate în prezent în dificultate, pentru simplul motiv că nu există un mijloc cît de cît sigur (cu atît mai puțin „științific”) de a face acest lucru. Nu există un panaceu care să transforme un faliment într-o întreprindere profitabilă. Totul este o chestiune de cunoaștere specifică, personală, de talent antreprenorial și de fler.

Altfel spus, acest argument, pentru a putea fi susținut în continuare, duce la ideea că la nivelul statului (mai precis între angajații acestuia) există mai multă cunoaștere și talent antreprenorial decît la antreprenorii de pe piața liberă. Cu alte cuvinte, se pretinde că angajații statului, o dată însărcinați, pot cunoaște piața mai bine decît întreprinzătorii și pot avea pe piață performanțe pe care nu sînt în stare să le aibă oameni al căror domeniu de acțiune și experiență specifică sînt strîns legate de aceasta.

Pretenția este greu de afirmat în fața susținătorilor liberalismului economic. Nu neapărat cercetînd cu metode empirice, ci chiar numai urmărind logica liberalismului economic putem deduce ușor că experiența și cunoașterea posedată de agenții statului este structural diferită de cea a întreprinzătorilor și a tuturor acelor care sînt specializați în a-și desfășura activitatea pe piața liberă. Pentru a se orienta și a avea succes în cele două lumi, cea a politicii și cea a pieței, întreprinzătorii și birocrații trebuie să asimileze cunoștințe și să adopte practici specifice. Timpul și resursele cheltuite de un întreprinzător cu obținerea cunoașterii domeniului său vor face puțin probabil ca acestuia să îi mai rămîină timp și resurse de cheltuit pentru obținerea de cunoaștere solidă privitoare la celălalt domeniu. Și invers. Prin urmare, urmînd logica liberalismului economic, este de așteptat ca, așa cum competențele întreprinzătorilor sînt în general limitate la sfera pieței, tot așa politicienii, birocrații și agenții statului să aibă o prestație inferioară întreprinzătorilor atunci cînd este vorba de problemele ce presupun o cunoaștere specifică a acesteia. Pe scurt, nu există un temei teoretic sau factual serios pentru a se susține că statul prin agenții săi poate aprecia mai bine starea pieței sau a unei întreprinderi și că poate în ultimă instanță interveni într-o manieră benefică asupra proceselor de selecție economică.

Pe lîngă cele spuse mai sus, adaugă susținătorii liberalismului economic, ideea de politică industrială defensivă este dominată și de cîteva prejudecăți privind soarta întreprinderilor falimentare, prejudecăți care sporesc confuzia ce înconjoară acest domeniu. Este vorba, înainte de orice, de credința că o întreprindere sau o structură economică, o dată ce înregistrează pierderi în mod sistematic sau este falimentară, nu va mai putea să-și găsească un cumpărător pentru că nimeni nu va fi atît de naiv încît să investească în ea. Această credință este nefondată. Întreprinzătorii fac achiziții nu atît pe baza performanței curente, cît mai ales pe baza anticipărilor privind performanțele ce vor fi înregistrate după reorganizare. Aprecierea potențialului unei întreprinderi nu este o chestiune legată pur și simplu de lectura unor conturi și a cîtorva indicatori economici. Evaluarea acesteia și a posibilităților de reorganizare este făcută pe piață de cei ce sînt deja familiari cu contextul tehnologic și instituțional și cu problemele specifice pieței și ramurii respective. Ei apreciază într-un mod specific, personal și contextual, situația și patrimoniul unei întreprinderi aflate în dificultate și,



prin urmare, a considera în mod aprioric că o întreprindere falimentară nu mai are nici o valoare antreprenorială este fals.

Legată de toate acestea este și neînțelegerea privind natura ultimă a falimentului. Falimentul unei întreprinderi nu este același lucru cu aneantizarea sau distrugerea patrimoniului acesteia. Tot ceea ce se poate întâmpla este o schimbare de proprietar însoțită de o reevaluare. Mai mult, asta nu presupune neapărat dezmembrarea totală a întreprinderii. Dacă noul proprietar apreciază că anumite structuri productive sau combinații organizaționale și tehnologice sînt mai valoroase dacă sînt păstrate împreună, el nu va avea nici un interes să le dezmembreze. Aceste considerații se extind și asupra problemei personalului. Pe scurt, în urma falimentului, în consonanță cu logica pieței, avem de-a face cel mai probabil cu o schimbare de proprietate însoțită de un proces de reorganizare și reevaluare. În nici un caz nu este vorba de un proces de distrugere. De aceea, din perspectiva liberalismului economic, ideea că politica industrială reprezintă o intervenție în calea distrugerii nu este altceva decît o eroare ce pleacă de la o înțelegere superficială a problemei.

O dată clarificată problema presupuzițiilor și a posibilelor rațiuni ce stau în spatele politicilor industriale sub ambele forme, să reluăm explicit problema efectelor pe care le are punerea lor în aplicare asupra întreprinderii sau ramurii în cauză și asupra ansamblului sistemului economic. Să observăm mai întîi că, de cele mai multe ori, politica industrială defensivă, ce urmărește crearea unui „spațiu” sau „răgaz” în interiorul căruia întreprinderea sau industria aflată în dificultate să se reorienteze și reorganizeze, reduce presiunea pieței și, inevitabil, însăși motivația reorganizării. Astfel, ea subminează tocmai obiectivele pe care urmărea să le atingă. O întreprindere susținută de stat are mai puține motive să se reorganizeze: amenințarea ce plutea asupra ei este îndepărtată sau cel puțin diminuată. La adăpost de procesul pieței, de selecția economică, ea va continua să ofere bunuri și servicii neapreciate de consumatori – altfel spus, va continua să folosească resursele materiale și umane în moduri ineficiente, care în mod concret nu rezistă la testul pieței.

În al doilea rînd, susținerea de către stat a întreprinderilor ce nu rezistă testului pieței libere presupune costuri ascunse impuse restului economiei. Aceste costuri nu fac decît să împiedice buna funcționare a întreprinderilor viabile ce rezistă fără ajutorul statului. Natura acestor costuri și felul în care ele sînt aruncate pe umerii întreprinderilor viabile variază de la caz la caz. Factorul determinant rămîne însă modul în care statul își concretizează sprijinul. Dar indiferent dacă va alege calea subvenționării din fonduri acumulate din impozite, împrumuturile publice sau împrumutul bancar, efectul ultim va consta în impunerea unor greutăți suplimentare sectorului privat, îngreunarea procesului de adaptare a întreprinderilor viabile la dinamica sistemului economic și, nu în

ultimul rînd, distorsionarea procesului pieței care alcătuiește fundalul necesar funcționării normale a acestor întreprinderi. De aici nevoia sporită de intervenție și deschiderea unui cerc vicios ce duce în cele din urmă la perversitatea totală a funcționării procesului pieței. Din această perspectivă, ideea că falimentul marilor întreprinderi este de neacceptat pentru că ar atrage după el prăbușirea întregului lanț de producție din care face parte nu este de loc convingătoare. Ea neglijează faptul că menținerea întreprinderii și a lanțului de producție respectiv prin operații ce impun sarcini suplimentare celorlalte întreprinderi sau populației va avea efecte asupra acestora din urmă. De exemplu, prin creșterea impozitelor (creștere necesară acumulării resurselor pentru subvenții) venitul populației va scădea; o dată cu el vor scădea cheltuielile pentru anumite produse, prin urmare vânzările și încasările producătorilor. Rezultă un lanț de efecte negative care duce la (sau grăbește) falimentul unor întreprinderi care altfel ar fi fost viabile. Lanțul acesta de efecte negative se suprapune altora asemănătoare care au ca trăsătură comună menținerea prin subvenții (sau alte forme de redistribuție) a unor resurse în sfera întreprinderilor altfel falimentare. Iar aceste subvenții sînt obținute în principal prin impozite tocmai pe seama întreprinderilor ce suferă din cauza menținerii unei alocări artificiale a resurselor. Cu alte cuvinte, avem pînă la urmă două lanțuri de efecte negative: unul care se încearcă a fi evitat și altul apărut tocmai datorită acestei încercări. Nimeni nu poate spune care dintre ele va fi mai lung și mai „bogat” în pierderi și falimente. Ceea ce se știe sigur este că politica industrială „defensivă” duce la apariția unor efecte perverse a căror intensitate este comparabilă cu cea a efectelor negative care se încearcă a fi evitate și, în plus, că aceste efecte perverse sînt pînă la un punct difuze și ascunse. În esență, lucrurile stau la fel, indiferent de modalitatea tehnică concretă prin care statul alege să susțină întreprinderea sau sectorul falimentar.

Acestea fiind spuse cu privire la politicile industriale, se poate concluziona că efectele lor sînt negative din perspectiva liberalismului economic. Indiferent de forma lor, ele distorsionează procesul pieței, împiedicînd procesul selecției economice. Ele lipsesc sistemul economic de mijloacele de a testa întreprinderile viabile și de a elimina ineficiența. Totodată, descurajează în mod indirect experimentul productiv, tehnologic și organizațional, lipsind astfel procesul de evoluție economică atît de principiul său motor, cît și de principiul său corectiv. Tendința ultimă a politicilor industriale este de a rigidiza structura economiei și de a îngheța evoluția acesteia, cu rezultatul final că alocarea eficientă a resurselor și creșterea economică sînt blocate.

Dar dacă lucrurile stau astfel, cum se explică persistența cu care statele adoptă în continuare, sub diferite etichete și în forme confuze, așa-numitele politici industriale? De ce aceste măsuri, a căror tendință de a duce la stagnare și declin este evidentă, sînt o constantă pe agenda guvernelor tuturor statelor

lumii? Pentru a răspunde la această problemă, liberalismul economic a dezvoltat în ultimele decenii un corp teoretic la fel de impresionant ca acela utilizat pentru înțelegerea procesului pieței și a consecințelor intervenționismului. Dincolo de aspectele tehnice, acest corp teoretic se fundamentează pînă la urmă pe aceeași abordare și logică pe care le-am văzut la lucru mai înainte. Din această perspectivă, răspunsul la întrebările formulate aici poate fi găsit urmărind natura procesului politic care însoțește formularea și adoptarea măsurilor. Dacă politicile industriale au o justificare neclară din punct de vedere al eficienței economice, adevărata lor rațiune se regăsește în sfera procesului politic. În încercarea de a obține ori de a păstra puterea, indivizii sau organizațiile se află într-o competiție continuă pentru obținerea de sprijin din partea tuturor celor ce ar putea avea vreo influență asupra sferei politicii. În cazul formei de organizare democratice, această competiție este centrată pe obținerea de voturi. Structura instituțională democratică creează o situație în care candidații se află într-o relație de schimb cu electoratul. Mai precis, este vorba de o cerere și ofertă de voturi contra politici industriale. Din perspectiva liberalismului economic, sprijinul oferit unor întreprinderi sau ramuri economice poate fi interpretat ca făcînd parte dintr-un tîrg încheiat tacit sau explicit între actorul politic și electorii săi. În schimbul susținerii sale politice, agentul politic se angajează să promoveze politici protective, de subvenționare sau împrumut ce au ca scop favorizarea susținătorilor săi. O dată creată această relație de dependență reciprocă, părțile se pot rupe cu foarte mare greutate una de cealaltă, rezultatul fiind continuarea în mod neîntrerupt și pe parcursul unor perioade nedefinite a „politicii” respective. Întregi ramuri ale economiei aflate în criză pot apela la această tehnică de supraviețuire. Cu cît sînt mai bine organizate, cu atît succesul lor va fi mai mare. De aici decurg două consecințe importante: pe de o parte, întreprinderile sau ramurile în cauză se vor concentra în direcția organizării în vederea obținerii sprijinului de la stat și vor neglija eforturile creative, inovative și organizatorice de adaptare la procesul pieței, iar pe de altă parte, structura organizării statale va aluneca din ce în ce mai mult pe panta corporatismului, cu toate efectele politice și economice asociate.

Un aspect al problemei care nu trebuie neglijat aici este acela că pentru a fi funcțional, acest sistem de redistribuție trebuie să fie cît se poate de puțin vizibil celorlalți participanți la procesul pieței. În afară de faptul că el trebuie înconjurat de lozinci și propagandă privind necesitatea absolută a măsurilor respective, el trebuie să fie cît mai puțin simțit și conștientizat din punct de vedere financiar de cei care suferă de pe urma sa. Cu alte cuvinte, efectele negative directe pe care le are asupra consumatorilor și a celorlalte întreprinderi din sistemul economic trebuie să fie cît mai bine camuflate. În actualul sistem de organizare politică economică și administrativă, susțin adepții liberalismului economic, există mai multe modalități de acoperire a acțiunilor redistributive de acest fel.

Este vorba în primul rând de difuzarea impozitelor (care reprezintă principala sursă a fondurilor manevrate) asupra întregii mase a contribuabililor folosind mai multe forme de impozitare. Cu cât aria de difuzare a impozitelor va fi mai vastă și impozitele mai variate și numeroase, cu atât costurile impuse de politica industrială vor fi mai puțin vizibile. În același timp, cu cât vor fi mai mulți cei ce vor contribui (involuntar) prin impozite la susținerea acestor politici, cu atât mai greu le va fi să se organizeze pentru a se opune măsurii. În plus, statul mai are la dispoziție mijloace de finanțare prin deficite, politici inflaționiste, crearea unor monopoli pe care să le sprijine activ, introducerea unor sisteme de reglementări ce limitează accesul concurenței pe piață și, evident, politici tarifare și non-tarifare impuse schimburilor externe. Toate acestea, însumate, alcătuiesc un mecanism foarte complex de redistribuire prin intermediul statului de la consumatori și întreprinderile economice viabile ce funcționează pe piață către întreprinderile incapabile să facă față cerințelor de adaptabilitate, creativitate și eficiență impuse de aceasta. La adăpostul (sub „protecția”) autorității politice se irosesc astfel resurse materiale și umane pe care altfel procesul pieței le-ar pune într-o manieră creativă și eficientă în slujba consumatorilor.

În plus, logica liberalismului economic pune în lumină faptul că instituționalizarea acestui mecanism creează, alături de politicieni și de cei din ramurile sau întreprinderile susținute de stat, o a treia categorie de persoane interesate în perpetuarea sistemului de redistribuire al politicilor industriale. Este vorba de birocrația care administrează întregul proces. Deși interesele diferitelor ramuri ale acestei birocrații se află de multe ori în conflict (este vorba de diferite căi de redistribuție a unor resurse pînă la urmă limitate), ea constituie o forță ce acționează foarte eficient din interiorul structurilor statale pentru menținerea și extinderea ansamblului de măsuri pe care l-am numit politică industrială. În concluzie, adevărata rațiune a existenței și proliferării politicilor industriale nu va fi găsită în argumentele de natură economică aduse în sprijinul lor. Acestea, arată logica liberalismului economic, sînt mai degrabă raționalizări ale unor situații create de posibilitățile pe care structurile instituționale și constituționale le oferă politicienilor, birocraților și întreprinderilor necompetitive de a interveni în procesul creativ evolutiv al pieței și de a obține avantaje de pe urma distorsionării sau blocării acestuia.

Cam așa arată, în linii generale, rezultatele abordării problemei politicilor industriale din perspectiva liberalismului economic. În cursul acestei întreprinderi am putut urmări logica liberalismului economic la lucru și am putut vedea care sînt consecințele acesteia în planul practic al politicilor și măsurilor economice. În plus, am trecut în revistă, fără a le numi, cîteva dintre cele mai importante elemente teoretice din arsenalul liberalismului economic: *teoria procesului pieței*, *teoria prețului*, *teoria opțiunilor publice* etc. Nu numele sub care acestea sînt cunoscute unui grup restrîns de specialiști este important aici,

ci mecanismele logice, modul de gândire ce stă în spatele lor. Exercițiul făcut prin analiza problemei politicilor industriale a urmărit să facă o introducere în universul liberalismului, nu la nivelul informației, ci la cel al experienței concrete a modului de gândire liberal.

După un asemenea tur de forță, ar fi tentant să concluzionăm : *liberalismul economic este anti-etatist, laissez-faire-ist sau, și mai rău, este o formă de darwinism social*. Dar acestea sînt doar lozinci. Nu aceasta este morala demersului de față. Ceea ce contează – și acesta este mesajul întreprinderii noastre comune în lumea argumentelor și logicii liberale – este modul de gândire liberal, articularea sistematică a argumentelor ce vizează în modul cel mai direct realitatea economică și socială. A aplica eticheta de *laissez-faire* este ușor (poate nici nu este nevoie să urmărești argumente ca acelea de mai sus pentru a o face); a urmări linia argumentării și a-i identifica forța sau a oferi contra-argumente coerente și convingătoare în favoarea subvențiilor sau a unei politici industriale este însă cu totul altceva. Este un cu totul alt nivel de discurs decît cel al taxonomiilor și comparațiilor urmate de etichetări. Provocarea adusă de liberalismul economic în universul doctrinelor politice este aceea de a trece de la definiții, clasificări și etichete, la argumente și contra-argumente, reflectînd practica economică și politică zilnică a indivizilor ce în interacțiunile lor alcătuiesc ordinea socială. Acesta este, dacă vrei, dincolo de concluziile sale politice și economice, mesajul ultim al liberalismului economic.

### **Notă bibliografică**

Cititorul interesat în a cunoaște mai îndeaproape forma și conținutul teoriilor economice mai sus menționate poate găsi o bună punte de trecere spre literatura mai sofisticată în lucrarea lui J. Gwartney și R. Stroup, *Economie și prosperitate* și în *Capitalism și libertate* de M. Friedman. Capitolele și pasajele dedicate problemei în *Drumul către servitute* de F.A. Hayek pot fi și ele utile într-o anumită măsură în acest sens.

*Modul economic de gândire*, de Paul Heyne, *Teoria pieței libere*, de A. Schotter și *Teoria economică în retrospectivă*, de M. Blaug pot constitui pasul următor pentru cei interesați.



# CONSERVATORISMUL

## **Conservatorismul**

Adrian-Paul Iliescu ..... 73

## **Conservatorismul românesc**

Ion Bulei ..... 84

## **Monarhismul**

Andrei Pippidi ..... 94





# CONSERVATORISMUL

Adrian-Paul Iliescu

„A oferi oamenilor un singur panaceu, așa cum socialiștii oferă panaceul naționalizării, înseamnă doar a-i înșela și pe ei și pe noi înșine. Viața nu este atât de simplă.”

(Anthony Eden, 1946)

A fi conservator este un lucru foarte dificil. Cu mult mai ușor este să fii socialist sau liberal, deoarece socialiștii și liberalii au, fiecare, catehismul lor : unul al planificării, naționalizării și solidarității comunitare sau unul al dereglementării, privatizării și individualismului. Conservatorismul nu posedă însă un catehism similar ; publicului obișnuit, care vrea un *program aplicabil* – ba chiar *imediat* – îi poate deci părea că el nu are nimic de oferit, deoarece este lipsit de program. Și nu numai de program.

Conservatorismul nu are principii sau, dacă are, acestea sînt perfecte tautologii. Cel mai faimos dicton conservator, acela al vicontelui Falkland, spune că : *atunci cînd nu este necesar să schimbi nimic, este necesar să nu schimbi nimic*. Aceste vorbe simple au declanșat virulente tirade și au făcut să curgă valuri de cerneală, în texte vehement critice ; s-a invocat caracterul lor „reacționar” și „rigid”. Însă, acest presupus principiu al imobilismului nu este decît o inofensivă tautologie sau un banal adevăr al bunului simț : ceea ce funcționează bine (deci nu impune o schimbare) nu trebuie schimbat ! Lucrul care trece mereu neobservat este că dictonul conservator nu interzice schimbarea în sine, ci numai schimbarea inutilă și inoportună, adică acea modificare impusă nu de realitatea socială, ci de proiectele unei imaginații necontrolate. Modernitatea europeană a tratat prea ades societatea ca instrument al unor ambiții sau planuri arbitrare ; ceea ce spune în fond dictonul lui Falkland este că societatea nu este un instrument al voinței, ci o realitate încăpățînată, care nu se va lăsa schimbată de ambiții justificate speculativ sau nepotrivite față de datele situației.

Nu întâmplător conservatorismul se opune politicii (și în general manifestării umane) bazate pe principii. El crede că principiile sînt foarte bune, dar numai atunci cînd funcționează foarte bine ; iar ele funcționează numai cînd există un complicat și amplu consens public asupra lor. Trebuie, mai întîi, să existe consens asupra *înțeleșului* unui principiu ; apoi, să existe consensul asupra *valabilității* sale ; în sfîrșit, un consens asupra *modului de aplicare* al unui principiu (unde ? cînd ? cum ? în ce măsură se va aplica el ?).

Aici devine limpede diferența dintre conservatorism și liberalism. Liberalii cred în raționalitatea anumitor principii (principiul maximei libertăți individuale egale ; principiul autoreglării spontane a economiei ; principiul reducerii la minim a rolului statului ; principiul reducerii dreptății la legalitate etc.) și cer realizarea consensului social asupra lor – cu alte cuvinte, pentru ei principiile raționale determină sau comandă consensul. Dimpotrivă, pentru conservatori, valoarea și valabilitatea principiilor este determinată de consensul public. Nu aranjamentele sociale raționale (bazate pe principii, legi, instituții) determină ordinea și organizarea rațională a treburilor omenești, ci, dimpotrivă, existența unei ordini sociale (tradiționale) raționale dă sens și valabilitate practică aranjamentelor instituite deliberat. Edmund Burke, fondatorul gîndirii conservatoare, semnală că : „Moravurile sînt mai importante decît legile. De moravuri depind, în mare măsură, legile”. Cu alte cuvinte, nu legile și principiile creează dreptatea și moralitatea, ci dreptatea și moralitatea (consensul asupra a ce este drept, legal, moral) dau sens, valoare și aplicabilitate legilor și principiilor. Instituțiile și aranjamentele politice nu trebuie să creeze consensul rațional, ci să fie expresia acestui consens, căci – subliniază filosoful american George Santayana, distins promotor al conservatorismului în secolul nostru – „Instituțiile politice nu slujesc la stabilirea ascendenței regulilor în societate, ci numai la înregistrarea acestei ascendențe sau la aplicarea ei în amănunt”.

Ascendența moravurilor, a obișnuințelor normative și a consensului public față de legi, principii reglementatoare și instituții politice indică ascendența *tradițiilor* față de aranjamentele deliberate, „raționale”, ale oamenilor : căci moravurile, obișnuințele comportamentale sau spirituale și consensul sînt, toate, produsul unor tradiții comune. Este indiscutabil că atitudinea conservatoare presupune respect și o anumită loialitate față de tradiții, după cum, în multe cazuri, implică o anumită nostalgie față de trecut, chiar și – uneori – față de chipul său oarecum întunecat (Ambrose Bierce observa cu maliție că un conservator este un om îndrăgostit de relele existente, pe cînd un liberal este un om care vrea să le înlocuiască cu altele).

Însă ideea conservatoare nu implică un atașament complet și necenzurat față de orice tradiții ; ea nu presupune ecuația gerontocratică și maniheistă „tradițional = bun, nou = rău”. Atitudinea conservatoare nu se confundă cu orice atitudine reacționară și ea nu se bazează pe utopia inversă a reeditării trecutului (adică a repetării irepetabilului). Axa conservatorismului nu este supremația

absolută și caracterul sacrosanct al tradițiilor, ci numai ascendența și necesitatea tradițiilor: tradițiile nu sînt sacre și intangibile, ele se nasc și pier, după cum se și modifică; dar ele constituie cadrul indispensabil al funcționării oricăror aranjamente sociale „raționale”. Conservatorismul este un fel special de *tradiționalism*; dar nu pentru că practică un cult al tradiției, ci pentru că vede în cadrul intelectual, moral, comportamental – constituite prin tradiție – mediul de care depinde supraviețuirea oricărui aranjament deliberat și a oricărei creații noi. Cel mai rațional, mai bine întemeiat și mai imparțial principiu (nou) devine inoperant în absența tradițiilor care să furnizeze consensul multiplu necesar aplicării sale: binecunoscutul principiu liberal al maximei libertăți egale („orice om trebuie să aibă libertatea de a face orice dorește, cu condiția de a nu încălca libertatea altora”) funcționează numai în contextele în care tradiții sociale și culturale comune au condus la un amplu consens asupra a ce înseamnă „încălcarea libertății”, „exercitare de constrîngeri” asupra altora sau „daune” aduse altora; acolo unde nu există tradițiile necesare, unde subzistă disensiunile de fond, principiul „rațional” nu mai are nici o aplicabilitate.

Ideile extremiste reprezintă o manifestare a libertății individuale de expresie sau amenințarea (deci vătămarea intereselor) altora? Pedepsa capitală este un mijloc legitim de apărare a celorlalți sau o încălcare a dreptului la revizuire judiciară și reabilitare a individului? Avortul este o afirmare a libertății femeii sau o încălcare a dreptului la viață al copilului? În toate aceste cazuri, ca și în nenumărate altele, principiul „rațional” își pierde orice valoare pentru că tradiția nu a creat consensul asupra înțelesului și aplicabilității sale. Iar atunci cînd el poate fi aplicat cu succes, aceasta se datorează nu principiului în sine, valabilității sale universale, ci consensului public subiacent care permite funcționarea lui. În orice caz, deci, cheia succesului rezolvării „raționale” a problemelor oamenilor stă în cultura politică și morala comună, fixată prin tradiție, care furnizează cadrul indispensabil funcționării principiilor, normelor, regulilor și instituțiilor; ea nu stă în abstracțiunile înseși sau în aranjamentele deliberate făcute pe baza acestor abstracții. În mod analog, succesul unei concepții filosofice, al unei opere literare, artistice, sau al unei convingeri religioase nu stă în ideile sau simbolurile conținute în ele, luate ca atare, ci în cultura filosofică, estetică sau religioasă subiacentă care încarcă de semnificație prezențele culturale respective și determină „funcționarea” lor spirituală, precum și consensul asupra valorii lor. Revoluția (în artă, în idei, în moravuri sau în politică) reușește sau nu, după cum mediul cultural și social fixat prin tradiție conține germeii favorabili sau nu. Chiar și succesul fenomenului anti-tradițional depinde de prezența unor condiții favorabile furnizate de tradiție: succesul mișcării de contestare a europocentrismului cultural se explică tot prin anumiți germeni pre-existenți în cultura europeană (toleranța, pasiunea pentru exotic, egalitarismul etc.); chiar originalitatea artistică presupune o tradiție-fundal, prin care valoarea a ceea ce este nou să poată fi recunoscută: „Nici un poet, nici un artist din nici

un domeniu artistic, nu-și dobîndește singur înțelesul complet. Semnificația sa, aprecierea sa este aprecierea relației sale cu poezii și artiștii morți. Nu-l poți evalua ca fiind singur ; trebuie să-l așezi, pentru contrast și comparație, alături de cei morți...” (T.S. Eliot, în celebrul său eseu *Tradition and The Individual Talent*).

Conservatorismul reproșează atât liberalismului, cât și social-democrației, marile doctrine politice ale modernității (doctrine care, nu întâmplător, au rădăcini comune în proiectul raționalist al iluminismului), că pledează pentru așezarea vieții comunitare pe bazele aranjamentelor „raționale” deliberate – instituții, structuri de organizare, reglementări normative, juridice, politice sau morale – deduse din abstracții intelectualiste : principii, idealuri, teorii. Adevărata fundație a societății sînt însă formele de viață, de sensibilitate și atitudine fixate prin tradiție, care susțin consensul public necesar oricărui aranjament deliberat ; acolo unde această fundație lipsește, toate aranjamentele „raționale” impuse voluntar, toate ideile sau valorile promovate deliberat eșuează, reducîndu-se la simple „forme fără fond”. De aceea, conservatorismul își concentrează efortul nu asupra construcției unor modele ideale de aranjament social „rațional”, a conceperii de norme, reguli, principii, idealuri care să guverneze existența socială, ci asupra obiectivului pragmatic al dezvoltării și optimizării formelor de viață materială sau spirituală. Acest obiectiv se realizează nu prin aplicarea în realitate a unui proiect politico-social exemplar, conceput teoretic și apoi „transpus în viață”, ci printr-o activitate permanentă de *rezolvare de probleme* sau prin ceea ce s-ar putea numi *creație cotidiană*. Politica proprie conservatorismului nu constă în nimic altceva decît în practica obișnuită, „cotidiană”, a rezolvării problemelor unei comunități omenești, pe baza unui consens preexistent și în încercarea continuă de dezvoltare a consensului social. Ea este, așa cum s-a spus, o „politică a imperfecțiunii” și a compromisului : pleacă de la premisa că un proiect social ideal sau perfect nu există ; că tot ceea ce există sînt nenumăratele probleme „locale” cu care se confruntă oamenii și diversele lor interese, adesea incompatibile ; și că, deci, activitatea politică nu este decît o încercare infinită de a soluționa probleme sau dificultăți și de a realiza compromisuri raționale între interese sau valori incompatibile. În acest sens, conservatorismul nu este decît un *pragmatism politic*. Tocmai din acest motiv, politicianul conservator nu are nevoie nici de principii călăuzitoare, nici de proiecte optime de organizare socială și nici de „rezervoare de soluții” la probleme ; el se conduce după convingerea că nu există soluții „de-a gata”, prefabricate, la problemele (totdeauna specifice) ale comunităților omenești, nici principii universale de rezolvare a acestora. Principiile „raționale” propuse de liberalism sau de alte doctrine politice au, din perspectiva conservatoare, valabilitate limitată și locală : nu numai că nu știm dacă ele vor reuși și în viitor să rezolve probleme de tipul celor pe care le-au rezolvat anterior, dar nici măcar nu cunoaștem complet ansamblul de conjuncturi și condiții particulare care au

contribuit la succesul lor, în fiecare caz în parte din trecut. *Noi știm că ele s-au bucurat uneori de succes, dar nu cunoaștem niciodată ansamblul factorilor specifici, locali, care au jucat un rol vital în succesele respective.* Drept urmare, nu putem reproduce acești factori benefici, nu putem asigura „mediul” sau „contextul” necesar succesului principiilor și deci nu ne putem conduce după ele. Cei care îmbrățișează necondiționat asemenea principii, acordându-le valoare canonică și sperînd în reeditarea succesului lor, o fac dintr-o incapacitate de a judeca fiecare situație particulară și de a găsi soluțiile specifice potrivite în fiecare asemenea situație – aceștia comit eroarea, tipică unui raționalism dogmatic, de a crede în soluții-tip la probleme-tip, în aranjamente cu valabilitate necondiționată și, în cele din urmă, în panacee, chei universale și adevăruri magice, eroarea absolutizării pe care a descris-o Sherwood Anderson : „din clipa în care unul dintre oameni a înșfăcat unul dintre adevăruri pentru sine, l-a numit adevărul său și s-a străduit să-și făurească viața după el, omul respectiv a devenit o figură grotescă iar adevărul pe care l-a îmbrățișat el s-a preschimbat astfel într-un neadevăr”. Prin analogie, s-ar putea spune despre tentativele liberale sau socialiste de a aplica anumite principii vieții sociale : „din clipa în care o comunitate a adoptat un principiu sau proiect pentru sine, l-a declarat principiul/proiectul *corect, ideal* și s-a străduit să-și făurească existența după el, comunitatea a căpătat o caracteristică grotescă iar principiul/proiectul ei s-a transformat într-o eroare”. Pragmatismul conservatorismului implică un imens scepticism față de mecanismele economice exemplare, soluții-algoritm care nu trebuie decît să fie aplicate corect, după tipic, modele sociale, rețete politice.

În absența principiilor și a formulelor universale, în absența unei teorii privind (re)construcția socială, a soluțiilor-tip și a rețetelor algoritmice de rezolvare a problemelor, într-un cuvînt, în absența abstracțiilor „călăuzitoare” – se pune întrebarea : cum poate aspira conservatorismul la o implicare politică activă pentru depășirea obstacolelor cu care se confruntă o comunitate ?

Răspunsul este dublu :

Pe de o parte, atitudinea conservatoare reclamă regîndirea fiecărei situații-problemă pe baza datelor ei particulare, a caracteristicilor specifice, de a căror analiză și examinare nu ne poate scuti nici o teorie, nici o rețetă generală și nici un principiu „călăuzitor”. Rezultatul acestei regîndiri este bineînțeles o propunere de rezolvare ; însă nu una extrasă dintr-un rezervor anterior de soluții-tip, ci una axată pe un aranjament pragmatic ad-hoc, pe baza datelor specifice situației ; soluțiile conservatoare nu sînt nimic mai mult decît *aranjamente pragmatice adaptative*. Elementul adaptativ implicat în ele a fost obiectul preferat al tuturor criticilor aduse conservatorismului, care au pretins că „adaptarea” presupune o acceptare sau chiar o apărare mascată a stărilor de fapt (problematic) existente ; s-a insinuat adesea că se ascunde aici o vinovată acceptare a inacceptabilului, o sofisticată „împăcare” cu intolerabilul.

Acestui reproș i se poate răspunde cu două argumente.

1. Este de semnalat că aranjamentele practice adaptative nu sînt neapărat simple expediente derizorii, efemere; ele pot constitui, și au constituit efectiv, elemente majore ale peisajului social – spre exemplu, asistența socială (prin extensie, protecția socială), sistemul de ajutorare a membrilor defavorizați ai comunității, a luat naștere ca un asemenea aranjament adaptativ (și el este datorat nu socialiștilor, ci conservatorilor britanici care l-au inițiat în a doua jumătate a secolului XIX).
2. Conservatorismul insistă că elementul adaptativ prezent în soluțiile pe care le promovează nu trebuie văzut ca expresie a unei resemnări în fața răului social existent. Necesitatea adaptării nu decurge din fatalitatea răului, din absența posibilității sau a voinței politice de a schimba starea de fapt existentă; ea decurge din faptul că nici o soluție economică, politică sau socială nu poate fi eficace dacă nu este adaptată datelor particulare ale situației-problemă. *Soluțiile conservatoare sînt adaptative nu pentru că urmăresc perpetuarea situației existente, ci pentru că urmăresc eficacitatea practică, imposibil de atins fără o adaptare la particularitățile locale, adică la realitatea existentă la un moment dat.* Conservatorismul este, sub acest aspect, un *realism politic*, urmărind exclusiv rezultatele care pot fi atinse într-o anume realitate (ce trebuie admisă ca atare). Prioritatea factorului „adaptare” provine dintr-o orientare pragmatică spre realizabil, ca și dintr-o ostilitate față de utopic.

Ajungem astfel la cea de-a doua resursă principală a politicii conservatoare. Pe lângă dimensiunea *adaptativă* (care ar putea fi rezumată în dictonul „soluții specifice la probleme specifice”), conservatorismul are și o dimensiune *critică*. El reclamă depășirea obstacolelor sociale nu prin inventarea de panacee, ci prin critica oricăror panacee; el susține că prima componentă fundamentală a efortului de rezolvare a problemelor omenești este nu *a descoperi ce se poate face*, ci *a înțelege ce nu se poate face*. În spatele acestei teze stă ideea că există o puternică și eternă tendință a omului de a plăsmui soluții inaplicabile, de a inventa panacee, de a face experimente fanteziste, într-un cuvînt de a se lăsa condus de o imaginație necenzurată care se desprinde complet de realitate în urmărirea unor himere. Conservatorii nu cred că utopiile, proiectele fantasmagorice, abstracțiunile care țin captivă gîndirea rațională sînt apanajul generațiilor trecute, a „naivității de altădată”... ei suspectează că producerea de abstracții sterile și planuri fanteziste, plăsmuirea de panacee și de rețete universale constituie o înclinație permanentă a gîndirii și că această înclinație se manifestă cu atît mai intens, cu cît problemele și suferințele oamenilor sînt mai acute. Cu cît oamenii se chinuiesc mai tare, cu atît vor fi mai vulnerabili la fantasmagorii

politice, economice sau intelectuale. Drept urmare, ei văd în critica acestor produse ale imaginației și ale gândirii speculative, ale intelectului lipsit de simț critic, o sarcină majoră a realismului politic – căci abstracțiile și rețetele universale, proiectele „generoase” și soluțiile-tip nu dispar niciodată ; ele se metamorfozează și se diversifică doar. Va exista mereu o politică a șabloanelor și a algoritmilor, a „prefabricatelor” ideale și a principiilor „călăuzitoare” ; și, ca atare, va trebui să existe totdeauna o politică a particularului, a adaptării la situații specifice și a criticii abstracțiilor sau „prefabricatelor”. Tendința dominantă este de a înlocui un șablon cu altul, de exemplu ideea salvării prin planificare, cu cea a salvării prin dereglementare. Or, „un plan de a rezista oricărei planificări poate fi mai bun decât opusul său, dar el ține de același stil politic” (Michael Oakeshott). Adică, de stilul politic al *obsesiei unor abstracții*. Este vital să existe o politică (inclusiv o politică culturală) care să contracareze acest stil ; conservatorismul aspiră la acest rol. El s-a opus, la fel de energic ca și liberalismul, planificării socialiste ; dar pe alte temeuri : nu pe temeiul principiului opus planificării (al dezvoltării economice spontane), ci pe temeiul criticii obsesiilor călăuzitoare (dintre care una era și planificarea).

În găsirea aranjamentelor pragmatice adaptative și în critica politicii raționaliste a rețetelor și a soluțiilor-tip, conservatorismul nu se poate baza pe altceva decât pe *experiență*, care în mare măsură își face simțită prezența printr-o *cunoaștere tacită*. De aici provine acea prioritate a experienței acumulate și a cunoștințelor implicite rezultate din ea, atât de caracteristică pentru atitudinea conservatoare. Această atitudine nu implică neapărat un cult pentru experiență, pentru trecut sau pentru cunoștințele consacrate ; dar ea presupune convingerea că gândirea realistă, critică, de tip pragmatic, nu are altă sursă de inspirație decât experiența. Experiența nu este infailibilă ; deseori ea nu oferă informațiile necesare ; poate, de asemenea, induce în eroare prin forța unor false analogii. Dar, așa cum observa David Hume, unul din părinții fondatori ai viziunii conservatoare, ea are meritul de a ne fi prevenit cu privire la propria-i failibilitate și, oricum, este singura sursă de indicii la care putem și trebuie să recurgem. Experiența nu e totul ; dar totul presupune experiență.

\*

„Împrejurările (care pentru unii domni nu înseamnă nimic) sînt cele care dau, de fapt, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă și efectul său aparte. Împrejurările sînt cele care fac dintr-un sistem civil și politic ceva binefăcător sau ceva dăunător omenirii.”

(Edmund Burke)

Pragmatismul conservator, ca și tendința de a reacționa critic la orice rețete universale sau principii canonice, determină și o altă caracteristică extrem de semnificativă: *contextualismul*. Opțiunile conservatorismului sînt întotdeauna contextuale, justificabile, relevante și valabile exclusiv într-un context social bine determinat. Un cunoscut exemplu, în acest sens, este oferit de atitudinea Partidului Conservator din Marea Britanie față de controlul economiei exercitat de stat: în contextul de la 1830, atitudinea a fost favorabilă menținerii acestui control, pentru ca în contextul din 1890 ea să devină negativă. Nu este însă aici vorba de incoerență, așa cum ar interpreta lucrurile un liberal „consecvent”, ci de o tendință deliberată de rezistență față de aplicarea nediferențiată a unui canon economic la modă: „În vremea cînd moda intelectuală cerea libera inițiativă antreprenorială, el – politicianul conservator [n.n.] – s-a concentrat asupra evidențierii limitelor acestei filosofii, iar astăzi, cînd moda cere controlul de stat al economiei, el se concentrează asupra evidențierii limitelor *acestei* idei. Asta înseamnă să fii un reacționar, adică un om înzestrat cu o capacitate și o înclinație de reacționa împotriva anumitor idei care se întîmplă să fie în vogă la momentul respectiv” (T.E. Utley, 1953).

Conservatorismul se mîndrește cu calitatea de „reacționar”, în măsura în care crede că majoritatea oamenilor sînt victime ușoare ale unei puternice tendințe de a *mitiza* principiile abstracte, modele sau rețete economice și politice, adevăruri universale și diverse aranjamente sociale sau intelectuale la modă și, drept urmare, că ei au nevoie de șocul produs prin ciocnirea cu un punct de vedere „reacționar”, adică demitizant, critic, anti-„modern”, adică non-conformist. Din acest punct de vedere, conservatorismul este un *nonconformism obstinat*, deoarece opune sistematic rezistență față de „modernitate”: în fond, față de conformismul și obediența majorității (chiar și a majorității luminate sau a majorității elitelor) incapabile de a ieși din captivitatea ideilor și atitudinilor la modă. Cea mai remarcabilă atitudine a unui conservator este neîncrederea sa funciară în „marile idei” ce domină fiecare epocă, înclinația de a vedea „sîmburele de nebulie” din orice dominantă intelectuală sau politică, dar și sîmburele „rațional” din ceea ce nu este la modă, din ceea ce apare ca revolut, desuet, depășit; aceasta nu este postura „adeptului înflăcărat” al unui model intelectual, moral sau social, ci mai curînd aceea a judecătorului ezitant, înfrînat de o doză



de scepticism... adică a celor „buni” (cf. W.B. Yeats : „The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity”). Un conservator este, din acest punct de vedere, un om „fără principii” (adică fără mituri călăuzitoare) și „fără convingeri” (adică fără adevăruri definitorii). De aici, și refuzul oricărui radicalism (radicalismul fiind politica principiilor „pure și dure”, a convingerilor ferme) : „Ostilitatea față de radicalism, ostilitatea neîncetată, implacabilă, este definiția esențială a conservatorismului” (Robert Cecil, Marchiz de Salisbury). Politicile conservatoare au ca numitor comun ideea moderației și a creșterii treptate, nu pe aceea a schimbării radicale și bruște. Conservatorismul este desigur un *gradualism* ; dar nu (sau nu exclusiv) pentru că ar avea oroare de schimbarea bruscă în sine, ci dintr-un anume simț al realității : pentru că nu crede că ceva important (deci, înrădăcinat într-o formă de viață omenească) poate fi schimbat brusc.

\*

„Efectul libertății asupra indivizilor este că ei pot face ce le place : trebuie însă să vedem ce le va place să facă, înainte de a risca fericități ce s-ar putea repede transforma în plîngeri.”

(Edmund Burke)

Dar contextualismul propriu conservatorismului se manifestă și aici. Dacă, pe de o parte, conservatorii resping dominația „modernității”, ca ansamblu de dogme, mituri și șabloane „la modă”, pe de altă parte ei resping și sloganurile „eliberării”, ale „emancipării” de sub dominația „angajamentelor rigide” și ale dreptului nelimitat al individului de a se afirma ca entitate absolut autonomă. În izbitor contrast cu liberalismul, apologet deschis al individualismului și apărător secret al relativismului, conservatorismul nu crede în virtuțile magice ale unei libertăți individuale maximalizate doctrinar. El nu vede libertatea ca pe o valoare *în sine, supremă și autonomă* ; căci libertatea poate fi folosită bine sau rău, fructificată sau exploatăată în moduri deplorabile. Conservatorismul refuză să confunde libertatea cu permisivitatea și autoritatea cu absența libertății (așa cum tind să facă mulți liberali), după cum refuză să identifice idealul desființării constrîngerilor arbitrare cu anomia ; nu vede în tradiții simple constrîngeri arbitrare sau abuzive, ci fibre constitutive ale identității personale – nu crede că anihilarea tradițiilor ar garanta „progresul”, nici că abolirea oricărui constrîngeri sau pedepse ar reprezenta calea spre fericirea individuală sau colectivă.

Atitudinea conservatoare se bazează pe credința că libertățile individuale trebuie totdeauna corelate și limitate de obligații individuale, după cum libertatea

de a experimenta trebuie corelată și cenzurată prin obligația de a respecta și cultiva tradiția, valoroasă pentru autenticitatea ei. („Devenim conservatori pe măsură ce îmbătrânim, e adevărat”, spunea Chesterton. „Dar nu devenim conservatori pentru că am descoperi că multe din lucrurile noi sînt mistificări. Devenim conservatori pentru că descoperim cît de multe din lucrurile vechi erau autentice.”)

Ea se bazează, de asemenea, pe convingerea că autoritatea (deci constrîngerea) este tot atît de necesară ca și libertatea de alegere și acțiune. Numai autoritatea poate garanta libertatea, prevenind orice monopol (intelectual, moral sau politic), monopol ce reprezintă principalul pericol pentru libertatea individuală (un pericol mai mare decît anarhia). Numai autoritatea poate preveni pericolul permanent al reinstaurării barbariei, căci „barbaria nu e niciodată definitiv înfrîntă; date fiind împrejurările propice, bărbați și femei care par foarte normali vor comite toate atrocitățile imaginabile. (...) Îndată ce închisorile mentale vor fi deschise, orgia se dezlănțuie” (autorul acestor profetice cuvinte – scrise în 1934! – este scriitorul britanic conservator Evelyn Waugh). Retorica „descătușării” este, deci, periculoasă. Conservatorismul susține că oamenii au nevoie de cătușe (mentale sau politice) la fel de mult pe cît au nevoie de libertate mentală și socială, de autoritatea constrîngătoare, la fel de mult pe cît e necesară libera manifestare. Întrebarea fundamentală este : *cînd și unde trebuie îngăduită libertatea, deci respectată sfera privată, cînd și unde trebuie exercitată autoritatea, deci impuse obligațiile comunitare ?* La aceste întrebări, ca și la întrebarea centrală *cînd e necesară schimbarea, cînd nu trebuie schimbat nimic ?*, ca și la multe altele, conservatorismul nu are nici un răspuns de ordin general (iar faptul că nu poate răspunde la orice îl distinge de marile ideologii, de doctrinele „salvatoare” sau de viziunile totalizatoare)\* . Lipsit de setul complet al răspunsurilor prefabricate, de setul algoritmilor de rezolvare a problemelor, de prin-

---

\* Nici o doctrină politică nu plutește liber în lumea ideilor și nici una nu poate fi înțeleasă suspendată în sine însăși. Orice doctrină politică este un răspuns la anumite probleme cu care se confruntă anumite comunități (cu siguranță nu la toate problemele și nu frămîntărilor oricărei societăți ). Conservatorismul nu face excepție ; el se adresează unei societăți libere și „normale”, adică ce nu se află într-o situație-limită (cum ar fi ocupația străină, războiul civil, colapsul total determinat de distrugeri catastrofale etc.); de aceea, nu se poate întreba : care era soluția conservatoare pentru România dinaintea anului 1989 – nu exista una... conservatorismul ar fi zis ceea ce ar fi zis și liberalismul, și social-democrația și orice om de bun simț : „eliberarea de dictatură este primul lucru necesar” ; analog, deși conservatorismul dă răspunsuri și unor întrebări privind viața personală, el nu are o soluție anume, proprie, pentru omul paralizat... Iar în faptul că și conservatorismul ar fi recomandat în 1989 tot o mișcare de eliberare, nu e nici o contradicție : el respinge revoluțiile programate, dar nu orice mișcare socială.

cipiile universal aplicabile, conservatorismul nu poate oferi decât sfatul de a înfrunta fiecare problemă anume cu propriile resurse mentale și de experiență, de a regîndi pe cont propriu fiecare soluție în parte. El spune oamenilor ceva ce acestora nu le place deloc să audă (și care îi face să nu-l iubească): că nu există „sfaturi salvatoare”, că fiecare generație și fiecare individ trebuie să caute propriile soluții și să facă propriile opțiuni. Din acest punct de vedere, marea descoperire conservatoare este că „nu e nimic de descoperit” (Wittgenstein), pentru că nu există „adevăruri-cheie” și nici panacee. Pe de altă parte, descoperirea sa este că totul trebuie re-descoperit, de fiecare, și pentru fiecare în parte, încă o dată și încă o dată, la nesfîrșit.

# CONSERVATORISMUL ROMÂNESC

Ion Bulei

Termenul de **conservatorism** a suferit o denigrare în ultimele două secole de istorie și civilizație europeană. O denigrare promovată deopotrivă de liberalismul și democrația triumfătoare, dar și de ideologiile de stînga și extremă stîngă, care au impus, într-o bună parte a continentului, experiențe politice, economice, sociale și culturale. Termenul de conservatorism a servit ca antiteză progresului și a devenit mai mult sau mai puțin o insultă. Nu-i mai puțin adevărat că au existat și reușite de analiză a conservatorismului în sens constructiv. Cele mai importante vin din cultura britanică și germană. Și nu întîmplător. În Anglia se naște critica la adresa Revoluției franceze, care critică, la rîndul ei, ia forma cea mai coerentă în Germania. Germania face pentru ideologia conservatoare ceea ce face Franța pentru iluminismul progresiv (iluminismul, cum se știe, ia mai întîi naștere tot în Anglia, acolo unde sînt zorii capitalismului, dar numai în Franța ia forma radical-abstractă și ateist-materialistică pe care o cunoaștem). Se poate spune, desigur rezumînd totul la maximum, că Franța a dezvoltat în modul cel mai radical elementele iluministe și raționale ale conștiinței, devenind o purtătoare a „gîndirii abstracte”, iar Germaniei i se poate atribui rolul complementar de a fi făcut o armă spirituală din gîndirea istorico-organică conservatoare.

Cum observa Marx : „Germania a trăit Revoluția franceză pe planul filosofiei”<sup>1</sup>.

Cît privește Anglia, ea este o țară tipic „gradualistică”, cu o dezvoltare evolutivă, nu revoluționară și deci ușor pretîndu-se la conservatorism. Gradualismul englez s-a sprijinit pe remarcabila elasticitate și putere de adaptare la nou a straturilor conservatoare, care au reușit să păstreze în acest fel puterea. Anglia e o țară în care nobilimea nu a devenit niciodată o castă. Ductilitatea mentală a fost remarcabilă<sup>2</sup>.

În Germania, gradualismul, atît cît există, se susține prin puternica presiune a straturilor dominante asupra celor dominate, neîngăduindu-le acestora din urmă nici o revoluție majoră. Nucleul corpului social german a fost constituit de stratul militar. Dintre statele germane, Prusia, în special, a fost un stat militar. Aceasta a însemnat mult pentru mișcarea conservatoare și pentru lumea intelectuală germană. De ce ? Pentru că gradualismul german nu a fost deschis ca în Anglia, ci închis. În Anglia a fost o „compenetrare” între partide și straturi

sociale, care în Germania a lipsit. În Germania, conservatorismul s-a dezvoltat prin propria sa dinamică. Și s-a dezvoltat pur intelectual, ca o ideologie conservatoare. Mai mult de jumătate din secolul XIX în Germania n-a fost prezentă o viață parlamentară. Necesitățile luptei practice ar fi impus limitări purității și consecvenței ideologice. Dieta prusacă abia după 1847 poate fi văzută ca inițiind o activitate de parlament conservator<sup>3</sup>. În Anglia și Germania întâlnim cele mai importante contribuții la cunoașterea și înțelegerea conservatorismului. În scrierile lui Burke, ale lui F. Meusel<sup>4</sup>, J. Moser<sup>5</sup>, A. Muller<sup>6</sup>, în excelențele cercetări ale lui K. Mannheim din anii 1924-1927, adunate mai nou în lucrarea *Konservatismus*, apărută la Frankfurt pe Main în 1984 și tradusă și în alte limbi europene. Vezi, de asemenea, lucrările lui Tocqueville, asupra Revoluției franceze și a democrației în America<sup>7</sup>, precum și ale lui Ortega y Gasset<sup>8</sup>. Conservatorismul din țări mai mici ale Europei s-a bucurat de asemenea studii, dar răsunetul lor a rămas mai mult local (între ele, vezi și cartea noastră *Sistemul politic al României moderne. Partidul Conservator*, București, 1987, îndeosebi pp. 461-526).

În analiza conservatorismului trebuie mai întâi făcută distincția între **conservatorism** și **tradiționalism**. Cel din urmă termen desemnează „o caracteristică universal umană”, exprimă tendința de a se ține tenace de tradiție, de neaderare decât cu greutate la nou. A mai fost numită această tendință și „conservatorism natural”<sup>9</sup>. S-a încetățenit însă denumirea de tradiționalism, preferată de Max Weber. Tradiționalismul este comportamentul contrapus inițial oricărui reformism, este rezistența dintii la orice nou. E universal uman. Un astfel de tradiționalism este prezent și în epoca modernă, nu doar în cea veche. Denotă „o caracteristică psihologică formală”, activă mai mult sau mai puțin în orice individ. Comportamentul tradițional nu e legat nici măcar în epoca modernă de conservatorismul politic. Sînt persoane politic „progresiste” care în chestiuni de viață sînt tradiționaliste și invers<sup>10</sup>. Un tradiționalist în fața introducerii, de pildă, a drumului de fier e desigur împotriva, un conservator, unul care acționează în conservatorismul politic, reacționează în funcție de programul conservatorilor în țara respectivă. **Conservatorismul este un fenomen specific modern, istoric.** Conservatorismul politic este o „structură spirituală obiectivă”, față de subiectivismul indivizilor singulari, care acționează în sens tradiționalist. Cu alte cuvinte, tradiționalismul este un concept sociologic-generalizant vechi de cînd lumea, în vreme ce conservatorismul este un concept istorico-sociologic, care desemnează un fenomen modern, istoric și sociologic determinat. Cel dintii care a conferit conservatorismului această conotație, de structură spirituală obiectivă, ieșită dintr-o anume conjunctură istorică, a fost Chateaubriand, care și-a intitulat periodicul său destinat să servească ideea restaurării politice și religioase în Franța *Le Conservateur*. În Germania, termenul devine frecvent în anii '30 ai secolului XIX. În Anglia din 1830, în România din 1860.

**I. Ca și liberalismul, conservatorismul își are și el rădăcinile în Revoluția franceză.** Este reacția socială, politică, intelectuală la acest remarcabil eveniment. După Mannheim, Revoluția a creat condițiile sociale și politice care au determinat apariția conservatorismului<sup>11</sup>. Aceste condiții s-ar putea rezuma astfel :

- a) Cu Revoluția franceză, complexul istorico-social a devenit mai dinamic și în cadrul lui s-a relevat cu claritate importanța pentru ansamblu a oricărui component. S-a diminuat corespunzător numărul unităților izolate, închise în sine, care mai înainte erau dominante. Au fost înlăturate, de asemenea, elemente intermediare.
- b) Dinamica complexului istorico-politic a produs tot mai mult o diferențiere socială. Au apărut straturi sociale care reacționează mai mult sau mai puțin omogen. Unele acceptă noile tendințe de dezvoltare.
- c) Lumea ideilor și a intențiilor fundamentale vehiculate de aceste idei se divide și curente sociale corespunzătoare acestor idei se manifestă corespunzător diferențierilor sociale reprezentate.
- d) Această dividere în elemente care promovează sau obstacolează dezvoltarea se referă tot mai mult la politică ; aceasta devine autonomă și se constituie într-un nucleu în jurul căruia se cristalizează straturile sociale.

Acestea ar fi, așadar, elementele principale care individualizează originile istorice și sociale ale conservatorismului. Plecând de la ele se poate stabili conținutul intelectual și spiritual al conservatorismului. Conservatorii resping conceptul burghez de egalitate care stă la baza concepției burgheze de libertate.

1. Pentru conservatori, oamenii sînt prin natura lor intimă inegali și adevărata libertate consistă în posibilitatea ce se acordă fiecăruia de a-și dezvolta ceea ce are particular. Scrie Adam Mutler : „Nimic nu vine în contradicție mai mult cu libertatea... decît conceptul unei exterioare egalități. (...) Contradicție mai mare decît aceea de a introduce libertatea și de a distruge în același timp întreaga sferă de individualitate dată de natură”<sup>12</sup>. Cu alte cuvinte, conservatorii resping libertatea atomistică, libertatea abstractă și egalitatea indivizilor, care nu au cum să fie egali. Acceptă însă libertatea unor comunități organice. Inevitabil, această libertate presupune și anumite privilegii, care, tot inevitabil, creează alte inegalități. Sînt mai mari aceste inegalități decît celelalte ? Conservatorii spun că nu.
2. Conservatorii resping concepția burgheză a proprietății. Moser a dezvoltat conceptul unei „proprietăți genuine”<sup>13</sup>. Potrivit acestuia, proprietatea genuină de mai înainte era legată de proprietar în mod diferit de aceea modernă. Ea conferea proprietarului anumite privilegii și prerogative, consfințindu-i, de pildă, dreptul de a avea un cuvînt în afacerile statului, dreptul de vînătoare,

apartenența la juriu ș.a. Era deci o proprietate strâns legată de onoarea personală a proprietarului. Dacă, de exemplu, proprietarul își înstrăina posesia, dreptul de vânzare nu putea fi înstrăinat, era semnul distinctiv că noul proprietar nu era cel „autentic”. Onoarea nu era transferabilă. Era deci o relație non fungibilă între o determinată proprietate și un determinat proprietar și orice proprietate era impregnată de acest raport personal<sup>14</sup>.

3. O altă trăsătură esențială a gândirii conservatoare este aderența la ceea ce este imediat, la concret. Conservatorul pleacă totdeauna de la un fapt singular, de la un fapt dat, nu se aruncă spre orizontul de dincolo de acest fapt imediat. E preocupat să acționeze imediat cu detalii concrete și nu se preocupă de structura lumii în care trăiește, nu-și pune întrebări la care nu are un răspuns în acel moment. Aceasta spre deosebire de modul de a acționa liberal-burghez, progresist, care pleacă totdeauna de la ceea ce ar putea fi posibil, trecând peste ceea ce este dat imediat. Reformismul conservator tinde totdeauna să înlocuiască fapte singulare cu alte fapte singulare. Nu tinde să transforme lumea întreagă, cum o face liberalismul, ci să substituie un fapt singular cu un alt fapt singular; să amelioreze o situație, nu să o schimbe. Tendința progresistă este spre un sistem, cea conservatoare spre cazuri particulare.
4. Totodată, înțelegerea particularului de către conservatorism este făcută prin continuarea trecutului. Semnificația unui fapt particular derivă din ceea ce e în spatele lui, în trecut, din ceea ce era prefigurat în germene. Progresistul trăiește prezentul ca început al viitorului, în timp ce, pentru conservator, prezentul e ultima etapă a trecutului. De aici toate programele conservatoare în toată lumea, și în România, care toate voiau să amelioreze, nu să schimbe dintr-o dată.

Acestea ar fi trăsăturile esențiale ale conservatorismului contra-revoluționar, ale conservatorismului ca reacție hotărâtă la Revoluția franceză. Numai că acest conservatorism nu însemna tot curentul conservator. Este doar partea sa inițială. O dată depășite straturile sociale și intelectuale care i-au dat naștere, se dezvoltă încă din timpul restaurației și un alt tip de conservatorism, radical diferit de precedentul, și care, sub anumite forme, dăinuie și în zilele noastre.

**II. Și acest alt tip de conservatorism se manifestă ca o reacție.** Ca o reacție a elitei împotriva unor stări de fapt. „Cu slăbirea legăturilor de castă, de clasă, de corporație, de familie între oameni, ei primesc un important impuls de a se ocupa de nimic altceva decât de interesele lor particulare, de a nu se gândi decât la ei înșiși, de a se închide într-un feroce individualism, unde orice virtute publică este destinată să piară.” Sînt afirmațiile lui Alexis de Tocqueville<sup>15</sup>. Tot el comenta că fiecare se simte fără încetare asediat de frica de a coborî și de mania de a se ridica; și aceasta pentru că banul, care a devenit semnul distinctiv de categorisire a fiecăruia, a cucerit o extraordinară mobilitate, trecînd neîncetat

dintr-o mînă în alta, transformînd condiția individului, înălțînd și dărîmînd familii...”<sup>16</sup>. Și Tocqueville acuză frenezia de îmbogățire cu orice preț, căutarea doar a bucuriilor materiale ș.a.

O altă caracteristică a acestui conservatorism este *anti-conformismul*. Tocqueville constata cum, încet, cetățenii devin tot mai egali și mai asemănători între ei și fiecare dorește să fie așa cum sînt toți ceilalți; constată „gigantica presiune a spiritului tuturor asupra inteligenței fiecăruia”, felul în care încrederea în opinia publică devine o altă specie de religie, în care profetul e majoritatea. Apare astfel pericolul unui nou despotism al majorității, cu atît mai periculos cu cît nu controlează numai autonomia acțiunilor exterioare, dar anihilează autonomia spiritului și lovește în creativitatea inteligenței. Conformismul își găsește o manifestare deplină în așa-numita cultură de masă, o cultură săracă în idei originale și bogată în schimb în idei generale, acceptate fără discuție, pe baza unei așa-zise eficacități sociale. Oamenii au multă curiozitate, dar mai puțin timp liber, sînt mai agitați și activi, dar au mai puțin timp pentru a gîndi. Ideile generale îi scutesc de studiul cazurilor particulare. Vor succes, dar fără mare efort. Peste tot și peste toate se întinde un fel de materialism negator de orice transcendență. Oamenii se izolează de ei înșiși și unii de alții, și fiecare nu mai este îndemnat decît să se ocupe de sine, de propriul său statut social<sup>17</sup>. Faptul duce inevitabil la un dezinteres crescînd pentru treburile publice, pentru cauzele comune (afară de cazul cînd ele sînt purtătoare de posibilități de îmbogățire). Posturile de guvernare rămîn în aceste condiții la dispoziția tuturor ambițioșilor, care găsesc deschis drumul puterii.

Într-o societate de acest tip elitele sînt mortificate, centralismul birocratico-administrativ anulează responsabilitatea elementelor singulare, distruge sau diminuează formațiile intermediare și organisme autonome din sfera politico-statală, deci ceea ce poate susține societatea civilă. După Ortega y Gasset, elitele au guvernat societățile pînă la sfîrșitul secolului XIX. Fiecare din aceste elite elabora un program și masele erau chemate să aleagă, să se recunoască în acel program și în acea elită. La un moment dat s-a întîmplat ceva catastrofic: masele au răsturnat elitele și li s-au substituit. Evident, Ortega y Gasset nu condamna bunăstarea adusă de societatea industrială. Dar problema reală era dominația exercitată de „omul de masă”, înfrîngerea aristocrației intelectuale, cu rezultate dezastruoase<sup>18</sup>. Omul de masă e inert, nu are obiective de largă respirație, nu pune întrebări, nu are incertitudini, nu respectă aristocrația intelectuală, nu tolerează disensiunile de păreri. Acest om este, după Ortega y Gasset, „un *Naturmensch* ieșit în mijlocul lumii civilizate”.

Realitatea progresului e evidentă pentru oricine, dar conservatorismul modern respinge mitul progresului, ca pe ceva automatic și garantat. De reținut trebuie să fie faptul că nu există progres sau evoluție fără o amenințare de involuție și de regres, fără risc. Și societatea de masă este tocmai o astfel de perioadă de regres, de sterilitate. Nu este vorba de societățile democratice, ci de cele super-



democrate, în care masa acționează direct, impunând cerințele și gusturile sale. Analiza lui Gasset nu este reacționară, este conservatoare. Ea pleacă de la adevăruri cunoscute. Pentru că, într-adevăr, trăim într-o lume unde masificarea e tot mai extinsă, stimulată mult de mass-media (care are azi o putere enormă) unde cultura de masă face legea, impune modele sale, produce modele culturale destinate să dureze un sezon. Or, adevărata cultură este aceea a elitelor.

Din toate aceste motive, intră în acțiune, sau trebuie să intre, conservatorismul de tip nou. Instrumentele folosite : libertatea presei, asociațiile autonome în toate domeniile. Scopul : crearea unui spirit conservator din partea celor mai buni, un spirit împotriva tuturor improvizațiilor în câmpul intelectual și social. Individul nu poate ieși de sub tendințele distructive ale societății democratice de masă, decît lărgind sectorul societății civile, decît propunîndu-și ca obiectiv conservarea unor determinate valori care să salveze integritatea intelectuală și morală a fiecăruia. Cu alte cuvinte, salvagardarea individului de tirania majorității, autonomia societății civile de opresantul aparat birocratic generat de societatea democratică de masă<sup>19</sup>. Mai poate avea acest conservatorism valențe politice, sau rămîne doar în sfera morală ? Credem că rămînem doar în sfera morală, potențînd însă curențe mai la modă în politică.

**III. Conservatorismul român se aseamănă cu conservatorismul european în genere.** Dar, spre deosebire de liberalism, el se revendică și dintr-o realitate românească proprie, din tradiții proprii. Fie și parțial, el moștenește ideologic pătura conducătoare a Principatelor Române. În țările vecine României de la sud, în Bulgaria sau actuala Iugoslavie, această clasă conducătoare a lipsit în secolele aspirării turcești. Situația din Țările Române nu se aseamănă deci cu aceea de la sud de Dunăre. În Ungaria și Polonia, această clasă conducătoare a existat, dar, prin catolicism, e orientată de la început spre Occident. În plus, în secolul XIX, Polonia nu mai exista ca stat. Legătura din acest punct de vedere, în epoca modernă, dintre români și vecinii lor de la nord și vest nu are semnificații deosebite. Atunci cînd românii intră în modernitate și caută contactul strîns cu civilizația Occidentului, îl stabilesc direct cu englezii, francezii, germanii, austriecii, fără intermediari. Singura apropiere care s-ar putea face ar fi cu clasa conducătoare din Rusia, care, mai bogată și apropiată mai dinainte de Occident, a influențat și clasa conducătoare română, mai cu seamă în timpul deselor ocupații rusești ale Principatelor în secolele XVIII și XIX (ofițerii armatelor rusești erau exclusiv aristocrați). O materializare a acestei influențe ar fi Regulamentele Organice. O cercetare în plan religios, cultural și, în genere, spiritual poate desprinde nuanțele necesare. Inclusiv ar nuanța aceste legături prin prisma conștiinței naționale, în sensul în care clasa conducătoare română privea cu mare teamă spre țarism, ale cărui intenții ofensive în Balcani nu erau deloc ascunse<sup>20</sup>.

În România, conservatorismul îmbracă aceleași două aspecte pe care le îmbracă și în Occident.

1. Înainte de toate, se manifestă și aici, ca o reacție nu la Revoluția franceză ca atare (boierii români au privit cu simpatie Revoluția franceză<sup>21</sup>, gândindu-se că Franța revoluționară va ajuta Țările Române să scape de fanarioți), ci ca o reacție la spiritul revoluționar, în impulsionarea unor transformări sociale prea repezi. Nu se prelua decît o parte din mesajul revoluționar, cel extern, ignorînd aspectul său social, de egalitate socială. Nu puțin a contribuit la aceasta modul în care s-a făcut modernitatea în spațiul românesc, cu revoluții neduse pînă la capăt din cauza intervențiilor mai puternicilor vecini (vezi intervenția trupelor austriece în 1784, 1848, 1853, a trupelor rusești în 1984, 1849, 1853, a celor turcești în 1821, 1848), modernitate cu un proces de reforme care și el s-a acomodat cu împrejurările internaționale<sup>22</sup>. Cînd acestea au fost favorabile, procesul reformelor a fost mai alert. Dar el s-a încetinit cînd condițiile externe i s-au împotrivit. Procesul revoluționar-reformist a avut un caracter național predominant. Unirea și Independența au fost imperative care au trecut înaintea libertăților din interior. Unele se legau de altele, desigur, dar cele din urmă nu s-au pus pînă nu se împlineau cele dintîi (vezi, de pildă, dezbaterile din Adunările ad-hoc). Și atunci cînd a venit timpul să se ducă în prim-plan problemele din interior, „fierbințeala” procesului revoluționar se domolise. Și răspunsurile și soluțiile n-au mai fost radicale, ci potolite.

Conservatorismul politic românesc este un produs al ritmului de transformare modernă a societății românești. Existența lui e de natură obiectivă. Manifestarea lui nu îmbracă însă totdeauna forme clare, bine definite. El merge mîna în mîna cu liberalismul multă vreme<sup>23</sup>. Se lasă potențat de acesta în multe privințe sau contribuie la conturarea lui. Personalitățile care au ilustrat conservatorismul în perioada sa de mai pronunțată exprimare au fost : M. Eminescu, P.P. Carp, T. Maiorescu, C. Rădulescu, N. Filipescu, Al. Marghiloman sau, înaintea lor, Barbu Catargiu sau, în afara vreunei înregimentări politice, Aurel Popovici. Principala creație a conservatorismului este **teoria formelor fără fond**, considerată de unii cercetători<sup>24</sup> drept „un mod specific românesc” de a răspunde „provocării istoriei”, „o *forma mentis* românească”, una din „marile idei teoretice ale Europei”. Dincolo de adjective, trebuie observat că, indiferent de domeniul în care s-a manifestat, această teorie, prin introducerea spiritului critic, a dat modernizării României conștiința de sine. Acțiunea lui T. Maiorescu în cultură, a lui P.P. Carp în politică, a lui A.D. Xenopol în istoriografie, M. Eminescu în gîndirea politică, a lui Th. Rosetti, G. Panu, P. Missir ș.a. au fost esențiale pentru dezvoltarea domeniilor respective. În același timp, prin scrierile lui M. Eminescu, C. Rădulescu-Motru, A.C. Popovici, P.P. Negulescu, conservatorismul definește tradiționalismul în România. Prin

contribuțiile lui V. Conta, A.D. Xenopol, T. Maiorescu, Al. Lahovary, Al. Marghiloman, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, E. Speranția, L. Blaga ș.a. este definit evoluționismul. Numai puțin este precizat sensul naționalismului românesc (vezi, de pildă, studiul lui P.P. Negulescu, *Principiul naționalismului în politica conservatoare*)<sup>25</sup>. Și conservatorismul român este potrivit conceptului „jurnalistic-burghez” de egalitate, care-și avea originea în concepția burgheză a libertății. Oamenii erau inegali prin natura lor, susținea de pildă Al. Lahovary, și adevărata libertate era aceea de a lăsa fiecăruia posibilitatea să-și dezvolte propria-i personalitate. P.P. Carp sau Barbu și Lascăr Catargiu erau împotriva libertății abstracte a individului și propuneau libertatea comunităților organice. Tot astfel, ei combăteau concepția burgheză a proprietății și propuneau o proprietate văzută ca o relație vie, reciprocă între proprietate și proprietar, o fuziune între persoane și lucruri (nonșalanța cu care mulți boieri români arendau moșiile lor și se duceau să petreacă în Occident sau în orașe contrazicea însă în practică această teorie). În același timp, conservatorismul român promovează un reformism concret, imediat, posibil. De aici, toate programele de reforme conservatoare în România care toate voiau să amelioreze, nu să schimbe, și mai ales nu să schimbe dintr-o dată<sup>26</sup>.

2. Și în România conservatorismul îmbracă și o altă formă decât aceasta, schițată mai sus, de reacție la revoluționarism. Și anume, un conservatorism ca reacție la democrația de masă (vezi atitudinea lui P.P. Carp, a lui Al. Lahovary, L. Catargiu împotriva programelor de intenții liberale, pe care le considerau nepractice tocmai pentru că își propuneau să vindece toate bolile societății și nu să rezolve doar unele nevoi românești concrete. Sau vezi reacția lui T. Maiorescu la tot felul de idei în cultură care voiau s-o îndrepte pe alte căi decât cele firești și proprii). De aici, și cultivarea spiritului de elită, neîncrederea în mase (uneori chiar disprețul față de ele, atunci când nu acceptau „leacurile” elitei și se lăsau manipulate de ideile facile ale demagogilor de duzină). Iar Carp compară omul politic cu un medic și poporul cu un pacient. De aici și neîncrederea în inovațiile rapide, pripite, în improvizațiile din câmpul social, economic, intelectual, în schimbările de dragul schimbării. De aici, apărarea valorilor în cultură – idee scumpă Junimii – și apărarea aristocrației în câmpul social-politic.

În concluzie, distinct de tradiționalism, chiar dacă adeseori se revendică din acesta, ca și liberalismul, un curent, creația epocii moderne, conservatorismul potentează societatea românească modernă cu valoare și originalitate. El a avut succes în epoca dinainte de primul război mondial, o epocă mai liniștită și mai stabilă. S-a prăbușit însă în vînzoleala de prefaceri, curente și experiențe de după războaiele mondiale. N-a mai rămas decât nostalgia cărturarului după

„spiritul Junimii”. Conservatorismul potențează țărănismul, gîndirismul, trăirismul, tradiționalismul ortodox, legionarismul, curente care vor fi individualizate în cadre de gîndire specifice, corespunzătoare altor manifestări politice și altor împrejurări intrene și externe. Ceea ce a încercat conservatorismul în România a fost să păstreze și să întărească individualitatea proprie poporului român într-o vreme în care, prin legea dezvoltării sincronice a modernității în lume, individualitățile își ștergeau contururile. Poate mai mult decît alte popoare, al nostru n-a suferit de ceea ce Constantin Noica numește „graba determinațiilor”. Adică „poporul nostru, departe de a fi unul care să-și caute identitatea, să încerce a se afirma în toate chipurile și să cucerească în afară, a înțeles mai degrabă să-și păstreze identitatea”<sup>27</sup>, cel puțin la modul ideal.

### *Note și referințe bibliografice*

1. K. Marx, „Critica della filosofia hegeliana del diritto publico”, în *Opere filosofice giovanili*, Roma, 1974, p. 389.
2. Vezi excelenta carte a lui David Cannadine, *The Decline and Fall of the British Aristocracy*, Londra, 1991.
3. De văzut K. Mannheim, *Konservatismus, ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt an Main, 1988 (noi am consultat ediția italiană, în traducerea lui G. Sadun Bordoni), capitolul închinat conservatorismului german, pp. 135-235.
4. F. Meusel *Edmund Burke und die französische Revolution*, Berlin, 1913.
5. J. Moser, *Semtliche Werke*, Berlin, 1842-1843.
6. A.H. Muller, *Die Elements der Staatskunst*, Wien, Leipzig, 1922.
7. A. de Tocqueville, *Scritti politici*, Torino, 1969; vezi și *Democrația în America*, București, 1996.
8. Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, Humanitas, București, 1994.
9. Lord H. Cecil, *Conservatism*, Londra, New York, 1912, pp. 9 și urm.
10. G. Bedescchi, „Conservatismo vecchio e nuovo” (prefață la ediția italiană a cărții lui K. Mannheim), p. VI.
11. K. Mannheim, *op. cit.*, pp. 101, 103.
12. A.H. Muller, *op. cit.*, p. 151.
13. J. Moser *Semtliche Werke*, p. 158.
14. Vezi K. Mannheim, *op. cit.*, pp. 108-109, unde sînt folosite contribuțiile lui J. Moser și A.H. Muller.
15. A. de Tocqueville, *Scritti politici*, vol. I, pp. 598-599.
16. *Ibidem*, p. 601.
17. *Ibidem*, pp. 498-499, 505, 510.
18. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 16-18.

19. G. Bedescchi, *op. cit.*, pp. XV-XVIII; vezi și D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, „Karl Mannheim and Conservatorism”, în *American sociological Review*, nr. 49, 1, 1984, pp. 71-85.
20. Vezi și altele în Ion Bulei, „Conservatorismul”, în *Curierul românesc*, an VIII, nr. 5, mai 1996.
21. Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines, 1769-1831*, 1970; A. Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, București, 1980.
22. I. Bulei, „La révolution et l'évolution dans la modernité de la Roumanie”, în *Revue roumaine d'histoire*, aprilie-mai, 1990.
23. Vezi valoroasele sugestii ale lui Gh. Platon, „Le libéralisme roumain au XIX<sup>-ème</sup> siècle” în *Culture and society. Structures, interferences, analogies in the Modern Romanian history*, Iași, 1985.
24. Vezi I. Bădescu, *Sincronism european și cultura critică românească*, București, 1984.
25. P.P. Negulescu, *Principiul național în politica conservatoare*, Biblioteca Academiei, Manuscrise, Arh. P.P. Negulescu, VII, mss. 17.
26. Pentru întreaga manifestare a conservatorismului în România vezi I. Bulei, *Sistemul politic al României moderne*, Ed. Politică, București, 1987, capitolul „Conservatorismul politic”, pp. 461-527, unde sînt analizate, folosindu-se și contribuțiile de pînă acum, Teoria formelor fără fond, Reacționarismul, Prudența, Tradiționalismul, Evoluționismul, Naționalismul, Armonia Socială.
27. C. Noica, *Spiritul românesc în cumpăna vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Univers, București, 1978.

# MONARHISMUL

Andrei Pippidi

Vă amintiți că, într-un interviu al d-lui Emil Constantinescu din anul trecut, candidatul CDR la președinția republicii a apreciat la 8-10% segmentul de populație fidel monarhiei. Despre exactitatea evaluării nu avem nici o confirmare, în lipsa unui referendum pe această temă, pe care consultarea populară din decembrie 1991 o atingea numai indirect. Constituția adoptată atunci consideră subiectul închis, definitiv și irevocabil. Totuși, atât în Adunarea Constituantă, cât și în Parlamentul care i-a urmat, au existat partizani ai monarhiei, chiar dacă puțini dintre ei s-au declarat ca atare. O asemenea profesie de credință a rămas individuală, căci partidele, din calcule electorale, au evitat să și-o însușească. Pe de altă parte, chiar Regele refuzând să fie doar figura de proară a unui partid, monarhismul românesc de astăzi s-a ferit să se organizeze sectar și centralizat. Mișcări civice (ca România viitoare) sau diverse asociații locale pentru răspîndirea cunoștințelor istorice sînt marginale din punct de vedere politic. Nu e mai puțin adevărat că nostalgia regalității, ca sentiment care oferă societății o formă de solidaritate și un obiect simbolic asupra căruia să-și fixeze loialitatea, s-a dovedit tenace în aprilie 1992, cînd vizita Regelui a fost salutăată cu un entuziasm extraordinar de o mulțime mult mai numeroasă decît ar fi putut-o mobiliza un singur partid. Însăși intoleranța antimonarhică a Puterii de ieri și chiar cea manifestată de o mare parte din alegători arată neîncredere în legitimitatea regimului post-revoluționar, îngăduind să se presupună că monarhiștii formează o minoritate redutabilă. În fond, maghiarii sînt sub 7% din populație și îndîrjirea UDMR-ului a emoționat Europa. Atunci, a fi monarhist în România contează mai puțin decît calitatea de membru al unei minorități naționale? În orice țară normală, 10-15 procente reprezintă destul ca să influențeze deciziile politice la nivelul cel mai înalt. Așadar, avem dreptul de a aduce în discuție monarhismul alături de celelalte doctrine, printre care unele mult mai „nerealiste”, din absență de aderenți. Acesta ar fi primul punct stabilit. Al doilea lucru de reținut este diferența între concepția politică și sentiment, a căror întîlnire produce monarhismul.

Cea dintîi nu e atît de veche cît se crede îndeobște. De la o vreme, prin traducerea unei literaturi rusești „albe”, proliferază la noi expresia bombastică

a unui cult regal, care, accentuând aspectul cosmic al monarhiei, n-o mai concepe decât sacră și absolută. Această variantă de țarism influențată de Bossuet este un import, ca și ortodoxismul slavofil\*. Conform acestei teologii politice, ar trebui să căutăm originea sistemului de gândire monarhic în crîngurile sfinte ale unei imemoriale antichități. Acest demers etnologic a fost, de altfel, ilustrat de marii istorici. Ernst Kantorowicz, același care a analizat cu subtilitate teoria „celor două trupuri ale Regelui”, prin care Evul Mediu occidental traducea obsesia continuității instituției mai presus de omul muritor, a observat că ceremonialul de la Versailles porcedea de la străvechea imagine a „răsăritului Soarelui”, cu Ludovic al XIV-lea imitînd fără să știe arhetipul faraonic<sup>1</sup>. Studiul exemplar al lui Marc Bloch a recompus contextul în care dinastiile medievale ale Franței și Angliei s-au întrecut în a-și atribui harul lecuirii miraculoase<sup>2</sup>. Împărații bizantini par să cumuleze prerogative spirituale și temporale: înconjurat de un ritual hieratic, basileul este arbitrul ortodoxiei și, în același timp, apărătorul ei.

Dar monarhii moderni nu mai sînt taumaturgi și, în aproape toate cazurile, au renunțat chiar la miruirea prin care purtătorul coroanei era sacralizat. Dintre cele unsprezece state europene care au păstrat pînă astăzi forma de guvernare monarhică, majoritatea au neutralizat aspectul religios al funcției regale. În Suedia și Danemarca, luteranismul fiind religie de stat, suveranul trebuie să fie neapărat de această confesiune, dar acest element istoric ține de împrejurările în care s-a afirmat, în epoca Reformei, identitatea națională. Statul pontifical, restaurat de patru ori în ultimele două secole – în 1800, 1815, 1848 și 1929 –, este hierocratic: o monarhie absolută, infinit mai puternică decât o implică teritoriul său, de o jumătate de kilometru pătrat, și al cărei caracter electiv manifestă recursul la decizia divină. Deși monarhul britanic, intitulat chiar „apărător al credinței”, este în Anglia (dar nu și în Irlanda de Nord și Wales) capul unei biserici naționale, de la Reforma din secolul XVI, țara a devenit multiculturală și anglicanii au rămas o minoritate. În afară de aceste excepții, modelul laicizat s-a impus, nu numai în Europa, ci și dincolo de hotarele ei<sup>3</sup>. De exemplu, împăratul Japoniei a renunțat la divinizarea sa abia în 1945: din abisul unei înfrîngerii inimaginabile, „fiul Cerului” s-a ridicat ca monarh constituțional.

Această autolimitare, în Europa occidentală, o găsim la capătul unei evoluții întrerupte de un hiatus revoluționar. Este interpretarea tradițională potrivit căreia monarhia ar fi cunoscut patru – unii zic doar trei – etape, din secolul X pînă la Revoluția franceză: monarhia feudală, cu fărîmițarea autorității, atît teritorial,

---

\* Mă gîndesc la o carte, de altfel admirabilă din punct de vedere literar: Vladimir Volkoff, *Despre Rege*, trad. Sanda Aronescu, Editura Fundației Anastasia, București. La aceeași editură, în 1992, a apărut *Majestate, nu pleca*, o culegere de articole, dintre care unele în acest spirit.

cît și în sensul corporațiilor privilegiate care-i îngustează libertatea de acțiune, monarhia „nouă”, națională, a cărei tendință de centralizare este controlată de adunări reprezentative, monarhia absolută, militarizată și birocratizată, și încă o variantă a acestui regim, care reformează structurile administrative și sociale pentru a le moderniza, „despotismul luminat”. Un alt punct de vedere este acela exprimat de Roland Mousnier, care prezintă întreaga istorie post-carolingiană sub numele monarhiei absolute, ca regim autocratic, pînă la Napoleon, considerat drept apogeul guvernării personale, deoarece a confiscat puterile legislative, executivă și judiciară, exercitînd în același timp controlul asupra religiei, învățămîntului și societății<sup>4</sup>.

Dacă ne oprim însă la prima dintre cele două concepții pe care am încercat să le rezumăm, este de înlăturat ideea falsă că monarhia constituțională și-ar avea originea în Anglia și că transformările care au condus la ea începuseră cu *Magna Charta Libertatum* din 1215, pentru a ajunge la 1689 și la acea piatră de temelie a independenței Parlamentului, *The Bill of Rights*<sup>5</sup>. În realitate, glorificarea actului smuls lui Ioan fără Țară de către baronii săi anticipează, așa cum oamenii de la 1848 se înșelau închipuindu-și că limitarea autorității regale de către Stările Generale de-a lungul Evului Mediu a prefigurat triumful burgheziei<sup>6</sup>. Ceea ce au izbutit reprezentanții reacțiunii aristocratice engleze din secolul XIII, adică suprimarea unor abuzuri și confirmarea unor privilegii, este chiar linia politică urmată de Adunările de Stări care, din Spania pînă în Suedia, au îndiguit vremelnic puterea regală<sup>7</sup>. Orientarea istoriei Angliei în altă direcție decît a monarhiei absolute, după revoluția din 1688, a instalat un regim de Stări: preponderența Parlamentului față de monarh nu e de ajuns pentru a recunoaște forma de guvernare căreia îi căutăm trecutul. Nici pledoaria lui John Locke, ideologul societății civile, pentru o autoritate limitată și condiționată n-a avut un efect imediat. Lucrările de teorie politică ale filosofului englez au găsit pe continent un climat intelectual mai favorabil decît în țara sa. Dar despre reinstaurarea unui sistem de reprezentare democratic în Anglia nu poate fi vorba înainte de reforma din 1832. Deci, modelul britanic al monarhiei s-a constituit cu vremea, primind chiar din Franța idei care se întorceau „acasă”; în funcționarea sa, ca și în înfățișarea sa publică, tradiția a fost în mare măsură inventată, proiectîndu-se în trecut ceea ce erau de fapt inovații<sup>8</sup>.

Sîntem aici pentru a vedea ce înseamnă „monarhismul”. E implicată chiar în acest cuvînt competiția cu o formă de guvernare rivală. Dar în Evul Mediu republicile, cîte existau, în Italia sau în Elveția, cîte una în fiecare oraș, ori în văile unde țărani își apărau libertatea față de seniorii feudali, nu încercau să demonstreze superioritatea organizării lor. Cel mult, acesta era un subiect de disertație academică pentru umaniști. Cea dintîi republică a cărei proclamare, venind să încununeze o luptă de eliberare religioasă, a avut sensul de respingere a monarhiei este cea a Provinciilor-Unite, dar olandezii rupeau în 1581 legătura



cu un rege străin, „tiran și călcător de lege”. În 1649, când puritanii englezi l-au condamnat la moarte pe monarhul lor în urma unui proces politic, soluția de continuitate a avut motive religioase și sociale, numai că dictatura militară a lui Cromwell a stăpînit repede nihilismul celor mai radicali agitatori. Abia de la Revoluția franceză stau față în față partizanii republicii și cei ai monarhiei, iar în al doilea grup ideea unui compromis cu mentalitatea liberală are atît adversari, cît și prieteni. Aceștia din urmă au construit monarhia constituțională, bazată pe principiul de *contract social*, formulat de Rousseau („într-o monarhie constituțională monarhul nu există decît în virtutea constituției sau a pactului social”<sup>9</sup>), și pe teoria lui Montesquieu despre despărțirea celor trei puteri în stat<sup>10</sup>.

Revoluția franceză a venit după ce lupta ideologică împotriva absolutismului discreditase nu numai dreptul divin al regilor, ci și pretenția lor subsecventă la infailibilitate. Primul monarh constituțional a fost nefericitul Ludovic al XVI-lea, domnind „prin voința națională” – așa cum vrea Constituția din 1791, care a trecut suveranitatea asupra națiunii – pînă la 21 septembrie 1792, data de naștere a Republicii. În condițiile egalității civile și politice a tuturor cetățenilor, regele nu mai poate decreta legi, stabili impozite, declara război, încheia pace, semna tratate de comerț sau contracta împrumuturi decît în acord cu adunarea aleșilor națiunii. Deciziile acesteia, valabile doar cu consimțămîntul regelui, pot fi suspendate de el, dacă le opune veto-ul său, dar numai timp de patru ani. Monarhul nu mai este proprietarul supușilor săi, nici nu mai dispune de tezaurul statului. Ca orice funcționar public, primește leafă: i s-a fixat o listă civilă. Deși ereditară, funcția sa este revocabilă. Nu acest regim efemer, gîndit ca la carte de teoreticieni în toiul unei revoluții, va fi modelul urmat mai tîrziu<sup>11</sup>, ci sistemul negociat după înfrîngerea lui Napoleon, ca o răscumpărare a întoarcerii Bourbonilor, și legiferat prin Charta din 1814. În această versiune, al cărei autor a fost Benjamin Constant, monarhia constituțională prelua elemente din teoria sau din practica britanică: două adunări reprezentative, o magistratură independentă, inamovibilă, un executiv responsabil și un rege simbolic, avînd funcția de arbitru al confruntării politice. Charta era instrumentul de care o majoritate conservatoare moderată avea nevoie pentru a rezista extremelor antinomice liberalilor revoluționari, dar și nostalgicilor unor regimuri autoritare, fie supraviețuitori din emigrație, fie bonapartiști. De la 1815 la 1848, Franța a făcut astfel experiența funcționării unor principii încă noi: egalitatea înaintea legii, libertatea conștiinței, libertatea cuvîntului și a presei.

În cursul primei jumătăți a veacului XIX, o formulă de guvernare asemănătoare a fost adoptată în Suedia în 1809, în Norvegia în 1814, în Belgia în 1831, în Olanda în 1848 și în Danemarca în 1849. Dacă ținem seama de faptul că toate aceste state sînt pînă astăzi regate și că, împreună cu Marea Britanie și cu cele mai mari dominioane ale ei (Australia, Canada, Noua Zeelandă), constituie lista, aproape completă, a celor mai stabile democrații din lume, cîteva observații se prezintă de la sine. Menținerea monarhiei a asigurat acestor națiuni în epoca

modernă loialitatea segmentelor aristocratice, clericale, tradiționaliste ale populației, aflate natural în defensivă. La rîndul lor, prin concesii făcute la timp, ele au păstrat sau au recîștigat legitimitatea poziției lor în raport cu cei care intrau în posesia drepturilor civile și politice<sup>12</sup>. Acolo unde monarhia a fost înlăturată pe cale revoluționară, forțele credincioase tronului și altarului au continuat, vreme de mai multe generații, să refuze colaborarea cu „noul” regim (ca în Franța celei de-a Treia Republici, exceptînd armata). Continuitatea monarhiei a legitimat secesiunea, în cazul unor state care-și revendicau independența (Belgia, Norvegia). A treia constatare este că toate aceste țări nord-europene erau protestante și caracterizate printr-un relativ echilibru între aristocrație și burghezie. În sfîrșit, climatul politic reflectă atît spiritul educației publice din aceste țări, tradițional cu elasticitate, cît și capacitatea instituției monarhice de a acționa ca factor de democratizare.

Monarhia constituțională a fost introdusă, în condițiile în care se recurgea la ea ca la un regim ideal, în statele sud-est europene care și-au dobîndit mai tîrziu independența. Grecia (1864), România (1866) și Bulgaria (1879) au apelat la o dinastie străină. Exemple ale acestei situații – „heterocefalie” – mai fuseseră Suedia, cînd l-a chemat pe Bernadotte, și Grecia, aducîndu-l pe Otto de Bavaria. Tronul Spaniei i-a fost oferit lui Leopold de Hohenzollern, după refuzul căruia a domnit Amadeu de Savoia (1871-1873), principe italian, dar fratele reginei Portugaliei. Monarhul întemeietor de dinastie, nemaiavînd deci legitimitatea unor vechi asocieri între strămoșii săi și țară, se va baza pe principiul electiv, ceea ce presupune o suveranitate împărțită între el și națiune. Regii României au folosit în titulatura lor formula „prin grația lui Dumnezeu și voința națională”. Cei destinați să domnească în noile state, proveniți din case princiere germane – cum va fi și, în cazul Albaniei (1914), Wilhelm de Wied –, ofereau avantajul de a garanta prin rețeaua lor de înrudiri o formă de integrare în Europa curților regale. O compensație față de laicizarea sistemului statal, în care era diminuat rolul ritualurilor sacralizante. Conciliind principiile ereditar și electiv, noile monarhii astfel instituite își manifestau caracterul reprezentativ prin actul de adeziune al domnitorului la o constituție elaborată fără participarea sa<sup>13</sup>. Se știe că imitarea modelului belgian de către Constituția Principatelor-Unite a avut – și nu numai în ochii autorului ei, V. Boerescu – semnificația unui gest de liberalism extrem. Criticii Constituției românești din 1923, variantă a celei din 1866, au dezaprobat tocmai limitarea puterilor monarhului; aceiași oameni politici vor consimți în 1938 la instaurarea dictaturii regale.

În condiții care nu aveau nimic în comun cu situația social-economică și cu tradiția civică a țărilor din Europa de Nord, performanța dinastiilor străine (Oldenburg-Glücksburg, Saxa-Coburg alături de Battenberg, din familia care-și va lua, după primul război mondial, numele de Mountbatten, și bineînțeles Hohenzollern) n-a fost deloc mai prejos decît aceea a indigenilor Obrenovici și Karageorghevici<sup>14</sup>. În comparație cu un Carol I al României sau un Gheorghe I

al Greciei, profesori de diplomație și disciplină, devotați datoriei lor, câți s-au dovedit inferiori acestei datorii? Constantin I al Greciei sau Ferdinand al Bulgariei au guvernat autoritar și cu o versatilitate calificată cu epitetul peiorativ de „balcanică”. Dar ei au avut și nenorocul de a alege cauza învinsă în primul război mondial. Ambiția lor a provocat catastrofe militare, iar intervenția fățișă a marilor puteri în politica internă le-a fost fatală.

Calitatea de drapel viu a acestor dinastii nu era numai decorativă, ci adecvată unei societăți care, trăind încă sub altă zodie istorică decît autorii de constituții care studiaseră dreptul în Apus, simțea nevoia de a fi stăpînită. Principiul monarhiei constituționale este că „Regele domnește, dar nu guvernează”. Cum putea fi respectat acest îndreptar într-o lume care concepea guvernarea ca atribuția fundamentală a domnitorului? Să zicem că, în prima etapă, de jumătate de secol, care corespunde aproximativ domniei lui Carol I, cînd politica era rezervată unei clase quasi-feudale de proprietari funciari și cînd votul censitar îngăduia exercițiul drepturilor civile unui român din optzeci – față de populația micului regat de la 1900 –, această distanță între funcția de arbitraj și puterea executivă mai era posibilă. Însăși condiția de alogen a monarhului era încă o cheazășie a obiectivității acestei instanțe supreme.

Războiul, între altele, a schimbat atitudinea opiniei publice față de regele care făcuse dovada că se identifică, în ceasurile grave, cu țara. Ferdinand al României a reacționat ca Albert al Belgiei, arătînd că aparține ca soldat patriei sale adoptive și rupîndu-se, oricît l-ar fi costat personal, de strămoșii săi germani : este testul prin care cel care participă la umilița și la gloria națională va fi recunoscut în sfîrșit ca român. Pe de altă parte, după semnarea păcii, votul universal a introdus în viața politică românească populismul și autoritarismul, a repus în discuție eficacitatea și moralitatea sistemului reprezentativ. Popularitatea monarhului îl putea ispiti să treacă peste marginile rolului său și să-și folosească imaginea publică drept instrument al imixtiunii sale în domeniul politicii interne.

La a treia generație, toate noile dinastii s-au văzut confruntate cu o criză politică, adaptare accelerată a vechilor structuri, pe care contemporanii, în majoritatea lor, o considerau drept o criză a democrației. De la sfîrșitul secolului trecut, Charles Maurras aducea o idee nouă, cea a „regelui-dictator”, contrazisă hotărît de realitățile din ajunul primului război mondial. După război, în România a găsit adepți convinși, care au contribuit la consolidarea doctrinară a naționalismului antidemocratic<sup>15</sup>. Cu o variantă în Grecia, unde, în 1936, Gheorghe al II-lea a încredințat puterea unui dictator militar, generalul Metaxas, într-o formulă asemănătoare cu relația stabilită în Spania, de la 1923 la 1930, între Alfons al XIII-lea și Primo de Rivera, statele sud-est europene au recurs la dictatura regală, regim menit să le restituie stabilitatea, să le apere granițele sau să le extindă teritoriul, eventual să le asigure și favoarea acelor mari puteri dominate ideologic de totalitarism. După Alexandru al Iugoslaviei (1929-1934) și Boris al III-lea al Bulgariei (1935-1943), Carol al II-lea a pășit la rîndul său

pe aceeași cale riscantă în 1938<sup>16</sup>. Deși susținut de majoritatea oamenilor politici și plebiscitat masiv la votul asupra noii Constituții, acest regim s-a compromis printr-o politică incoerentă, căreia i s-au putut imputa și suprimarea brutală a conducerii Mișcării Legionare, și părăsirea fără luptă a provinciilor revendicate de Uniunea Sovietică, Ungaria și Bulgaria. O atmosferă de suspiciune, cenzură și corupție, un stil politic caracterizat de apariția miniștrilor în uniformă de operetă și a țăranilor defilând cu pumnul ridicat ca pentru salutul roman au discreditat însăși ideea monarhică. Elitele, care nu voiau o revoluție, de dreapta sau de stînga, ci reforme, au sfîrșit prin a aplauda dictatura generalului Antonescu, eroic și patern, al treilea om providențial, după Codreanu și Carol, de la care România aștepta o soluție mîntuitoare.

Totuși, cazarismul lui Carol al II-lea nu e relevant decît ca degenerare a formei de guvernare pe care o avem de studiat, travestirea monarhului în dictator fiind, după expresia lui Philippe Ariés, „un altoi bonapartist pe trunchiul regalismului tradițional”<sup>17</sup>. Grandilocvența, cortegiile pompoase, cultul personalității au fost reluate de dictaturile următoare, dintre care ultima le-a dat chiar proporții fără precedent. Dar monarhia constituțională în România n-a sucombat sub povara acestor păcate : ea nu s-a sinucis la 10 februarie 1938, nici nu a dispărut la 6 septembrie 1940, o dată cu detronarea regelui Carol de către prima rebeliune legionară, în acord cu un „caudillo” militar și cu dictatul Germaniei hitleriste. Ea și-a dovedit vitalitatea în cele mai grele condiții, de la 31 august 1944, data revenirii la Constituția din 1923, și pînă la 30 decembrie 1947, cînd o lovitură de stat, pentru care forțele de ocupație sovietice au folosit experiența conspirativă a partidului comunist, a înscenat „falsa moarte a monarhiei”<sup>18</sup>.

Marile fapte ale monarhiei românești s-au integrat definitiv în patrimoniul național. Ele sînt : independența, prima modernizare, Unirea din 1918, reformele care i-au urmat, desprinderea României de Axă și intrarea ei în luptă, tîrzie, dar eficace, pentru cauza învingătoare, recuperarea Ardealului și ultimele eforturi de a rezista comunismului. Restituirea adevăratei imagini despre trecut înseamnă și reabilitarea personală a Regelui Mihai. Iar aceasta nu e numai o victorie împotriva contrafacerilor grosolane și a legendelor triviale sau o regăsire a memoriei pe care a șters-o reflexul nostru autodefensiv, este și apropierea de o temă de reflecție. Aceasta ar fi : cît și ce din vechea Românie vrem să restaurăm și să integrăm în construcția, desigur mai largă, a viitorului acestei țări. Mă grăbesc să adaug că problema nu se pune decît pentru unii dintre noi, alții continuînd să respingă în bloc orice a precedat cataclismul de la finele deceniului al cincilea.

Ar fi timpul să ne silim la o expunere didactică, măcar pentru precizările următoare, cu privire la aptitudinile și limitele monarhiei constituționale, așa cum erau definite în 1923.

Rațiunea de a fi a formei de guvernare este că unește cele două funcții ale sale, cea de arbitru și cea de simbol al unității naționale, cu tradiția istorică pe care o întruchipează. Fiind ereditară, ea asigură continuitatea și stabilitatea politică. Ea participă la puterea executivă, pe care o împarte cu miniștrii, cărora monarhul le delegă autoritatea sa, cu diferența că aceștia sînt singurii responsabili. Inviolabilitatea persoanei regelui este corolarul poziției sale de echilibru între cele trei puteri, monarhul avînd rolul de a supraveghea și armoniza raporturile între executiv, legislativ și judiciar, în schema ideală concepută de Montesquieu<sup>19</sup>. Mijloacele necesare îi sînt oferite în cadrul constituțional: prin tradiție comandant suprem al armatei, el are dreptul de a revoca miniștri sau chiar de a demite guvernul, de a dizolva parlamentul și de a acorda amnistiei. „Toate puterile statului emană de la națiune” (cf. Art. 3 din *Declarația Drepturilor Omului*), declară și *Constituția din 1923* (art. 330), dar monarhul, creștin ortodox, deține, prin binecuvîntarea celei dintîi dintre bisericile naționale, un mandat pe viață. „Grația lui Dumnezeu”, invocată cu prilejul oricărui act regal, reprezintă un element de majestate la care puterea președintelui Republicii, secularizată, nu poate pretinde. Totodată, este o subliniere a continuității cu șiragurile de voievozi încoronați de Hristos de pe frescele ctitoriilor lor.

„Voința națională”, și ea prezentă în titulatura suveranului României, este sacră și ea pentru mulți în acest veac al democrației. O responsabilitate morală față de ea este învederată prin jurămîntul depus de Mihai I, după cei trei predecesori ai săi, și care e același ca și în Belgia: „Jur a păzi Constituția și legile poporului român, a menține drepturile lui naționale și integritatea teritoriului”. Un președinte de republică este și el garantul Constituției, dar ca funcționar civil ales, jurămîntul îl leagă, îi ridică opreliști, are deci un sens limitativ. Regele este prin tradiție un ostaș, ceea ce evocă straja de la hotare, veghea asupra unor instituții și drepturi intangibile. În plus, acest teritoriu este cel pe care strămoșii monarhului l-au apărat sau lărgit, legile sînt acelea pe care acei înaintași din care el descinde le-au promulgat. Deci, de o parte, obligația temporară, pe care ar accepta-o oricînd un profesionist destoinic, de partea cealaltă onoarea de soldat, datoria imperioasă pe care o presupune o moștenire, mistică serviciului pentru care te-ai născut.

Monarhia constituțională are toate avantajele republicii – cu cîteva mai mult – și nu are, în schimb, neajunsurile ei. De pildă, transferurile dese de putere, relația obligatorie dintre președinte și partidul care l-a propulsat, agitația și cheltuiala, enorme, pe care le prilejuiesc alegerile prezidențiale. Nu vom contesta îndreptățirea sufragiului universal, dar trebuie să recunoaștem că este, în solicitarea votului unei mulțimi necunoscute, cu care candidatul are numai o înfîlnire scurtă și superficială, o inevitabilă demagogie. Electoratul este rareori dispus să-l recompenseze pe acela care-i fîgăduiește numai „sînge, sudoare și lacrimi”. Atunci, e bine ca măcar magistratura cea mai înaltă a statului să fie cruțată de

o concurență din care iese învingător cine a știut să se facă mai simpatic. Ce respect mai putem avea pentru un campion la exerciții oratorice de ocolit realitatea ?

Un monarhist în România se bucură, firește, de succesele de considerație pe care le obține Simion al Bulgariei, speră la întoarcerea pe tron a lui Constantin al Greciei și, de ce nu ?, îi dezaprobă pe francezi că întârzie să-i recheme pe Bourboni. El are oroare de revoluția rusă care a masacrat o dată cu țarul încă 18 Romanovi, primele jertfe dintr-un șir nesfârșit. Dar, mai cu seamă, poartă un adânc și afectuos respect Majestății Sale Regele Mihai.

Deși, pînă acum, expunerea noastră s-a străduit să fie cît mai impersonală, nu e posibil să vorbești despre monarhism, adică tocmai despre acea doctrină care personalizează autoritatea politică în cel mai înalt grad, fără a-l aduce în discuție pe Rege. Aceasta nu înseamnă a ne abate cîtuși de puțin de la aspectele de ansamblu ale subiectului. *Mihai I nu reprezintă doar „un capitol din destinul țării”<sup>20</sup> : el este chiar o desăvîrșită întruchipare a monarhiei moderne.*

Părinții noștri au fost supușii săi de două ori : între 1927 și 1930, apoi din 1940 pînă în 1947, în total zece ani de domnie din care cel mult trei, de la 23 august la 30 decembrie, au fost de efectivă răspundere în timpuri grele. Dacă istoria n-ar fi anulat actul de la 4 ianuarie, cu consecințe care ne urmăresc implacabil, ne-am pregătit anul acesta pentru aniversarea din iulie : 70 de ani de domnie, un record absolut\*. E chiar neverosimil că sîntem contemporanii cuiva care, înainte de a fi o mare și dureroasă absență pentru români, a fost cel mai tînăr dintre șefii de stat ai celui de-al doilea război mondial, luînd parte la o biruință consacrată formal prin decorații de un excepțional prestigiu. Din ostatic al dictaturilor, tînărul de atunci a izbutit să devină, printr-un gest de curaj, suveranul cel mai iubit al românilor, înnoind pactul dintre dinastie și țară. Ura pe care i-o poartă acestui om este, pînă astăzi, semnul distinctiv al extremiștilor, de dreapta ori de stînga. I se cuvine recunoștință și pentru înțelepciunea cu care, sacrificîndu-se, a cedat forței, în loc să arunce țara într-un război civil. După ce a fost silit să semneze o abdicare nulă de drept, el a păstrat, față de o emigrație dezbinată, o atitudine neutră și rezervată, în limitele stricte ale rolului său de arbitru. În același timp, față de instanțele politice care ar fi putut influența soarta poporului român, el a pledat cauza noastră fără oboseală și fără dezgustul pe care indiferența ascultătorilor săi din Occident l-ar fi meritat. Dintre toate mesajele sale de încurajare și de încredere pe care, chiar cînd nu mai era nici un motiv de a spera, le-a adresat celor din țară, unul a intrat în istorie : cel prin care, în decembrie 1989, a cerut armatei române să se solidarizeze cu răscoala de la Timișoara și să întoarcă armele contra unei dictaturi criminale. Guvernul de generali și de politicieni comuniști reformatori pe care

\* Conferința a fost ținută în luna ianuarie, 1997 (n.ed.).

apelul regal i-a îndemnat să ia conducerea *provizorie* a României s-a format într-adevăr, dar n-a înțeles să mai cedeze locul ocupat. Exilul lui Mihai I durează, iată, de o jumătate de veac. Nelegitim a fost actul de la 30 decembrie, ilegală este și contestarea calității sale de român, la care are dreptul și ultimul borfaș, numai fiindcă s-a născut aici. Până și Academia a îndrăznit să-i refuze fostului ei protector titlul de membru de onoare, pe care ea l-a restituit tuturor celorlalți lipsiți de el în 1948, cu condiția să fi murit între timp.

Omul de la Versoix, prin educație și prin temperament chiar, este un rege constituțional. Încă din tinerețe a mărturisit odată că vărul său, George al VI-lea, i-a fost un exemplu<sup>21</sup>: modestia, demnitatea și statornicia monarhului britanic au avut asupra lui Mihai I o influență puternică. Ori de câte ori Regele și-a manifestat dorința de a fi sfătuitorul sau garantul reformelor de care această țară are nevoie, el a vorbit cu gravitatea și cu răspunderea cuiva care n-ar fi încetat niciodată să-și îndeplinească misiunea pentru care era menit. Pentru acest rol ambiguu, care cere devotament dezinteresat pentru treburile publice, dar interzice orice emfază, e greu de imaginat un personaj mai potrivit. Cu două însușiri în plus. Deși monarhia constituțională e laică, Regele Mihai, după cum știu cei care l-au ascultat sau l-au citit, este profund pios și, prin urmare, sensibil la aspectul religios al datoriei sale: un motiv în plus pentru a o lua în serios. Pe de altă parte, dacă ne gândim o clipă la vorba lui Montesquieu, după care resortul decisiv al monarhiei este onoarea<sup>22</sup>, s-ar putea spune că un popor care a devenit indiferent la acest punct de sprijin al caracterului mai are o singură șansă, cea de a se întoarce la limbajul pe care doar Regele îl mai ține minte.

Conferința aceasta și-a propus să evalueze o idee politică și să enumere argumentele care se pot aduce în favoarea ei sau a celui care o personifică. De aceea, n-ar fi la locul său să calculăm sorții de izbândă ai acestui proiect sau să intrăm în detalii în legătură cu delicata problemă a succesiunii, mai ales după căsătoria Alteței Sale Regale Principesa Margareta.

De reținut este numai că republica din 1947 a fost instalată printr-un act de violență, pe când cea din 1991 (ca să-i stabilim vârsta după data Constituției fondatoare) a urmat în virtutea inerenței, fiind confirmată prin voința unei majorități parlamentare care se simțea solidară cu autorii loviturii de stat de la 30 decembrie. Mai mult, articolul 148 din actuala Constituție interzice ca o eventuală revizuire a legii fundamentale să aducă în discuție „forma republicană de guvernământ”. Totuși, specialiștii în drept constituțional aduc obiecții fundamentale acestui document, a cărui putere legală o pun la îndoială<sup>23</sup>. Adevăratul motiv pentru care această controversă riscă să mai dureze 20 de ani este că noua elită politică din România nu tolerează un șef al statului care să nu-i datoreze ei legitimitatea sa. *Regelui nu i se poate ierta că vine, nu din Elveția, ci din istorie*<sup>24</sup>.

De la aspectul de doctrină și de la cel de drept, să trecem – pentru a încheia – la unul pur subiectiv, fiindcă va fi vorba de sentiment. Există țări europene unde

sentimentul regalist a rămas puternic, deși regimul republican s-a instalat demult și nu dă semne de slăbiciune. În Polonia, de pildă, reconstrucția Palatului Regal din Varșovia, cu contribuția masivă a cetățenilor și a emigrației, a însemnat mai mult decît un gest cultural : a fost, pentru o identitate culturală cenzurată, cel dintîi act spontan al trezirii la viață. Sînt două sute de ani de cînd ultimul rege, Stanislaw-August, a plecat din acel palat și ți se povestește despre el, ție, turist străin, cu căldură afectuoasă de parcă ar fi fost ieri. În Franța a trecut un secol de la moartea contelui de Chambord, al cărui portret în medalion era o prețioasă moștenire de familie pentru oamenii dintr-o generație care a dispărut de curînd. Monarhismul a ieșit din cadrul parlamentar o dată cu *Action Française*, dar mai are o presă a sa, persistă în grupuri tradiționaliste și conservatoare, capabile chiar să organizeze manifestații în stradă (de ziua Ioanei d'Arc, sfință în calendarul catolic, sau la comemorarea decapitării lui Ludovic al XVI-lea).

În România, statul și clasa politică, începînd din 1948, au mobilizat contra monarhismului toate mijloacele de presiune și de dezinformare. Au fost tineri a căror viață a fost distrusă, ca acea doamnă pe care o cunosc : închisă la 18 ani, fiindcă strigase „Trăiască Regele” la 8 noiembrie 1945. Pentru cei mai mulți din generația aceea, 1989 a venit prea tîrziu. În copilăria mea, intram în case în care se mai vorbea cu înflăcărare despre „străjerie” și despre „marele voievod”, cam pe vremea raportului Hrușciiov. Un fost aghiotant al lui Carol al II-lea trăia din ce cîștiga ca figurant la Buftea sau din vînzarea iconițelor și cărților de joc pe care le picta cu aceeași mîgălă de miniaturist, dar avea pe perete fotografiile familiei regale. Mesajele de Anul Nou de la BBC sau de la Europa Liberă erau ascultate cu religiozitate, alături de alte indicii, cît de vagi, că „vin americanii”. Treptat, numărul acestor credincioși ai monarhiei a scăzut, iar cei rămași se întîlneau la încă o înmormîntare, la încă un parastas. Era un regret al trecutului care se transmitea în familie, ca o educație secretă, paralelă cu școala, și această sarcină și-o asumau de obicei femeile : mame, mătuși, bunici, amestecînd în aceeași nostalgie pe regii de odinioară cu amintirile din copilărie. Atît în afara, cît și înlăuntru cerului acestor familii, din care cel puțin un membru fusese arestat, era și o formă mai frivolă de nostalgie : snobismul celor care căutau *Jours de France* sau *Paris-Match* pentru pozele lor cu căsătorii regale sau interioare de castele. La cei mai tineri, atracția fructului interzis aducea impresia că au fost frustrați de o inaccesibilă vîrstă de aur. Numărul acestor „para-monarhiști” a crescut pe măsură ce devenea mai improbabilă întoarcerea Regelui și a sporit brusc în 1990-1992. Declarațiile oficiale că, la venirea Regelui în București, imensa mulțime care l-a întîmpinat s-a adunat din curiozitate au un sîmbure de adevăr. Erau acolo mulți oameni care nu auziseră niciodată de numele lui Mihai I sau care-l crezuseră mort demult. Ce n-au înțeles însă guvernanții României din acel moment, induși în eroare de festivitățile comuniste în mijlocul cărora au crescut, este că o asemenea sărbă-



toare populară autentică, prin senzația unică pe care a dat-o, de solidaritate pașnică și firească, a recrutat pe loc mulți partizani pentru cauza regală. Cu o forță neașteptată a izbucnit iarăși mitul părintelui căruia i se cere să înfăptuiască minunea.

Partidele politice din Convenția Democratică sau din jurul ei s-au recrutat în parte din mediul regalist, în care sentimentul mai exista, dar, după moartea domnului Corneliu Coposu, n-au mai menționat subiectul. Oportunismul, în politică, trece drept clarviziune. E adevărat și că mulți regaliști de sentiment n-au devenit militanți, nu frecventează nici măcar manifestațiile de 10 mai. Ei formează în schimb un public sensibil la reabilitarea regilor, pe care istoriografia comunistă i-a ponegriț fără scrupule. Cultura și informația cotidiană sînt domeniile care s-au deschis primele unui monarhism care oscilează încă între nostalgie și acțiune politică.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Paris, 1989.
2. March Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1961. (Pentru ediția în limba română vezi *Regii taumaturgi*, trad. Val Panaitescu, Editura Polirom, 1997.)
3. Christian Bidégaray, „Le monarque chef religieux”, în *Pouvoirs*, 7-8, 1996, pp. 55-72.
4. Roland Mousnier, *La monarchie absolue en Europe, du V<sup>-eme</sup> siècle à nos jours*, Paris, 1982.
5. Semnificative rezerve față de exagerarea importanței Chartei din 1215, la N. Iorga, *Originea formelor de viață contemporane*, București, 1935.
6. Amîndouă aceste erori sînt desăvîrșit exemplificate de opera lui Augustin Thierry, care a scris *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* dar și *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État*.
7. Vezi Gheorghe I. Brătianu, *Adunările de Stări din Europa și în Țările Române în Evul Mediu*, Ed. Enciclopedică, București, 1996.
8. Cf. David Cannadine, „The Context, Performance and Meaning of Ritual : the British Monarchy and «The Invention of Tradition»”, în vol. *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm și Terence Ranger, Cambridge, 1994, pp. 101 și urm.
9. Decretul Senatului Conservator prin care Napoleon este silit să abdice, depus la 2 aprilie 1814.
10. Ele se temperează una pe alta în statele „moderate”, care constituie idealul autorului (*L'Esprit des Lois*, V, XI, *De l'excellence du gouvernement monarchique*, XIV, i.f.).
11. Cu excepția Norvegiei, a cărei Constituție din 1814, în vigoare și astăzi – cea mai veche din Europa –, o imită pe cea franceză din 1791.
12. Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Baltimore, 1981, pp. 65-66.

13. Philippe Lauvaux, „Les monarchies : inventaire des types”, în nr. citat al revistei *Pouvoirs*, pp. 23-41.
14. E greu de clasat printre monarhii constituționale Zogu Ahmed-bei, devenit din șef de bandă președinte de republică (1925) și apoi rege (1928-1939).
15. René Rémond, *Les droites en France*, Paris, 1982. Vezi și Florin Țurcanu, „Politique et tradition dans la Roumanie des années 20”, R.E.S.E.E. XXXIV, 1996, 3-4.
16. Andrei Pippidi, „Inevitabila dictatură”, în *Rezerva de speranță*, București, 1995, pp. 171-174. Evident, Al.Gh. Savu, *Dictatura regală, 1938-1940*, București, 1970, e o lucrare depășită. Din motive diferite, nici Ioan Scurtu, *Contribuții privind viața politică din România. Evoluția formei de guvernământ în istoria modernă și contemporană*, București 1988, nici eseul meu *România regilor*, București, 1994, n-au dat o imagine completă și deplin obiectivă a acestei perioade, subiect deschis cercetărilor viitoare. Acestea pot utiliza acum primele trei volume ale *Însemnărilor zilnice* ale lui Carol al II-lea, ed. M.D. Ciucă și Narcis D. Ion, București, 1995-1996.
17. Philippe Ariès, „La nostalgie du roi”, în *Essais de mémoire*, Paris, 1993, p. 197.
18. Andrei Pippidi, „Falsa moarte a monarhiei”, în *Memoria*, 5.
19. *L'Esprit des Lois*, XI, VI.
20. Expresia îi aparține lui Andrei Pleșu, *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, București, 1996, p. 403.
21. J. Wheeler-Bennett, *Friends, Enemies and Sovereigns*, Londra, 1976.
22. *L'Esprit des Lois*, III, VI-VII.
23. Eleodor Focșeneanu, *Istoria constituțională a României, 1859-1991*, București, 1992.
24. Bibliografie recomandabilă : Mircea Ciobanu, *Convorbiri cu Mihai I al României*, Humanitas, București, 1991 ; *idem*, *Noi convorbiri cu Mihai I al României*, București, 1992 ; S.M. le roi Michel de Roumanie, *Le règne inachevé, conversations avec Philippe Viguié-Desplaces*, Paris, 1992. Cf. Stéphane Bern, *Les couronnes de l'exil*, Paris, 1990.

# NAȚIONALISMUL

## **Naționalismul, politica etnică și național-comunismul**

Alina Mungiu-Pippidi..... 109

## **Aspirațiile național-politice ale minorității maghiare din România**

Béla Markó ..... 122

## **Istorism și naționalism în România modernă**

Alexandru Zub ..... 130



# NAȚIONALISMUL, POLITICA ETNICĂ ȘI NAȚIONAL-COMUNISMUL

Alina Mungiu-Pippidi

## *Justificare*

*Este naționalismul o doctrină ?* Iată prima întrebare la care trebuie să răspundem pentru a justifica prezența acestui capitol în volumul de față. El a existat, de altfel, și în volumul din 1924, ca text al conferinței celui mai ilustru reprezentant intelectual al naționalismului românesc : Nicolae Iorga. În acele timpuri, justificarea prezenței naționalismului ca doctrină politică părea mult mai puțin necesară. În mod paradoxal, renașterea unor mișcări etnoregionale în Occident, pierderea electoratului unor partide tradiționale în favoarea unor formațiuni politice de mobilizare etnolingvistică, autonomiste sau separatiste, ca și supraviețuirea comunismului declarat mort înainte de vreme în haina unui naționalism redescoperit vorbesc de la sine despre actualitatea și succesul naționalismului și pun dincolo de orice îndoială oportunitatea discuției despre naționalism.

În ce privește abordarea naționalismului ca doctrină, aici pot exista două răspunsuri diferite, fiecare derivînd din cele două abordări contemporane ale teoriei naționalismului. Primul ar fi acela că *naționalismul nu este o doctrină sau o ideologie, ci o metodă*, printre altele, de mobilizare politică, în folosul unor elite care îl utilizează fără a-l considera drept filosofia lor generală de organizare a societății – care poate fi o alta, liberală, conservatoare sau socialistă. Acest tip de estimare urmează linia unor autori ca Eric Hobsbawm sau Benedict Anderson, care accentuează latura fabricată a sentimentului și comunității naționale prin intermediul literaturii, educației de stat și a variilor forme de propagandă modernă de care se servesc elitele conducătoare pentru a mobiliza masele în scopurile lor sau a le demobiliza de la altele. Al doilea răspuns, de care ne simțim mai apropiați, este acela că *naționalismul este o ideologie politică*, înțelegînd prin aceasta o viziune generală asupra lumii cu implicații prescriptive asupra politicii, iar combinațiile variate în care îl găsim se datorează nu subordonării sale față de alte corpuri de doctrină – ele îi sînt mai întotdeauna subordonate în aceste asocieri –, ci cameleonismului său, datorat sintezei dintre

universalismul său ca doctrină și apelul său specific către fiecare națiune în parte – situație care face ca doctrina naționalistă să fie cea mai generală dintre toate. Naționalismul este, privit din perspectiva dicționarului de filosofie politică Blackwell, cea mai de succes doctrină politică existentă. Considerat îndeobște ca o doctrină exclusivistă, naționalismul este, paradoxal, dacă îl privim în limitele statului național de care nu poate fi separat, o doctrină mai inclusivistă decât celelalte, iar partidele naționaliste sînt de regulă *catch-all parties*, reunind aderenți din întreg corpul social, indiferent de clasă și cel mai adesea și de religie, avînd ca unic criteriu de includere cultura – înțelegînd prin aceasta, cel mai adesea, limba comună.

Un lucru este în orice caz limpede: că etnicitatea și naționalismul nu au dispărut ca urmare a modernizării nici măcar acolo unde proiectul social al modernizării a fost dus la bun sfîrșit, și că ele vor supraviețui în continuare atîta vreme cît diferențele culturale vor avea consecințe sociale și politice, fie că este vorba de state multinaționale, de state naționale incluzînd minorități etnice sau de state naționale omogene etnic, dar confruntîndu-se cu fenomenul imigrației, fenomen care a schimbat în ultimii zeci de ani atît de mult fața unor mari orașe occidentale.

O dată stabilit că naționalismul este în zilele noastre la fel de *bien-portant* ca în ultima sută de ani, ar fi momentul să încercăm să definim naționalismul, deoarece și aici există măcar două apropieri diferite. Pentru aceasta, să începem prin a trece în revistă cîteva definiții contemporane, cele ale etniei, națiunii și, finalmente, a naționalismului.

### ***Etnie, etnicitate, națiune, naționalism***

Ni se pare util să începem această trecere în revistă a conceptelor cu termenul de etnie, deoarece mare parte din dezbateră modernă și contemporană asupra viitorului statului-națiune și asupra dreptului la autodeterminare se bazează pe distincția deseori discutabilă dintre etnie, popor și națiune. Termenul grecesc *ethnos*, așa cum îl găsim la variați autori antici, se referea la un grup de prieteni, la un popor sau o castă. În Noul Testament, el este folosit pentru a desemna pe gentili sau goi, adică pe ne-creștini și ne-evrei.

Din numeroasele definiții contemporane ale etnicității, Smith și Hutchinson sintetizează șase trăsături definitorii ale acesteia :

1. un nume comun propriu, pentru a identifica și exprima „esența” unei comunități ;
2. un mit al originii comune, mai degrabă mit decît fapt, un mit care cuprinde ideea unei origini comune în timp și spațiu, și care dă unei etnii un sentiment al înrudirii fictive, ceea ce Donald Horowitz numește o „supra-familie” (Horowitz, 1985) ;

3. o memorie istorică împărtășită sau, mai curînd, amintiri colective ale unui trecut sau trecuturi comune incluzînd eroi, evenimente, comemorări ale acestora ;
4. unul sau mai multe elemente ale unei culturi comune care include de obicei religia, obiceiurile sau limba ;
5. o legătură cu o vatră, nu neapărat fizic ocupată de către etnie, dar prezentă ca atașament simbolic față de teritoriul ancestral, ca în cazul popoarelor din diaspora ;
6. un sentiment de solidaritate cel puțin din partea unor secțiuni ale populației etniei (Smith și Hutchinson, 1996).

Ce are în plus națiunea față de etnie? Aici părerile sînt împărțite și apar diverse concepte derivate, cum ar fi cel de naționalitate, care încearcă să clarifice distincția. În general însă, există un tip de definiție care accentuează elementul subiectiv al națiunii, sentimentul de solidaritate zilnic supus aceluși „plebiscit cotidian” de care vorbea Renan, și un altul care încearcă să obiectiveze diferența, accentuînd legătura dintre națiune și stat, definind națiunea prin intermediul cetățeniei. Acest tip de definiție se justifică prin observații de genul celei a lui Max Weber : există națiuni, precum cea elvețiană, care nu au în comun nici măcar elementul cel mai răspîdit din definiția națiunii, limba comună. Un autor contemporan care a revizuit recent într-un volum cele trei concepte de bază – națiune, cetățenie și etnicitate –, T.K. Oomen, conchide că majoritatea definițiilor leagă teritoriul de națiune. O națiune este, deci, o entitate teritorială cu care membrii au o legătură afectivă și în care investesc un sens moral ; este și o vatră, ancestrală sau adoptată. Naționalitatea este identitatea colectivă pe care membrii unei națiuni o capătă prin identificarea cu națiunea. Oomen remarcă și el că limba comună poate lipsi uneori ca limbă ancestrală comună, dar este de acord cu Deutsch că elementul vital în formarea și menținerea unei națiuni este comunicarea, care se realizează de regulă printr-o limbă comună, nu neapărat limba maternă. Fuziunea teritoriului cu limba, spune Oomen, este cea care dă naștere națiunii : națiunea este o comunitate în comunicare cu vatra sa (Oomen, 1997).

Începînd din acest punct, trecerea în revistă a lui Oomen devine o critică la adresa celor care introduc în această definiție încă un element : statul. Reprezentantul contemporan cel mai notoriu este Anthony Giddens, care definește națiunea ca „o colectivitate în cadrul unui teritoriu clar demarcat, care este subiectul unei administrații unitare, monitorizată de aparatul intern al statului și al altor state” (Giddens, 1985). Această definiție „obiectivistă” se află la polul opus celei subiectiviste formulate de autori precum Wajker Connor, care scrie că : „Națiunea este un grup etnic care se autodiferențiază... Viziunea proprie a unui grup despre el însuși, mai curînd decît caracteristicile «tangibile», constituie esența în stabilirea existenței sau neexistenței unei națiuni” (Connor, 1994).

Statul, conform celei mai banale definiții pornind de la monopolul forței descris de Weber, poate fi definit ca o instituție legal constituită care oferă rezidenților săi securitate față de posibilele agresiuni interne sau externe. Definițiile statului și ale națiunii au în comun teritoriul. Oomen obiectează că aceste definiții nu se potrivesc statelor multinaționale, ca India, care, în plus, nu s-au dovedit doar stadii de tranziție către state-națiune pure, ci sînt destul de stabile, contrar remarcii cunoscute a lui Dahl (Dahl, 1971) că stabilitatea statului pare să fie invers proporțională cu pluralismul cultural. Ceea ce leagă pe locuitorii statului multinațional, remarcă Oomen, este cetățenia.

Un set de distincții cu aplicabilitate mai curînd istorică, deci fără pretenția de a rezolva spinoasa problemă a statului multinațional, oferă Deutsch, cînd spune : „Confluarea statului cu poporul dă naștere națiunii moderne. O națiune este un popor care posedă un stat sau care a dezvoltat capabilități pentru a forma, sprijini și impune o voință comună. Iar un stat-națiune este un stat care a devenit în mare măsură identificabil cu un popor”. Giddens, la rîndul său, definește statul-națiune ca „un set de forme instituționale de guvernare care mențin un monopol administrativ asupra unui teritoriu cu granițe demarcate, a cărui domnie este caracterizată prin lege și controlul direct al mijloacelor de violență internă sau externă”.

Mulți autori – Anthony Smith și Ernest Gellner, printre cei mai iluștri – consideră că ținta finală a națiunii este formarea unui stat național. Alții, ca Oomen, contestă aceasta sau măcar încearcă să separe modelul european – în care formarea statului național s-a impus ca obiectiv al naționalismului originar și a corespuns organizării sociale și politice europene – de restul lumii, de lumea în dezvoltare, în care grupurile naționale și granițele nu corespund nici măcar în forma aproximativă în care corespundeau la finele primului război mondial în Europa. Dacă, într-adevăr, ținta finală a unei națiuni este formarea statului național, coincidența dintre o limbă, o cultură, un stat de care scrie Anthony Smith, atunci toate mișcările etnoregionale contemporane sînt nu doar naționaliste, ci și iredentiste, chiar cele care, spre deosebire de Parti Quebecois, nu recunosc pe față acest lucru, și toate statele naționale care conțin minorități etnice importante sînt susceptibile de naționalism etnic.

Ajunși aici, este însă momentul să răspundem, în lumina acestor clarificări, la întrebarea : *ce este naționalismul ?* O parte din răspuns se deduce deja, ca și faptul că nu există un singur răspuns la această întrebare. Un element pe care îl putem elimina din start este încercarea de a defini naționalismul astfel încît acesta să fie un fenomen „pozitiv” sau „negativ”. Discuția despre naționalismul „bun” sau „rău” trebuie redusă la discuția mai modestă despre naționalismul „adecvat” sau „inadecvat”, iar adecvarea sau inadecvarea variază în funcție de sistemul de valori după care judecă observatorul și după perioada istorică la care se aplică judecata. Vîrstele politice la care se află diferitele continente și regiuni ale globului sînt diferite, iar judecata contemporană asupra naționa-



lismului – în orice caz cea comună, dar foarte adesea și cea dogmatic-academică – face abstracție de acest lucru, aplicînd aceeași unitate de măsură vechii Europe și noii Africi. Chiar această distincție poate părea politic incorectă, cu toată precizarea că „vechi” și „nou” se referă în fraza de mai sus la vechimea formelor de organizare politică de pe cele două continente.

În viziunea noastră, naționalismul nu este nici bun, nici rău, ca orice fenomen inevitabil. Gellner, după părerea noastră, are dreptate cînd afirmă că nevoia de omogenitate culturală a societății moderne a dat naștere naționalismului. Ca și Deutsch, el vede în naționalism tendința rezultată din presiunea socială, economică și politică a modernității de a crea o unitate cît mai funcțională – statul-națiune. Naționalismul a apărut deci datorită valorii sale utilitare. Istoric, am putea astfel clasifica naționalismul luînd în considerare un moment de referință, cel al realizării proiectului statului național. Este ceea ce și face un autor contemporan, Charles Tilly, care clasifică naționalismele în două tipuri: *state-led* și *state-seeking*, naționalisme „conduse de stat” și „în căutare de stat”. Primul tip ar fi naționalismul care și-a realizat proiectul – într-o măsură oarecare, deoarece e dificil de stabilit cînd anume un stat-națiune este desăvîrșit. Dacă proiectul este abia într-o fază inițială, cum este cazul statelor în curs de dezvoltare, care importă forme occidentale de organizare pe care caută să le umple de conținut, naționalismul de stat are încă o valoare utilitară. Dacă această etapă este depășită și instituțiile consolidate, naționalismul de stat – dacă persistă – tinde să devină acel naționalism, considerat nociv, care fie caută să identifice statul integral cu națiunea dominantă, în ciuda existenței unor alte grupuri naționale, fie caută să limiteze la maximum sau să elimine pătrunderea de elemente alogene în acest cadru. Al doilea tip de naționalism, al națiunii „în căutare de stat”, ar fi cel caracteristic mișcărilor de formare națională europeană (Mazzini, Bismark, partide naționale din statele componente ale Imperiului Austro-Ungar, Otoman sau Rus), dar și tuturor grupurilor naționale moderne și contemporane care nu au un stat al lor, de la mișcările de eliberare colonială la mișcările etnoregionale din lumea dezvoltată (cum ar fi partidele naționaliste din Țara Bascilor, Québec, Țara Galilor etc.).

Definiția lui Tilly ni se pare suficient de cuprinzătoare pentru a aduna toate „naționalismele” descrise, de la cel funcțional – liberal sau civic, caracterizat de J.S. Mill cu entuziasm: „este în general o condiție necesară ca granițele guvernului să coincidă cu cele ale naționalității”. (...) Aceasta e doar afirmarea ideii că problema guvernării trebuie să fie decisă de către cei guvernați (Mill, citat de Smith, 1971 : 9) – la cel exclusivist și secesionist, descris de lordul Acton (cf. Smith, 1971 : 9): „Naționalitatea nu aspiră nici la libertate, nici la prosperitate, pe care le sacrifică necesității imperative de a face din națiune matrită și măsura statului. Drumul său va fi marcat atît de distrugeri materiale, cît și morale”.

Una peste alta, caracterizarea naționalismului ca nociv sau benefic nu poate fi făcută decît dacă există un consens privitor la funcția sa socială și politică.

Între naționalismul subiectiv, „romantic” al lui Fichte și Herder, descris în zilele noastre de Elie Kedourie (în *Nationalism* : Hutchinson, 1960) ca religie seculară, ca substitut al religiei (acolo unde nu este un adjuvant, ca în cazul țărilor islamice fundamentaliste), ca element subordonator al limbii, rasei, culturii sau chiar religiei („nu există nici un motiv rezonabil”, scria Kedourie, „ca oamenii vorbind aceeași limbă sau aparținând aceleiași rase să aibă dreptul prin aceasta doar să aibă un guvern numai al lor”), și cel descris de autorii liberali, ca inseparabil formării unui stat democratic modern, există o varietate de nuanțe. Una dintre acestea se referă la „etno-naționalism” (Connor, 1994), acel tip de naționalism bazat pe loialitățile primordiale descrise de antropologi precum Clifford Geertz. Naționalismul a fost descris și de Worsely (1984 : 247) ca o formă particulară de etnicitate, ca instituționalizare a unei identități etnice particulare prin atașarea ei de către stat.

Din toate aceste definiții și descrieri nuanțate ale naționalismului, se impun cu precădere două distincții fundamentale pentru observatorul care studiază acest fenomen : prima, între doctrina occidentală a naționalismului, cu specificitățile ei suplimentare (asupra cărora vom reveni imediat) și cea proteiformă a mișcărilor etnice și naționaliste din lumea a treia, o distincție geografică deci, și a doua, între perioada care precede sau succede cu puțin formarea statului-națiune și cea de după relativa consolidare a acestuia, cu alte cuvinte, o distincție istorică. A judeca o mișcare naționalistă sau un program naționalist făcând abstracție de aceste două axe și utilizând conceptul ca instrument unic de măsură este imposibil și conduce la confuzii grave. O observație suplimentară de mare utilitate face Kohn (1945), atunci când observă că naționalismul occidental este precedent statului modern, în vreme ce acela est-european și al lumii a treia este adesea o reacție la un stat care nu corespunde granițelor etnodemografice.

Alți teoreticieni ai naționalismului au căutat să simplifice acest cadru complex, propunând clasificări din ce în ce mai nuanțate. Se poate astfel vorbi de un naționalism economic al noilor state, de un naționalism cultural – disociat de cel etatist al grupurilor naționale sau etnice, care caută să-și păstreze specificitatea, deși nu au un stat națiune al lor (Hutchinson, 1960), de un naționalism civic și individualist, de tip anglo-saxon, sau colectivist, de tip german-francez (Greenfeld, 1992).

### ***A treia Europă și naționalismul***

În faimoasa sa carte despre naționalism, Gellner, care nu este nici pe departe un adept al națiunii „inventate” în aceeași măsură ca alți autori, dă exemplul Europei Centrale și de Răsărit pentru a-și ilustra teoria privitoare la vârstele diferite ale Europei. Ceea ce este mai neliniștitor este faptul că țara-ficțiune utilizată ca ilustrare este Ruritania, din romanul lui Anthony Hope, care se

editează și astăzi, avînd drept copertă faimosul portret al Principelui Cuza. Gellner contestă faptul că în această regiune a continentului au existat condițiile preexistente necesare formării statului național – Marea Cultură și modelul statal ideal. Elitele Ruritaniei vorbesc o altă limbă decît cea a poporului, biserica la fel, procesul de omogenizare etnică, cu tot ce presupune el – migrații și genocide – nu a evoluat la fel ca în Vestul sau Centrul Europei, fiind ținut înghețat de imperiile multinaționale care au confiscat dezvoltarea de tip occidental a acestei regiuni. Rezultatul, după Gellner, este împingerea unor state-națiune, datorită proiectului politic wilsonian de autodeterminare, într-o realitate pentru care nu au încă vîrsta istorică. Concluzia favorizează pe acei teoreticieni care au pus instabilitatea Europei în secolul XX pe seama regiunii central-est-europene, o regiune în care statele naționale nu sînt un produs firesc al istoriei, ci doar al unei conjuncturi politice (Gellner, 1983).

Teoria lui Gellner, la nivelul descrierii istorice și al împărțirii Europei în trei vîrste naționale, este indiscutabil justă și utilă. Rezervele noastre încep în ceea ce privește explicațiile acestor decalaje de dezvoltare. Am putea fi de acord cu absența Marii Culturi în ceea ce privește țările ortodoxe, excluse sau în orice caz mult mai îndepărtate de marea familie vest-europeană, moștenitoare directă a culturii greco-romane. Ne vine greu să admitem însă inexistența unui model statal preexistent, de tipul celui roman, carolingian sau german din Vest. Răsăritul, cum a argumentat Iorga în *Bizanț după Bizanț*, nu a fost lipsit de un model statal. Diferența, după părerea noastră, este una de dezvoltare, mai mult decît una de cultură. Un argument este și diferența dintre națiunile care au fost incluse – pînă la finele secolului XIX și începutul secolului XX – în Imperiul Habsburgic față de cel Otoman. Ambele au fost împiedicate să-și continue evoluția națională la viteza firească. Dată fiind întîrzierea în dezvoltarea economică și socială, raportul urban-rural ca urmare a acesteia este net dezavantajos națiunilor mici din zona de influență otomană, și acest lucru, într-o măsură, după părerea noastră mai mare decît diferența culturală, explică întîrzierea formării naționale a acestor state. Mai departe, nu putem fi decît de acord cu Gellner atunci cînd descrie „ingineria socială” a elitelor care pornesc să-și construiască statul și națiunea în același timp, a lingviștilor, etnografilor, scriitorilor care caută să realizeze în cîteva zeci de ani, ca proiect al unei elite restrînse, un fenomen organic vechi de sute de ani din Vestul Europei. Și România este, într-adevăr, un bun exemplu, o Ruritanie perfectă : o țară în care prima Biblie în românește a fost editată de un principe străin, în care sentimentul solidarității a venit o dată cu calea ferată care a scurtat distanțele dintre regiuni (proiect politic conștient realizat de Carol I, după cum povestește în jurnalul său), în care prima constituție veritabilă a fost impusă de o dominație străină despotică, dar mai liberală decît domnia autohtonă (deși Iorga este aici de altă părere, considerînd că România avea o tradiție constituțională și pînă la Regulamentul Organic). Ceea ce trebuie însă să accepte elita românească este faptul că

subdezvoltarea nu înseamnă inferioritate și că acceptînd ideea subdezvoltării pe toate planurile și construind un proiect național îndreptat către lichidarea ei, nu înseamnă recunoașterea vreunei inferiorități structurale a națiunii române. Atribuind străinilor această interpretare, fie sub forma direct xenofobă a respingerii modelului societal de import occidental, fie sub cea mai subtil-stîngistă a inevitabilității capitalismului pentru România, ca urmare a pierderii războiului rece, nu facem decît să atribuim altora prejudecățile noastre proprii.

### *Naționalismul românesc ; tendințe și diviziuni*

În clasificarea unui autor care s-a aplecat atent asupra formării naționale în regiunea noastră – e vorba de Peter Sugar –, naționalismul românesc este clasificat drept „birocratic”. Pentru a trece în revistă în cîteva cuvinte clasificarea lui Sugar, este destul să spunem că el consideră naționalismul est-european apropiat de cel vestic prin orientarea anticlericală, egalitariană și constituțională. De aici încolo însă, încep în viziunea sa diferențele (Sugar, 1969). El consideră naționalismul ceh drept cel mai apropiat – deși nu similar – naționalismului vest-european, și îl etichetează ca atare drept burghez (sau liberal, i-am zice noi). Polonia și Ungaria nu au avut, în aceeași măsură ca Cehia, o clasă mijlocie autohtonă și, ca atare, naționalismul lor a fost unul de tip aristocratic – și așa a rămas, consideră Sugar, pînă la finele celui de al doilea război mondial. În România, naționalismul a fost unul de stat, identificînd nu doar statul cu națiunea, ci și cu guvernarea, justificînd toate politicile prin prisma proiectului național. Acest naționalism de stat este denumit de Sugar naționalism birocratic, ca și cel din Grecia și Turcia. În sfîrșit, Serbia și Bulgaria, lipsite și de clasă mijlocie, și de aristocrație, și de stat dezvoltă, după Sugar, un naționalism populist sau de masă, animat de clerul descinzînd din rîndurile țărănimii și de micii comercianți.

Ca orice clasificare, și prezenta omite elementele care se opun simplificării. Examinînd doar cazul românesc, ni se pare justă observația lui Sugar că birocrăția de stat, această pseudoburghezie românească, cum au denumit-o Zeletin și Manoilescu, a fost principalul promotor al naționalismului devenit politică de stat, dar este exagerat să se spună că toate politicile au fost subordonate celui iredentist. Formarea unui stat de tip occidental, modernizarea economică, socială și politică au caracterizat proiectul elitei conducătoare (în primul rînd cea liberală) și a regelui Carol I într-o măsură infinit mai mare decît realizarea unificării cu teritoriile locuite de români din cuprinsul statelor vecine. Au existat chiar adversari ai Unirii în rîndul elitei politice din Regat, de teamă că instituțiile din noile teritorii, de fapt instituții ale unor alte state, vor intra într-un proces de competiție cu cele din Regat și vor schimba fundamental – cum s-a și întîmplat – evoluția lor.

Cum s-a produs însă evoluția de la acest naționalism liberal, la mișcările naționaliste din prima jumătate a secolului? De ce nu a mai fost suficient naționalismul liberal, de ce nu s-a bucurat de mare succes cel constituțional al lui Maniu și cum se explică drumul spre putere al unui spectru de partide și mișcări naționaliste, dintre care cel mai important a fost Garda de Fier? Una dintre întrebările fundamentale la care au încercat să răspundă cei care au căutat explicații ale întoarcerii către naționalism a unei generații de tineri de după Marea Unire a fost faptul că – așa cum Eliade remarcă undeva – acest act fundamental fusese deja realizat și privase generația respectivă de un mare proiect. Dar nu realizarea statului național ca proiect liberal a dus la apariția unui naționalism mai agresiv, ci realizarea sa doar pe jumătate, incapacitatea de a lua în mîinile burgheziei autohtone puterea economică. „Burghezia era un pionier al întregii națiuni”, scrie Manoilescu, „de aceea naționalismul lua automat o culoare burgheză. (...) Abia târziu de tot, în vremea noastră, naționalismul a început să se desfacă din vraja liberalismului și, încetînd de a se confunda cu interesele burgheziei liberalo-capitaliste, a pășit spre forma sa desăvîrșită și autonomă, care este naționalismul totalitar” (Manoilescu, 1942). Doar pe calea naționalismului totalitar, cale deschisă de Germania, credea Manoilescu, poate fi realizat dezideratul naționalismului economic, singurul apt să rezolve problemele subdezvoltării. „Naționalismul economic românesc are o semnificație îndoită”, scria el, „întîi el înseamnă lupta externă a întregii economii interne împotriva intereselor economice ale străinătății, și al doilea, lupta internă de cucerire pe seama românilor a pozițiilor economice hotărîtoare.”

O altă precizare de făcut este aceea că filiația atît de des acceptată a naționalismului românesc Iorga-Cuza-Codreanu ni se pare suspect de simplistă, ba chiar destul de neadevărată. În conferința sa din 1924 despre naționalism, cuprinsă în volumul care ne-a servit drept model, Iorga dezvoltă un punct de vedere despre naționalism care este acela al unui conservator moderat sau, dacă vreți, al unui liberal conservator. Naționalismul lui Iorga nu se deosebește fundamental de cel liberal, s-ar putea spune, decît prin accentul pus asupra importanței educației. Prin educație, Iorga înțelege alfabetizarea care transformă pe țaran sau mahalagiu în național, sau, cum ar spune Gellner, în cetățean. Și încă, dacă luăm în considerare rolul major jucat de un liberal ca Spiru Haret și de strategia sa în desăvîrșirea formării națiunii și spiritului național, diferența dintre Iorga și liberali ni se pare că se cantonează doar la nivelul simplei retorici, că este, cu alte cuvinte, nu o diferență de substanță, ci una de stil. Naționalismul democrat, în orice caz, nu este de sorginte totalitară sau șovină, ca acela descris de Manoilescu. Iorga pune deasupra solidaritatea claselor, întregul organic al națiunii, atinge și un alt concept conservator – datoria claselor de sus față de cele neluminate – și, finalmente, face chiar o schiță de naționalism civic atunci cînd vorbește, pe lîngă solidaritatea descrisă mai sus, de „o conștiință a solidarității politice pentru naționalitățile care trăiesc alături

de noi”. Discursul despre solidaritatea politică sau cetățenească, spre deosebire de cea etnic-națională, este o caracteristică a naționalismului civic și se deosebește fundamental de punctele de vedere ale unor Cuza, Crainic sau Nae Ionescu, izvorînd din aceeași conștiință disperată a faptului că națiunea română este neterminată ea însăși – nu doar ca forme, ci și sub aspectul conștiinței naționale, ca atingere a unei identități culturale veritabile, ca și conceptul de românism al lui Rădulescu Motru. Acesta diferențiază ortodoxismul de românism. Românismul trebuia să includă progresul și adoptarea unor forme de civilizație europeană păstrînd diferențele specifice culturale românești, în vreme ce ortodoxismul trebuia să rămîna deoparte de cele pămîntești și totodată tradițional, deci paralel progresului.

Aceste concepții de tip conservator-moderat ale intelectualilor inventatori de națiuni – *nation-makers*, cum îi denuște S.M. Lipset într-un eseu celebru, nu sînt cele care au dat naștere naționalismului anilor treizeci. Acest naționalism mistic sau fundamentalism ortodox – deoarece cele două sînt aproape identice – este un naționalism de tip revoluționar, care își trage originile din dezamăgirea precoce față de instituțiile democratice considerate un eșec datorită faptului că sînt „străine”, este un naționalism care contestă și ordinea politică a statului, tot așa cum, la vremea sa, o făcuse de pe pozițiile progresului și ale democratizării naționalismul liberal. Avem deci, în perioada de după crearea statului național, un naționalism conservator, ai cărui ideologi sînt Iorga și Motru, și unul mistic cu accente revoluționare, cel care va conduce la excesele violente cunoscute. Naționalismul mistic, în versiunea formulată de Nae Ionescu, este seducător pe alocuri, considerînd că Samuil Micu era un bun român, dar nu și un român, deoarece era papistaș, și identificînd esența românismului cu ortodoxismul, descris ca stare de a fi în care voința de a deveni altceva este absentă, dar are dezavantajul teoretic major că nu iese din granițele României. Răspunzînd convins afirmativ la întrebarea dacă o notă esențială a națiunii este confesiunea, Nae Ionescu (1930) contestă practic faptul că națiunile occidentale multiconfesionale ca francezii, germanii sau englezii pot fi calificate ca atare.

Pasul următor, și mai hotărît, către naționalismul exclusivist îl face Crainic, scriînd: „Numai etnocrația, voința politică a rasei autohtone de a face din stat expresia proprietății ei și organul misiunii ei în lume, ne va salva” (Crainic, 1938). Acesta este naționalismul totalitar ideologic, care în combinație cu cel economic al lui Manoilescu ar fi putut duce la un regim veritabil totalitar, dacă ar fi existat condiții istorice mai prielnice.

Naționalismul revoluționar de tip Crainic sau Cioran se desparte, prin accentul pe care îl pune asupra voinței, de Nae Ionescu și fundamentalismul ortodox. „Naționalismul nostru”, scria Cioran, „trebuie să plece din dorința de răzbunare a somnului nostru istoric, dintr-un gînd mesianic, din dorința de a face istorie”. Chiar și naționaliștii cei mai radicali recunoșteau, fără a vedea în aceasta vreo contradicție, că națiunea română era mai mult o abstracție decît o realitate :

„Xenofobia de la noi își are o rațiune”, scria Cioran, „și în faptul inegalității de nivel istoric între minorități și noi. Dacă am fi o națiune formată, lupta noastră cu ele ar lua caractere mai puțin dramatice” (Cioran, 1936). Și tot Cioran se despărțea nu doar de naționaliștii conservatori, din care i se atribuie – pe nedrept – rădăcinile, și chiar și de Nae Ionescu, scriind: „Găsesc că, în România, singurul naționalism fecund, creator și vitalizant nu poate fi decât unul care nu numai că ignoră tradiția, dar o neagă și o înfringe” (Cioran, 1934).

Fie și prin această trecere sumară în revistă și diferențiere în cadrul naționalismului, ca doctrină ideologică – cu practica este altă poveste –, în naționalism liberal, conservator, fundamentalist ortodox sau mistic și revoluționar putem avea o idee asupra agitației tipice a unei națiuni târzii, la care insecuritatea și conștiința identității proprii nu erau controlate sau satisfăcute de simpla existență a unor frontiere convenabile.

Peste această insuficiență a conștiinței naționale, peste această lipsă a indiferenței care însoțește în timpuri normale (deci fără necesitatea vreunei mobilizări) sentimentul apartenenței la o națiune consolidată – a venit apoi comunismul uniformizator – în prima perioadă – și creator de stereotipuri naționale grosiere – în cea de a doua, a naționalismului comunist al lui Ceaușescu. Din acesta, mai mult decât din orice altceva, derivă partidele care își spun astăzi naționaliste, care, deși redescoperă autori naționaliști de dinainte de război, nu au totuși mare lucru în comun cu ei. Naționaliștii noștri de astăzi sînt colectivști și ateï – cel puțin cei din partidele naționaliste parlamentare –, deși încearcă să-și caute în ideologia naționalismului conservator și moderat o haină mai convenabilă și care să ascundă mai bine adevăratele lor origini. Existența lor, atît cît este, se datorează existenței unui partid etnic cu un proiect naționalist – autodeterminarea internă a minorității maghiare. Reacție la centralismul etatist al statului comunist și post-comunist, naționalismul maghiar din România, cu toate că este unul legalist care își caută afilieri în etnoregionalismul european contemporan, nu reușește, ca și acesta din urmă, decât să recreeze sau să întrețină, după caz, naționalismul de stat sau identificarea suplimentară a statului cu etnia dominantă. Noul „transilvanism”, ideologia dominantă în cadrul UDMR, partidul-umbrelă al etnicilor maghiari (Tökes și Markó, *Korunk*, 1991), predică drept program politic „separația”, nu una iredentistă, ci una pe bazele unei autonomii largi și a bilingvismului oficial după modelul Tirolului de Sud sau al Cataloniei. Împărțirea aceluiași stat de către două grupuri naționale – unul majoritar și unul minoritar, dar cu o conștiință națională dezvoltată și cu un trecut de națiune dominantă, „creatoare de stat”, este, în orice caz, o sursă perpetuă de mișcări și de ideologie naționalistă „în oglindă”. Chiar dacă dezvoltarea economică, deocamdată nesigură, va duce acest naționalism spre forme din ce în ce mai administrative și mai civilizate, naționalismul este și va rămîne singura ideologie cu o bază veritabilă populară din România post-comunistă. Combinarea naționalismului etniei dominante cu colectivismul populist a fost un succes la alegerile din 1990 și 1992

și, deși în 1996 a suferit o înfrângere majoră, are încă potențialul să revină, cu condiția să nu mai fie folosința exclusivă a unor actori politici uzați.

Dar ar fi o greșeală să ne referim la partidele post-comuniste sau la partidul maghiar ca fiind singurele naționaliste. De ideologia naționalistă, în grade diferite, sînt atinse toate partidele din sistemul politic post-comunist – din simplul motiv că acele condiții de bază, care făceau din ne-naționaliști o minoritate între cele două războaie mondiale, sînt neschimbate și astăzi, cînd și statul, și națiunea sînt în continuare, aproape în întregime, de creat sau de re-creat. Cum însă re-creația este dificilă după o anihilare a memoriei colective ancorată în schimbarea radicală a structurii și conștiinței sociale în timpul comunismului, elitele politice și intelectuale de astăzi reiau de la zero încercarea înaintașilor care au trăit facerea statului național modern, căutîndu-și simultan tradițiile și locul în Europa, și identitatea pierdută undeva între acestea două.

### **Referințe bibliografice**

- Anderson, Benedict, *Imagined communities, Reflection in the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1991.
- Billing, Michael, *Banal Nationalism*, Sage, 1995.
- Connor, Walker, „A nation is a nation, is an ethnic group, is a...”, *Ethnic and Racial Studies*, I, 4, pp. 378-400, 1978.
- Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație*, Editura Albatros, București, 1997.
- Geertz, Clifford, *Old Societies and New States : The Quest for Modernity in Asia and Africa*, The Free Press, New York, 1963.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- Giles, H. și Saint-Jacques, B. *Language and Ethnic Relations*, Pergamon Press, 1992.
- Glatz, F. *Minorities in East Central Europe*, Budapesta, 1993.
- Glatzer, Nathan și Moynihan, Daniel P. (ed.), *Ethnicity : Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- Hobsbawm, Eric, „Mass producing transitions : Europe”. În Eric Hobsbawm și Ranger Terene, *The Invention of Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 263-307.
- Horowitz, D., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, 1985.
- Lijphart, Arendt, *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven, 1977.
- Iorga, Nicolae, „Doctrina naționalistă”, în *Doctrinile partidelor politice*, Editura Garamond, Cluj-Napoca, 1994.
- Neier, A., „Language and Minorities”, în *Dissent, Embattled Minorities Around the Globe*, 1996.



- Oomen, T.K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press, 1997. Cf. J. Pariseau, *The Case for a Sovereign Quebec*, Foreign Policy, 1995.
- Ornea, Z., *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.
- Rădulescu-Motru, C., „Concepția conservatoare și progresul”, în *Doctrinile partidelor politice*, Editura Garamond, Cluj-Napoca, 1994.
- Simon, Robert L., „Pluralism and Equality – the status of Minority Values in a democracy”, în *Majorities and Minorities*, Chapman & Wertheimer ed. Nomos, New York University Press, 1990.
- Smith, A., & Hutchinson, J., *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Smith, A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986. „Ethnic myths and ethnic revivals”, *European Journal of Sociology*, 25, 184, pp. 283-305. Hugh Seton-Watson, *Nations and States*, Methuen, Londra, 1977.
- Smith, A.D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Sugar, Peter, *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ABC-Clio, Santa Barbara, 1980.
- Tajfel, H., *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

# ASPIRAȚIILE NAȚIONAL-POLITICE ALE MINORITĂȚII MAGHIARE DIN ROMÂNIA

Béla Markó

Aș dori să îmi încep prezentarea cu precizarea că, deși tema pe care o voi aborda a fost plasată de organizatori la *Naționalism*, politica Uniunii Democratice Maghiare din România (UDMR) nu poate fi definită în cadrul acestei doctrine. UDMR nu este partid politic, nici formațiune politică cu o singură doctrină politică, ci o organizație care și-a propus să „reprezinte comunitatea maghiară din România și să apere interesele acesteia”<sup>1</sup>.

Evident, o comunitate numărând aproape două milioane de suflete nu poate fi călăuzită de o singură ideologie. Prin urmare, sub umbrela UDMR ființează diferite platforme democratice. Alături de asociații profesionale, culturale, religioase, comunitatea maghiară are grupări politice cu diferite orientări ideologice. Acesta este probabil și unul din motivele care a permis UDMR să-și dobândească legitimitatea în viața politică din România, legitimitate conferită prin obținerea mării majorități a voturilor electoratului maghiar la toate alegerile locale și generale organizate în perioada postdecembristă<sup>2</sup>.

Acestea fiind spuse, voi încerca să descriu cum văd aspirațiile minorității maghiare din țara noastră. Subliniez faptul că ele nu se definesc neapărat drept *național-politice*. Sintagma aceasta conține două noțiuni distincte. Bineînțeles, maghiarii din România au și aspirații care țin de specificul național, și aspirații politice. Din punctul de vedere al aspirațiilor politice, comunitatea maghiară este eterogenă. Între conaționali mei se găsesc și creștin-democrați, și social-democrați, și liberali, și ecologiști etc. Pe de altă parte, majoritatea maghiarilor au o aspirație națională comună : păstrarea identității naționale. Din acest punct de vedere sîntem o comunitate omogenă. Realizarea aspirației noastre naționale presupune însă împlinirea unui deziderat politic : democratizarea României, sistemul democratic fiind singurul cadru în care comunitatea maghiară își poate păstra identitatea națională. În contrast cu pluralismul politic se manifestă deci omogenitatea, cvasiconsensul maghiarilor privind aspirația lor națională, chiar dacă, și în această problemă, prioritățile diferă de la om la om.

Pentru început, permiteți-mi câteva considerente teoretice legate de tema propusă, considerente necesare unei abordări descriptive a acesteia.

Răbufnirea manifestărilor legate de identitatea etnică în anii '80 în Europa Centrală și de Est, respectiv destrămarea URSS, au dovedit că ideologia naționalistă nu a dispărut. Ideologia caracteristică formării națiunilor este încă vie. Este probabil și motivul pentru care analiștii politici nu au ajuns încă la un consens privind caracterul pozitiv sau negativ al ideologiei naționaliste.

Ernest Gellner consideră naționalismul, înainte de toate, un principiu politic potrivit căruia comunitățile naționale și cele politice se suprapun în mod obligatoriu. În consecință, fiecare cetățean are o singură naționalitate iar statul se organizează și legitimează pe baza comunității politice formate din acești cetățeni. Reversul raționamentului presupune că cetățenii datorează loialitate numai statelor constituite pe această bază. Iată de ce naționalismul priește sistemelor centralizatoare și omogenizatoare, care nu pot găzdui și acomoda societăți multiculturale, respingând alteritatea.

Raportarea la naționalism este deseori șovăielnică. Nu putem nega dreptul națiunilor de a forma state. Este totodată de netăgăduit faptul că naționalismul a avut un rol în dărîmarea sistemelor totalitare comuniste. Privind însă cealaltă față a monedei – ostilitatea naționaliștilor față de Occident, structurile euro-atlantice, capitalism sau minoritățile naționale –, nu putem concluziona că această ideologie ar avea numai efecte faste asupra societății.

Am să folosesc exemplul divizării fostei Republici Cehoslovace. În timp ce națiunea cehă își exprima opțiunea pro-occidentală, slovacii militau în principal pentru atingerea idealurilor naționaliste. Rezultatul este evident, oglindindu-se și în starea de fapt din cele două state. Gradul de democrație și cel al reformei este mult mai mare în Cehia decât în Slovacia. Cît privește România, nu este întâmplător faptul că personalități marcante ale vieții publice românești care manifestă rezerve sau chiar atitudini negative față de Uniunea Europeană, Fondul Monetar Internațional sau NATO, au o atitudine negativă față de minoritățile naționale din țara noastră.

În evaluarea naționalismului este deci dificil să se stabilească o linie de demarcație între șovinism și patriotism. Ceea ce se poate afirma cu certitudine este că, deși au același punct de pornire (opoziția „noi-ei”), spre deosebire de patriotism, la șovinism domină inegalitatea, superioritatea „noastră”, acompaniată de inferioritatea „celorlalți”.

Voi trece de la aspectele teoretice ale temei la cele practice, din perspectiva comunității pe care o reprezint.

Maghiarii din România au avut organizații politice, asociații profesionale și au fost reprezentați la diferite niveluri de decizie în sistemul statal românesc interbelic. Personalități maghiare au fost numite în funcții responsabile îndeplinind mai mult un rol formal în regimul bolșevic, iar în ultimii 15-20 de ani, cînd se trecuse la un sistem național-comunist, puținii reprezentanți ai minorității maghiare rămași în nomenclatura PCR nu au mai avut nici un fel de influență.

Analiza activității politice a reprezentanților minorității maghiare din România din acești șaptezeci de ani nu face obiectul prezentei conferințe.

Schimbarea din decembrie 1989 ne-a surprins nepregătiți. Sub dictatura comunistă, intelectualitatea maghiară nu a avut posibilitatea să conlucreze în vederea elaborării unui plan care să ofere posibilitatea ieșirii comunității maghiare din situația de criză în care se afla. Nu am avut ocazia să exprimăm într-un cadru juridic sau chiar politic doleanțe existente latent în conștiința maghiarimii. S-au formulat proteste, memorandumuri, dar acestea se mărgineau la declarații de principiu sau la semnalarea unor ilegalități. Totuși, experiența politică acumulată de maghiarii din România între cele două războaie mondiale, respectiv agravarea și generalizarea problemelor etnice nerezolvate acumulate în regimul ceaușist, au contribuit la nașterea într-un timp foarte scurt a UDMR – ca reprezentantă a intereselor maghiarilor.

Sarcina imediată a Uniunii, deloc ușoară, a fost de a reînnoa firele rupte existente înainte de război. În paralel cu recuperarea timpului pierdut, aveam de reînnotat legăturile cu spațiul european. Deoarece, în timp ce în România timpul părea să fi înghețat, în Europa de Vest gândirea și chiar practica privind reglementarea în mod satisfăcător a problemelor comunităților etnice, lingvistice și religioase au evoluat semnificativ. Dificultatea principală a constituit-o faptul că a trebuit să găsim o soluție pentru o situație nouă. Am realizat că, în aceste condiții, este nevoie de un model juridic nou, în elaborarea căruia să ne sprijinim în timp și în spațiu pe exemple relevante.

Primul articol al Constituției României din 1991 consacră *principiul statului național*. În decursul celor șapte ani petrecuți în Parlamentul României, am constatat că majoritatea legiuitorilor români înțeleg unitatea dintre stat și națiune în sens etnic, nu politic sau civic. Stare de fapt dovedită nu numai de articole din legea supremă (de exemplu cel care reglementează folosirea limbii oficiale în stat<sup>3</sup>), dar și de alte legi, cum ar fi cea a învățământului, adoptată în 1995.

S-a formulat deseori concluzia că naționalismul majoritar generează inevitabil o reacție similară în rîndul grupurilor minoritare. Personal, nu sînt convins că atitudinea maghiarilor ar fi determinată de această raportare.

Chiar dacă relația de cauzalitate enunțată mai sus ar fi adevărată, nu cred că este corect a se cîntări cu aceeași unitate de măsură naționalismul majorității și cel al minorității. Unul este ofensiv, celălalt defensiv.

În anul 1990 s-a creat chiar o psihoză a pericolului maghiar. Mediile de informare atrăgeau atenția asupra unui fapt pe cît de ridicol și fals, pe atît de grav: două milioane de maghiari periclitau liniștea, siguranța a 20 de milioane de români. Maghiarii erau acuzați că atentează la integritatea statului. Majoritatea acțiunilor intens mediatizate ale Uniunii au constituit reacții la atacuri mai mult sau mai puțin fondate. Această atitudine ne-a obligat la defensivă și la închistare. Pe scurt, din perspectiva comunității maghiare, discriminarea etnică și lipsa egalității șanselor au generat, într-o anumită măsură, elaborarea unui program

și a unei structuri menite a asigura supraviețuirea și dezvoltarea comunității maghiare în mod autonom, un program ce trebuia să fie aplicat în condiții ostile intereselor minorității maghiare.

Comunitatea maghiară din România este, în bună parte, integrată în societatea românească. În consecință, **aspirațiile generale** ale maghiarilor din România sînt identice cu cele ale majorității românești. „Asumîndu-și calitatea de cetățeni ai României, membrii comunității maghiare din România... nu vor să emigreze. Se consideră minoritari exclusiv din punct de vedere numeric, socotind pămîntul natal drept patria lor, la a cărei dezvoltare economică și culturală au contribuit și ei din plin”<sup>4</sup>.

În ceea ce privește **aspirațiile specifice** minorității maghiare, acestea țin de **păstrarea și dezvoltarea identității**. Ele nu lezează interesele majorității, dimpotrivă – constituie parte din condițiile de integrare a României în structurile euro-atlantice. România este o țară multiculturală care tinde să se integreze unei Europe unite și multiculturale, fiind de dorit ca acest proces să se realizeze fără pierderea identității. De altfel, asimilarea forțată este procesul căruia i se împotrivesc maghiarii din România, reacție fals catalogată în mass-media românească drept separatism și percepută ca o amenințare la adresa integrității statului. Or, așa-numitul „separatism” pentru care militează maghiarii din România este benefic societății noastre. Prin dezvoltarea specificității identității lor, maghiarii contribuie nu numai la îmbogățirea culturii în țara noastră, adăugînd noi valori culturii universale, dar construiesc punți de legătură culturale, sociale și economice atît între majoritatea și minoritatea maghiară, cît și între națiunea română și cea maghiară.

Aspirațiile specifice minorității maghiare din România privind păstrarea identității își au originea în istoria ultimilor șaptezeci de ani, cristalizîndu-se în programul UDMR, text care a suferit la rîndul lui schimbări și clarificări în timp<sup>5</sup>. Principalele mijloace prin care maghiarii din România doresc să-și realizeze aspirațiile sînt **autonomia culturală și cea teritorială**. Aceste instrumente sînt inoperante fără garantarea *drepturilor individuale și colective*, în lipsa *discriminării pozitive* și a *egalității șanselor*, în absența adoptării unor principii proprii Uniunii Europene precum *descentralizarea, devoluția și subsidiaritatea*.

**Autonomia culturală sau personală** conferă membrilor unui grup posibilitatea de a-și constitui instituții proprii, prin care să-și dezvolte identitatea, indiferent de locul de reședință. „În cadrul autonomiei personale, comunitățile au dreptul de autoadministrare și de execuție în domeniul învățămîntului, culturii, activității și asistenței sociale și al informației”<sup>6</sup>. Sistemul de învățămînt alternativ, instituțiile culturale sau profesionale specifice sînt proprii acestui tip de autonomie. Mai mult, autonomia culturală pe principii de ordin personal presupune exercitarea unor drepturi în sfera decizională și executivă – prin instituții și organisme ale minorității. Alina Mungiu susține că „e perfect

acceptabil pentru România să accepte drepturile comunitare privitoare la păstrarea identității culturale a minorităților, la dreptul acestora la legături cu țara-mamă, la un segment din programele publice de broadcasting destinate minorităților, la inscripții bilingve...”<sup>7</sup>.

Deși este prezentă preponderent ca o aspirație caracteristică minorității maghiare, **autonomia teritorială** este o măsură administrativă de realizat la nivelul întregii țări. Prin garantarea autonomiei teritoriale sau regionale se oferă posibilitatea unităților administrativ-teritoriale de a se asocia pentru a rezolva probleme comune. Legislația garantează atât dreptul la asociere, cât și cel al unităților administrativ-teritoriale de a se constitui în persoane juridice. Potrivit poziției principiale fundamentale a UDMR, viața administrativă locală trebuie să se bazeze pe autonomia cea mai largă a administrațiilor publice locale și pe descentralizarea maximă a puterii<sup>8</sup>. Dincolo de necesitatea asigurării autonomiei financiare, o autonomie locală reală este de neconceput fără aplicarea principiilor subsidiarității și devoluției. „În conformitate cu principiul subsidiarității, trebuie asigurată participarea colectivităților locale și a cetățenilor la toate deciziile ale căror consecințe îi privesc în mod direct, le influențează viața. Democrația și autonomia locală trebuie să fie conceptele inseparabile ale acestui sfârșit de veac și mileniu. Comunitățile locale constituie pilonii de susținere ai oricărui regim democratic, respectiv fundamentul noii Europe pe cale de a se unifica”<sup>9</sup>. Cât privește principiul devoluției, el presupune delegarea unei părți a puterii politice și economice centrale în teritoriu. Astfel, „autonomia locală presupune aplicarea principiilor descentralizării, existența unor organe decizionale democratice, care dispun de competențe efective și de largă deschidere, de mijloace economice și financiare corespunzătoare”<sup>10</sup>. În aceeași ordine de idei, conceptul Autonomiei teritoriale cu statut special sau cu caracter regional introdus de UDMR presupune exercitarea unor competențe în sfera conducerii și autoadministrării locale, în interesul păstrării, dezvoltării și valorificării practice a specificității unității administrativ-teritoriale date. În acest caz, este vorba de o autonomie administrativă locală – nu pe baze etnice – care pune în aplicare principiul autonomiei locale și descentralizarea. Caracterul etnic este exclus și sub aspect conceptual, întrucât formele de autonomie amintite se referă la competențe administrative, la atribuții ale administrației publice locale.

În concluzie, formele de autonomie nu vin în contradicție cu democrația sau cu statul de drept. Ele sînt mijloace, și nu scopuri în sine. Le putem considera tehnici noi și eficiente ale democrației. Mai mult, ele pot asigura tocmai egalitatea reală și efectivă a drepturilor și a șanselor. Diferite forme de autonomie – inclusiv autonomia teritorială – nu numai că nu știrbesc suveranitatea țării și nu-i pun în primejdie independența, ci, dimpotrivă, îi întăresc securitatea. Altfel spus, o autonomie teritorială care asigură rezolvarea problemelor specifice ale comunităților locale este deopotrivă avantajoasă pentru majoritate și pentru minorități.

Fără pretenția de a fi prezentat exhaustiv problemele privind diferitele forme de autonomie, voi încerca în cele ce urmează să clarific anumite aspecte colaterale, concepte și practici legate de tema abordată. În acest context este interesant de discutat **principiul toleranței**. În opinia mea, el este strâns legat de mult controversatele *drepturi colective*, de *discriminarea pozitivă* și de principiul *egalității șanselor*, respectiv *loialitatea* minoritarilor față de stat.

Ori de câte ori au loc dezbateri parlamentare, mese rotunde, seminarii, conferințe etc. privind relația majoritate-minoritate sau aspirațiile minorității maghiare, se face referire la proverbia *toleranță românească*. Nu sînt adeptul catalogărilor generalizatoare, nu cred că se poate afirma sau dovedi că un popor întreg are o calitate sau alta, fie ea pozitivă sau negativă. Este interesant însă să observăm modul în care este înțeleasă toleranța românească. Ea este concepută în general ca o atitudine pasivă, de neimplicare raportată la existența, activitatea sau modul de gîndire a altor etnii. Spre deosebire de acest comportament distant, în accepțiunea occidentală a termenului (atribuit ideologiei liberale), toleranța presupune acțiune. În Vest, toleranța reprezintă o intervenție a majorității în vederea creării de oportunități pentru minorități. Este vorba de controversata *discriminare pozitivă (affirmative action)* menită să creeze *șanse egale* celor care, datorită unui handicap – numeric, fizic etc. – nu dispun de posibilitățile de care se bucură membrii majorității. Am să dau un singur exemplu. În Occident, chiar dacă este o investiție costisitoare și neprofitabilă din punct de vedere economic, în locurile publice se amenajează în mod obligatoriu accesorii speciale, separate, pentru uzul persoanelor cu handicap locomotor : ascensoare, scări rulante, toalete, parcări, căi de acces. Prin crearea respectivelor facilități, acești cetățeni sînt tratați în mod diferit. Altfel spus, sînt discriminați pentru a li se crea șanse egale cu ale majorității.

În privința drepturilor colective, ele sînt garantate de Constituția României în mai multe domenii<sup>11</sup>, inclusiv în domeniul drepturilor minorităților naționale : „Organizațiile cetățenilor aparținînd minorităților naționale, care nu întrunesc în alegeri numărul de voturi pentru a fi reprezentate în Parlament, au dreptul la cîte un loc de deputat...” (Art. 59/2/). Pe de altă parte, există drepturi individuale care se pot exercita în comun cu alți membri ai comunității respective, lucru stipulat și în Convenția-cadru pentru Protecția Minorităților Naționale<sup>12</sup>, elaborată de Consiliul Europei și ratificată de România la 29 aprilie 1995.

În definitiv, ne-am putea pune întrebarea : ce este statul, dacă nu un drept colectiv de amploare ? Oricum, aceste drepturi există, chiar dacă nu sînt numite colective. În opinia mea, pentru garantarea lor este nevoie de depășirea unor bariere mai degrabă politice decît juridice. Acest lucru este valabil și în cazul acceptării și practicării diferitelor forme de autonomie la care aspiră maghiarii din România.

Dacă dreptul internațional nu a definit încă principiul drepturilor colective, în schimb, drepturile individuale ale cetățenilor sînt drepturi unanim acceptate

și reglementate, atît în legislația românească, cît și în cea internațională. Ce se întîmplă însă dacă drepturile individuale nu sînt respectate în România? Îmi pun întrebarea dacă o comunitate numeroasă, cum e cea a maghiarilor din România, nu este îndreptățită să caute alternative în demersul ei pentru păstrarea identității. Știm bine că nu există drepturi colective în lipsa garantării drepturilor individuale. Dar cine poate împiedica o formațiune politică să caute toate mijloacele legale pentru a-și atinge scopul?

Mă voi referi în cele ce urmează la un alt aspect sensibil, vehiculat ori de cîte ori se vorbește despre activitatea și țelurile maghiarimii din România. Membrii acestei comunități au fost chemați de nenumărate ori în presă să facă dovada **loialității** lor față de statul român, atrăgîndu-se de fiecare dată atenția opiniei publice asupra faptului că parlamentarii UDMR au votat împotriva adoptării Constituției (trec peste faptul că majoritatea formațiunilor politice ce formează actuala coaliție guvernamentală a procedat la fel). Ceea ce cred că trebuie subliniat în această privință este relația de reciprocitate dintre cetățean și stat. Cetățeanul datorează loialitate statului, dar statul este la dispoziția contribuabilului, și nu invers. În schimbul respectării legilor țării, a faptului că și-a satisfăcut stagiul militar în slujba patriei, urmare a faptului că plătește taxe, cetățeanul este îndreptățit să se bucure de serviciile oferite de stat, în așa fel încît să se simtă bine, să se simtă acasă în țara respectivă. Este deci vorba în opinia mea de un drum cu două sensuri, nu de o relație unilaterală. Orice interpretare a loialității care depășește limitele îndatoririlor cetățenești ține de modul de gîndire al fiecăruia dintre noi.

A cere loialitate în mod expres unei anumite părți a populației este incorect, iritant și încalcă principiul prezumției de nevinovăție. Așa cum observă Renate Weber și Gabriel Andreescu, „nu există nici un document internațional sau regional care să prevadă pentru persoanele aparținînd minorităților naționale, grupurile ca atare sau reprezentanții lor, obligația de a face declarații de loialitate față de stat sau de legea sa fundamentală. Acest lucru se explică prin aceea că orice asemenea declarație ar introduce o prezumție de vinovăție de activitate subversivă a persoanelor vizate, îndreptată împotriva statului”<sup>13</sup>.

În final, permiteți-mi să sintetizez ideile prezentate anterior.

De ce am ajuns la concluzia că problemele comunității maghiare din România se pot reglementa prin aplicarea diferitelor forme de autonomie prezentate succint în această alocuțiune? Un răspuns la această întrebare ar putea să sune astfel: pentru că situația comunității maghiare diferă de la caz la caz. Unii locuiesc în blocuri compacte în regiuni unde se găsesc în majoritate, alții trăiesc dispersați, în minoritate, iar alții trăiesc în grupuri compacte, dar în minoritate. Într-un fel se vor soluționa problemele cu care se confruntă maghiarii din județele Harghita și Covasna, alt fel de soluții trebuie aplicate în Hunedoara



sau Caraș-Severin unde maghiarii trăiesc în minoritate, iar pentru maghiarii ce trăiesc în minoritate, dar în grupuri compacte – în Sălaj și Bihor, de exemplu – sînt necesare reglementări specifice.

În elaborarea programului am pornit de la situația complexă în care se găsește maghiarimea din România, caracterizată printr-o coeziune comunitară puternică, dar trăind în condiții diferite. Prin urmare, formele de autonomie au fost gîndite în așa fel, încît să permită unitatea în diversitate.

Afît terminologia, cît și conceptele referitoare la diferitele forme de autonomie folosite în documentele Uniunii au suferit modificări sau ajustări în ultimii trei ani. Modificările implică anumite schimbări de conținut, iar schimbările comportă împliniri. Bineînțeles, procesul de identificare a soluțiilor este departe de a se fi definitivat.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Programul UDMR, adoptat la al IV-lea Congres (Cluj, 26-28 martie 1995), publicat în *Documente 4*, editat de Prezidiul UDMR, Cluj, 1995.
2. Conform Recensămîntului populației și al locuințelor din 7 ianuarie 1992, 7,1% din populația României s-a declarat de naționalitate maghiară, iar UDMR a obținut peste 7% din numărul voturilor valabil exprimate atît la alegerile generale din 1992, cît și la cele din 1996.
3. Vezi Art. 13.
4. Vezi Programul UDMR.
5. Vezi „Evoluția concepției UDMR privind drepturile minorităților”, de Gabriel Andreescu și Renate Weber, în *Revista Română de Drepturile Omului*, 1994.
6. Vezi Art. 52 din Proiectul Legii privind minoritățile naționale și comunitățile autonome, elaborat de UDMR și publicat în *Documente UDMR 1*, Cluj, 1994.
7. Vezi studiul intitulat *Pentru o democrație transetnică în România*, publicat în mai 1996 de Centrul pentru Studii Politice și Analiză Comparativă.
8. Vezi „Programul UDMR”, publicat în *Documente UDMR 4*, Cluj, 1995.
9. Vezi *Programul electoral al UDMR*, 1996.
10. *Ibidem*.
11. Vezi *Libertatea credințelor religioase* (Art. 29/1/ și /3/), *Dreptul la autonomia universitară* (Art. 32/6/), *Libertatea întrunirilor* (Art. 36), *Dreptul de asociere* (Art. 37), *Dreptul la grevă* (Art. 40).
12. „*Persoanele aparținînd minorităților naționale pot exercita drepturile și libertățile ce decurg din principiile enunțate în prezenta Convenție-cadru individual sau în comun cu alții*” (Art. 3/2/).
13. Vezi „Evoluția concepției UDMR privind drepturile minorității maghiare”, în *Revista Română de Drepturile Omului*.

# ISTORISM ȘI NAȚIONALISM ÎN ROMÂNIA MODERNĂ

Alexandru Zub

Această relație de termeni nu e desigur nouă, nici fortuită. În secolul nostru, ea a fost evocată destul de frecvent, iar în ultimul timp, mai ales după „cearta istoricilor” (*Historikerstreit*) din anii '80, a ajuns să constituie o temă favorită, dacă nu obsedantă, pentru specialiști, ca și pentru mass-media. Mai întâi în Occident, apoi în zona de dominație sovietică, conjuncția dintre istorism și naționalism a dat loc la analize diverse, uneori și pertinente, înlesnind astfel o mai bună înțelegere a istoriei europene din ultimele două secole.

## *Actualitatea temei*

Chiar și în spațiul românesc, raportul amintit a condus la unele abordări demne de interes, în istoriografie, în alte discipline umaniste, în presă. Eu însumi am avut ocazia să mă ocup de unele secvențe sau aspecte, de-a lungul anilor<sup>1</sup>, preocupat de istorism ca discurs legitimant în epoca modernă, de apelul abuziv la istorie, de mitologia de tip istorist a renașterii naționale, de naționalismul românesc în secolul ce tocmai stă să se stingă<sup>2</sup>.

Poate că nu e un abuz să încerc a reține cu luare-aminte unele considerații pe marginea raportului dintre istorie ca discurs și naționalism în România modernă. Înțeleg prin aceasta nu doar epoca modernă ca atare, ci un răstimp mai vast, coincident cu însuși fenomenul modernizării, prelungit așadar puțin și dincolo de prima conflagrație mondială, pînă aproape de momentul actual, care aspiră deja la o definiție a postmodernului. Profit acum și de analizele punctuale sau de un sens mai general produs sub impactul destrămării sistemului comunist în Europa Est-Centrală<sup>3</sup>.

Evident, nu se poate închipui că, în acest cadru, o tratare completă a temei este prea complexă și aporetică pentru a nu fi supusă de obicei la inevitabile simplificări. O asemenea temă era totuși necesară în situația în care alcătuiește programul de expuneri asupra doctrinelor ce au marcat istoria noastră în ultimele două secole. Cum se motivează așadar, aplicată la trecutul românesc, relația dintre istorism și naționalism?

### ***Perspectivă metodologică***

E o constatare unanim admisă că discursul național a fost acompaniat peste tot în Europa de un discurs istoric, a cărui finalitate era să legitimizeze noile aspirații, întemeindu-le pe valori îndelung verificate din trecut<sup>4</sup>. Tradiția era pusă în sprijinul unui prezent sensibil la tot ce putea înlesni reușita proiectului național. Mesajul ei, sub acest unghi, era legitim, dar a fost supus curînd la presiuni susceptibile să-l transforme în *istorism*, adică într-o exaltare a virtuților proprii, adesea în contrast, dacă nu în adversitate cu alte neamuri.

Este motivul pentru care istorismul (unii îi spun *istoricism*, spre a-l deosebi anume de ipostaza „normală”) avea să fie supus, *à rebours*, la critici destul de severe, mai ales în momente de criză, ca acela care a dus la atîtea polemici pe seama istorismului german. Analiza lui Karl Popper (*The Poverty of the Historicism*, 1957)<sup>5</sup> indică o dată și o direcție în critica acestui fenomen, o critică a excesului care a putut contribui la deriva naționalistă, cu urmări atît de tragice, din veacul nostru.

Cealaltă dimensiune, sesizată mai demult, cu numeroase nuanțe și readusă mereu în actualitate prin dinamica decalajelor sociopolitice și persistența fenomenului, nu e mai puțin demnă de interes. S-a conchis de aceea că „istorismul n-a fost doar o inflație patriotardă, etnocentristă, șovină, ci un fenomen complex, care în anumite zone geopolitice a putut avea urmări funeste, dar care, totuși, în altele a condus la trezirea de energii latente în sens creator”<sup>6</sup>.

Observația aceasta mi se pare valabilă mai ales pentru Europa Centrală și de Sud-Est, unde națiunile au pătruns mai tîrziu în modernitate, adesea prin mijloace intempestive, fenomen strîns legat de mișcarea istoriografică<sup>7</sup>.

### ***Istoria și emergența istorismului***

Cît despre români, această pătrundere în modernitate s-a făcut pe seama unui complex de factori, între care ideea națională a jucat un rol eminent. Ea a fost însoțită în același timp de nevoia unei rapide modernizări, impusă de marele decalaj existent în raport cu lumea apuseană<sup>8</sup>. Un dublu paradox, asupra căruia s-a atras deja atenția, rezultă din analiza acestui proces : un *paradox al apartenenței*, care a dus la metafora insulei latine într-o mare slavă, în timp ce proiectul redresării se întemeia în esență pe un raport privilegiat cu latinitatea apuseană ; și un *paradox al simultaneității*, al sincronizării cu Occidentul prin „arderea etapelor”<sup>9</sup>.

Această situație paradoxală, intuită mai demult, a ajuns să preocupe spiritele mai luminate, pînă la obsesie, în contextul crizelor orientale încheiate cu tratatele de la Kuciuk-Kainargi, Adrianopol, Paris timp de aproape un secol, în care conștiința națională a prins contururi mai ferme, în acord cu ideologia dominantă a epocii, pe seama unui naționalism cultural comparabil cu evoluțiile din centrul

continentului<sup>10</sup>. Se invocă de regulă istoria și literatura pentru a defini acel climat resurecțional, istorismul, ca o cultură indispensabilă a sufletului. Tot așa de semnificative sînt însă și textele politice.

### *Discurs istoric și reformă*

Urmărind politogramele din epoca regenerării, analizate cîndva judicios de Vlad Georgescu, sesizăm lesne o cadență mai vie a ideilor și proiectelor de reformă. Istoria devine un reper esențial, indiferent de poziția autorilor. Se caută explicații pentru declinul survenit în ultimele secole, alături de elemente capabile să stimuleze o revigorare<sup>11</sup>. Determinațiile geopolitice continuă să ocupe un loc de seamă în demersurile de acest fel, alături de altele, între care se cuvînt amintite elementele alogene cu pondere semnificativă. Clasa boierească era pusă mereu sub acuzație, chiar și de unii reprezentanți ai săi de marcă, precum viitorii domni M. Sturdza, B. Știrbei, Gr. Al. Ghica, motiv să credem că dorința de schimbare era destul de acută. Comisul I. Tăutu evoca, de exemplu, la 1828, *Starea jalnică a Moldovei și pricinile istorice ale acestei stări*, iar un text anonim, din același an, *Nouveau tableau historique et politique de la Moldavie*, incrimina între altele domnia electivă ca sursă a declinului<sup>12</sup>. Se invocă *patria* și *nația*, în numele unei istorii mai vechi, resimțită ca sursă de compensație morală. Asachi și Lazăr, Kogălniceanu și Bălcescu, Xenopol și Odobescu exprimă, în generații succesive, de-a lungul unui secol, aceeași voință de renaștere întemeiată pe ideea națională, istorie, cultură, limbă românească. Naționalismul căuzașilor români vădea același spirit care putea fi întîlnit în amfiteatrele Sorbonei, îndeosebi la Quinet și Michelet, dar cu un accent mai apăsător pe ideea națională, ca la Mickiewicz, în timp ce maeștrii parizieni preferau să insiste asupra democrației și universalismului. Cazul lui I. Heliade-Rădulescu e la îndemînă pentru a ilustra această conduită, în timp ce Bălcescu insistă pentru o mai bună întemeiere a naționalismului pe istorie, naționalism deosebit de cel „științific”, anistoric, profesat de I.C. Brătianu. Viziunea lui Bălcescu, grandioasă, pornea totodată de la geopolitică și de la mișcarea în timp a poporului român. El asocia secolele, istoria, pentru a motiva o nouă solidaritate. Prezentul nu putea fi decît un îndemn în plus: „Copleșiți și amenințați astăzi de panslavism, mîine poate și de pangermanism, noi nu ne putem mîntui fără numai opunîndu-le panromânismul”.

Nu s-a făcut însă întotdeauna o justă deosebire între *valoarea istorică* și *obsesia istorică*, obsesia fiind oarecum inerentă într-o zonă unde frustrațiile s-au tot acumulat, secole în șir, pînă la exasperare. Această distincție există însă, clar definită, în prelegerea făcută de Kogălniceanu la Academia Mihăileană, în 1843, text în care avîntul romantic de restituție a trecutului se îmbina perfect cu estimarea realistă a prezentului. Istoric de seamă, el critica atitudinea celor

care vedeau în istorie un panaceu pentru toate nevoile. Falsificarea acesteia în acord cu o viziune politică de moment a găsit în el un adversar redutabil. Recunoașterea originii romanice a poporului român nu trebuia să ducă la *romanomanie*, iar istoria românilor nu se cuvenea extinsă, din rațiuni de prestigiu, pînă la întemeierea Romei. Patriot, Kogălniceanu n-a ezitat să condamne „patriotismul de clopotniță”, transformarea unei virtuți stimabile în monedă calpă la îndemîna demagogilor. Nu obîrșia trebuie să conteze în estimarea oricui, individ sau comunitate, ci meritele. Noua epocă se cuvenea să fie meritocratică, iar valorile proprii, definite în lumina universalității.

În fond, atitudinea lui Kogălniceanu era una de bun simț, de măsură și realism, așa cum observase și la marii săi dascăli germani. Fără prejudecăți și fără complexe, el recomanda cel mai deplin respect pentru adevăr, condamnînd exagerările de orice fel, inflația patriotardă din presă sau din unele histograme. Atașamentul față de patrie îl făcea pe Hasdeu să-l pună axiologic pe Burebista lîngă Cezar, pe Ion Vodă cel Cumplit lîngă Elisabeta I, iar pe V.A. Urechia, protocronist *avant la lettre*, să scrie în ziarul *Adunarea națională*, la 24 iulie 1869, că „două din cele mai mari evenimente din istoria Europei moderne au primit direcțiune, sau cel puțin s-au născut, la signalul dat pe pămîntul nostru : revoluțiunea franceză și cele două uniuni naționale, ale Italiei și Germaniei”<sup>13</sup>. Mai mult încă, românii ar fi precedat Austria întru liberalism, Spania întru revoluție și Franța întru democrație. I. Ghica flagela astfel, într-o scrisoare, pe la 1880, ofensiva patriotardă : „A fost un timp cînd trebuia mare îndrăzneală și abnegațiune unui român ca să cugete naționalitate și libertate ; pentru aceasta îi trebuia mai întîi să renunțe la orice favoare, la orice sollicitudine, la orice dreptate chiar din partea Guvernului, să încheie pact cu persecuțiunile, cu exilul și cu proscricțiunea, să lase orice speranță... Noi am apucat timpuri grele, pe cînd Cîmpineanu, Mitică Filipescu, Niculae Bălcescu se pocăiau la Plumbuita, la Snagov, la Mărgineni și la ocele de la Telega, topindu-și sănătatea și averea... Acum lucrurile s-au schimbat. A striga pe toate tonurile, cu vreme și fără vreme, din gură și din condei : patrie, libertate, egalitate, independență ; a incrimina și a batjocori pe acei cari nu trec peste marginile moderațiunii, a bunei cuviințe și a modestiei, a acuza de trădători pe oamenii cei mai devotați binelui țării, a-i trata în mod ireverențios, a-i lovi și a-i insulta, nu numai că nu este periculos, dar este glorios și chiar bănos”<sup>14</sup>.

În acest spirit de exaltare a sentimentului național pe baza unor situații analogice, se vor dezvolta o literatură și o istoriografie sensibile mai ales la comandamentul patriotic.

Merită să amintim aici cazul lui S. Bărnăuțiu, care a impus un naționalism de nuanță juridică, nu lipsit de însemnătate pentru lupta de idei pașoptistă. *Dreptul public al românilor*, dedus cu dezinvoltură din cel roman, derivă din această viziune, ca și alte scrieri folosite de „școala” sa, îndeosebi de acea „fracțiune liberă și independentă” care a voit să joace și un rol politic. Vasile

Conta, jurist și filosof, a făcut parte inițial din această dizidență liberală împreună cu N. Ionescu ș.a. Ea miza îndeosebi pe antisemitism, temă pe care Conta, ajuns deputat, avea să o evoce pe larg în parlament, pentru a defini și mai departe mișcarea în cauză. Nimic mai aporetic decât modul cum s-a încercat o întemeiere a gândirii bărnauțiene pe istorismul lui Savigny și chiar pe democrație, amestec straniu care n-a rezistat nici în alte formule. De altfel, *Dreptul ginților* nu era, se știe, decât o traducere din constituționalistul Karl von Rotteck, departe de doctrina istoristă ce se degajă net din *Dreptul public*.

### ***Primatul adevărului***

Înnoirea se voia radicală, ca în opera „latiniștilor” de peste munți, puritatea limbii și cea a istoriei au mers împreună, timp de un secol, pînă la dicționarul lui Massim și Laurian. Este spiritul combătut cu sarcasm la Junimea, unde pretenția ca limba să fie purgată de slavonisme, iar istoria de tot ce putea ofensa sentimentul național stîrnea ilaritate<sup>15</sup>. Un discurs istoric fără pată trebuia să acompanieze acțiunea politică. Istoria tindea să devină, ca în expresia lui Hasdeu, o „biblie națională”, ceea ce i-a adus numaidecît grave prejudicii, semnalate insistent de T. Maiorescu și G. Panu<sup>16</sup>.

Principiul adevărului se cuvenea restabilit în orice domeniu. Nimeni nu l-a rostit mai bine ca Eminescu, atunci cînd definea programul maiorescian prin sintagma „naționalitatea în marginile adevărului”, fiindcă în orice domeniu – istorie, artă, morală – „ceea ce-i neadevărat nu devine adevărat prin împrejurarea că-i național”<sup>17</sup>. Este o atitudine ce a stîrnit destule reacții ostile, junimiștii fiind în ansamblu puși sub acuza de cosmopolitism. Unele critici s-au produs chiar dinăuntrul mișcării.

Cel mai categoric în afirmarea principiului național în cultură și chiar pe un plan mai larg a fost poate A.D. Xenopol, care se declara, de altfel, naționalist. Într-un studiu despre *Cultura națională* (1868), el scria: „Trebuie să ne însemnăm, noi românii, că orice progres pe calea civilizațiunii nu are pentru noi o adevărată valoare decât întrucît (se) reflectează asupra naționalității noastre. Cosmopolitismul nu e pentru noi, cel puțin acuma, cînd legătura interioară ce trebuie să ne unească este încă atît de confuză, atît de necunoscută”<sup>17</sup>. Peste trei ani, la mormîntul lui Ștefan cel Mare, același tînăr istoric exprima, în numele noii generații, convingerea că „sufletul acestei părți a omenirii ce se numește poporul român încă nu și-a revărsat în lume comoara cuprinsului său”. Era de așteptat deci ca din profunzimile acestuia să apară „noi armonii în sfera frumosului, noi descoperiri în aceea a adevărului, noi tipuri de caractere”<sup>19</sup>.

Xenopol nu era, desigur, unicul care gîndea astfel. Eminescu avea o atitudine consonantă, alături de V. Conta, Al. Lambrior ș.a. Maiorescu însuși explica la un moment dat fenomenul cam în același spirit. Iată un pasaj semnificativ :

„Secolul XIX, aprecia criticul, se va numi în istorie cu drept cuvînt secolul naționalităților. În el s-a lămurit și se realizează ideea că popoarele sînt chemate a se întări în cercuri etnografice, deosebindu-și fiecare misiunea istorică după propria sa natură. Pe lîngă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare tărîmul său aparte, în care își dezvoltă în mod special individualitatea și, separîndu-se aci de toate celelalte, își constituie naționalitatea sa. Astfel, se cere ca poporul modern să aibă o formă de stat națională și mai ales o literatură și o limbă națională. A fost dar, insista «olimpianul», urmarea cea mai dreaptă a ideilor timpului în care trăim dacă și între români s-a deșteptat în secolul acesta conștiința naționalității lor și a cîștigat astăzi valoarea unui adevăr lățit și înrădăcinat în popor”<sup>20</sup>.

Merita să amintim acest pasaj, fiindcă el dezvăluie un spirit profund atașat ideilor timpului, spirit luminos și sagace, ale cărui neliniști sună încă la fel de actual, pe cît de dramatic : „Va avea România un viitor ? Se mai află în poporul ei destulă putere primitivă pentru a ridica și a purta sarcina culturii ? (...) Va putea să pășească în lucrare pașnică pe aceeași cale pe care civilizația apuseană a adus atîta bine omenirii ?”. La capătul acestor interogații, Maiorescu aprecia că „o parte a răspunsului atîrnă de la direcția spiritelor din societatea de astăzi, direcția a cărei manifestare este literatura în înțelesul cel mai larg al cuvîntului”<sup>21</sup>.

În acest sens, literatura cuprindea și istoria, pe care criticul Junimii a cultivat-o insistent, cu gîndul chiar la o sinteză ce avea să rămînă, în economia operei sale, un *pium desiderium*. Asprimea cu care i-a tratat pe istorici în ansamblu, inclusiv pe Xenopol, denotă exigență, evident, dar și aspirație spre un alt fel de discurs, mai apt să-l apropie de adevăr. Istoriografia făcea desigur un pas înainte. Disocierea de spiritul diletant și găunos inspira unui exeget această concluzie demnă de reținut : „Cu junimiștii, ciclul început de episcopul Macarie își schimbă direcția ; cunoașterea istorică rămîne firește de dorit pentru îndreptarea prezentului prin prevederea viitorului. Dar, în afara acestei axiome, pe care, în fond, de la Herodot, nu o negase nimeni, valoarea istorică se bifurcă, divizată pînă astăzi între patriotism și patriotardism”<sup>22</sup>.

Am insistat oarecum asupra Junimii fiindcă ea rezumă esențialul unei dezbateri ce a durat peste un secol. Privit dinspre ea, Kogălniceanu e un pre-junimist, iar I. Bogdan și D. Onciul, din generația următoare, niște post-junimiști. O solidaritate de idei îi leagă, în ciuda aparentelor, căci reprezentau cumva cu toții același spirit care a dominat „secolul unității naționale”<sup>23</sup>, prelungindu-se pînă la desăvîrșirea unității noastre de stat.

Bine structurat, cu argumente aduse și din sfera economiei, era discursul politic eminescian, din care se vor inspira mai ales A.C. Cuza și N. Iorga. Cel dintîi a și scris un vast studiu despre „romantismul” lui Eminescu, încă inedit, pe cînd al doilea îi reactiva publicistica prin sămănătorism și prin doctrina partidului național-democrat. Pentru Iorga, „un neam e o ființă organică, un fapt viu al lumii, care poate să fie, să se nască sau să moară, dar nu se poate

preface în altă făptură organică”. Insista de aceea asupra acțiunii culturale, ca mijloc de a transforma sufletul comunității.

În faza incipientă, când partidul respectiv nu era decât o „frăție a bunilor români”, i s-a alăturat entuziast și V. Pîrvan, care avea să scoată apoi, în plină criză balcanică, împreună cu Virgil Arion și G. Bogdan-Duică, revista *Românismul*, în acord cu noul program al Ligii Culturale și cu nevoia de a găsi răspunsul cel mai adecvat la criza europeană în curs. Noua epocă avea să plătească scump legatul primit.

Cu „viclenia hegeliană a rațiunii”, „lupta marxistă de clasă” și „legea darwiniană a evoluției”, secolul XIX a impus atitudini pline de urmări pe toate planurile<sup>24</sup>. O lume secularizată abandona Providența în favoarea unei Istории (scrisă cu majusculă) ce avea să ducă la hecatombele primei conflagrații mondiale și la seria de orori ce jalonează, dezonorant, secolul XX<sup>25</sup>.

### *Statul național interbelic : elanuri și regresii*

Dar istoria e plină de aporii și paradoxuri. Întîiul război mondial, cu imensele-i jertfe, s-a încheiat pentru români cu deplina unitate națională, inaugurînd o epocă de reforme modernizatoare și de solide creații în toate domeniile. Era nu numai reușita unui proiect, ci deopotrivă un factor de echilibru și ordine pe continent<sup>26</sup>.

La această izbîndă spectaculoasă au contribuit desigur și istoricii, de n-ar fi să-i amintim aici decât pe cei mai de seamă : A.D. Xenopol, N. Iorga, V. Pîrvan, identificați deplin cu idealul în cauză<sup>26</sup>. Un altul, care avea să devină la fel de important, G. Brătianu, a luptat voluntar în cea mai dramatică fază, pe care a și evocat-o apoi în *File rupte din cartea războiului* (1934).

„Crainici de ideal”, cum i-a numit undeva Iorga<sup>28</sup>, istoricii s-au implicat apoi în apărarea idealului cumva împlinit, adesea în polemică cu adversarii sistemului de la Versailles, iar un filosof de talia lui C. Rădulescu-Motru făcea din *românism* o idee fundamentală pentru noua spiritualitate<sup>29</sup>. Filosoful insista ca naționalismul născut pe acest temei să fie unul *in re*, aplicabil în activitatea cotidiană, nu doar juridic, abstract, cum socotea că a fost mai înainte<sup>30</sup>. Demagogia naționalistă și xenofobia nu erau admisibile în acest orizont<sup>31</sup>, după cum nici în doctrina lui N. Iorga<sup>32</sup>, pe seama căruia s-au născut atîtea controverse. Marele istoric a ținut chiar să distingă între naționalismul „adevărat” și cel „neadevărat”, distanțîndu-se categoric de extrema dreaptă, care voia să-l „anexeze” ca mentor. A plătit pînă la urmă cu viața această atitudine, ca și I.G. Duca, Virgil Madgearu, Petre Andrei, pentru a nu aminti aici decât nume ilustre ce s-au opus Mișcării Legionare<sup>33</sup>.

Gîndind organic, N. Iorga presta o vehementă critică a discursului revoluționar, pe care îl socotea incompatibil cu naționalismul. Tradițiile și energiile



locale erau aduse în prim plan, ca remediu contra unei modernități de tip raționalist. Rezulta de aici, cum s-a spus deja, „un naționalism de esență istorică și spiritualistă”, pe linia Kogălniceanu și Eminescu, nu fără deosebiri ce ar merita, desigur, un examen aparte.

Evocându-l pe Kogălniceanu, într-un opuscul rămas clasic, Iorga indica o filiație și un mesaj: „și Ranke, ca istoric, predica necesitatea dezvoltării organice a națiunilor. Ca ființe vii răsăreau ele înaintea marelui înnoitor, și înaintea tînărului moldovean răsărea tot atît de vie icoana unui neam, de nobilă origine, bătut de nesfîrșite nevoi, răbdător în mijlocul lor, de o statornicie de fier, în apărarea pămîntului și crezînd în sfînta dreptate ca în Dumnezeu însuși, care fără dînsa n-ar fi avut nici un înțeles”.

Trebuie menționată consensual și doctrina „românismului”, elaborată de C. Rădulescu-Motru în primii ani ai secolului nostru și nuanțată apoi prin așa-zisul „personalism energetic”. Spre deosebire de Iorga, el accepta ideile Revoluției franceze ca temelie a oricărei construcții moderne, ca reper inevitabil în orice reconstrucție. Dacă naționalismul din secolul trecut a dus la crearea și recunoașterea națiunii române, românismul trebuia să pună în valoare, în secolul XX, calitățile acestei națiuni, sufletul ei.

Un asemenea discurs voia să fie, desigur, și o replică pozitivă, echilibrată, la atîtea stridente ce tulburau epoca. E destul să amintim că unii intelectuali de elită au aparținut efectiv Mișcării Legionare (M. Eliade, E.M. Cioran, C. Noica fiind numele cele mai notorii), de la care așteptau soluții viabile pentru România<sup>34</sup>. S-a vorbit atunci și de o „revoluție de dreapta”, în cadrul unei „dialectici a naționalismului”, incluzînd mai tot ce era semnificativ în cultura română<sup>35</sup>.

Disputa interbelică pe seama naționalismului i-a antrenat inevitabil și pe istorici. La numele deja amintite, mai trebuie adăugate aici măcar cîteva, pentru a întregi oarecum tabloul: I. Nistor, I. Lupaș, Al. Lepadatu, S. Dragomir, C.C. Giurescu, Al. Boldur etc.<sup>36</sup> Figură aparte făcea P.P. Panaitescu, ca de altfel și Vladimir Dumitrescu, prin atașamentul său la Mișcarea Legionară.

Semnificativă rămîne insistența cu care istoricii au revenit asupra ideii de misiune colectivă, mai ales în momentele de tensiune internațională mai acută. Nu e un accident că tocmai în 1940 tema destinului românesc a produs atîtea interogații în filosofie, istorie, literatură, semn de maturitate a culturii, desigur, însă și de adîncă neliniște în fața marilor evenimente. N. Iorga a revenit mereu, sub cupola Academiei, în amfiteatre, în presă, asupra acestei teme. Experiența lui de istoric îi dădea dreptul, îl silea chiar, să ia atitudine față de schimbările produse pe continent, schimbări nefaste în genere și de rău augur pentru țara sa. Să amintim, din atîtea inițiative de acest gen, *Hotare și spații naționale* (1938), *State și națiuni* (1939), *Afirmarea vitalității românești* (1940), scrieri ce reprezentau, în economia propriului destin, un veritabil *cîntec de lebedă*.

Dintre istoricii mai tineri, P.P. Panaitescu a ținut să trateze tema în cadrul unui mesianism de sursă istorică, apoi națiunea, cu elementele ei de bază:

pământ, rasă, cultură, viață morală, adică elementele ce alcătuiesc *structura*, asigurând continuitatea<sup>37</sup>. Un dinamism specific s-ar produce, în această viziune, la confluența rasei cu mediul și componentele culturii. „Ideea de destin nu poate fi legată decît de istoria neamului, înțeles ca organism, căci ea este în domeniul social ceea ce este în domeniul individual determinismul voinței”<sup>38</sup>.

G. Brătianu rostea, la rîndu-i, tot în 1941, o conferință despre *Destinul românesc*<sup>39</sup>, întemeiat pe reflecții consensuale subscrise de C. Rădulescu-Motru<sup>40</sup>, N. Iorga ș.a.

Se cuvine amintit apoi, în aceeași ordine de idei, eseuul lui Al. Ciorănescu despre cultura română și Europa, care era tot un fel de a defini, de data asta pentru străini, destinul nostru istoric<sup>41</sup>.

O întreagă serie de mici sinteze pentru străinătate, din inițiativă oficială, ar merita de asemeni să fie puse în discuție, alături de alte inițiative consonante din sfera istoriografiei sau proximitatea ei. Nu se pot uita, într-o schiță ca aceasta, eforturile lui D.D. Roșca de a pune în lumină substratul filosofic al ideii naționale<sup>42</sup>, nici strădania lui M. Eliade, atunci în misiune externă, de a da un *breviario historico* despre poporul nostru<sup>43</sup>.

### ***Prin național spre universal***

După al doilea război mondial, sarcina de a prezenta corect problemele românești în străinătate avea să fie asumată aproape exclusiv de exil. Eliade însuși s-a ocupat de destinul culturii noastre, convins că în pofida vicisitudinilor curente, românii aveau încă ceva de spus lumii<sup>44</sup>. G. Uscătescu a scos multă vreme o revistă intitulată anume *Destin*, cu o colecție aferentă, în care el însuși se ocupa de specificul culturii românești<sup>45</sup>, în timp ce B. Munteanu, Horia Stamatu, Vintilă Horia, Claudiu Isopescu, între alții, aflau, la rîndu-le, soluții de apărare a acestei culturi<sup>46</sup>. E un vast capitol de istorie, încă atît de puțin și de rău cunoscut. În ansamblul vieții noastre, el se arată complementar desigur față de eforturile depuse înăuntru pentru a face din cultură un element structurant al vieții comunitare și un mijloc defensiv față de politica desnaționalizantă la început, pseudonaționalistă mai apoi, a regimului comunist.

Nu putem continua, momentan, analiza. Am schițat aici, în grabă, numai un cadru, oarecum factologic, pentru o posibilă discuție mai amplă, încă una, după seria dezbaterilor pe tema națiunii și naționalismului din ultimii ani<sup>47</sup>. Ele au antrenat mai ales literați, publiciști, sociologi, analiști ai fenomenului politic, chiar filosofi<sup>48</sup>. Istoricii, cu unele excepții, s-au vădit mai degrabă timizi în abordarea temei și reticenți în asumarea unei atitudini. Sînt semne însă, mai cu seamă la tineri și în generația de mijloc<sup>49</sup>, că breasla istoriografică tinde a depăși inerțiile acumulate sub vechiul regim, pentru a întreprinde ceea ce stă în vocația ei: analiza diacronică a fenomenului, sinteza integrativă nutrită din restituții

punctuale cât mai depline, situarea perspectivică a desfășurărilor în curs. Provocările ce-i vin din afară, de la „umaniștii” preocupați de naționalismul românesc<sup>50</sup>, nu pot decît să-i stimuleze strădaniile, ca și îndemnurile ori sugestiile ce rezultă din analizele întreprinse, înăuntru, de specialiști în alte domenii<sup>51</sup>. Abordarea naționalismului contemporan<sup>52</sup> nu poate da rezultatele ce se așteaptă fără a ține seama de perspectiva istorică. Această perspectivă nu stînjenește efortul integrării europene decît dacă e rău înțeleasă, cum se întîmplă, vai, destul de frecvent. Bine pusă în valoare, istoria, ca și tradiția, stimulează mai degrabă dorința de adevăr și interesul pentru alteritate. Ea trebuie să îndemne spre nuanță, nu spre acea „linie groasă” (expresia lui Tadeusz Mazowiecki) ce se recunoaște adesea în reconstrucția trecutului<sup>53</sup>. Problema istorismului în raport cu avatarurile naționalismului necesită încă multe eforturi de nuanțare.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Junimea, Iași, 1983 ; *Cunoaștere de sine și integrare*, Junimea, Iași, 1986 ; *Istorie și finalitate*, Editura Academiei, București, 1991, pp. 11-53.
2. Idem, „Sur le nationalisme roumain du XX<sup>e</sup> siècle”, în *Revue des études roumaines*, XVII-XVIII, 1993, pp. 265-276.
3. Cf. grupajele tematice din *Meridian*, I, 1991, 4 ; *Canadian review of nationalism*, XVIII, 1991, 1-2 ; XX, 1993, 1-2 ; *Polis*, 1994, 2. Vezi și Walker Connor, *Ethnocentrism. The quest for understanding*, Princeton, New York, 1994.
4. Al. Zub, *Istorie și finalitate*, pp. 54-58 : „Discurs istoric, discurs național”, Editura All, București.
5. Karl Roger Popper, *Mizeria istoricismului*, București, 1996, trad. de Dan Suciuc și Adela Zamfir, cu un *Fals cuvînt înainte* de Mihai-Radu Solcan.
6. Al. Zub, *op. cit.*, p. 54.
7. R.W. Seton-Watson, *The Historians as a Political Force in Central Europe*, Londra, 1922 ; Dennis Deletant, Harry Hanak, *Historians as Nation-Builders. Central and South-East Europe*, Londra, 1988.
8. Cf. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997, pp. 14-19. Vezi și Al. Dușu (ed.), *La modernisation des sociétés sud-est européennes*, București, 1992 ; Dan Berindei, *România și Europa în perioadele premodernă și modernă*, Ed. Enciclopedică, București, 1997.
9. Sorin Alexandrescu, „Le paradoxe roumain”, în *International Journal of Romanian Studies*, I, 1976, pp. 3-20.
10. Cf. Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini pînă în zilele noastre*, München, 1984, pp. 138-145.
11. Idem, *Istoria ideilor politice românești (1369-1898)*, München, 1987, pp. 41-86.
12. *Ibidem*, pp. 50-51.

13. *Ibidem*, p. 56.
14. Apud Andrei Pleșu, *Rigorile ideii naționale și legitimitatea universalului*, în *Secolul 20*, 1981, 1-3, p. 193.
15. Al. Zub, *op. cit.*, pp. 54-58.
16. Cf. *idem*, *Junimea : implicații istoriografice*, Junimea, Iași, 1976.
17. *Ibidem*, p. 227.
18. A.D. Xenopol, *Scriseri sociale și filosofice*, Ed. Științifică, București, 1967, p. 77.
19. *Ibidem*, p. 206.
20. T. Maiorescu, „Despre literile latine primite la noi fără schimbare”, în *Critice*, II, E.P.L., București, 1966, p. 11.
21. T. Maiorescu, „Direcția nouă în poezia și proza română (1872)”, în *Critice*, I, București, 1966, p. 157.
22. Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 57.
23. D.C. Amzăr, „L'esprit roumain au siècle de l'unité nationale”, în *Revue des études roumaines*, VII-VIII, 1961, pp. 211-217.
24. Alain Finkielkraut, *Umanitatea pierdută. Eseu asupra secolului XX*, Vremea, București, 1997, p. 117.
25. Cf. F. Furet, *La passé d'une illusion*, Paris, 1995, p. 45.
26. G. Brătianu, *Origines et formation de l'unité roumaine*, Institut d'Histoire Universelle „N. Iorga”, București, 1943, p. 337.
27. Cf. Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Junimea, Iași, 1989, pp. 62-106.
28. *Ibidem*, pp. 156-162. Asupra lui N. Iorga însuși, v. Gh. Buzatu, „Les implications de l'historiographie dans la lutte nationale des peuples de l'Europe Est-Centrale et du Sud-Est”, în *Nouvelles études d'histoire*, VII, București, 1985, pp. 65-71.
29. C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Fundația Carol II, București, 1936.
30. *Ibidem*, Ed. Științifică, 1992, p. 68.
31. *Ibidem*, p. 77. Vezi *idem*, *Naționalismul. Cum se înțelege, cum trebuie să se înțeleagă*, Lumen, București, 1909.
32. N. Iorga, „Adevăratul și neadevăratul naționalism”, în *Neamul românesc*, XXVIII, 201 (20.IX.1933), p. 1.
33. Cf. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, 1995; Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca & Londra, 1995.
34. O prezentare sintetică a problemei la Eugen Weber, *Dreapta românească*, Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
35. N. Roșu, *Dialectica naționalismului*, Cultura Națională, București, 1935. Cf. Răzvan Codrescu, *Spiritul dreptei. Între tradiție și actualitate*, Ed. Fundației Anastasia, București, 1997, pp. 118-126.
36. Cf. Al. Zub, *op. cit.*, *passim*.

37. P.P. Panaitescu, *Destin românesc*, în *Convorbiri literare*, 1941, nr. 11-12, pp. 1270-1290.
38. *Ibidem*, p. 1270.
39. G. Brătianu, *Cuvinte către români*, Independența, București, 1942, pp. 107-130.
40. C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Fundația Carol II, București, 1940.
41. Alexandre Cioranescu, *La culture roumaine et l'Europe*, Cartea Românească, București, 1942.
42. D.D. Roșca, *Temeiuri filosofice ale ideii naționale*, Dacia Traiană, Sibiu, 1943.
43. M. Eliade, *Los Romanos. Breviario historico*, Madrid, 1943.
44. Idem, „Destinul culturii românești”, în *Destin*, 1953, 6-7, pp. 19-32.
45. G. Uscătescu, *Caracterele culturii române*, Madrid, 1966.
46. Horia Stamatu, „Cîteva note asupra gîndirii românești”, în *Destin*, 1959, 11, pp. 136-160; B. Munteanu, *La vocation européenne et humaniste de la littérature roumaine*, The Hague, 1962 (extras).
47. Vezi îndeosebi Gabriel Andreescu, *Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească*, Polirom, Iași, 1996.
48. Grupaje tematice despre naționalism s-au publicat în *Meridian* (1991, 4), *Polis* (1994, 2), *Sfera politicii*, *Arc*, *Societate și cultură*, *Noua revistă română*, *Xenopoliana* etc.
49. Sorin Antohi, *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, Nemira, București, 1997; Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997; Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Humanitas, București, 1997.
50. Frederick Kellog, Katherine Verdery, Catherine Durandin, Anneli-Ute Gabanyi, Richard Wagner etc.
51. Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, Polirom, Iași, 1995; *Politică și cultură. Pentru o nouă cultură română*, Polirom, Iași, 1996; Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, 1995 (1997); G. Liiceanu, *Apel către lichele*, Humanitas, București, 1992 (1996); H.-R. Patapievici, *Politice*, Humanitas, București, 1996 (1997).
52. Cf. Andrei Marga, *op. cit.*, ed. II, pp. 286-287.
53. Cf. V. Tismăneanu, „Balul mascat” (2), în *Timpul*, 1996, 5, p. 13. Un punct de vedere consensual, asupra temei, la André Fontaine, „știri exagerate despre dispariția naționalismului”, în *România Liberă*, 10.VIII.1996, p. 8; Terence Brown, „Națiune, identitate națională, naționalism”, în *Litere, Arte, Idei*, V, 11.IX.1995, pp. 6-7; cf. și Katherine Verdery, „Hobsbawm în Est (comentariu)”, în *Polis*, 1994, 2, pp.70-78.



# CREȘTIN-DEMOCRAȚIA

## **Creștin-democrația**

Enyedi Zsolt ..... 145

## **„Ortodoxismul politic”: pericol sau fantasmă?**

Teodor Baconsky ..... 166





# CREȘTIN-DEMOCRAȚIA

Enyedi Zsolt

## *Introducere*

În timp ce despre mișcările de stînga și de extremă stîngă s-a scris deosebit de mult în ultimele decenii, centru-dreapta, și în interiorul său creștin-democrația, a rămas un teren neglijat<sup>1</sup>. O parte a științelor sociale consideră pur și simplu plictisitor studiul creștin-democrației, deși în Europa postbelică creștin-democrația a devenit sinonimă politicii de conducere păstrătoare a *status quo*-ului, caracterizată de pragmatism și scutită de idei novatoare. Totuși, ea este realizarea mobilizării de masă a partidelor creștin-democrate și discursul ei ideologic propriu face proeminente aceste partide, iar reușitele lor de guvernare (tocmai de aceea fiind considerate „plictisitoare”) sau soluțiile aduse pentru construirea statului bunăstării (care nu numai că nu sînt copii ale soluțiilor social-democrate, ci de cele mai multe ori sînt mai originale) pretind/necesită o analiză mai adîncă a acestor partide.

Creștin-democrația și catolicismul politic sînt termeni care parțial se suprapun. Ivirea denumirii de „creștin” în numele partidelor și al organizațiilor depășește în esență (și uneori și în realitate) granițele cultului catolic, dar în aceste organizații dominarea catolică este decisivă în cele mai multe țări ale Europei din punct de vedere spiritual, dar și din punctul de vedere al temeliei lor. Deși afirmația lui Irving (1973 : 11) conform căreia „...creștin-democrația poate fi stabilită pe scurt prin acțiunea politică organizată de catolicii democrați” este o exagerare, caracterul catolic al mișcărilor analizate mai jos nu poate fi negat, și acest lucru este exprimat în lucrarea de față prin des utilizatul atribut „catolic-creștin”. În același timp, nu este permis să uităm că în Scandinavia, în Germania, în Elveția și în Olanda protestantismul, în Grecia și în România religiile graco-catolice și ortodoxe au avut un rol în formarea ideologiei creștin-democrate.

## *Originile mișcărilor politice creștin-democrate*

Oamenii de stat s-au referit de două mii de ani încioace la valorile creștine și la învățămintele catolice, dar mișcările politice inspirate din catolicism, mai apoi constituirea creștin-democrației și a socialimului creștin, sînt fenomene ale politicii moderne.

Fuziunea catolicismului cu politica a fost întemeiată de politica imperială tradițională a Bisericii, catolicii fiind convinși că religia nu este o chestiune particulară și că între lumea aceasta și cea de dincolo există o interdependență puternică. Totuși, apariția ca forță social-politică a catolicismului nu este de la sine înțeleasă, acest lucru a fost precedat de lungul proces de conștientizare a mulțimii credincioase. În paralel cu progresul/avansarea secularizării, credința însăși și-a pierdut gradual caracterul natural. Pentru cetățenii mai instruiți identitatea religioasă depășește identitatea colectivă sau simpla respectare a ceremoniilor, și a devenit mai degrabă o identitate avînd la bază alegerea (Conway, 1996 : 19). Doctrinile gîndirii catolice, interesele politicii sociale ale Bisericii, conflictele dintre confesiuni, precum și apărarea în fața anticlericalismului au constituit la sfîrșitul secolului XIX o bază pe care s-a putut construi o tabără spirituală și politică. Acolo unde catolicii au format o minoritate asuprită (ca de exemplu în Olanda, în Germania sau în Elveția), a fost deosebit de ușoară crearea solidarității. Pentru constituirea mișcărilor politice catolice a fost nevoie și de centralizarea administrativă și ideologică a Bisericii universale, de reducerea treptată a autonomiei Bisericii naționale (căreia i-a venit rîndul după primul conciliu al Vaticanului – 1869-1870). Examinînd motivele Bisericii de trecere la acțiunea politică, două par a fi decisive. Acțiunea politică a servit, pe de o parte, procesele declanșate prin Iluminism și prin Revoluția franceză, dar înainte de toate a servit la stăvilirea secularizării, care în practică a reprezentat ascensiunea împotriva liberalilor, mai apoi a socialiștilor. În fața evoluției periculoase a lucrurilor care amenințau poziția Bisericii, nu mai era suficientă presiunea tradițională asupra conducerii statale : cursul democratizării a pregătit Biserica să facă în așa fel încît mesajul său politic să fie înțeles și acceptat și de către mulțime. Conform cursului recent al lucrurilor, și aceasta se referă și la celălalt motiv, Biserica a trebuit să găsească răspunsuri la problemele sociale ale societății industriale, iar învățăturile sale sociale au trebuit să se bazeze pe concepția modernă a relațiilor sociale.

Ca părți integrante ale modernizării, fenomene precum urbanizarea, proletarizarea, destrămarea comunității naturale etc., precum socialismul născut ca răspuns la toate acestea, au fost cauza apariției Bisericii pe cîmpul de luptă politic al democrației de masă. În timp ce s-a îndepărtat treptat de învățăturile sale tradiționale, care propovăduiau sărăcia, s-a arătat prilejul ca Biserica să devină inițiatoare a unor schimbări instituționale și în lumea politicii. Apariția mișcării socialiste a alarmat conducerea Bisericii și în același timp a divizat tabăra seculară, anticlericală, iar prin aceasta a favorizat organizarea politică a catolicilor.

Una dintre bazele spirituale ale unificării catolicilor poate fi descoperită în dorința de reforme a Vaticanului. În enciclicele sale, mai ales în *Rerum Novarum* (1891), principalul inițiator al mișcărilor de reformă, Leon al XIII-lea (1878-1903), criticând deopotrivă mișcărilor revoluționare și sistemul economic capitalist, a acceptat rolul activ al statului în economie și a îndemnat la înnoirea ordinii economico-sociale existente. Deși literatura de specialitate numește în unanimitate această orientare drept „progresivă”, conducerea Bisericii mult timp nu s-a putut împrieteni – sau doar parțial – cu sistemul politic al democrației, mai ales cu ideea suveranității populare. De aceea, nu este surprinzător că mișcări dirijate de papi sau de laici sînt considerate ca predecesoare ale creștin-democrației de azi, precum *Legha Democratica Nazionale* a lui Romolo Murri *Legha* sau mișcarea lui Marc Sangnier, Sillon, pe care papa (în cazul de față Pius al X-lea, care a ocupat tronul papal între 1903 și 1914) le-a interzis.

Independența politică a catolicilor a fost devansată de lunga perioadă de coexistență cu celelalte tendințe. În prima jumătate a secolului XIX, mulți catolici și-au găsit locul în tabăra liberală, mai ales în acele țări în care înaintarea liberalilor dădea speranțe emancipării comunităților catolice. Anticlericalismul crescînd al liberalilor și întărirea antiliberalismului Vaticanului (în 1864 Pius al IX-lea – 1846-1878 – emite enciclica *Quanta Cura*, alăturîndu-i *Syllabus Errorum*, în care atacă libertatea de expresie și a presei, iar în 1871 primul conciliu vatican a exprimat dogma infailibilității papale) a condus, pe la mijlocul secolului, la alierea catolicilor cu conservatorii. Dar drumul lor se desparte repede de cel al conservatorilor, cauza fiind, înainte de toate – conform lui Whyte – faptul că nu era rentabilă lupta alături de partide nepopulare, aristocratice în fața liberalilor din ce în ce mai plini de succes. Despărțirea de conservatori a făcut posibilă mobilizarea mulțimilor catolice, precum și asumarea reformelor. De aceea a coincis în Europa deplasarea generală a catolicilor spre stînga, cu apariția la sfîrșitul secolului a partidelor catolice europene autonome. În lumea anglo-saxonă, în schimb, alianța catolicilor și a liberalilor (mai apoi partide muncitorești) a funcționat bine, iar acest lucru explică și de ce acolo nu a apărut o subcultură politică catolică conștientă (Whyte, 1981).

Tendința de reperiere a fost stimulată de atacurile din cele mai diferite direcții asupra catolicilor. În numeroase țări europene au fost interzise ordinele călugărești, școlile catolice au fost așezate în subordinea statului, ajutorul din partea statului le-a fost refuzat, au fost ridicate obstacole în calea păstrării legăturilor cu Vaticanul, și mai pot fi enumerate numeroase discriminări la adresa catolicilor, care au fost deosebit de greu de acceptat avînd în vedere situația de monopol anterioară. Din acest punct de vedere, Germania conservatoare a lui Bismarck nu era diferită de Belgia începuturilor anilor '80 ai secolului XIX, aflată sub conducere liberală, sau de Franța tendințelor radicale a începutului de secol.

Parțial ca răspuns la anticlericalismul secolului XIX, la începutul secolului XX, înainte de toate în timpul lui Pius al XI-lea (1922-1939), corporațiile și organizațiile

reprezentative catolice au cunoscut o dezvoltare deosebită ; în schimb, în numeroase țări o filosofie politică independentă s-a construit pe seama mișcărilor creștine. În anii treizeci, generațiile catolice care au ajuns în roluri politice importante au elaborat programe politice cu caracter creștin (îmbibate cu noțiuni autoritare) pe baza enciclicei *Quadragesimo Anno* (1931), program care a reprezentat o alternativă la politicile democrației liberale, ale fascismelor și bolșevismului.

Acest lucru a însemnat, de asemenea, că în timpul războiului mondial politicienii creștini au fost marginalizați, războiul purtându-se între taberele menționate mai sus. O parte a politicienilor creștini s-a raliat fascismului, o altă parte, acceptînd principiile democrației moderne, s-a alăturat mișcărilor anti-fasciste. Mulțumită în mare măsură celor din urmă, după cel de-al doilea război mondial politica creștină a devenit populară, dar a devenit o forță de conducere a statului, iar această situație nu s-a mai schimbat pînă în zilele noastre. După anii '60, datorită concepției nedogmatice a celui de-al doilea conciliu al Vaticanului, precum secularizarea ideologiei catolice și reducerea concepției anticlericale, tensiunea care a existat înainte între diferite partide creștine și adversarii lor a încetat.

Problema controlului asupra învățămîntului (*războiul școlilor*) a menținut timp de decenii în centrul politicilor de partid contradicțiile religioase. Însă, prin anii '60 s-a ajuns la un compromis acceptabil și pentru mulțimile credincioase, și de atunci poate fi observată dezintegrarea subculturii politice catolice. Atributul de „catolic” a fost schimbat de numeroase organizații cu cel de „creștin”, desemnînd și prin aceasta îndepărtarea de catolicismul politic tradițional, autonomia față de Biserică și exprimînd deschiderea mai mare în direcția protestanților și a ateilor. În Germania și în Olanda, unificarea într-un singur partid a catolicilor și a protestanților a însemnat de la sine ruperea creștin-democrației de politica catolică.

### *Modele diferite*

Deși în această lucrare dezvoltarea catolicismului politic și a creștin-democrației este tratată nu în funcție de țări, ci punînd accentul pe probleme, în cele ce urmează vom prezenta, cu ajutorul exemplelor a cinci țări deosebit de influente (Italia, Germania, Franța, Olanda și Belgia), deosebirile dintre condițiile hotărîtoare ale începuturilor mișcărilor politicii creștine.

Unificarea italiană s-a născut împotriva voinței Vaticanului, limitînd puternic puterea Bisericii, lichidînd statul papal ; la toate acestea, papii au răspuns cu boicotarea politicii italiene, îndemnînd credincioșii să nu mai participe la viața politică. Conform enciclicei *Non Expedit!* din 1867, catolicii nu puteau vota și nu puteau candida în alegeri. Primele organizații sociale catolice apărute în această perioadă au format în unanimitate o subcultură potrivnică sistemului

social ai cărei activiști, alături de alți non-conformiști, au sfârșit adesea în închisoare (Pollard, 1996 : 71). Deși concordatul încheiat cu Mussolini (1929) a rezolvat opoziția dintre papalitate și Italia, câteva personalități ale vieții publice catolice s-au implicat în viața politică încă de la începutul secolului XIX, pentru a-i populariza programul corporatist, reformist. Adevărata schimbare în forță a rezultat în urma contribuției lui Benedict al XV-lea (1914-1922) la organizarea sindicatelor, a asociațiilor de întrajutorare, a mișcărilor politice scutite de controlul nemijlocit al Bisericii. Mișcarea catolică bazată pe cooperative, bănci și organizații reprezentative puternice a dat naștere, în cele din urmă, în 1919, la propriul său partid, Partito Popolare Italiano, condus de Don Luigi Sturzo. Partidul a cunoscut un succes proeminent încă de la primele alegeri și a devenit, cu rezultatul de aproximativ douăzeci de procente, una dintre forțele politice conducătoare ale țării.

În vreme ce în Italia totul era legat de politica Vaticanului, în Germania s-a născut – independent de voința papei – *Centrum*-ul, ca reacție spontană a *Kulturkampf*-ului lui Bismarck potrivit catolicismului. În scurt timp, *Centrum*-ul a devenit partidul cel mai mare al *Reichstag*-ului, ca rezultat al presiunii exercitate asupra catolicilor, aceștia devenind alegătorii fideli ai partidului. Temelia partidului – în mare măsură chiar înainte de nașterea lui propriu-zisă – a fost formată dintr-o mare varietate de organizații sociale conduse de preoți. Uniunea Socială Catolică a lui Wilhelm Kettler, episcop de Mainz, Uniunea de Cercetași a lui Adolf Kolping, zilele catolicismului organizate din 1848 încoaec și organizarea la sfârșitul secolului a Alianței Populare (*Volksverein für das Katholische Deutschland*) au prilejuit participarea pe bază religioasă a maselor germane la viața publică socială și politică<sup>2</sup>.

Franța este considerată leagănul creștin-democrației întrucât, în urma realizărilor intelectuale ale lui Lamennais, Lacordaire sau Montalambert, aici s-a format, la mijlocul secolului XIX, sistemul ideologic liberal modern al catolicismului. În mod și mai clar, putem considera drept predecesori ai creștin-democrației moderne pe Sangnier și curentul Sillon, fondat tot de el la sfârșitul secolului. Federația Catolică (*Fédération Nationale Catholique*), formată ca rezultat al campaniei anticlericale, și celelalte mișcări *Actio Catholica*, în special organizații de tineret, au devenit pentru miile de credincioși catolici un refugiu spiritual și politic. Alături de organizația catolică Alianța Franceză a Muncitorilor Creștini (*Confédération Française des Travailleurs Chrétiens* – CFTC), la începutul secolului XX au atras masele organizații formate în special pentru tineri muncitori și țărani. Aceste organizații, împreună cu ziarurile, au socializat în subcultura politică catolică o mare parte a tinerilor politicieni și au colaborat adesea cu partidul catolic format în 1924, *Parti Démocrate Populaire* (PDP).

Paradoxul Franței constă în faptul că, în timp ce au luat ființă sumedenii de organizații creștine, iar religiozitatea, impuls în mod tradițional central al comportamentului politic, este și una dintre cele mai importante linii de demarcație

între stînga și dreapta în relația dintre religie și politică (mai ales prin problema școlii, vezi mai jos), nu s-a constituit un partid creștin puternic, partidele catolice nereușind niciodată să mobilizeze majoritatea catolicilor. Contradicția dintre aripile galicane și ultramontane ale Bisericii, mărturie dureroasă a conflictelor cu caracter religios ale perioadei anterioare, suprapunerile dintre catolicism și antisemitismul naționalist și relația contradictorie a catolicilor față de republică au împiedicat nașterea unui bloc politic conștient organizat sub denumirea de creștin sau de catolic. O parte a politicienilor creștini s-au îndreptat spre ideile radicale, de stînga, în timp ce mulțimile catolice au fost atrase mai degrabă de partidele care mînuiau lozinci de dreapta, autoritare, creștine, dar fundamental nereligioase. De sentimentele antirepublicane ale catolicilor au profitat în primul rînd partidele catolice, ci politicienii regaliști.

Față de Franța, divizată, în Olanda și Belgia s-a înființat nu numai o rețea puternică de organizații, dar în majoritatea cazurilor s-a reușit să se realizeze și unitatea acestora. În timp ce corifeii ideologiei creștin-democrate au fost francezi, în Belgia s-au consolidat pentru prima dată organizații creștine care au aderat la principiile democratice. Față de pătura conservatoare conducătoare olandeză, catolicii belgieni au făcut alianțe cu liberalii, iar dobîndirea independenței Belgiei, în 1830, s-a bazat pe alianța acestor grupări. Alianța aceasta s-a destrămat însă destul de repede, iar partidul catolic – ca organizație de sine stătătoare –, din 1884 pînă în 1919 în majoritate absolută, pe urmă în coaliție, dar practic pînă în ziua de azi este fără încetare la guvernare. Dar în Belgia a existat viață organizatorică și în afara politicii de partid, lucru demonstrat prin faptul că la inițiativa părintelui Cadjin a luat ființă *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC), organizație de tineret al cărei model l-au urmat organizațiile muncitorimii creștine din întreaga Europă.

Rolul secundar jucat de catolicii olandezi explică faptul că aici s-a format o subcultură politică catolică, în mare măsură repliată. La sfîrșitul secolului XIX, în Olanda s-a destrămat coaliția catolico-liberală, iar catolicii s-au orientat spre protestanți. Cele două curente principale ale protestantismului olandez și-au înființat destul de repede instituțiile, în special prin Abraham Kuiper, care a editat un ziar protestant, a organizat o mișcare petiționară împotriva legii școlare liberale, a înființat, de asemenea, un partid și o universitate. Astfel, sub influența *Rerum Novarum*-ului și ca rezultat al conștientizării politice a catolicilor, înființarea organizațiilor catolice, a Acțiunii Catolice Sociale, a universităților, a societății catolice de audio-difuziune, a unor cotidiane sau a partidului catolic au avut deja modele de urmat.

## *Ideologia*

În cadrul tradiției catolicismului politic, încă de la început două curente au fost rivale între ele: curentul creștin-democrat, radical, și „catolicismul social”, mai paternalist, conservator, fidel liniei conducătoare a Vaticanului. Cele două curente au avut o pondere diferită de la o țară la alta. Profilul obținut în final de partidul catolic a depins și de celelalte formațiuni politice, de forța lor de atracție asupra maselor. De exemplu, în Italia și în Franța din perioada premergătoare anului 1945, s-a mărit ponderea curentului creștin-democrat deoarece curentele conservatoare au fost de partea conducerii lui Mussolini sau de partea regimului de la Vichy (Conway, 1996: 10). Dat fiind că Vaticanul a sprijinit conservatorismul confesional, nu este de mirare că pînă la al doilea război mondial ideologia catolică nu se poate identifica cu creștin-democrația. Mai degrabă Portugalia lui Salazar și Austria lui Dolfuss, eventual Franța lui Pétain au întruchipat acea guvernare puternic centralizată, dar care a respectat și comunitățile naturale (meserie, familie), cea a partidului unic, dar care era atașată Vaticanului. Curentul creștin-democrat dominant după al doilea război mondial este identificat, în general, cu pragmatismul politic, deși enciclicele sociale papale, reprezentînd baza programelor creștin-democrației, zugrăvesc un tablou social destul de caracteristic. Din mai multe puncte de vedere, democrația creștină vrea să umple golul dintre liberalism și socialism, dintre individualism și colectivism, dar, în același timp, are viziuni independente bazate pe solidaritate, personalism și subsidiaritate, valori creștine construite pe o imagine a comunității organice. Deosebirea dintre creștin-democrație și conservatorismul modern este reprezentată de rezerva față de piață, de necesitatea consultării între actorii sferelor statului și ale pieței, iar deosebirea față de conservatorismul autoritar constă în refuzarea pedepsei cu moartea și a naționalismului, precum și în afirmarea reformelor sociale pentru eradicarea sărăciei. A ține cont de opiniile cetățenilor cu familii mari, de extinderea colaborării dintre patronat și angajați la conducerea întreprinderilor, de conferirea unei semnificații politice a structurilor de ocupație, toate acestea sînt propuneri tipice ale politicii creștine.

În perioada interbelică, modelul corporatismului a devenit cel mai relevant, poate cel mai important pachet de programe creștine. Enciclica *Quadragesimo Anno* a pus în evidență faptul că sistemul organizațional vocațional, voluntar, aflat sub supravegherea statului, este apt de a da mișcărilor catolice (deși își au rădăcina în concepția statală ierarhică) un program modern și în același timp de a delimita aceste mișcări de sistemele fasciste care au respins voluntarismul. Organizațiile vocaționale (corporatiste) au fost elementele de bază ale sistemelor reunite sub denumirea de fasciste clericale, dar logica corporatismului a avut efect benefic și asupra construirii instituțiilor moderne de bunăstare. Creștin-democrația se deosebește de modelul de bunăstare social-democrat prin neacceptarea intervenției statului și a redistribuției radicale, prin acceptarea ideologiei „capitalismului social”, prin accentuarea răspunderii individuale (Van Kersbergen, 1995).

În sfârșit, în special după cel de-al doilea război mondial a început afirmarea uneia dintre caracteristicile importante ale creștin-democrației, și anume a internaționalismului și angajamentului pentru promovarea unei politici de pace. Adenauer, cel care a inițiat conceptul Europei unite, Robert Schumann și De Gasperi au conferit primelor trepte ale integrării un caracter creștin-democrat. După al doilea război mondial, creștin-democrația a fost marcată puternic – aproape că acesta i-a dat esența – de angajamentul pentru ideea europeană. Această concepție aparține valorilor tradiționale ale creștin-democrației : pluralismul ideologic și social, descentralizarea, federalismul, subsidiaritatea. Subsidiaritatea, ca recunoaștere a rolului pozitiv al comunităților existente, precum și drepturile decizionale aplicate la nivelul cel mai de jos al aparatului de stat au devenit principii de bază ale integrării europene.

Particularitățile ideologice au influențat și succesele electorale ale partidelor creștine. Aceste partide au avut ca bază și muncitorimea, pentru că au criticat modelul liberal de piață și au susținut reforme în vederea bunăstării, precum și datorită faptului că au acționat hotărât împotriva organizațiilor și partidelor socialiste și comuniste, obținând astfel și sprijinul patronatului, și al unei părți însemnate a agricultorilor.

În același timp, creștin-democrația este strâns legată de conservatorism prin respectarea „valorilor tradiționale”. Asemănarea programelor și a viziunilor demonstrează faptul că în unele țări (de exemplu în Belgia, în Elveția) partidele au ezitat între denumirea de *conservator* și cea de *catolic*. Astăzi, este vorba și de un corespondent funcțional în ceea ce privește cele două curente, deoarece în țările în care creștin-democrația este puternică, conservatorismul este slab, și invers. Diferența se explică prin factorul religios, în țările catolice partidele creștin-democrate devenind forța conducătoare de dreapta, iar în țările protestante – partidele conservatoare.

Rădăcinile ideologice ale creștin-democrației depășesc granițele dintre stînga și dreapta, dintre socialism și capitalism. Această constatare este foarte adevărată în ceea ce privește curentul creștin social, uneori numit creștin socialist, care a constituit fie un partid separat, fie s-a contopit cu partidul creștin-democrat. În anii postbelici, partidele creștin-democrate au rămas fidele moștenirii lor spirituale și au apărut ca o forță de centru, adeptă a reformelor, fiind pe punctul de a pune la îndoială modelul pieței libere, precum au făcut socialiștii. De exemplu, în sfera de influență britanică, programul CDU din 1947 a stabilit : „Sistemul economic capitalist nu a corespuns intereselor sociale și de stat ale poporului german” (Farkas, 1980 : 226).

Relevanța moștenirii spirituale este îngrădită însă de logica concurenței dintre partide. Partidele creștine au fost obligate să se conformeze dimensiunilor generale ale stîngii și dreptei, deoarece scopul lor principal – apărarea intereselor comunității catolice și ale Bisericii – și-a pierdut din însemnătate. Partidele creștine sînt și în continuare stîlpi de susținere ai școlilor confesionale și



militante pentru predarea valorilor religioase în învățămînt (vezi partidele bavarez, elvețian sau partidele scandinave). Religiozitatea explică și pe mai departe opțiunile alegătorilor pentru partidele creștin-democrate, prezintă puncte de vedere foarte clare în legătură cu diferite principii morale (de exemplu, avortul), dar partidele creștine de azi nu se deosebesc în foarte multe privințe de celelalte partide de dreapta.

Dimensiunea stînga-dreapta socio-economică a asimilat într-o măsură diferită partidele creștin-democrate din diferite țări. Acolo unde un partid puternic conservator-liberal reprezintă polul drept în problemele materiale, partidul creștin-democrat a devenit un partid de centru. De altfel, acesta din urmă a fost pe punctul de a deveni lider al micii burghezii și al forțelor antisocialiste.

Faptul că însemnătatea socială a creștinismului a trecut prin secularizare, transformîndu-se în „creștinism social”, a contribuit la reducerea specificului mișcărilor politice creștin-catolice. Scopul principal al catolicismului socio-cultural modern nu mai este răspîndirea dogmelor, ci răspîndirea solidarității, a armoniei și cooperării, principii care pot fi urmărite atît de atei, cît și de cei care aparțin unei alte confesiuni.

### ***Rolul subcultural al bisericii***

Deși subcultura politică catolică s-a organizat în scopul apărării programului Bisericii, relația Bisericii față de mișcări creștine independente a cunoscut numeroase contradicții. Leon al XIII-lea a interpretat creștin-democrația nu ca pe o determinare politică, ci ca pe o activitate caritabilă creștină, ca pe o activitate socială, de ajutorare a celor ce muncesc (vezi în primul rînd enciclica *Graves de Communi* – 1901, al cărei raționament îl întărește Pius al X-lea în 1910).

Politicienii avangardiști ai creștin-democrației au avut drept obstacol neîncrederea Bisericii față de politica partidului. Soarta precursorilor și a corifeilor creștin-democrației, de exemplu cea a lui Lamennais, renegat de Biserică, sau cea a lui Sturzo, obligat să emigreze atît de fasciști, cît și de Vatican, arată că inițiatorii organizațiilor catolice erau priviți de către conducerea Bisericii mai degrabă ca reprezentanți ai stîngii periculoase decît ca politicieni care își aduceau contribuția la extinderea influenței Bisericii. Această prudență a conducerii Bisericii era cu atît mai motivată cu cît în spatele apariției mișcărilor creștine politice s-a manifestat adesea tendința de independență a grupărilor laice catolice față de cler. Mișcările creștin-democrate pot fi explicate, de fapt, ca emancipare a credincioșilor față de Biserică. Concepția *noi sîntem Biserica* putea să tonifice construcția identității credincioșilor, dar reprezenta și o provocare fățișă pentru înaltul cler.

Organizațiile aflate sub conducerea directă a Bisericii, cărora li s-a interzis să facă politică, au oferit un foarte mare ajutor pentru politicienii creștini. De

fapt, acestea au creat o bază largă din care au provenit nu numai alegătorii partidelor creștine, ci și activiștii și liderii acestora. Aceste organizații, fiind apolitice, au pătruns și acolo unde nu prea putea exista o organizație legată vizibil de un partid și, în același timp, indiferent de scopurile oficiale, au oferit sprijin politic nemijlocit în numeroase ocazii.

În gruparea catolicilor în organizații politice, rolul-cheie l-a avut Biserica. Biserica poate condamna inițiativele catolice „neoficiale”, creîndu-se astfel monopolul partidului „oficial”. Coeziunea comunității politice catolice este asigurată de Biserică prin diferite instituții de educare a tinerilor, dar un instrument analog poate fi și refuzarea oferirii sacramentelor, ceea ce se întâmpla în cazul comuniștilor și al naziștilor, iar ceva mai devreme în cazul socialiștilor (de exemplu, după 1940, în Olanda, naziștilor nu li s-au oficiat căsătoriile în biserică și nu au fost înmormîntați de către Biserică).

Rolul Bisericii în formarea partidelor se poate constata și în mod direct. În organizarea partidelor catolice anticlericalismul a avut un rol important (în special în Spania, Franța, Italia și Portugalia), iar măsurile discriminatorii aplicate de stat față de catolici (în Olanda, Elveția, Germania), intelectuali și oameni de afaceri, au fost aplicate și unor oameni ai Bisericii. De exemplu, în anii douăzeci-treizeci, partidele catolice germane, olandeze, austriece, italiene, cehești, letone și slovace erau conduse de preoți.

În toate cazurile însă, relația dintre Biserică și partid (cel oficial) era tensionată. Clerul superior se temea de faptul că partidul ar putea face politică în numele comunității catolice, dar într-un mod necontrolabil de către Biserică. Clerul se temea mai ales de faptul că partidul ar putea elabora un program radical socialist, pentru a intra astfel în voia alegătorilor. Într-adevăr, se poate constata, în urma unei analize amănunțite a partidelor, că acestea au devenit mai progresiste, iar în problemele sociale, ale dreptului la vot au devenit în general mai radicale. Tocmai de aceea clerul superior a preferat pentru mult timp legăturile cu deputați parlamentari evlavioși și cu orientări conservatoare, în locul legăturilor cu propriul lor partid. Mai târziu, când s-a extins dreptul la vot, a fost întrevăzută utilitatea partidelor, pentru că păturile sociale inferioare nu au putut vota cu conservatorii și, așa stînd lucrurile, în lipsa unui partid catolic singura alternativă era reprezentată de socialiștii atei.

Cazul Italiei este cel mai bun exemplu pentru legătura „plină de aventuri” dintre Biserică și partid. Partito Popolare era susținut de Benedict al XV-lea, dar mai târziu Vaticanul a considerat că partidul este prea reformist, avînd pretenția de a colabora cu liberalii, mai târziu cu fasciștii. În momentul în care partidul nu a fost dispus la această colaborare, Vaticanul s-a dezis de el și i-a susținut pe fasciști. Destrămarea din 1926 a partidului, exilarea lui Sturzo au fost opera nu numai a lui Mussolini, ci și a Vaticanului. Dar după cel de-al doilea război mondial, Biserica a susținut cu toată convingerea atît partidul, cît și pe conducătorul acestuia, De Gasperi. Marele succes din 1948 al formațiunii *Democrazia Cristiana* se datorează Bisericii și personal lui Pius al XII-lea (1939-1958). În

anii următori a reapărut jocul de culise între conducerea de partid de centru și cler, care prefera coaliția de dreapta. Slăbirea legăturilor dintre cele două tabere, după anii '60, se explică atât prin criticarea capitalismului de către Biserică, cât și prin implicarea în afaceri de corupție a DC.

Libertatea de mișcare a partidului poate fi îngrădită și de legătura strânsă cu Biserica. Partidul trebuie să renunțe din principiu la alegătorii anticlericali, dar activitatea conducătorilor partidului poate fi îngrădită de Biserică atât în ceea ce privește alegerea coaliției, cât și în ceea ce privește formarea ideologiei. De exemplu, în anii '30, în timpul guvernelor fronturilor populare, Pius al XI-lea a interzis colaborarea cu comuniștii, iar în 1949, la începutul războiului rece, Pius al XII-lea a repetat interdicția. Adică, era necesară renunțarea la formulele care au optat pentru participarea partidelor extremiste de stînga la dese schimbări de coaliție ale partidelor creștine, iar practic situația este asemănătoare și în ziua de azi, cu combinații care presupun colaborări cu partide extremiste de dreapta. În cele mai multe cazuri, nici partidele creștine nu ar fi optat cu dragă inimă pentru colaborări cu forțele radicale amintite mai sus – nici măcar din convingeri ideologice –, dar aici este important să subliniem că interdicția Bisericii reprezintă o barieră prin sine, independent de mărimea distanței – ideologice, sentimentale – dintre partenerii potențiali de coaliție.

După cel de-al doilea război mondial, participarea intensivă a Bisericii la campanii electorale a încetat. Deși denumirile concrete ale partidelor nu figurează în circularele Bisericii, indicațiile sînt și astăzi unanim acceptate în numeroase țări. În țări în care funcționează un partid catolic recunoscut, nici măcar indicațiile nu sînt necesare, este de ajuns dacă Biserica îndeamnă alegătorii să participe la alegeri.

Este evident că legătura dintre Biserică și partidele creștine a slăbit în toată Europa în deceniile care au trecut. Biserica încearcă să reducă riscurile implicate de politica de partid, îndeosebi cu începere de la al doilea conciliu al Vaticanului, îngrădind participarea clerului la politica de partid. Dar nu numai clerul superior accentuează ideea supremației asupra partidelor, ci a devenit riscant și pentru partide să urmărească în mod fidel doctrinele Bisericii. Pînă și în Italia, secularizată într-o măsură mai redusă, două încercări de organizare a unor referendumuri în probleme morale inițiate de Biserică și susținute de partid au eșuat (în 1974, problema divorțului, în 1981, problema avortului). Astăzi, partidele creștine nu se autodefinesc drept „apărătoare și scuturi ale Bisericii catolice”, precum stabilea un document de partid olandez în anii treizeci. Dimpotrivă, cele mai multe broșuri ale partidelor accentuează că este vorba de organizații care nu aparțin Bisericii.

În același timp, eliberarea de sub influența îngrăditoare a Bisericii, deschiderea spre atei a însemnat și pierderea sprijinului automat al partidului din partea unei instituții cu autoritate morală importantă. Politicienii creștini, de exemplu, precum s-a scris despre ÖVP (Müller-Steininger, 1984: 91), se simt chiar insultați pentru că au rămas fără sprijin.

## *Partide creștine*

Putem vorbi despre partide creștine o dată cu apariția *Centrum*-ului german, deși reprezentanți ai catolicismului au colaborat și înainte în numeroase probleme legislative. În Germania, alături de *Centrum*, Partidul Popular (1871), Partidul Creștin-Social protestant (1878) și Uniunea Creștin-Democrată – Uniunea Creștin-Socială (CDU-CSU, 1945) care depășește limitele confesionale, au reprezentat politica creștină. În Italia, locul Partidului Popular, fărâmițat de fasciști, a fost luat de creștin-democrați (DC, 1942) care, însă, începând cu puternica fărâmițare din anii '90 în mici partide creștine de stînga sau de dreapta, joacă doar un rol secundar. (Organizațiile internaționale ale creștin-democrației recunosc drept partide creștin-democrate Partidul Popular Italian – PPI, *Centrum*-ul Creștin-Democrat – CCD, Uniunea Democraților Creștini – UCD și gruparea lui Mario Segni.) În Austria, Alianța Creștin-Socială (mai apoi Partid) funcționează din 1887, obținînd în 1907 majoritatea absolută. După cel de-al doilea război mondial, a apărut Partidul Popular Austriac, în mod formal ca formațiune total nouă, în realitate ca o continuare a partidului anterior. În Olanda, Partidul Contrarevoluționar (1878) a deschis calea unor astfel de formațiuni, apoi au apărut Uniunea Istorică Creștină (1908), în sfîrșit Partidul Romano-Catolic (1926) care, după al doilea război mondial, se transformă în Partidul Popular Catolic. Colaborarea prudentă cu protestanții a condus la sfîrșitul anilor '70 ai acestui secol la contopirea cu *Chemarea Creștin-Democrată* (CDA), partid popular de centru-dreapta. În Belgia, Partidul Catolic a dominat începînd din 1884 și, după război, sub numele dublu „flamand” și „valon”, se reorganizează în Partidul Popular Creștin/Partidul Creștin-Social (CVP-PSC). În Franța, Partidul Popular Democratic (1924) și Republica Tină (1912, partid începînd cu 1932) au fost partide creștine cu semnificație redusă înainte de 1945, iar după 1945 a apărut Mișcarea Republicană Populară (MRP), dînd dovadă de mai multă forță. În anii '60, politicienii creștini l-au susținut, sub numele de Democrații de Centru, pe președintele creștin-democrat Jean Lacanuet, iar din 1976, sub numele de Centrul Democraților Sociali, fac parte din coaliția de partide UDF, în parlament apărînd din 1988 sub forma Uniunii de Centru. Cu o semnificație mai restrînsă, dar într-o poziție dominantă se află Uniunea Catalană Democrată (1931), Partidul Naționalist Basc (1895) și Partidul Popular Creștin-Social luxemburghez (între 1914 și 1946 cu numele de Partid de Dreapta), cel din urmă, de exemplu, fiind fără întrerupere (cu excepția unei perioade de patru-cinci ani) cel mai mare partid de guvernămînt de după primul război mondial. Partidul Naționalist Maltez și Gruparea Democratică din Cipru sînt, de asemenea, forțe politice creștine care obțin aproximativ patruzeci de procente. În Elveția, Partidul Popular Creștin-Democrat, sub diferite denumiri, reprezintă în exclusivitate catolicii din 1912 încoace, în timp ce alte confesiuni nu îl votează aproape deloc („nucleul puternic” protestant votează micul Partid Popular Evanghelic). În

Spania, Partidul Popular Social (1919) și Confederația Spaniolă a Grupărilor Autonome de Dreapta (CEDA, a fost cel mai important partid în 1933), iar în Portugalia Centrul Catolic (1917) s-au străduit să reprezinte învățămintele Bisericii în politica de partid. Dintre partidele de azi, *Fine Gael*-ul (1933) irlandez, de origine liberală, Noua Democrație din Grecia și Centrul Social Democrat portughez se autodefinesc ca formațiuni cu orientare creștin-democrată. Dintre toate țările menționate mai sus, în Germania, Belgia, Italia, Luxemburg și Olanda partidele creștine au fost cele mai mari de-a lungul secolului XX, dar au reprezentat forțe politice importante și în celelalte țări.

Partide creștine au apărut devreme și în țările Europei de Est. În cadrul monarhiei Habsburgice, Partidul Social Creștin și Partidul Național Catolic au reprezentat subcultura creștină din Cehia încă din anii 1890, iar în 1918 s-au unit în Partidul Popular Cehoslovac. În Slovacia, Partidului Popular Slovac i-a revenit rolul de partid creștin, transformînd țara într-o „republică plebeiană” în timpul cît s-a aflat la guvernare (Jelinek, 1976). În Cehoslovacia, precum și în RDG, partidele creștin-democrate au funcționat și în perioada comunistă, dar numai ca partide de vitrină. În Letonia, în 1920 a luat ființă Partidul Țărănesc Creștin Leton, reprezentant exclusiv al catolicilor, aflat sub conducerea episcopului din Riga, iar în Lituania și Polonia au funcționat, de asemenea, partide creștin-democrate (în Polonia, sub numele de Partidul Muncitoresc Creștin Polonez, începînd cu 1937) puternice, uneori atingînd majoritatea absolută. În Slovenia, Partidul Popular Sloven a „domnit” aproape singur. În perioada comunistă, majoritatea partidelor creștine enumerate mai sus a fost constrînsă să ducă o existență subterană, iar în 1950 s-a format la New York Uniunea Creștin-Democrată a Europei Centrale, cu participarea conducătorilor de partide emigrați. După 1989, aceste partide au apărut în toate țările din această regiune a Europei.

În ultimele decenii au apărut partide creștine și în Scandinavia. În Norvegia exista încă din anii treizeci Partidul Popular Creștin norvegian, în Suedia s-a format în 1964 Forumul Creștin-Democrat, care în 1987 a fost redenumit Partidul Comunității Democratice Creștine, în Finlanda s-a format în 1958 Uniunea Creștină Finlandeză, iar în Danemarca – Partidul Popular Creștin (în 1970), toate purtînd stindardul de apărător al valorilor creștine. Însă partidele care au luptat împotriva laicizării bisericii de stat luterane și-au bazat politica aproape exclusiv pe cîteva probleme morale (pornografia, consumul de alcool) și nu au urmat modelul continental nici în ideologia lor, nici în construcția organizațiilor, funcționînd mai degrabă ca partide protestatere împotriva modernizării. Conform concepției luterane, politica și religia trebuie separate, prima neavîndu-și locul în cea din urmă, și de aceea luteranismul ortodox, în comparație cu catolicismul sau cu calvinismul, s-a dovedit a fi nepotrivit pentru formarea unor mișcări politice creștine însemnate (Madeley, 1997).

Partidele creștin-democrate sînt grupate în trei organizații europene. *Nouvelles Équipes Internationales* (NEI), formată în 1947, a fost oficial doar uniunea

politicienilor creștini, nu și a partidelor, dar a reprezentat punctul de plecare al integrării partidelor, găsindu-și mai târziu continuatorul în *European Union of Christian Democrats* (EUCD, Roma). La sfârșitul anilor '70 (1976) a apărut Partidul Popular European (EPP) pentru coordonarea reprezentanților creștin-democrați în Parlamentul European. Există partide creștin-democrate și în Uniunea Democrată Europeană (EDU), fondată în 1978, dar alături de partide conservatoare (engleze și daneze), și de aceea partidele creștin-democrate care au în vedere mai cu seriozitate rădăcinile ideologice au rămas în afara acestei grupări. În 1961 a fost organizată în Chile Alianța Mondială (Internaționala) Creștin-Democrată.

În anii '20-'30, în numeroase țări dictaturile au desființat partidele creștine, dar după al doilea război mondial a sosit în întreaga Europă o eră glorioasă pentru acestea. Prin dispariția de pe eșichierul politic a partidelor de dreapta, prin modernizarea rapidă a ideologiei creștin-democrate, ele au devenit forța politică cea mai importantă din Europa. Din mișcări religioase au devenit partide de centru, pragmatice, iar astfel secularizarea și scăderea populației rurale nu le-au fost dăunătoare. În numeroase țări, prin dispariția partidelor de dreapta compromise, creștin-democrații au devenit alternativa numărul unu a comuniștilor. În țări în care nu au existat partide de dreapta, partidele creștin-democrate au ocupat o poziție de centru, ca pol independent față de blocul socialist-comunist și față de conservatori (Almond, 1948: 30). În această perioadă, în Italia și în Belgia au obținut majoritatea parlamentară absolută, iar în 1946 și MRP-ul francez a obținut la alegeri peste 28%. În anii '60 și la începutul anilor '70, majoritatea partidelor creștin-democrate a pierdut din alegători, dar în anii '80 majoritatea alegătorilor a revenit la aceste partide. În prezent, la sfârșitul anilor '90, partidele creștin-democrate formează o grupare de partide stabilă, deși nu mai este în stare să evolueze, grupare a cărei poziție a fost diminuată în anii '90 de prăbușirea italiană și de slăbirea creștin-democrației olandeze. În ciuda acestor căderi, putem presupune cu o destul de mare probabilitate că și în viitor partidele creștin-democrate vor alcătui una dintre cele mai puternice grupări de partide ale Europei<sup>3</sup>.

Partidele creștine au apărut în Europa ca parte integrantă a organizațiilor sociale, culturale, economice și au participat activ și la diferite activități nelegate organic de activitățile politicilor de partid. Aplecarea partidelor creștine asupra organizațiilor civice sociale se poate explica și prin faptul că tocmai aceste organizații (asociații religioase, asociații profesionale, organizații reprezentative și Biserica) s-au aflat în spatele formării partidelor. Partidele creștine au înființat, pe de o parte, șirul lung al organizațiilor-satelit, iar pe de altă parte, ele însele au devenit uneori organizații-satelit, care au depins de alte organizații, în special de Biserică.

Și astăzi, în cele mai multe țări din Europa, partidele creștine sînt înconjurare de ziare cu care colaborează, de diferite organizații și mișcări și de partide.

Aceasta este o carieră tipic subculturală, care pornește de la o organizație socială și se termină cu un partid. Între conducătorii partidelor franceze, italiene sau belgiene, personalitățile care să nu fi activat în vreo instituție subculturală sînt o excepție. Construcția partidelor creștine a fost influențată în mare măsură de prezența Bisericii. Această influență a fost negativă în cele mai multe cazuri în ceea ce privește autonomia organizației de partid. Biserica a funcționat ca „sponsor” al partidului, iar interesul sponsorului este departe de a înlesni autonomia din punct de vedere organizatoric a partidului (Panbianco, 1988 : 63). De exemplu, Centrum-ul german se sprijinea pe Biserică într-o atît de mare măsură încît timp de patruzeci de ani nici nu a avut nevoie de o structură organizatorică independentă (Morgan, 1969 : 44). Este celebru cazul liderului de partid italian Fanfani, care s-a lovit de rezistența Actio Catholica (funcționînd ca braț al Bisericii) cînd în anii de după război a încercat întărirea ierarhiei de partid (Lapalombara, 1964 : 74-75).

Dependența față de Biserică nu poate umbri faptul că partidele catolice (mai tîrziu creștin-democrate) au ajuns cel mai aproape – din punctul de vedere al poziției burgheze – de modelul partidului de masă (organizații locale, activitate permanentă, membri numeroși, cotizație etc.). Aceste partide au fost în același timp puternice și vulnerabile: rar au ajuns la autonomie deplină (deși, ca exemplu contrar, putem aminti MRP-ul autonom, centralizat și bine organizat), dar în același timp au fost capabile să integreze mase largi.

Succesele spectaculoase ale partidelor creștine au fost obținute și prin căderea de acord în interiorul partidului a reprezentanților patronatului și muncitorilor. Ținînd cont că în centrul activităților guvernelor stau probleme legate de distribuția bunurilor materiale, putem considera drept un miracol faptul că aceste partide au fost în stare, de-a lungul deceniilor, să satisfacă aceste cerințe antagonice. În întreaga Europă au existat încercări de a înființa partide muncitorești creștine de sine stătătoare, dar partidele creștine „oficiale” au fost capabile să integreze aceste strădanii.

Rolul coordonator este oglindit atît în organizarea partidului, cît și în existența diferitelor compartimente (care reprezentau muncitorii, țărănimea și burghezia). Partidele creștine belgian și austriac sînt un bun exemplu pentru organizații bazate pe o asemenea „ordine” (*ordo*). În 1936 a dispărut în partidul belgian principiul „membrilor colectivi”, dar organizațiile catolice ale burgheziei, țărănimii și muncitorimii pot desemna reprezentanți pe listele electorale ale partidului. În 1981 numai 7% dintre reprezentanții CVP-ului flamand nu au fost candidații unor organizații asemănătoare, și mai puțin de jumătate dintre reprezentanții PSV-ului valon n-a aparținut acestei categorii a celor „sans familles” (Lucardie-Ten Napel, 1944 : 55). Și partidul catolic olandez a oferit sistematic locuri pentru organizații precum Federația Catolică a Sindicatelor, Asociația Muncitorilor Catolici, Organizația Micilor Întreprinzători Catolici și Asociația Catolică a Fermierilor.

### ***Bazele partidelor creștine***

Alegătorii creștin-democrați sînt mai vîrstnici decît media, aparțin preponderent mediului rural (aceasta explică de ce partidele creștin-democrate optează pentru portofolii agricole) și în rîndul lor sînt mai numeroase femeile. Alegătorii mai fideli sînt cei care aparțin clasei sociale tradiționale medii (de exemplu fermierii), mai degrabă decît muncitorii sau reprezentanții noii clase de mijloc, deși în unele țări, ca de exemplu în Italia sau în Belgia, apar în mod caracteristic printre alegători și gulerele albastre, și putem evidenția, în comparație cu partidele conservatoare, că baza partidelor creștin-democrate oglindește cu o mai mare fidelitate structura societății (Broughton, 1988, 1992).

Alegătorul tipic al partidelor creștine este catolic, în primul rînd catolic practicant (acestei din urmă categorii îi putem alătura, în general, cam o treime din prima categorie), dar și protestanții practicanți sînt dispuși să voteze cu aceste partide. Grupul-țintă al acestor partide fiind credincioșii, putem constata că majoritatea partidelor a reușit să atragă aceste grupuri. Creștinii practicanți au în general o șansă mai mare de trei-patru ori să devină alegători creștin-democrați decît necredincioșii.

Deci baza partidelor creștine arată diferențe mari de medie din punctul de vedere al religiei, în funcție de țara considerată. Cu excepția CDU-CSU-ului, majoritatea alegătorilor partidelor creștine în 1989 mergea la biserică cel puțin săptămînal, în timp ce în țara lor doar fiecare al treilea cetățean merge la biserică.

Semnele subculturale sînt oglindite atît de membrii, cît și de conducătorii partidelor. În 1986, 92% din membrii CDA-ului olandez au mers la biserică o dată pe lună, iar membri ai Uniunii Creștine finlandeze pot deveni doar creștini care figurează în evidența bisericii. Majoritatea partidelor (printre care și CDU-ul) au pretenția ca parlamentarii lor să fie membri activi ai confesiunii lor.

Modelul subcultural nu este caracteristic pentru toate partidele creștine existente astăzi, cel puțin pentru CDU-ul german față de, să zicem, CVP-ul flamand. Nu întîmplător în cazul CDU-lui apare bănuiala că în numele partidului „C”-ul exprimă astăzi conservatorismul – și într-adevăr, pe teren internațional CDU-ul își exprimă afinitatea cu partidele conservatoare, afinitate ce nu este caracteristică fiecărui partid creștin-democrat. Caracteristica subculturală a CDU-lui este direct proporțională cu faptul că în țara lui reprezintă singur alternativa față de stînga. În țările în care alături de partidul creștin funcționează partide puternice conservatoare sau liberale, șansa ca partidul creștin să-și păstreze trăsăturile caracteristice este mai mare.



## *Dileme politice creștine*

Strategii partidelor creștine au de înfruntat câteva dileme specifice, din care vom aminti cinci în această parte finală a lucrării :

1. În timp ce cultura europeană poate fi numită „creștină”, asocierea strânsă a religiozității, identității personale și rolului în viața publică în lumea modernă este caracteristică doar pentru o minoritate, minoritate în sînul căreia se poate forma și mentalitatea de „cetate asediată”. Adică, denumirea de „creștin” este folosită uneori pentru o cultură care cuprinde jumătatea mapamondului, alteori pentru o minoritate dezavantajată. Din această interpretare cu sens dublu rezultă că mișcările creștine au de înfruntat provocări permanente legitime, întrucît cei din afara acestor mișcări pun sub semnul întrebării folosirea denumirii prea înguste a creștinătății. Pot apărea și tensiuni interne, pentru că față de pretențiile universale ale politicii „creștine”, înregimentarea într-un partid unic este greu realizabilă.
2. Gradul înalt al religiozității nu este caracteristic doar integrării în politica creștină, ci este (în primul rînd pentru cei mai în vîrstă, pentru femei, pentru cei din mediul rural) semnul unei afinități tradiționale. Se pune înrebarea : în ce măsură se deosebește cultura tradiționalității de cultura politică creștină modernă ? O întrebare analogă poate fi pusă și în cazul diferitelor tendințe politice : cînd poate fi deosebit conservatorismul (cu ambele variante ale sale, autoritară și favorabilă pieței) de creștin-democrație ? Precum am văzut mai devreme, în ciuda asemănarilor, există principii politice, ideologice în care politica creștin-democrată modernă ocupă o poziție caracteristică, antagonistă față de concepțiile tradiționale sau de conservatorism. Totuși, aceste principii nu devin centrale în toate sistemele de partide, iar astfel identitatea politicii creștine rămîne nelămurită, avînd în aceeași tabără și pe cei de stînga, și pe cei de dreapta, pe liberali și pe autoritari.
3. În țările în care statul nu se declară neutru, ci creștin, identitatea mișcărilor creștine poate fi, de asemenea, în pericol. În societățile în care cursul secularizării nu este avansat, ca de exemplu în Irlanda de pînă în zilele noastre, principiul mișcării creștine autonome nu prea a avut sens. Istoria modernă a Austriei, Slovaciei, Croației sau Spaniei prezintă numeroase exemple ale identificării catolicismului cu statul, dar în țările luterane și ortodoxe legătura dintre stat și Biserică a fost și mai strînsă. Contopirea religiei cu politicul este periculoasă, precum demonstrează cazul Spaniei anilor '30, cînd forțele antimonarhiste și-au exprimat principiile republicane prin incendierea bisericilor, iar în 1973 episcopii spanioli au fost obligați să-și ceară iertare față de populație pentru colaborarea cu Franco.
4. O altă dilemă de bază este conținută de identitatea națională și religioasă, de asemănarea dintre politica creștină și politica naționalistă. Identitatea națiunilor

europene s-a realizat în jurul simbolurilor creștine. În țări în care catolicismul a obținut asemenea succese încât a devenit miezul identității naționale, definiția „catolicității” și interpretarea ei au scăpat de sub controlul Bisericii, aceasta fiind obligată ca în cadrul luptei pentru emancipare să recucerească interpretarea autonomă a catolicismului independent de tentele naționaliste. În Irlanda de Nord sînt considerați catolici intransigenți nu practicanții sistematici, ci acei care îi urăsc pe protestanți. În Franța, liderul formațiunii Action Française, ateul și cel care îl disprețuiește pe Hristos, Charles Maurras, a identificat catolicismul cu principiile antimoderne, cu tradiția și cu ierarhia și, de aceea, a făcut din el un program politic. Toate acestea arată că, în măsura în care dorim ca o concepție despre lume să devină parte integrantă a moștenirii culturale generale a omenirii, aceasta devine mai vulnerabilă față de diferitele interpretări.

5. În sfîrșit, des utilizata denumire de creștin-catolic reprezintă o dilemă. După epoca războaielor religioase a sosit și timpul conviețuirii și chiar al colaborării între cultele creștine, dar extinderea spiritului ecumenic nu a fost un proces lin. Acalmia urmează agitației, iar Bisericile locale și Vaticanul își schimbă deseori pozițiile în funcție de gradul de izolare pe care îl doresc. Și acest pachet de probleme este strîns legat de poziția clerului față de grupările laice, deoarece organizațiile interconfesionale nu se pot afla sub conducerea unor preoți catolici.

Dilemele de mai sus reprezintă nu numai griji, ci și posibilități deschise pentru elite: liniile de demarcație ale mișcării nefiind clare, există speranța în vederea obținerii sprijinului unor grupări diferite, de exemplu protestanți, naționaliști, conservatori, tradiționaliști sau ateii. Multitudinea acestora poate crea și tensiuni interne. În Europa de Est, împletirea tendințelor „creștine” și „naționale” și legăturile lor neclare reprezintă un factor de instabilitate. În mai multe țări din regiune, denumirea de creștin este pseudonimul naționalismului și al anticomunismului. După al doilea război mondial și în special după al doilea sinod al Vaticanului, posibilitatea interpretării politicii creștine ca politică naționalistă a fost practic eliminată în Europa de Vest. În schimb, în Europa de Est, nimicirea politicii creștine în timpul regimului comunist a îngreunat revizuirea critică a tradițiilor democratice, destul de reduse totuși. Integrarea partidelor creștine din Europa de Est în comunitatea Vestului democratic este tensionată, deoarece înțelesul denumirii de „creștin” sau de „creștin-democrat” este diferit în cele două regiuni europene.

În Europa de Est se pune în mod cu totul special dilema, cunoscută de fapt și de către partidele creștin-democrate vestice, a stîngii și a dreptei. În majoritatea țărilor est-europene, partidele foste comuniste reprezintă forța conducătoare a stîngii, cu care politicienii creștini nu cooperează cu plăcere (uitînd cu greutate persecuțiile anterioare). În același timp, referirile la tradițiile și valorile

creștine au mobilizat în numeroase regiuni păturile sociale mai sărace și vîrstnicii în favoarea partidelor creștine. Interesele acestor straturi sociale sînt menținerea vechilor structuri ale statului și negarea necesității reformelor economiei de piață, ajungînd astfel la compromisuri cu socialiștii. Din această perspectivă, dilemele stînga-dreapta reprezintă o povară și mai mare pentru partidele creștine estice decît pentru „frații” lor vestici.

### ***Partide creștine europene mai importante :***

Austria : *Österreichische Volkspartei* (ÖVP)

Belgia : *Christlijke Volkpartij* (CVP), *Parti Social Chrétien* (PSC)

Cehia : *Krestanská a Demokratická Unie* (KDU), *Ceskoslovenska Strana Lidova* (CSL)

Danemarca : *Kristelig Folkparti* (KF)

Finlanda : *Suomen Kristillinen Liito* (SKL)

Franța : *Centre des Démocrates Sociaux* (CDS)

Grecia : *Nea Demokratia* (ND)

Olanda : *Christen Democratisch Appel* (CDA)

Polonia : *Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe* (ZCHN)

Luxemburg : *Chrestlech-Sozial Vollekspartei* (CSV)/*Parti Chrétien Social Luxembourgeois* (PCS)

Germania : *Christlich Demokratische Union* (CDU/*Christlich-Soziale union* (CSU)

Norvegia : *Kristelig Folkeparti* (KRF)

Italia : *Partito Popolare Italiano* (PPI), *Südtiroler Volkspartei* (CVP)

Portugalia : *Partido do Centro Democrático e Social* (CDS)

România : *Partidul Național Țărănesc Creștin și Democrat* (PNȚCD)

Elveția : *Christlich-Demokratische Volkspartei der Schweiz* (CVPS)

Suedia : *Kristdemokratiska Samhaells Partiet* (KDS)

Slovacia : *Krestanskodemokraticke Hnutie* (KDH)

Slovenia : *Slovenska Krscanski Demokrati* (SKD)

### ***Note***

1. Această afirmație este cu deosebire adevărată în cazul literaturii de specialitate anglo-saxone, lucru care se explică și prin faptul că din punctul de vedere al creștin-democrației, spațiul anglo-saxon este „rămas în urmă”.
2. Protestanții, sub conducerea lui Adolf Stoecker, au dat naștere propriului lor partid și propriei lor mișcări cu caracter puternic antisemit. Concepția antisemită a politicii catolice a avut, de altfel, o influență foarte mare și asupra mișcărilor social-creștine austriece, mai ales asupra Partidului Creștin Social fondat în 1887 de Karl Lueger.
3. Aceste partide sînt deosebit de puternice și în America de Nord, dar despre ele nu este vorba aici.

## Referințe bibliografice

- Almond, Gabriel, „The Christian Parties of Western Europe”, *World Politics*, 1, pp. 31-58, 1948.
- Broughton, David, „The Social Bases of Western European Conservative Parties”, în Brian Girvin (ed.), *The Transformation of Contemporary Conservatism*, Londra, Sage, pp. 193-224, 1988.
- Broughton, David, *The Christian-Democratic Voter : A Four Country Comparison*. Paper presented at the ECRP Joint Sessions of Workshops, University of Limerick, Republic of Ireland, 30 March-4 April 1992. Workshop – Christian Democracy in Europe, 1992.
- Conway, Martin, „Introduction” în Tom Buchanan și Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-33, 1996.
- Farkas Laszló, „A Christlich-Demokratische Union. A nyugatnémet CDU politikája 1954-1957 között”, în Gergely J. (coord.), *A kereszténydemokrácia Nyugat-Europában. 1944-1958*, Budapest, Kossuth Kiadó, pp. 213-260, 1980.
- Fogarty, Michael P., *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- Irving, R.E.M., *Christian Democracy in France*, Londra, George Allen & Urwin LTD, 1973.
- Irving, R.E.M., *The Christian Democratic Parties in Western Europe*, Londra, George Allen & Urwin, 1979.
- Yelinek, Yeshajahu, *The Parish Republic : Hlinka's Slovak People's Party*, New York, East European Quaterly, Columbia University Press, 1976.
- Kersbergen, K. van, *Social Capitalism : A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, Londra, Routledge, 1995.
- Lapalombara, Joseph, *Interest Groups in Italian Politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1964.
- Lipset, Seymour M. și Stein Rokkan, „Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments : Introduction”, în *Party Systems and Voter Alignments : Cross-National Perspectives*, ed. de Seymour M. Lipset și Stein Rokkan, *Christian Democracy*, New York, The Free Press, pp. 1-64, 1967.
- Lucardie Paul, Hans-Martin Ten Napel, „Between Consociationalism and Liberal Conservatism : The Christian Democratic Parties of Belgium and The Netherlands”, în David Hanley ed., *Christian Democracy in Europe : A Comparative Perspective*, Londra, New York, Pinter Publishers, 1994.
- Luykx, Paul, „The Netherlands”, în Tom Buchanan și Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, pp. 219-247, 1996.
- Madeley, John T.S., *The Paradox of Secular Voting in Scandinavia*. Paper prepared for the Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe. Workshop at the European Consortium for Political Research Joint Sessions, Bern, Switzerland, 27<sup>th</sup> February to 4<sup>th</sup> March, 1997.

- Morgan, R., „The Federal Republic of Germany”, în Stanley Henig și John Pinder (coord.), *European Political Parties*, Londra, Allen & Urwin, pp. 21-68, 1969.
- Müller, Wolfgang și Steininger, Babara, „Christian Democracy in Austria : The Austrian People's Party”, în Davin Hanley (ed.), *Christian Democracy in Europe*, Londra, New York, Pinter Publishers, 1994.
- Panebianco, Angelo, *Political Parties : Organizations and Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Pollard, John, „Italy”, în Tom Buchanan și Martin Conway (ed.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 69-96.
- Whyte, John H., *Catholics in Western Democracies*, Dublin, Gill și Macmillan, 1981.

*Traducere din limba maghiară de Silvia Marton*

## „ORTODOXISMUL POLITIC”: PERICOL SAU FANTASMĂ?

Teodor Baconsky

Atunci cînd Societatea Academică din România mi-a făcut onoarea de a-mi propune să susțin o conferință pe tema *ortodoxismului politic*, am avut o primă reacție negativă. Ea se baza pe sentimentul spontan că obiectul conferinței nu ar putea fi delimitat decît cu prețul unor deplasări semantice și al unor interpretări istorice mai mult sau mai puțin abuzive. Ulterior, cînd am reluat ideea în circumstanțe mai calme, am ajuns însă la concluzia că aparenta neînțelegere inițială poate fi tratată nu doar ca inadecvare formală, ci și ca lapsus revelator de mentalități. Dacă un grup academic interesat de stadiul actual al principalelor doctrine politice a înscris pe lista sa de așteptări capitolul „ortodoxismului politic”, rezultă că tema respectivă implică anumite presupuziții de care trebuie să ținem seama, indiferent de motivațiile lor subiacente. Prima dintre presupuzițiile acestui artefact politologic include afirmația potrivit căreia Biserica ortodoxă a adoptat cîndva și ar fi gata să reamorseze o linie politică proprie, cu ajutorul căreia să-și atingă mai lesne obiectivele naturale și supranaturale. O a doua presupuziție ar fi aceea că, în anumite perioade, Biserica ortodoxă cedează tentației de a-și folosi impactul pastoral pentru realizarea unor scopuri definite în afara ierarhiei de drept divin. În primul caz, Bisericii ortodoxe i se atribuie strategia unui partid dornic să modeleze societatea prin preluarea puterii. În cel de-al doilea caz, se presupune că Biserica ortodoxă este suficient de labilă pentru ca discursul ei să poată fi instrumentalizat politic, în condiții de benevolat sau de manipulare insidioasă. Mi-ar fi comod să spun că ambele presupuziții sînt false, în măsura în care montează un proces de intenție bazat pe generalizarea unor precedente istorice singulare. Ar trebui atunci să vă asigur că atît vremelnică simpatie a ierarhiei interbelice față de Mișcarea Legionară, cît și complicitatea difuză dintre Sinodul postbelic și Partidul Comunist nu au fost decît niște eclipse irelevante în durata lungă a creștinismului răsăritean. În ipoteza că v-ați declara seduși de asemenea justificări, am reuși să obținem un consens apologetic dincolo de care prelungirea dezbaterii s-ar dovedi inutilă. Cred însă că o atare eventualitate nu ne-ar putea consola, din cel puțin două motive. Primul motiv este acela că nu putem valida sau invalida presupuzițiile amintite înainte de a

examina relația dintre teologia ortodoxă și sfera practică a politicii. Al doilea motiv privește urgența de a răspunde la întrebarea dacă Ortodoxia post-comunistă poate, are dreptul sau trebuie să-și asume o funcție politică definită ca atare.

Cu voia dumneavoastră, voi începe prin a examina *teologia politică a Noului Testament*, privit ca autoritate revelată și ca sursă de legitimare a oricărei ortopraxii. E limpede că nu putem pătrunde cu adevărat în hățișul exegezelor biblice acumulate pînă astăzi. Fiecare verset evanghelic pregnant din unghiul utilizărilor sale posterioare a făcut obiectul unui travaliu hermeneutic imposibil de rezumat în limitele prezentei expunerii. Iată de ce voi aminti aici numai faptul că întreaga învățătură christică referitoare la acțiunea politică a Bisericii se concentrează asupra conceptului de *Împărăție a Lui Dumnezeu*. Fraza-cheie rămîne cea din *Evangelia după Matei* 3,1 și 4,17 : „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor”. Vă atrag atenția că autorul sacru folosește termenul grecesc *basileia*, care desemnează simultan „domnia” ca exercițiu al puterii, „regalitatea” ca statut eminent și „împărăția” ca spațiu autocratic. Observăm imediat că proclamarea iminentei instaurări a Împărăției Lui Dumnezeu este asumată de către Ioan Botezătorul și reluată de către Iisus Hristos, cu presupusa intenție de a dezvălui unitatea mistică dintre cele două Testamente. Chiar și după prăbușirea dinastiei davidice, în 587, iudaismul precreștin continuă să conceapă suveranitatea lui Iahve asupra lui Israel ca pe un preludiu al timpurilor mesianice în care Dumnezeu își va extinde dominația asupra tuturor popoarelor. Mutația produsă de chemarea lui Ioan Botezătorul și, mai apoi, a lui Iisus Hristos însuși constă în faptul că termenul *basileia* își pierde conotațiile *funcționale*, primind în schimb o semnificație *substanțială*. Grație acestei schimbări de regim, conceptul teologic de *basileia* capătă o pondere politică pe deplin transparentă într-o serie de versete care tratează „împărăția lui Dumnezeu” ca pe o stare actuală. În capitolul 15 din *Epistola I către Corinteni* ni se propune următorul paradox : Hristos este pantokratorul chemat să distrugă suveranitățile concurente și să renunțe apoi la propria suveranitate, pe care o închină Tatălui ca semn că Istoria a luat sfîrșit. Exegeții formulează și aici păreri diferite : adeptii așa-numitei „eshatologii realizate” afirmă că Hristos se comporta ca și cum Împărăția ar fi fost deja prezentă în propria Lui persoană. Partizanii așa-numitei „eshatologii consecutive” invocă însă textul din Matei 6, 10, unde acel „vie împărăția Ta” denotă proiectul, fără a-i asocia termene precise. Jocul dintre „deja” și „nu încă” este reluat de parabolele Împărăției din Matei 13, 1-52, unde metafora grăuntelui de muștar consolidează raportul dialectic dintre persoana lui Hristos ca germene al Bisericii și prezența Bisericii ca figură a eonului eshatologic. Oricum, ambiguitatea textelor sinoptice pare a fi tranșată de sfîntul apostol Ioan, în *Evangelie*, căruia Hristos îi declară limpede că „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (18, 36). Hristos coboară în lume prin Întrupare și rămîne în lume prin Euharistie, care este sămînța Veacului viitor. Altfel spus,

Logosul se umanizează, dar nu pentru a diviniza istoria, ci pentru a-i conferi un sens extra-mundan. Așa cum deducem din crezul niceo-constantinopolitan, cronica lumii nu este decît antecamera Împărăției lui Dumnezeu, „care nu va avea sfîrșit”.

Trebuie să admitem că doctrina biblică a suferit în timp multiple deformări ideologice. Putem spune că respectivele deformări au fost imperceptibile în perioada paleocreștină, cînd echivalența dintre *lex orandi* și *lex credendi* s-a conservat, în pofida și uneori datorită păgînismului ambiant. Imixtiunea intereselor politice a devenit vizibilă și problematică abia în creștinismul post-constantinian, cînd privilegiile acordate Bisericii s-au dovedit a fi niște cadouri otrăvite. Începînd cu secolul IV, Biserica a reacționat față de intoxicația ideologică, dovedind o lăudabilă vehemență, dar și o deplorabilă incapacitate de a menține echilibrul dintre centru și periferii. Practic vorbind, toate încercările de a recupera fervoarea originală au avut un efect centrifugal, decompensat prin autoritarism și plătit cu prețul mediocrității spirituale. Că acest schimb între prestigiul instituțional și adevărul harismatic a primit cea mai curentă expresie în coliziunea dintre sacerdoțiu și profetism, e de domeniul evidenței. Din păcate, conflictul acesta, în principiu fertil, nu a putut fi durabil interiorizat. De la Reforma protestantă încoace, el a fost chiar anexat de către gînditorii necreștini, care au uzurpat funcția profetică înainte de o folosi ca armă anticlericală și ca instrument al desacralizării. Să ne mai mire atunci faptul că, în toată epoca modernă, Revelația a fost adesea privită ca interpretare pseudo-științifică a unor realități politice justificate *post factum*? Să ne mai arătăm surprinderea față de frecvența cu care persoane străine de creștinism au pretenția de a judeca acțiunile creștinilor?

Tot mai numeroși agnostici influențați de relativismul sceptic al lumii contemporane continuă să exploateze derivatele trecutului ca pe tot atîtea argumente ale opiniei că religia lui Hristos se reduce la un conglomerat de idei metafizice lipsite de relief existențial. Aceste temperamente voltairiene ajung aproape să respingă dreptul Bisericii ortodoxe de a-și livra mesajul în termenii Revelației, prescriindu-i un *aggiornamento* care ar urma să inocenteze rătăcirile ideologice ale creștinismului prin intermediul unui contra-discurs nu mai puțin ideologizat. Procedeu acesta pornește de la premisa că dacă Biserica a ieșit *cîndva* în afara sistemului ei de referință, ea trebuie să rămînă *întotdeauna* în afara aceluși sistem. Biserica nu are însă nevoie de indulgența judecătorilor săi necreștini, nu numai pentru că nimic nu le poate dovedi superioritatea morală, ci și pentru că dimensiunea etică este departe de a epuiza misterul dreptei credințe. E suficient să privim lucrurile din interiorul Bisericii pentru a ne face o cu totul altă imagine despre legăturile dintre teologia ortodoxă și politică. Menționez că prin expresia „teologie ortodoxă” nu înțeleg un corpus doctrinar atemporal, ci mai degrabă acel ansamblu de dogme și canoane grație căruia tradiția patristică a



sinetizată Revelația biblică și pe care creștinismul post-patristic l-a moștenit și adaptat în acord sau în dezacord cu evoluția morală și epistemologică a societăților moderne. Dacă lăsăm deoparte clivajele confesionale, particularismele liturgice și decupajele regionale care asigură extrema diversitate a creștinismului de la sfârșitul secolului XX, descoperim că toți creștinii împărtășesc un *stil de viață* ale cărui componente nu s-au schimbat esențial din epoca apostolică pînă astăzi. Printre componentele acestui stil de viață propovăduit de Iisus Hristos și practicat de către toți urmașii Săi autentici, se află, bineînțeles, aptitudinea de a face dreptate prin libertatea sacrificiului de sine. Iată cel mai mic numitor comun al conduitei creștine în cetățile omenesti. Și iată de ce creștinii demni de acest nume sînt toți acei oameni capabili să gestioneze, cu orice risc, tensiunea dintre loialitatea civilă și refuzul net al oricărei forme de idolatrii politice. Loialitatea față de Stat ca realitate subalternă și trecătoare nu se poate concilia cu fidelitatea față de Dumnezeu ca realitate supremă și veșnică decît cu prețul jertfei de sine. Evident, numărul creștinilor care acceptă martiriul a fost și va fi infim. Important aici nu este însă „numărul”. Ceea ce contează realmente este valorizarea sacrificiului ca unică piedică eficientă în calea oricărui totalitarism orizontal. Paul Evdokimov avea dreptate atunci cînd scria că „prin jocul împrejurărilor istorice, Biserica poate fi în inima unui popor, pentru a-i exprima conștiința, așa cum poate foarte bine să fie respinsă pînă la periferia vieții naționale (...) Totuși, Biserica are prin ea însăși o misiune teocratic-spirituală, la care nu poate renunța fără să-și trădeze propria natură (...)” (cf. *Ortodoxia*, București, E.I.B., 1996, p. 329). Ortodoxia ca stil de viață apostolic nu se poate modifica sub presiunea avatarurilor istorico-seculare. Cu alte cuvinte, trebuie să facem distincția dintre condiția ortodoxă ca situație antropologică ideală și ramificațiile confesionale specifice creștinismului real. Simbioza Stat-Biserică la care s-a ajuns în perioada bizantină, cearta pentru investitură din vremea catolicismului medieval, disputa dintre Biserici și ideologiile totalitare ale cezarilor moderni, obstinația Bisericilor creștine tradiționale de a accentua mai degrabă datoriile decît drepturile omului, toate aceste experiențe dramatice ilustrează efortul creștinilor de a apăra „Ortodoxia perenă”, independent de monopolurile confesionale și de vanitățile omenesti. Creștinul care observă „dreapta credință” știe că politica privește toate aspectele vieții sociale, dar afirmă că viața umană nu se poate reduce la politică. El știe, de asemenea, că Evanghelia nu este „neutră” și că „scandalul Crucii” va dura pînă la sfârșitul veacurilor, chiar dacă efectele sale secundare dezlănțuie toți demonii.

Pusă astfel, exigența despre care vă vorbesc demonstrează indirect faptul că politizarea Ortodoxiei este o infracțiune spirituală de gravitatea ereziei. Vă invit să meditați asupra observației că „isme” specifice Bisericilor apusene, fie ele catolice sau protestante, au oferit acestor Biserici o alternativă deloc atrăgătoare: sobornicitatea transformată în „catolicism” a generat birocratizarea misterului în cadrul administrației vaticane, tot așa cum fetișizarea Scripturilor

în lumea anglo-saxonă a determinat etatizarea protestantismului. Pontiful romano-catolic a devenit șef de stat, iar regii protestanți au sfârșit prin a deveni capi ai Bisericii. Spre deosebire de surorile ei occidentale, și mai cu seamă în condițiile geopolitice create după dispariția Imperiului Bizantin, Biserica ortodoxă a fost scutită de patologiile politice analizate adineaori. Asta nu înseamnă că ea a reintrat în fericita penumbră a catacombelor pentru a se feri de ispitele seculare. Biserica ortodoxă a avut pur și simplu de înfruntat alte ispite, dintre care cea mai durabilă a fost aceea a etnocentrismului mesianic. În Răsăritul post-bizantin, republica monahală de la Athos nu a putut niciodată rivaliza cu Vaticanul. Pe de altă parte, nici un monarh pravoslavnic – cu excepția țarilor – nu a mai cunoscut, după 1453, puterea bazileilor din vechiul Constantinopol. Decadența ideii imperiale și dezmembrarea factuală a străvechii pentarhii bizantine au fost atunci contracarate prin supralicitarea națională a conceptului de autocefalie. Biserica ortodoxă s-a divizat după criterii etnice și mai apoi național-statale. A apărut astfel tentația de a reduce proiectul panortodox la un mozaic de națiuni cu structuri ecleziastice autonome. Pentru a rezista islamizării, Bisericile ortodoxe au acceptat logica tribală a balcanismului, pe care au ajustat-o ecleziologic prin identificarea cu idealul național predicat de patrioții masoni ai secolului XIX. E drept că *Enciclica patriarhilor răsăriteni* emisă în 1848, ca și repudierea oficială a *filetismului* (aceasta este denumirea tehnică a „naționalismului ecleziastic”) nu au avut ecoul scontat în rîndul unor populații aservite, care puneau apartenența la un neam mai presus de apartenența la aria dreptei credințe. E drept, de asemenea, că pînă în ziua de astăzi, coabitarea diferitelor comunități ortodoxe la muntele Athos sau la Institutul Saint-Serge din Paris se bazează tot pe criterii etnice, după modelul colegiilor naționale din Sorbona medievală. Combaterea turcocrăției a mobilizat mult mai multe energii decît apărarea identității ortodoxe în fața Islamului, iar Bisericile post-bizantine au fost cel mai adesea obligate să valideze starea de fapt.

Consider totuși nedrept să condamnăm *de plano* aceste opțiuni eminentemente pragmatice. Bisericile ortodoxe și-au diluat vrînd-nevrînd vocația ecumenică, dar au contribuit efectiv și laudabil la emanciparea statală a sîrbilor, a românilor, a grecilor sau a bulgarilor, adică a tuturor acelor neamuri care îmbătrîniseră la periferia Bizanțului fără a cunoaște un destin istoric pe măsura modelului adoptat. Militînd pentru independența popoarelor amintite, Biserica ortodoxă a reușit să prezeve nu numai drepturile religioase ale națiunilor din Balcani, ci și vitalitatea comunităților creștine din Orientul Apropiat. Prin patosul subversiv al predicilor cu substrat național, prin produsele editoriale creatoare de solidarități, prin transfigurarea mișcărilor țărănești grație cărora feluritele discriminări s-au putut atenua, dar și prin exemplul unor înalți prelați care, asemenea mitropolitului Andrei Șaguna, au știut să desfidă aroganța cancelariilor opresoare, Biserica ortodoxă și-a făcut din plin datoria, reușind să salveze vieți, demnități și valori patrimoniale dramatic periclitate. Ar fi stupid să culpabilizăm

Biserica ortodoxă pentru o atitudine pe care Europa veacului trecut o încuraja, doar pentru că Europa actuală socotește că, între timp, acea atitudine s-a demodat. Acest tip de incriminare retroactivă desemnează imediat țapii ispășitori, dar nu propune, din păcate, nici o soluție.

În ce mă privește, recunosc faptul că discursul etnocentric al Bisericii ortodoxe române nu se poate armoniza cu imaginarul suprastatal al retoricilor euro-federative. Biserica noastră este acuzată că dorește să întârzie integrarea europeană a României, în timp ce prejudecata potrivit căreia Ortodoxia este intrinsec ostilă liberalismului capătă o răspîndire tot mai îngrijorătoare. Intransigența Bisericii în privința minorităților sexuale și severitatea ei față de ofensiva prozelitismului sectar sînt interpretate ca dovezi de „fundamentalism” și de „xenofobie”. Exponenții societății civile se întrec în a-i reproșa Bisericii ortodoxe atitudinea „nedemocratică”, dar uită că dreptul Bisericii de a-și prezerva identitatea dogmatică reprezintă prima consecință a libertății religioase pe care democrația însăși este chemată să o apere.

Mi se pare că exploatarea anti-ortodoxă a dizarmoniei dintre Biserică și societatea civilă este reprobabilă atîta vreme cît nu analizăm, cu bune intenții, cauzele fenomenului în discuție. O analiză cît de sumară ne-ar dovedi că limbajul „naționalist” cultivat în anumite medii ortodoxe nu este vîrful de lance al unui program teocratic, măcar pentru că o adevărată teocrație presupune constituirea unui imperiu actualmente inexistent și virtualmente irealizabil. În realitate, așa-numitul „naționalism” ecleziastic are cauze complet străine de ambiția unui presupus totalitarism ortodox. M-aș opri acum asupra a numai două dintre ele. Prima cauză trădează dorința Bisericii ortodoxe de a-și menține statutul de „Biserică națională”, adică acele privilegii pe care Statul român de după 1918 i le-a oferit ca recompensă pentru contribuția ei la realizarea României Mari. Biserica ortodoxă consideră că preeminența de care se bucură are o bază cutumiară și statistică suficient de puternică pentru ca eventuala ei dizolvare să reprezinte o gravă imprudență politică. Le revine deci politicianilor (ca și celorlalți lideri de opinie) sarcina de a împăca revendicările legitime ale Bisericii ortodoxe cu exigența legislativă a pluralismului religios. Prelungirea retoricii „naționaliste” își găsește o a doua cauză în inerția mentalităților favorizate de vechiul regim. După cum se știe, partidul comunist a încercat și uneori a reușit să transforme Biserica într-o cutie de rezonanță a propriilor interese. Pînă în 1965, Biserica a fost, de pildă, obligată să amplifice imaginea „protectoare” a Uniunii Sovietice, pe fondul speranței că rusofobia populației românești s-ar fi putut estompa grație afinităților inter-ortodoxe. Din 1965, cînd Partidul Comunist Român a început să simuleze „disidența” față de Moscova, Biserica ortodoxă s-a refugiat în protocronism atît pentru a-și corecta deriva „slavofilă” din anii '50, cît și pentru a satisface noile directive. Este de la sine înțeles că sacralizarea factică a sentimentului național a afectat deopotrivă credibilitatea Bisericii și

interesele efective ale societății românești. După 1989 s-au stabilit noi convențe silnice între Biserica ortodoxă și „noua” clasă politică. Multă lume a rămas cu impresia că mediatizarea formală a vieții religioase, exaltarea demagogică a memoriei celor uciși în Decembrie și canonizarea relativ pripită a unor sfinți români au avut o regie ideologică supărător de transparentă. Au circulat rumori insistente cu privire la legăturile periculoase dintre anumite cercuri ortodoxe și mediile politice extremiste. S-a revenit, mai ales în provincie, la standardele fostelor pastorale „ceaușizate” și s-a apăsător pe identitatea dintre românism și Ortodoxie, deși scena noastră publică nu mai beneficiază de prezența harismatică a unui Nae Ionescu și nici de auditoriul căruia i se adresa Nae Ionescu în anii '30. Toate aceste „anacronisme lucrative” îi preocupă nu numai pe gardienii civili ai „deschiderii” sociale, ci și pe teologii înșiși, care sînt purtătorii autorizați ai responsabilității față de imaginea Bisericii ortodoxe. Regretatul John Meyendorff a rezumat poate cel mai bine situația atunci cînd a scris : „Naționalismul, această boală care a făcut ravagii în Europa răsăriteană a secolelor XIX-XX e foarte greu de surmontat pe plan ecleziastic : se ajunge adesea la a considera Biserica un atribut al națiunii, un simplu instrument destinat să păstreze limba și obiceiurile populare. (...) Totuși, epoca istorică pe care o trăim se însărcinează ea însăși să separe absolutul de relativ, Biserica de Stat, pe Hristos de națiune. Ea obligă lumea ortodoxă să aleagă între tradițiile omenești și Revelație, să nu păstreze decît ceea ce constituie esența mesajului creștin” (cf. *Biserica ortodoxă ieri și azi*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 120).

Sper că toate cele spuse aici au avut cel puțin darul de a vă demonstra că problema *ortodoxismului politic* nu decurge din constituția dogmatică a Bisericii ortodoxe, ci din persistența unor reziduuri ideologice dizolvabile în timp. Personal, sînt convins că Biserica noastră ar sluji mult mai eficient interesul național dacă și-ar actualiza discursul teologic în așa fel încît politizarea vieții religioase să devină improbabilă. Ea are de acum obligația de a înțelege societatea modernă fără a idolatriza modernitatea, datoria de a servi România fără a-și trăda vocația ecumenică, dar și dreptul de a ne certa în numele lui Iisus Hristos, ori de cîte ori excesele noastre de inteligență ne determină să judecăm lumea dintr-o perspectivă strict omenească.

# **SOCIAL-DEMOCRAȚIA**

## **Doctrina social-democrată**

Anton Carpinski ..... 175



# DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ

Anton Carpinski

## *I. Fundamentele doctrinei social-democrate*

Doctrinile și mișcarea socialistă apărute în prima jumătate a secolului XIX în Europa Occidentală sînt un produs al modernității. Născută printr-o „revoluție duală” – politică și industrială – lumea modernă se caracterizează printr-un „anumit grad de creștere autosuținută în economie, o creștere suficientă, capabilă să mărească regulat producția și consumul ; o anumită participare publică în comunitatea politică, deci o reprezentare democratică în definirea și alegerea alternativelor politice ; o difuziune a normelor secular-raționale în cultură... ; o creștere a mobilității în societate, înțeleasă ca libertate personală de mișcare fizică, socială și psihică ; o transformare corespunzătoare în personalitatea indivizilor, astfel încît aceștia să fie capabili să funcționeze efectiv într-o ordine socială ce operează conform caracteristicilor anterioare”<sup>1</sup>. Acumularea și circulația capitalurilor în cadrele economiei de piață naționale și internaționale, apariția și dezvoltarea marii producții industriale de mărfuri dau un contur tot mai pregnant peisajului social al civilizației moderne occidentale : burghezia și proletariatul industrial ocupă, în prima jumătate a secolului XIX, poziții antagonice în structura socială a capitalismului antreprenorial.

Plecînd de aici, apreciem că diferitele idei și experiențe socialiste ce se vor derula pe parcursul secolului XIX – de la cele *utopice* la cele autointitulate „științifice” și de la acestea la cele *revizionist social democrate* –, desemnează încercările de a concepe și apoi de a *aplica, impune sau remodela* o organizare „socială” ce se dorea mai dreaptă și mai echitabilă. Dincolo de caracterul difuz al noțiunii, datorat, în special, ulterioarelor avataruri ideologico-politice ale acesteia, considerăm că, în sensul său de bază, generic, *socialismul* este *reacția socială* față de *ordinea socială modernă, esențialmente polarizată, născută prin acumularea primitivă a capitalurilor*. Din această perspectivă, dincolo de evoluțiile sale – *utopic-premarxistă, revoluționar-marxistă, reformist-antimarxistă* –, socialismul apare ca o expresie ideologică emancipatoare a mișcării muncitorești,

formă politică de opoziție față de capitalismul antreprenorial și liberalismul clasic, proces de socializare a valorilor lansate lumii moderne de ideile revoluției de la 1789.

Analiza socialismului ridică o serie de întrebări și probleme de importanță teoretică și practică. Iată câteva din acestea : a reprezentat socialismul viitorul necesar al umanității sau doar un viitor posibil al acesteia ? Este socialismul o știință a societății sau o alegere etică ? Socialismul este doctrina unei singure clase sau o doctrină de mai largă respirație socială ? Care este metoda cea mai adecvată a socialismului : revoluția sau reforma ? Care este cea mai convenabilă raportare a socialismului la capitalism și marea burghezie, proprietatea privată și mica burghezie, clasa mijlocie și societatea civilă ? Ce raporturi se pot institui între socialism și democrație ? Sau, în formularea lui George Lichtheim : „Putem avea democrație fără socialism și socialism fără democrație. Dacă cele două pot fi efectiv combinate, aceasta este prima problemă a epocii noastre”<sup>2</sup>. La aceste întrebări vom încerca să răspundem în continuare, din perspectiva analizei social-democrate, a evoluției capitalismului și a socialismului reformist.

Ideile doctrinei social-democrate au apărut în mișcarea socialistă europeană spre sfârșitul secolului XIX, în condițiile disputelor ideologice din cadrul Internaționalei a II-a (1889-1914) dintre marxști – susținătorii socialismului revoluționar comunizant – și revizionști – adepții socialismului democratic reformist. La răscrucea secolelor XIX-XX, Internaționala a II-a a fost placa turnantă a mișcării muncitorești și ideologiei socialiste. Din dezbaterile și frământările Internaționalei a II-a s-au născut curente ideologice, strategii politice și lideri ai mișcării socialiste care au ocupat un loc important în viața politică a secolului XX. În acest context, se pot distinge în evoluția Internaționalei a II-a următoarele confruntări ideologice majore : lupta marxismului contra anarhismului ; disputa dintre „ortodoxia revoluționară și erezia reformistă”<sup>3</sup> ; ciocnirea marxismului clasic cu leninismul, după apariția bolșevismului și, mai ales, după revoluția rusă din 1905.

Deși diferit ca pondere în diversele partide socialiste din țările Europei Occidentale, marxismul a fost în perioada Internaționalei a II-a o doctrină politică care a jucat un rol important în trezirea conștiinței de clasă și organizarea politică națională și internațională a proletariatului industrial. În calitate de ideologie a mișcării muncitorești, marxismul cunoaște o serie de trăsături caracteristice. Le vom prezenta, reiterând postulatele generale, așa cum le-a concentrat Leszek Kolakowski într-o celebră analiză dedicată marxismului : „A fi marxist însemna, așadar, a fi convins :



- că trăsăturile evoluției societății capitaliste și, în special, concentrarea capitalului provocaseră deja o tendință istorică „naturală” spre socialism. Socialismul era fie consecința inevitabilă a proceselor de acumulare, fie, cel puțin, rezultatul cel mai probabil al acestora ;
- că socialismul implică proprietatea socială asupra mijloacelor de producție și, prin aceasta, abolirea exploatării, a tuturor veniturilor în afara celor dobândite prin muncă, a privilegiilor și inegalităților bazate pe discriminări rasiale, naționale, sexuale și religioase ;
- că socialismul presupune accesul tuturor la educație, existența libertăților democratice (libertatea de expresie, de reuniune, sistem reprezentativ la toate eșaloanele organizării sociale), un sistem evoluat de protecție socială și suprimarea armatelor permanente ;
- că socialismul este în serviciul umanității în întregime și permite accesul tuturor la bunăstare și la dezvoltare culturală nelimitată, dar că lupta pentru socialism se bazează pe clasa muncitoare. Deoarece este producătorul imediat, proletariatul este cel mai direct interesat în dispariția muncii salariate ;
- că înaintarea spre socialism are drept condiție lupta economică și politică a proletariatului, dar și lupta pentru ameliorarea situației în interiorul ordinii capitaliste și utilizarea, în mod egal, a tuturor formelor politice, în particular parlamentarismul – lupta pentru socialism cere, de fapt, ca proletariatul să se organizeze mai întâi în partide politice autonome ;
- că sistemul capitalist n-ar putea fi modificat radical doar prin reforme, oricât de numeroase ar fi acestea, și că defectele sistemului pe plan social (crize, șomaj, mizerie) sînt iremediabile : cu toate acestea, lupta pentru reforme – legislația muncii, democratizarea instituțiilor politice, ameliorarea salariilor – este indispensabilă deoarece pregătește proletariatul pentru luptele viitoare, îl antrenează în solidaritate și îi permite să suporte condițiile de viață existente ;
- că sistemul capitalist va fi, în cele din urmă, eliminat pe cale revoluționară, atunci cînd condițiile economice ale capitalismului precum și conștiința de clasă a proletariatului vor ajunge la maturitate ; revoluția, totuși, nu este o lovitură de stat, ea nu poate fi opera unui grup de conjurați, ci numai a imensei majorități a populației muncitoare ;
- că interesele proletariatului sînt aceleași în lumea întregă și că revoluția va trebui să se îndeplinească la nivel internațional, sau cel puțin la națiunile cele mai industrializate ;
- că, în istoria umanității, progresul tehnic determină în manieră decisivă modificările structurii de clasă care, la rîndul lor, determină principalele caracteristici ale instituțiilor politice și ale ideologiilor dominante ;
- că, în sfîrșit, socialismul nu este numai un program politic, ci, de asemenea, o concepție asupra lumii, conform căreia realitatea este accesibilă analizei

științifice ; că numai o investigație rațională ne poate arăta natura universului și a istoriei umanității ; că doctrinele religioase și spiritualiste sînt expresii ale unei conștiințe mistificate și că ele vor trebui să dispară o dată cu abolirea exploatării și a antagonismelor de clasă ; că lumea este supusă legilor naturii și providenței, că omul este un produs al naturii și, ca atare, și el trebuie să fie un obiect al investigației...”<sup>4</sup>.

Generale, vagi, cu o tentă profetică, ideile politice existente în lucrările lui Marx și Engels au lăsat un larg cîmp de manifestare diferitelor viziuni interpretative. Această situație a favorizat confruntarea ideologică din mișcarea socialistă, cu atît mai mult cu cît, spre sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX, dezvoltarea capitalismului în Europa Occidentală nu confirma „scenariul catastrofic” marxist al pauperizării absolute a proletariatului, ascuțirii luptei de clasă, declanșării revoluției comuniste și instaurării dictaturii proletariului.

Cum se explică această transformare istorică a capitalismului ? Ce procese economice și tendințe sociale au fost atît de puternice și semnificative încît au reușit să impună auto-reformarea economică și politică a capitalismului ? Ce inovație politico-ideologică și ce inițiative legislative au fost atît de relevante încît, contrazicînd profeta lui Marx, au reușit să neutralizeze potențialul revoluționar comunist în Europa Occidentală ?

O analiză pertinentă a acestei adevărate „mutații” a capitalismului evidențiază împlinirea factorilor economici, politici, ideologici. Spre sfîrșitul secolului XIX are loc în Europa Occidentală și SUA un proces de maturizare a capitalismului. Acumularea primitivă a capitalului – susținută ideologic prin *individualismul concurențial* modelat de doctrina liberalismului clasic, analizată critic însă și denunțată de socialismul revoluționar marxist – se încheie, practic, ca proces istoric. O eventuală continuare a acumulării primitive însoțită de permanentizarea polarizării sociale ar fi însemnat, din punct de vedere social-economic, negarea rentabilității și a eficacității sociale a capitalului, contrazicerea rațiunii productivist-consumatoriste a capitalismului și, implicit, contrazicerea rațiunii de a fi a capitalismului dezvoltat. Din punct de vedere social-politic, o eventuală continuare a acumulării primitive a capitalului în contextul permanentizării polarizării sociale, ar fi însemnat instalarea subdezvoltării și, probabil, dezagregarea sistemului. În aceste condiții, s-ar fi confirmat „scenariul catastrofic” al marxismului comunizant.

Trecerea de la capitalismul *individualist-antreprenorial* centrat pe acumularea primitivă a capitalului la *capitalismul managerial cu funcții sociale* s-a realizat într-o serie de țări occidentale în condițiile ascensiunii principiilor democratice și ale implementării acestora în regimuri politice pluripartidiste, parlamentare.

În acest context în care are loc trecerea de la individualismul concurențial *a-etic* la liberalismul clasic, rolul instituțiilor statale se reducea la garantarea libertății individuale și a securității proprietății private; problemele economice și ale raporturilor de muncă dintre patroni și salariați rămâneau în afara competențelor statului, reglându-se concurențial prin jocul cererii și ofertei pe piața liberă. Către sfârșitul secolului XIX, în contextul democratizării țărilor occidentale, începe să se impună principiul intervenției instituțiilor statului în reglarea unor procese sociale prin aplicarea politicilor sociale vizând redistribuirea veniturilor și finalizarea echitabilă a contractelor de muncă dintre organizațiile patronale și sindicate. Așadar, *o inovație socială – capitalismul managerial cu deschidere socială* susținut prin *reformismul etic neoliberal* – a deschis calea producerii unor importante modificări democratice în structura socială, în sensul depolarizării acesteia prin inițierea procesului de deproletarizare a clasei muncitoare și creștere numerică a clasei mijlocii, însoțite de întărirea pozițiilor și influenței acesteia.

La o concluzie asemănătoare ajunge și Gary P. Steeson în urma unei remarcabile analize a marxismului și a partidelor socialiste ale clasei muncitoare din patru țări europene – Austria, Franța, Germania, Italia – în perioada 1884-1914. Într-o lucrare semnificativ intitulată *After Marx, Before Lenin*, autorul conchide: „În cele patru cazuri naționale avute în vedere în acest studiu, cele trei slăbiciuni majore ale analizei marxiste a societății moderne în apariție au fost: (1) absența consimțământului muncitorilor de a vedea partidul marxist drept autosalvator sigur; (2) flexibilitatea și sensibilitatea guvernărilor existente față de problemele muncitorilor și (3) abilitatea unei puternice economii industriale de a supraviețui și chiar de a prospera fără un guvern republican burghez, sau chiar într-un sistem în care burghezia a exercitat direct și semnificativ puterea”<sup>5</sup>. De ce a ales autorul cele patru țări europene, și nu Marea Britanie sau SUA? Deoarece „în primul rând, aceste țări au produs (împreună cu Belgia, care confirmă observațiile autorului – n.n.) cele mai mari și mai influente partide socialiste ale muncitorilor din lume la acea epocă. În al doilea rând, deoarece în aceste țări au existat mișcărilor în care susținătorii marxismului au fost cei mai proeminenți (relativa slăbiciune a marxiștilor britanici în epocă este rațiunea majoră de a nu considera mișcarea britanică aici). Și, în al treilea rând, țările acestor partide reprezintă locurile în care Marx a considerat că va avea loc, în primul rând, trecerea de la capitalism la comunism. Fiecare din aceste țări a avut ca dominantă o rapidă creștere a sectorului industrial și, în consecință, o burghezie semnificativă (...) și o relativ mare și în creștere clasă muncitoare industrială. Fiecare din aceste națiuni a beneficiat de guvernări liberale care au favorizat aducerea muncitorilor în arenă, loc de unde aceștia își puteau exprima conștiința politică în creștere. În cele din urmă, fiecare a putut să vadă direct că partidele socialiste muncitorești sînt expresia majoră a acestei conștiințe (...)”<sup>6</sup>.

Dar, după cum a arătat și Leszek Kolakowski, „recunoașterea principiului intervenției statului în relațiile dintre muncitori și patroni și posibilitatea de a influența instanțele legislative prin intermediul alegerilor libere plasară partidele socialiste ale Europei Occidentale în fața unei situații la care strategia marxistă nu avea un răspuns clar. A sta în parlamentul burghez și a face, de aici, să se adopte legi în interesul muncitorilor, nu însemna a contribui la «ameliorarea capitalismului»? ”<sup>7</sup>. Ortodoxia revoluționară marxistă apărea, astfel, într-o situație ideologică precară. Pe de o parte, ea era atacată de anarhiști care considerau că sistemul capitalist *nu* poate fi ameliorat, că parlamentarismul diminuează antagonismul funciar dintre proletariat și burghezie, demoralizează astfel clasa muncitoare, neutralizând potențialul acțiunii directe și spontane al acesteia contra statului capitalist și ordinii sociale burgheze. Pe de altă parte, ortodoxia revoluționară marxistă era subminată din interior, după dispariția lui Engels (1895), de revizionismul reformist inițiat de Eduard Bernstein (1850-1932), secretarul personal al lui Engels și legatarul operei acestuia.

„Dacă prin realizarea socialismului înțelegem instituirea unei societăți organizate în toate privințele în strictă concordanță cu tezele și orientarea comunismului – scria Eduard Bernstein într-un articol publicat în revista *Neue Zeit* din 19 ianuarie 1898 – atunci, într-adevăr, nu voi ezita să spun că aceasta mi se pare a fi o cale lungă, departe de a fi realizată. Pe de altă parte, ferma mea convingere este că însăși actuala generație va vedea realizarea unei forme pozitive a socialismului, dar nu într-o formă brevetată, ci într-una reală, efectivă. Expansiunea permanentă a sferei obligațiilor sociale (...), extinderea dreptului societății organizate ca națiune și stat de a coordona viața economică; creșterea autoconducerii democratice în municipalitate, district și provincie precum și extinderea responsabilităților tuturor acestor corpuri sociale – toate acestea înseamnă pentru mine o evoluție spre socialism ori, dacă vreți, realizarea treptată a socialismului... Este, de asemenea, adevărat că, ori de câte ori comunitatea folosește propriile drepturi pentru a controla condițiile economice, transferul real al întreprinderilor către managementul public încetează să mai aibă importanța fundamentală ce i se atribuie în mod obișnuit. Poate să fie mai mult socialism într-o uzină care funcționează bine, decât în naționalizarea unui grup de fabrici. Admit cu franchețe că am simțit și am fost foarte puțin interesat de ceea ce în mod obișnuit a fost denumit «scopul final al socialismului». Acest scop, oricare ar putea fi, nu înseamnă nimic pentru mine, mișcarea este totul... Conform acestei concepții, social-democrația nu trebuie să aștepte sau să dorească un colaps iminent al sistemului economic existent, dacă acesta este conceput ca rezultatul unei mari și catastrofice crize economice. Ceea ce social-democrația trebuie să facă, și aceasta pentru o lungă perioadă de timp ce urmează de acum încolo, este să organizeze politic clasa muncitoare, să o pregătească pentru democrație, să lupte pentru fiecare și pentru toate reformele menite să emancipeze clasa muncitoare și să facă statul mai democratic”<sup>8</sup>.

Apărut în cadrul marxismului, revizionismul reformist inițiat de Eduard Bernstein vizează două planuri corelate : *moral* și *social-prospectiv*. Sesizând reducționismul determinismului economic din analiza marxistă, Bernstein subliniază, prin contrast, importanța aspectelor psihologice și etice ale socialismului. De aceea, socialismul democratic bernsteinian pledează pentru o societate democratică și un om liber, nesupus constrângerilor disciplinei partidului comunist și intransigenței ideologiei revoluționare. În ceea ce privește prospectiva strategiei și tacticii social-democrației, „cucerirea puterii politice de către clasele muncitoare, exproprierea capitaliștilor – afirmă Bernstein – nu sînt scopuri prin ele însele, ci doar mijloacele pentru îndeplinirea anumitor scopuri și năzuințe... Dar cucerirea puterii politice presupunea posedarea *drepturilor* politice ; și cea mai importantă problemă de tactică pe care social-democrația germană o are de rezolvat acum mi se pare a fi găsirea celor mai bune căi pentru extinderea drepturilor politice și economice ale claselor muncitoare germane”<sup>9</sup>. În opoziție cu viziunea revoluționară marxistă, socialismul reformist bernsteinian accentuează asupra importanței și oportunității căii pașnice, graduale, parlamentare spre socialism.

Desigur, reformismul bernsteinian a fost o revizuire și o provocare a marxismului dintr-o perspectivă practică. În același timp însă, „reformismul bernsteinian – subliniază Anthony Wright – a fost mai mult decît atît, a fost un alt *mod* de a concepe realitatea socială și de a teoretiza cu mai multă acuratețe decît marxismul. Este vorba de o teorie mai deschisă și mai flexibilă. De aceea, este incomplet să vedem social-democrația modernă doar ca pe o simplă versiune revizuită a marxismului ortodox (...). Ceea ce a făcut Eduard Bernstein și ceea ce a devenit social-democrația nu a fost doar un exercițiu de revizuire a marxismului, ci dezvoltarea unui alt fel de ideologie. Este o ideologie care nu se bazează pe materialism, ci pe morală. Bernstein recurge la Kant pentru a defini calea către o politică a alegerilor etice... În general, socialismul nu mai este văzut acum, nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic, ca separat de societatea «burgheză», ci ca parte integrantă a unui proces comun de dezvoltare, expresie a ceea ce are el mai bun, derivînd din rezervorul umanismului occidental”<sup>10</sup>.

Pe aceleași poziții reformiste, democratice se plasează și socialiștii independenți francezi, grupați în jurul lui Jean Jaurès, Bendot Malon și Alexandre Millerand. Acționînd sub lozincă „să fim revoluționari cînd circumstanțele o cer și reformiști mereu ! ”, socialiștii francezi au susținut cucerirea puterii pe calea democratică a alegerilor libere, substituirea necesară și progresivă a proprietății capitaliste cu proprietatea socială. Opunîndu-se internaționalismului marxist, socialiștii francezi au apărut ideea națională. Fondat pe baze morale, republicane și naționale, în luptă cu grupările anarhiste, dar și cu cele marxiste, socialismul

francez a reușit să concentreze forțele politice ale stângii în Partidul Socialist al cărui principal teoretician a fost Jean Jaurès (1859-1914). „Am servit cu fidelitate socialismul și republica, acestea fiind inseparabile, căci fără republică socialismul este neputincios, iar fără socialism, republica este vidă” – declara Jaurès într-o adevărată profesiune de credință în 1906. „Aparțin acestui mare partid socialist care și-a unit toate forțele pentru a realiza emanciparea completă a proletarilor și ascensiunea unei societăți mai armonioase și mai juste în care munca trebuie să fie suverană... Societatea de astăzi, care pune munca deoparte, capitalul de alta, generează dezordinea și agitația. Ea nu-și va găsi echilibrul decât în suveranitatea muncii organizate... Atentatele contra proprietății și persoanelor sînt crime contra socialismului, mai mult decât contra codului burghez, deoarece provoacă manifestări ale reacțiunii sub care proletariatul riscă să piară. Socialismul nu înseamnă distrugere, ci organizare și creație. El nu va marca dezlănțuirea sălbăticiei ci, dimpotrivă, victoria definitivă a civilizației asupra vechilor instincte sălbatice de dominație, furt și ucidere”<sup>11</sup>.

Socialismul englez nu a suferit influența marxismului. Fundamentele intelectuale din Fabian Society nu sînt revoluționar-marxiste, ci socialist-reformiste. Legătura dintre revizionişti și socialiștii fabieni se baza pe credința în „inevitabilitatea gradualității”, pe un optimism privind eficacitatea proiectelor reformei socialiste. Prezentînd socialismul ca „rezultatul schimbării graduale a gîndirii în economie, etică și politică”, Sidney Webb (1859-1947) a conturat o direcție în istoria contemporană în care „societatea se autoreformează nu pe baza principiilor individualiste, ci pe cea a principiilor colectiviste, iar... rezultatul este... o creștere a momentului social în aceeași direcție generală”<sup>12</sup>. *Fabian Essays in Socialism* (1889) – referința intelectuală principală a socialismului englez – se constituie, de asemenea, ca un program de reforme graduale în netă contradicție cu teoria marxistă. Egalitatea socială și planificarea rațională a economiei – susțin reprezentanții socialismului englez – pot fi atinse printr-o presiune democratică crescîndă exercitată în cadrele instituționale existente.

Spre deosebire de socialismul fabian din Anglia, mișcarea socialistă belgiană era mult mai marcată de marxism; principalul teoretician al partidului muncitoresc belgian, Emile Vandervelde (1866-1938), totodată secretar al Internaționalei a II-a între 1900 și 1914, se considera marxist. Cu toate acestea, în eseul său „L'idéalisme dans le marxisme” (1905), el interpretează într-o manieră personală materialismul istoric, conservînd din acesta doar ideea „influenței reciproce” a tuturor factorilor – tehnici, economici, politici, intelectuali – ai istoriei umanității. În felul acesta, monismul materialist marxist este relativizat, dizolvat într-o teorie a multicondiționărilor reciproce. Nu există un singur și același factor determinant, fiecare poate avea, la rîndul său, un rol important în anumite contexte social-istorice. De asemenea, nu se poate afirma că fenomenele

intelectuale sînt un „simplu rezultat” al modificărilor structurilor economice. Respingînd determinismul economic, Vandervelde acceptă doar ideea că tendința generală a economiei capitaliste este socializarea industriei. Aceasta nu implică însă – arată socialistul belgian – acceptarea teoriei pauperizării și nici aceea privind caracterul ineluctabil al revoluției comuniste. Totul indică, dimpotrivă, că socialismul se poate realiza pas cu pas, pe căi multiple și în nici un caz sub o formă unică.

Marxismul nu a putut să prevadă evoluția pragmatic-reformistă a mișcării muncitorești și socialiste în condițiile dezvoltării economice și democratizării vieții politice occidentale. „În pofida geniului său – arată socialistul belgian Henri de Man –, Marx nu putea prevedea ceea ce avea să se întîmple după moartea sa în mișcarea muncitorească prin evoluția acesteia spre reformism și îmburghezire... Bazîndu-se pe mobiluri de interes și putere, mișcarea a favorizat o dezvoltare diametral opusă, în punctele esențiale, față de scopul dorit de el”<sup>13</sup>. Trebuie să ne eliberăm de marxism, nu pentru că acesta nu ar fi fost necesar la timpul său, ci tocmai pentru că el și-a îndeplinit de mult sarcina. Cunoașterea realității capitaliste în faza acumulării primitive a capitalului a fost necesară, dar astăzi ea nu mai ajută la fundamentarea rațiunii socialismului deoarece, între timp, societatea capitalistă s-a schimbat radical, dar nu în sens marxist. Din acest motiv, socialismul revoluționar marxist a devenit inoperant pentru degajarea căilor spre socialism în țările capitalismului dezvoltat. „Se înțelege, astfel, că valoarea pe care doctrina marxistă poate să o aibă încă pentru noi astăzi constă mai mult în contribuția sa la știința capitalismului, decît în aportul ei la doctrina mobilurilor și la dezvoltarea psihologică a socialismului”<sup>14</sup>. Pentru Henri de Man, *socialismul constructiv* nu mai este socialismul marxist, doctrina pozitivistă a cauzelor, analiza economico-sociologică a capitalismului, ci o doctrină mult mai profundă, filosofică și morală a scopurilor eliberatoare și justițiare ale omului în genere. „Socialismul este o tendință a voinței spre o ordine socială echitabilă”<sup>15</sup>, motivată printr-o rațiune de un gen superior moral, spiritual, religios. Această rațiune reclamă norme morale de o validitate universală. Tocmai validitatea generală a principiilor socialismului – dreptul la o viață demnă și la autonomia persoanei în contextul securității colective – fac din ideea socialistă raportată la o etică universală o revendicare ce se adresează tuturor ființelor umane. Socialismul trebuie să fie opera celor interesați în echitatea socială, nu rezultatul urii sociale și al luptei de clasă. Nu lupta de clasă a unei părți a societății este calea spre socialism – demonstrează Henri de Man –, ci revendicările legale dirijate spre realizarea normelor universal valabile: dreptul cetățeanului, indiferent de statusul social, de participarea la viața politică; dreptul ființei umane la muncă; dreptul lucrătorului la negocierea condițiilor de muncă; dreptul producătorului la produsul muncii sale; dreptul minorilor la educație și al celor slabi la protecție socială. Socialismul nu este o doctrină

a avangardei organizate a proletariatului. Socialismul democratic este o etică și o convingere ce nu presupune altceva decât conduita morală recunoscută de toți. Sau, în termenii lui Henri de Man : „socialismul trebuie să ceară aderenților săi să trăiască după legile morale, nu pentru că sînt membri ai partidului, ci pentru că sînt oameni”<sup>16</sup>.

Conchizînd asupra fundamentelor intelectuale ale doctrinei social-democrate, trebuie să subliniem că aceasta „...s-a clădit pe temelia epistemică a *evoluționismului sociologic* și pe cea morală a *umanismului*. Axat pe perceperea traiectoriilor devenirii societăților umane, evoluționismul sociologic a oferit social-democrației paradigma *dinamicii universului social* ca parte componentă a universului în general, și metoda comparativă de analiză și explicare. Teorie a imanenței schimbării sociale, evoluționismul sociologic susține continuitatea și gradualitatea acestei schimbări. Concepția asupra continuității și gradualității schimbării alimentează reformismul social-democrat deoarece imanența schimbării sociale stă la baza strategiei social-democrate privind posibilitatea schimbării ordinii sociale prin reforme declanșate în interiorul aceleiași ordini sociale”<sup>17</sup>.

## ***II. Definiri contemporane ale social-democrației.***

### ***Teorie și acțiune, sinteză și compromis***

În general, termenul de social-democrație desemnează ideea și practica politică conform căreia reformele economice și sociale în beneficiul populației mai puțin privilegiate pot fi realizate în cadrul democrației, libertății și sistemului parlamentar. Cele mai importante definiții accentuează asupra conținutului mixt, compozit al doctrinei social-democrate care urmărește realizarea unor scopuri social-economice redistributive prin utilizarea mijloacelor politice reformiste acceptate de regimurile democratice.

Astfel, o definiție concisă oferă Leszek Kolakowski, atunci cînd scrie că social-democrația este „un compromis între liberalism și socialismul marxist sau, chiar mai mult, o versiune socială a liberalismului”<sup>18</sup>. Într-o definiție mai cuprinzătoare și, după părerea noastră, mai exactă din punct de vedere ideologic deoarece este subliniată ruptura de marxism, social-democrația este văzută de Stephen Padgett și William E. Patterson ca „...un hibrid al tradiției politice compus din socialism și liberalism... produsul unei diviziuni în tradiția socialistă între aceia care încearcă realizarea idealurilor socialiste în cadrul instituțiilor societății capitaliste liberale (social-democrații) și aceia care rămîn în afara acestor instituții, cu obiectivul de a o înlătura prin forța revoluționară comunistă. În particular, social-democrații sînt complet angajați în participarea la procesul electoral și în democrația parlamentară. Într-adevăr, social-democrația este deseori caracterizată ca «socialism parlamentar». Social-democrația s-a inspirat



din idealurile socialiste, dar rămîne profund condiționată de mediul politic în care evoluează și de aceea încorporează valori liberale. Proiectul social-democrat poate fi definit ca o tentativă de a reconcilia socialismul cu politica liberală și societatea capitalistă”<sup>19</sup>.

O preocupare susținută în definirea contemporană a social-democrației este argumentarea *conjuncției* între socialism și democrație, între scopul realizării echității sociale și mijloacele politice democratice de atingere a acestuia. În acest context, arată William E. Patterson și Alastair H. Thomas, „social-democrație înseamnă, pur și simplu, socialism democratic incluzînd toate partidele stîngii necomuniste... Criteriul operațional ar fi calitatea de membru al Internaționalei Socialiste”<sup>20</sup>. Pentru Lawrence Crocker, socialismul democratic înseamnă coexistența „democrației planificării” și a democrației participării. „Cel mai bun mecanism pentru implementarea socialismului democratic – scrie el –, s-ar putea realiza prin experimentare și dezbateri în procesul creării bunei societăți. Problema cea mai dificilă ce se ridică aici este, însă, găsirea combinației cît mai exacte între centralizarea produsă de democrația planificării și descentralizarea cerută de democrația participării”<sup>21</sup>. Prin „democrația planificării”, autorul înțelege răspunsul afirmativ la întrebarea: „ar putea fi o preocupare pentru decizia social-democrată modul în care resursele naționale (ori internaționale) sînt alocate și, de asemenea, modul în care este organizată viața economică a societății?”<sup>22</sup>. Prin „democrația participării”, el înțelege răspunsul afirmativ la întrebarea: „ar putea fi o preocupare pentru decizia social-democrată modul cum sînt organizate și participă la diverse activități instituțiile mai mici ale vieții cotidiene?”<sup>23</sup>. Definirea socialismului – arată, la rîndul său, Carol Gould – presupune acceptarea democrației. „Conceptele de democrație și socialism – spune el – se presupun unul pe altul. Principiul democrației afirmă că fiecare individ are dreptul egal de a participa la co-determinarea tuturor activităților sociale în care el sau ea sînt angajați... Aceasta presupune, de asemenea, co-determinarea sau controlul comun asupra condițiilor acestei activități... Dar, controlul comun asupra condițiilor efectuat de către cei angajați în activitate înseamnă tocmai ceea ce eu am desemnat ca proprietate socială care este unul din aspectele fundamentale ale socialismului”<sup>24</sup>.

Și exegeții francezi ai social-democrației subliniază importanța conjuncției între socialism și democrație. „În momentul nașterii Internaționalei I, în 1864 – arată A. Bergounioux și B. Manin –, toate marile tendințe care o compun, sindicaliste, anarhiste, proudhoniste, marxiste, condamnă democrația reprezentativă. Dar unanimitatea acestei condamnări nu a rezistat probei timpului: încă de la sfîrșitul secolului XIX și, mai mult încă după 1917, reconstituirea partidelor muncitorești s-a făcut în jurul problemei democrației”<sup>25</sup>. Într-adevăr, problema democrației este aceea care separă socialismul reformist de socialismul revoluționar

marxist. „Asupra acestui punct – subliniază cu accente polemice F. Châtelet și É. Pisier –, confruntarea cu doctrina marxist-leninistă este decisivă; pretutindeni social-democrația secolului XX și-a afirmat autonomia față de partidele comuniste în această problemă. Nu este vorba de nici o judecată de valoare, de altfel lipsită de interes pentru demonstrație, ci de simpla constatare a unei situații în mod ciudat bruiată de cenzuri și autocenzuri. Însă, dacă admitem că pluralismul electoral este principala linie de demarcație între concepțiile politice, oricare ar fi practicile și contradicțiile sale, vom înceta să vedem în social-democrație un subprodus rușinos al organizațiilor leniniste. Adeseori specificitatea sa este întunecată de faptul că ea pare să provină dintr-o *ruptură*. Ruptura nu are o valoare doctrinală pozitivă mai mică: sprijin al statului administrator, social-democrația nu încetează să denunțe fascismul și bolșevismul, denunțare probată concret de atașamentul său față de pluralismul politic”<sup>26</sup>.

Toate aceste definiții încearcă să surprindă diversitatea și plasticitatea ideologică a social-democrației, eforturile teoretice și practice ale acesteia de a corela doctrina, programele partidelor și acțiunea politică în diferite contexte social istorice. O serie de situații și experiențe de-a lungul secolului XX, printre care trebuie să amintim: dificultățile social-democrate în timpul Republicii de la Weimar, precum și din alte țări europene în perioada mării depresiuni (1929-1933); lupta ideologică și politică cu dictaturile fasciste, naziste, comuniste; coabitarea concurențial-parlamentară și guvernamentală cu partidele de factură reformist-neoliberală și democrat-creștină; asimilarea teoriei economice keynesiene și edificarea unei strategii a creșterii economice și a asigurărilor sociale pe baza intervenționismului statal au contribuit la maturizarea ideologică și verificarea politică a doctrinei social-democrate într-o serie de țări europene dezvoltate. Toate aceste situații și experiențe ne permit, credem noi, să afirmăm că social democrația încearcă să fie *o sinteză a teoriei și acțiunii, a scopului socialist și a mijloacelor politice democratice, un compromis rezonabil între ideea echității sociale și realitatea diferențierilor individuale, reformismul redistributiv operat prin statul de drept și concurența intereselor particulare și de grup*.

Desigur, realizarea sintezei social-democrate nu este scutită de asumarea unor dileme și întreținerea unor ambiguități ce persistă în teoria și practica sa politică<sup>27</sup>: oscilarea între naționalizarea și privatizarea mijloacelor de producție, planificarea etatică și economia de piață, controlul politic al economiei și libera inițiativă. Primatul interesului național și aranjamentele internaționale oferă teoriei și practicii social-democrate un spațiu de reflecție și inovație politică ce verifică flexibilitatea intrinsecă a doctrinei social-democrate. În același timp însă, flexibilitatea, dilemele și ambiguitățile social-democrației constituie ținta predilectă a atacurilor din direcția discursurilor ideologice radicale, revoluționare, fundamentaliste etc.

Evoluția ideologică a partidelor social-democrate și socialiste din țările Europei Occidentale după 1950 se caracterizează prin respingerea socialismului revoluționar marxist și accentuarea strategiei reformist-pragmatice confirmată în praxisul politic. Declarația primului Congres al Internaționalei Socialiste de la Frankfurt pe Main (1951), intitulată: *Cu privire la scopurile și sarcinile socialismului democratic*, marchează o nouă îndepărtare ideologică de marxism și o internaționalizare crescândă a social-democrației. O serie de partide socialiste europene – Partidul Social-Democrat din Republica Federală a Germaniei (Sozialdemokratische Partei Deutschlands – SPD), Partidul Socialist din Austria (Sozialistische Partei Österreichs – SPO), Partidul Britanic al Muncii (British Labour Party – BLP), Partidul Socialist Belgian (Parti Socialiste Belge – PSB), Partidul Muncii din Olanda (Partij van der Arbeid – PvdA), Partidul Socialist al Muncii din Suedia (Socialistisk Arbeiderparti – SAP), Secțiunea Franceză a Internaționalei Muncitorești, devenită după 1969 Partidul Socialist Francez (Section Française de l’Internationale Ouvrière – SFIO, le Parti Socialiste Française – PSF), Partidul Socialist Italian (Partita Socialista Italiano – PSI), Partidul Socialist Muncitoresc Spaniol (Partido Socialista Obrero Espanol – PSOE), Partidul Socialist Portughez (Partido Socialista Portugues – PSP) – adoptă și dezvoltă linia nemarxistă a socialismului democratic și reformist în spiritul Declarației de la Frankfurt pe Main.

O caracteristică importantă a acestei orientări este *depășirea caracterului de clasă și lărgirea reprezentativității sociale* a social-democrației. Partidele social-democrate și socialiste europene nu se mai consideră, în mod auto-restrictiv, partide ale clasei muncitoare. Dorindu-și o bază socială și electorală largă și cuprinzătoare, aceste partide se auto-definesc ca partide „populare”, ale „muncii”, ale „tuturor salariaților”, ale „majorității naționale” etc. Definirea partidelor social-democrate ca partide populare este rezultatul adaptării ideologice a acestora la transformările social-istorice pe care le cunosc țările capitalismului dezvoltat : creșterea numerică și calitativă a clasei mijlocii ; ascensiunea profesiunilor liberale ; implicațiile sociale și culturale ale revoluției științific-tehnologice și ale proceselor de informatizare a societății asupra structurii și mobilității profesional-ocupaționale. În condițiile existenței „societăților informaționale”, clasa muncitoare suferă profunde transformări în plan socio-profesional și cultural, devenind un real partener economic și politic al corporațiilor și instituțiilor statului.

Relațiile partidelor social-democrate cu mișcarea muncitorească și sindicală rămân, însă, complexe, „ambigue” și „dilematice”. Partidele social-democrate depind, pe de o parte, de sprijinul sindicatelor și, deseori, servesc ca armă politică pentru forța muncitorească organizată, iar pe de altă parte se prezintă ca reprezentantele unor interese trans-clasiale. Adam Przeworski vede această

„dilemă” ca pe o trăsătură non-accidentală, decurgînd din natura esențialmente reformistă a social-democrației. Conform teoriei sale, social-democrația este complet integrată în sistemul „democrației capitaliste”, în care muncitorii pot urmări obținerea câștigurilor economice limitate prin sistemul electoral. Atît timp cît urmăreau să-i reprezinte exclusiv pe muncitori, partidele socialiste concureau cu alte sectoare ale populației pentru „fărimiturile” care rămîneau din împărțirea valorilor între capitaliști, dar, pe măsură ce participă la jocul politic democratic obținînd câștiguri electorale, partidele social-democrate trebuie să se prezinte ca fiind mult mai mult decît niște partide muncitorești. Ideea centrală în analiza lui Przeworski este următoarea : „comportamentul politic al indivizilor este modelat de comportamentul clasial atît timp cît organizarea politică respectă apartenența lor clasială ; de pildă, muncitorii organizați politic ca muncitori și nu ca indivizi, persoane sau cetățeni, vor avea comportamentul politic al clasei muncitoare. Dacă partidele politice nu mobilizează oamenii ca muncitori, ci în calitatea lor de «popor», de «consumatori», «contribuabili» sau simpli «cetățeni», atunci muncitorii vor fi mult mai puțin tentați să voteze ca muncitori. Lărgind apelul către populație, social-democrații au slăbit preeminența generală a *clasei* ca determinant al comportamentului politic al indivizilor”<sup>28</sup>. Concluzia este aceea că orice partid cu bază socială în clasa muncitoare, funcționînd în sistemul „democrației capitaliste”, se va confrunta cu această dilemă. Socialiștii revoluționari reclamă ruptura de „democrația capitalistă” deoarece partidele revoluționare mobilizează muncitorii în calitatea lor de muncitori pentru a juca rolul conducător în câștigarea de către clasa muncitoare a puterii politice. O separare de această opțiune revoluționar-muncitorească este una revizionistă, de factură reformistă și, implicit, o formă a social-democrației.

O altă caracteristică a social-democrației, expresie a sintezei teoriei și acțiunii politice, este promovarea și susținerea *economiei mixte*, bazată pe coexistența sectorului public și a celui privat. Proiectele de socializare și naționalizare a unor sectoare din economie, de pildă cele lansate după primul război mondial în cadrul austro-marxismului de Otto Bauer<sup>29</sup> sau de Programul de la Linz al social-democrației austriece (1926), codificau „...o noțiune de tranziție ce stabilea o coexistență conflictuală și provizorie între un sector public și un sector privat. Austro-marxismul înscria aceste proiecte într-o perspectivă revoluționară, dar alte partide aveau o viziune mai reformistă. Oricum însă, în anii 1920, raportul de forțe era prea nefavorabil partidelor de stînga pentru ca ele să poată începe realizarea unei asemenea politici”<sup>30</sup>. Valorificarea raporturilor pozitive dintre capitalismul organizat și democrația politică a preocupat și pe doctrinarii social-democrației germane în perioada extrem de dificilă a Republicii de la Weimar. În „Raport asupra sarcinilor social-democrației din republică” (Congresul de la Kiel, 1927), Rudolf Hilferding analiza trecerea de la capitalismul industrial

fondat pe libera concurență la capitalismul organizat, ca pe o posibilitate de intervenție etatică în gestiunea economiei prin instrumentul planificării. Organizarea monopolistă a marelui capital putea fi contracarată, considerau social-democrații, printr-o combinație de democrație politică și economică sau, mai precis, prin transpunerea principiilor democrației politice în domeniul economic. Această transpunere nu putea fi realizată, însă, în afara influenței statului și participării sindicatelor la gestiunea economică, atât la nivelul întreprinderii, cât și la nivel național. Amenințată tot mai mult de propaganda populistă și acțiunea agresivă a partidului nazist antrenând milioane de șomeri, social-democrația germană nu a găsit, din păcate, soluții practice pentru a ieși din criză. Ca și în cazul altor țări europene din epocă, cu excepția Suediei<sup>31</sup>, guvernarile social-democrate nu au descoperit procedurile concrete în plan financiar și monetar pentru a umple prăpastia dintre politica economică și politica socială și pentru a rezolva astfel problemele specifice pe care, prin natura și finalitatea lor doctrinară, trebuiau să le rezolve.

Șansa istorică a relansării social-democrației după al doilea război mondial a fost întâlnirea cu teoria economică a lui John Maynard Keynes<sup>32</sup>. Sintetizând, elementele programului keynesian ar fi următoarele: în materie de cheltuieli publice – ridicarea nivelului cererii efective ca detonator al intervenției statului în economie; în problema economisirii – descurajarea risipei întreținute prin sistemul parazitărilor al rentelor viagere și încurajarea creșterii consumului social ca stimulent al creșterii ofertei și al relansării producției; în ceea ce privește folosirea forței de muncă – favorizarea contractului salarial pentru a face previzibil costul muncii; în problema redistribuirii veniturilor – solvabilizarea unei părți cât mai mari a populației; în materie de investiții – scăderea costului creditului pentru favorizarea cererii în domeniul investițiilor; în materie de comerț exterior – asumarea riscului protecționismului vamal, atunci când situația de sub-competitivitate a economiei naționale o cere.

Apărută ca o strategie auto-corectivă a capitalismului în perioada marii depresii (1929-1933), keynesismul a conturat direcțiile unei politici economice intervenționiste etatice *favorabile capitalismului managerial cu funcții sociale*. În acest context, el a argumentat funcționarea economiei mixte, propice atât reformismului neoliberal, cât și celui social-democrat. În ceea ce privește, însă, joncțiunea keynesismului cu social-democrația, se consideră că aceasta a fost posibilă deoarece:

1. *keynesismul a oferit un fundament teoretic și ideologic credibil pentru plasarea economiei sub controlul politic al statului de drept; statul intervenționist și accesul în structurile instituționale etatice au permis social-democrațiilor reconcilierea efectivă a obiectivelor redistribuției sociale cu realitățile concurențiale ale pieței;*

2. demonstrând că expansiunea economică depinde de lărgirea bazei de consum și de creșterea ariei sociale a distribuției veniturilor și bogăției, *keynesismul a legitimat din punct de vedere economic doctrina echității sociale* ;
3. *keynesismul a furnizat o formulă pentru economia mixtă de înaltă performanță în care exigențele capitalului și cerințele muncii coexistă prin co-interesare* ;
4. *keynesismul este strategia „capitalismului bunăstării sociale”, singurul sistem social-economic cunoscut pînă acum în istoria umanității care a putut să pregătească condițiile necesare aplicării politicii social-democrate de redistribuție a veniturilor și securitatea socială.*

Doctrina social-democrată de factură keynesiană s-a impus în programele ideologice și, de asemenea, în practica politică a partidelor și guvernării social-democrate vest-europene după al doilea război mondial. Se apreciază însă că expunerea sistematică a acestei orientări doctrinare a fost realizată în două texte clasice ale literaturii social-democrate a secolului XX. Este vorba de lucrarea de referință a lui Anthony Crosland, *The Future of Socialism*, apărută în 1956 și de istoricul Program al Partidului Social-Democrat din Republica Federală a Germaniei prezentat la Congresul de la Bad Godesberg din anul 1959.

Anthony Crosland susține că transformarea în sens pozitiv a capitalismului presupune modernizarea socialismului. Anti-capitalismul afișat de mișcarea socialistă a începuturilor a devenit inoportun „într-o societate în care structura de proprietate este diversificată, difuză, pluralistă, eterogenă, în care există un stat activ, întreprinderi naționalizate, cooperative, syndicate, instituții financiare guvernamentale, fonduri de pensii, fundații, milioane de proprietăți particulare. În aceste noi condiții sociale cărora le prevede o dezvoltare viitoare, e nevoie de o social-democrație caracterizată de autorul englez pe următoarele principii : liberalism politic, economie mixtă, stat al bunăstării, strategie economică keynesiană, credință în egalitate”<sup>33</sup>. Aceste principii au stat la baza articulării programelor partidelor și guvernărilor social-democrate din Austria, Germania Occidentală, Olanda, țările scandinave, mai mult chiar decît în Marea Britanie. Astfel, după ce afirmă că „socialismul democratic din Europa se inspiră din etica creștină, din umanism și din filosofia clasică”, Programul de la Bad Godesberg declară că social-democrația germană, adeptă a competiției egale cu celelalte partide democratice, este totodată apărătoarea principiilor separării puterilor, autonomiei comunale, respectării drepturilor minorităților. În ceea ce privește politica economică și socială, se afirmă : „Prin deciziile sale în materie de impozite și finanțe, de politică monetară și de credite, statul modern influențează în mod constant viața economică. El este răspunzător de o politică anti-ciclică pe termen lung și, în esență, trebuie să se limiteze la metode de acțiune indirectă asupra economiei. Libera opțiune a consumatorilor și libera opțiune în privința locului de muncă sînt fundamente decisive, în timp ce libera

concurență și libera inițiativă a întreprinzătorilor sînt elemente importante ale politicii economice social-democrate... *Concurență în măsura posibilului, planificare atît cît este necesar*<sup>34</sup>.

O problemă importantă în definirea social-democrației contemporane este *delimitarea reformismului, cristalizarea unei strategii realiste a reformelor sociale menite să optimizeze, din interior, funcționarea capitalismului dezvoltat*. Social-democrația a opus programelor revoluționare comuniste, activității destabilizatoare a grupurilor anarhiste, soluții reformist-constructive de angajare și responsabilizare a diferitelor categorii socio-profesionale în procese de auto-conducere și co-gestiune. Acest obiectiv îl avea, desigur, în vedere liderul social-democrat suedez Olof Palme atunci cînd afirma: „pare mai dificil să se înțeleagă că trebuie date societății înseși mijloacele ce-i permit îndeplinirea obligațiilor sale. Este sarcina democrației și a socialismului să facă să coincidă aceste exigențe diverse și, în parte, contradictorii... Democrația, organizarea populară larg dezvoltată, reformismul sînt solidare și se condiționează reciproc... Fidelitatea față de democrație, respectul unei ordini fondate pe legalitate, respingerea violenței ca mijloc al luptei politice, teza după care politica trebuie elaborată după ce a făcut obiectul unei largi discuții, toate acestea suedezii le-au experimentat, o experiență ce le-a conferit securitatea... Noi nu avem timp să ne dedăm la acrobații revoluționare, deoarece avem mai mult de făcut pentru ameliorarea societății... Noi nu ne putem permite, din oportunism, să ne jucăm cu violența în vorbe sau acțiune. Pe noi ne preocupă, în mod esențial, apărarea securității oamenilor, încrederea acestora în coexistența pașnică, în deciziile elaborate democratic. Dacă democrația înseamnă securitate, atunci ea este, în sine, o forță capabilă să îmbunătățească sistemul”<sup>35</sup>. În replică, distingînd între reformele apte să modifice starea sistemului și cele tinzînd să conserve sistemul, liderul social-democrat austriac Bruno Kreisky, scria: „De vreme ce s-a ajuns la convingerea că reformele depășind cadrul obișnuit al politicii sociale sînt necesare, și social-democrația are datoria să ajungă la ele. Aceasta înseamnă că ea trebuie să tindă, în principiu, la aplicarea reformelor de natură să modifice sistemul, în toate cazurile în care le estimează necesare din rațiuni politico-sociale”<sup>36</sup>.

Parcursul căii reformist-evoluționiste preconizată de doctrina social-democrației presupune referința la anumite valori centrale: *libertatea, solidaritatea, justiția socială*. Aceasta ni se pare a fi *triada axiologică defînitorie* a social-democrației. Social-democrația urmărește ameliorarea societății prin modelarea unei personalități libere, cooperante în calitate de membru al unei colectivități. De aceea, libertatea individuală împletită cu libertatea colectivă presupun solidaritatea și justiția socială. În ultimă instanță, social-democrația încearcă să ofere un model socio-cultural. Opunîndu-se individualismului exacerbant preconizat

de liberalismul clasic, dar cooperînd politic cu reformismul neoliberal, social-democrația schițează un proiect comunitar realist și echitabil de eliberare colectivă față de serviciile egoismului concurențial, dar și față de cele ale puterii totale. Evoluînd într-un asemenea cadru ideologic, doctrina social-democrației nu poate fi decît una a sintezelor conciliatoare și a compromisurilor rezonabile.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Daniel Lerner, „Modernization (Social Aspects)” în *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David S. Sills, editor, vol. 10, The MacMillan Company & The Free Press, 1968, p. 386.
2. George Lichtheim, *A Short History of Socialism*, Weidenfeld și Nicholson, 1970, p. 281.
3. Jacob L. Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Secker & Warburg, University California Press, Berkley și Los Angeles, 1981, p.74.
4. Leszek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, vol. II, „L'Age d'or, de Kautsky à Lenine”, Fayard, 1987, pp. 11-12.
5. Gary P. Steenson, *After Marx, Before Lenin. Marxism and Socialist Work – Class Parties in Europe, 1884-1914*, University of Pittsburgh Press, 1991, p. 280.
6. *Ibidem*, pp. 3-4.
7. Leszek Kolakowski, *op. cit.*, p.14.
8. Eduard Bernstein, „The Struggle of Social Democracy and the Social Revolution. The Theory of Collapse and Colonial Policy”, în *Neue Zeit*, 19 ianuarie 1898, în H. și J.M. Tudor (ed.), *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate 1896-1898*, Cambridge University Press, 1988, pp. 168-169.
9. Eduard Bernstein, „Evolutionary Socialism”, în A. Fried și R. Sanders (ed.), *A Documentary History of Socialist Thought*, Edinburgh University Press, 1964, pp. 425-426.
10. Anthony Wright, „Social Democracy and Democratic Socialism”, în *Contemporary Political Ideologies*, editat de Roger Eatwell și Anthony Wright, Pinter, Londra, 1996 (1993), p. 84.
11. *Apud* Jean Touchard, *La gauche en France depuis 1900*, Editions du Seuil, Paris, 1977, pp. 58-59.
12. Sidney Webb, „Socialism in England” (1890), în A. Wright, *British Socialism: Socialist Thought from the 1880's to the 1960's*, Longman, Londra, 1983, p. 62.
13. Henri de Man, *Le socialisme constructive*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933, p. 29.
14. *Ibidem*, p. 51.
15. *Ibidem*, p. 1.
16. *Ibidem*, p. 78.



17. Anton Carpinski, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Editura Moldova, Iași, 1992, p. 146.
18. Leszek Kolakowski, *op. cit.*, p. 137.
19. Stephen Padgett, William E. Patterson, *A History of Social Democracy in Postwar Europe*, Longman, Londra, New York, 1991, p. 1.
20. *Social Democratic Parties in Western Europe*, editat de William E. Patterson și Alastair H. Thomas, Croom Helm, Londra, 1977, p. 11.
21. Lawrence Crocker, „Marx, Liberty and Democracy” în *Marxism and the Good Society*, (ed. John P. Burke, Lawrence Crocker și Lyman H. Legters), Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 52.
22. *Ibidem*, p. 51.
23. *Ibidem*.
24. Carol Gould, „Socialism and Democracy”, în *Praxis International*, nr. 1, aprilie, 1981, p. 53., citat în Frank Cunningham, *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge, Londra, New York, 1987, capitolul 6: *Justifying Socialism*.
25. Alain Bergounioux și Bernard Manin, *La Sociale-Démocratie et le compromis*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 26.
26. François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, Humanitas, București, 1994, pp. 131-132.
27. Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, Columbia University Press, 1952.
28. Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, 1985, p. 42.
29. Otto Bauer, *La Marche au socialisme*, trad. fr., Paris, 1919. În scopul ameliorării situației muncitorilor, dar și al rentabilizării întreprinderilor, Otto Bauer propunea încredințarea gestiunii întreprinderilor naționalizate unor consilii de administrație tripartite compuse din reprezentanții salariaților, ai consumatorilor și ai statului. Industriile nesocializate trebuiau organizate în carteluri, iar controlul creditului – asigurat printr-o bancă centrală; realizată prin comitetele alese de muncitorii mai competenți, democrația în întreprindere viza probleme legate de condițiile de muncă, fără a avea dreptul de a se extinde asupra deciziilor privind piața economică a întreprinderii.
30. Alain Bergounioux, *Théorie et pratique de la social-démocratie*, în *Nouvelles histoires des idées politiques* (coord. Pascal Ory), Hachette, 1987, p. 588.
31. „Versiunea suedeză a socialismului funcțional a însemnat că intervenția în sectorul public a fost concentrată pe calea împărțirii rezultatelor producției, nu a proprietății explicite a industriei în discuție. Prin folosirea impozitelor și a altor taxe, rezultatul muncii ar fi fost socializat. Aceste mijloace ar fi fost apoi folosite pentru o largă dezvoltare a sectorului public; aceasta ar fi marca statului socialist bazat pe bunăstare”; Sven Otto Littorin, *Suedia. Creșterea și declinul statului bunăstării sociale*, Editura Staff, București, 1994, p. 33.

32. John. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936) ; versiunea românească : *Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, a dobânzii și a banilor*, Editura Științifică, București, 1970.
33. Anthony Crosland, *The Future of Socialism*, Cape, 1956. De asemenea, în : William E. Patterson și Alastair H. Thomas (ed.), *op. cit.*, p.11. ; Stephen Padgett, William E. Patterson, *op. cit.* p. 2.
34. „Programme fondamental du Parti social-démocrate allemand”, adoptat de Bad Godesberg, trad. fr. în *Revue socialiste*, 1960, I ; citat în François Châtelet, Évelyne Pisier, *op. cit.*, p. 155.
35. Willy Brandt, Bruno Kreisky, Olof Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 35 ; pp. 42-43.
37. *Ibidem*, p. 93.

# POPULISMUL

**În numele poporului.**

*Scurtă analiză a populismului, ieri și azi*

Sorin Ioniță ..... 197



# ÎN NUMELE POPORULUI.

## Scurtă analiză a populismului, ieri și azi

Sorin Ioniță

„Peste un deceniu sau două, cînd oieritul va fi dispărut ca tradiție românească, vom regreta că ne-am dat lîna pe mîna străinilor.”

(Editorialist român în cotidian central, 1997)

Nu este clar dacă populismul constituie o doctrină politică de sine stătătoare, deși există cîteva argumente, precum și o anume tradiție în analiza politică, în a-l privi în acest fel. Ideea centrală a studiului de față este că populismul e mai curînd o meta-doctrină, un soi de structură ideologică foarte generală, recurentă, care poate parazita alte doctrine mai bine definite, împingîndu-le către poziții excentrice. Pentru a oferi totuși un portret acceptabil acestei categorii politice evanescente, subiectul va fi atacat din două direcții. În primul rînd, încep prin a puncta noțiunea cu exemple clasice de populisme, pe care majoritatea cercetătorilor competenți și de bună credință le acceptă ca atare – cu alte cuvinte, încerc să schițez portretul paradigmei sale instituționale. În al doilea rînd, voi desprinde cîteva trăsături care ar putea caracteriza în general categoria populismelor – cu observația că acestea nu sînt strict definitorii, ci seamănă mai degrabă trăsăturilor fizice pe care le au în comun membrii unei familii, mai accentuate în cazul unora și mai șterse în cazul altora. Această viziune flexibilă poate avea dezavantajele ei, în special din cauza renunțării la criterii clare de delimitare. Pe de altă parte, ea e utilă pentru analizarea noilor forme pe care le ia populismul în lumea contemporană, cu deosebire în Europa, zona interesului nostru predilect, forme care ar putea scăpa din vedere în cazul folosirii unui instrument mai rigid.

*Cum poate fi privit populismul ?* În ce fel se poate vorbi despre el ? Există mai multe răspunsuri clasice la aceste întrebări (Ionescu și Gellner, 1969) și fiecare din cei care se angajează în acest demers trebuie să adopte o poziție, cel puțin implicit.

- I. Populismul poate fi privit ca o ideologie aparte, cu propria sa istorie, propria ortodoxie și inerentele sale erezii.
- II. Populismul poate fi privit ca un tip mai general de discurs produs de o structură mentală general-umană, combinînd mania persecuției, teama de necunoscut și schimbare sau nostalgia după vîrsta de aur, discurs care revine periodic, în diverse forme, pe scena politică (Pollack, 1967). În acest sens, el e mai degrabă un tip de atitudine, un frison social ce poate îmbrăca veșminte diverse.
- III. Nu lipsit de legătură cu accepțiunea anterioară, populismul poate fi privit ca un tip de discurs politic ce caracterizează anume condiții social-economice (Pollack, 1962 ; Barrington Moore jr., 1967). Cel mai adesea este invocată tensiunea înapoiere/modernizare, cu varianta tradiționalism/schimbare, ce se poate suprapune unor clivaje sociale deja existente precum cele etnice sau religioase.
- IV. În fine, populismul poate fi privit, pur descriptiv, ca o sumă de fenomene istorice, mișcări politice, sociale sau culturale, fără a urmări scopul ambițios de la punctul (I), acela de a le pune sub umbrela comună a unei ideologii cu logică proprie.

După cum am spus, varianta (I) mi se pare posibilă, dar puțin productivă și prea constrîngătoare, în special atunci cînd e vorba de fenomene politice contemporane. Pentru că primele momente de glorie ale populismului ca mișcare de idei și practică politică sînt plasate în secolul XIX, tentația este de a construi o ortodoxie ideologică pe baza acestor experiențe, care să funcționeze apoi ca un canon de interpretare. Contra acestui esențialism conceptual, propun o viziune de inspirație wittgensteiniană. Există noțiuni ce nu pot fi definite prin criterii stricte, în termeni de esență comună plus diferență specifică, pe care noi le dobîndim în urma unei sume finite de experiențe concrete<sup>1</sup>. Intersubiectivitatea e asigurată de similitudinea relativă a experiențelor umane, precum și de comunicare. Așa se face că ajungem să folosim cu toții (sau aproape cu toții) anumiți termeni „prinși din zbor” și să ne înțelegem între noi, deși ne-ar fi greu să le dăm o definiție clară.

Propun să privim în acest fel categoria politică de populism<sup>2</sup>. De peste un secol și jumătate, ea a fost utilizată în diverse contexte și aplicată ca o etichetă multor mișcări și fenomene sociale ce aveau atingere cu politica. În măsura în care comunitatea academică, sau o mare parte a ei, a validat anumite ocurențe<sup>3</sup>, cred că nu trebuie solicitate criterii suplimentare. Împingînd ambiția analitică puțin mai departe, se pot extrage totuși din această masă de experiențe istorice anumite trăsături recurente – cu condiția de a nu le transforma în elemente *sine qua non*. Cu alte cuvinte, e posibil ca teme, imagini sau moduri de acțiune să caracterizeze în general categoria populismelor, chiar dacă una sau alta lipsesc

în anumite instanțe particulare. Se întâmplă în viziunea și practica de tip populist ceva similar evoluțiilor din folclor: au loc compuneri și recompuneri ale discursului, are loc circulația de motive pe baza unui repertoriu relativ limitat și coerent. Pe scurt, cu ajutorul unui excurs istoric de tip (IV) putem încerca să extragem anumite caracteristici „de familie” ale populismelor ce ar corespunde unei viziuni de tip (II) sau (III). Vom constata că aceste trăsături conturează un anume gen de atitudine politică ce poate fi regăsită peste timp și spațiu, ca o excrescență, în interiorul aproape tuturor doctrinelor politice standard – de la stînga spectrului politic și pînă la dreapta, de la liberalismul și conservatorismul clasic, pînă la orientările post-moderne – deși e drept că unele dintre acestea au o afinitate sporită față de populism.

### ***I. Paradigma istorică a populismului***

Fără a avea nici pe departe pretenții de exhaustivitate și încercînd să păstrez axarea pe zona europeană și pe perioada apropiată de noi, există cîteva momente istorice importante care trebuie amintite.

**1. Populismele secolului XIX.** Simplificînd mult lucrurile și urmînd sugestia lui Peter Worsley (Worsley, 1969), putem spune că există două mari tradiții populiste a căror influență se simte pînă în ziua de azi și care, în ciuda diferențelor dintre ele, aparțin legitim acestei categorii. Este vorba de populismul american și de cel rus, comparate sintetic în tabelul de mai jos.

	SUA	Rusia
1. Mișcare de masă	◆	
2. Intelighenția ca lider		◆
3. Susține proprietatea individuală	◆	

(sursa : Worsley, 1969)

În filiație americană, populismul este o mișcare/ideologie de masă a fermierilor independenți și a altor categorii sociale modeste, care pornește de jos și exprimă niște interese reale ale aderenților săi, chiar dacă de multe ori acestea sînt definite în chip nebulos. În principiu, acest populism este pro-capitalist și reticent în privința statului; în realitate, relația e mai complexă, pentru că adesea strigătul populist combină anti-etatismul de principiu cu apelurile la intervenție guvernamentală (protecționism, bani ieftini etc.). El se întemeiază pe ideea democratică jeffersoniană : o societate patriarhală de fermieri-cetățeni și un stat minimal care să nu se facă simțit decît, eventual, prin subvenții.

În varianta rusească, populismul este în esență un produs al inteligenței urbane hrănite cu romantism german și marginalizate în ce privește decizia politică. El predică anti-capitalismul pe care și l-a însușit din surse occidentale. Lucrînd cu o imagine a poporului de construcție proprie, populismul rus nu are o bază de masă și nici revendicări precise care ar putea antrena poporul real la acțiune. Profesînd ideea de import că importul de idei alterează spiritul autentic al neamului, populismul rus aplică propria grilă asupra tradiției țărănești și extrage de acolo forme specifice de organizare social-economică, de regulă colectiviste, pe care le propune ca alternativă de dezvoltare. Relația cu statul nu e nici aici foarte clară: în special prin componenta sa anarhistă, mișcarea narodnică este un inamic de principiu al instituțiilor statale existente. Pe de altă parte, există în subtextul discursului o nostalgie puternică pentru (ipotetica) unitate mistică a poporului grupat în obști sătești, deci pentru o formă oarecare de stat – deși una de alt gen, reconstruit după un presupus tipic medieval.

**2. Populism-țărănismul est-european.** Înflorind în secolul XIX, populismul a constituit o sursă rodnică de imagerie politică pentru statele nou-apărute în estul Europei, iar moștenirea sa a marcat în mod consistent perioada interbelică. Deși mai apropiat la origine de tradiția rusă, din care s-au și inspirat în mod declarat numeroși doctrinari, populismul din statele est-europene s-a îndepărtat treptat de aceasta, ajungînd să capete trăsături distincte în perioada interbelică. Ghiță Ionescu sintetizează foarte bine această mișcare centrifugă, distingînd trei stadii în istoria ideilor populist-țărăniste în această parte de lume (Ionescu, 1969):

- narodnicismul propriu-zis ;
- tranziția populismului către țărănism în afara spațiului politic rus ;
- abandonarea atitudinilor populiste de către țărănismul est-european „evoluat”, atitudini care sînt preluate de extremele politice stîngă și dreaptă în perioada interbelică.

Chiar în versiunile sale radicale, cum a fost cea practică de regimul Stamboliiski în Bulgaria, țărănismul est-european se distinge în cîteva puncte importante de cel rusec: are un potențial mobilizator real, converge cu proiectul național și se află în relații mai bune cu statul. Moștenind niște societăți predominant rurale<sup>4</sup>, elitele est-europene care au pornit în secolul trecut construcția națională au fost nevoite să utilizeze masiv tradiția și valorile țărănești. Așa se face că țărănismele au fost mai curînd etatiste, pentru că statul fusese conceput pornind de la țărani. În ciuda diverselor proiecte originale de reformă social-economică pe care le avansau, ele nu au pus sub semnul întrebării legitimitatea organismului statal ce abia fusese creat, după zeci de ani de eforturi. Dimpotrivă, încercau să se folosească de stat ca de un instrument util reformelor propuse. În plus, o întregă categorie de oameni de cultură, în special scriitori, au



îmbrățișat cu convingere ideile populist-țăraniste, dînd la iveală nenumărate lucrări de mîna a doua care exaltau ruralitatea – dar și capodopere. Acestea au devenit în timp parte a patrimoniului cultural național, ca rezultat al eforturilor de căutare/inventare a unor rădăcini solide pentru tinerele societăți și state.

**3. Populismul extremelor interbelice.** După cum am mai spus, pe măsură ce țărănismul est-european se maturiza și vira către *Realpolitik*, schimbare produsă în parte și ca urmare a accederii partidelor respective la poziții de răspundere în stat<sup>5</sup>, populismul devenea atitudinea predilectă a extremelor politice. S-a glosat extrem de mult în literatura de specialitate pe marginea asemănărilor și deosebiriilor dintre fascism și comunism, fiecare cu nenumăratele sale disidențe și specificități locale, și nu e aici locul pentru o analiză de detaliu. Rădăcina populistă a amîndurora se impune însă cu puterea evidenței: atît comunismul, cît și fascismul au avut ambiția să construiască largi mișcări de masă și să realizeze o legătură de tip mistic, imediată, între elita legitimă și popor. Ele au încercat să scape de disconfortul societății eterogene eliminînd categorii sociale, respectiv minorități, indezirabile. Ambele vehiculau ca axiome variante ale acelorași clișee economice (vezi secțiunea următoare) și, în ciuda faptului că unul era cu precădere progresist iar celălalt naționalist, se luptau de multe ori pentru același segment de electorat radical. Ambele au privit cu o ostilitate de principiu interesele segmentare și modul lor de agregare în cadrul instituțiilor democratice, propunînd „scurtături” către presupusul bine colectiv. Trebuie însă remarcat faptul că această coerență doctrinară e greu de regăsit în planul acțiunii politice. În special fascismul a avut în practică numeroase grade și nuanțe: ateu la origine, el a folosit de multe ori o retorică religioasă<sup>6</sup>; radical prin definiție, el a dat naștere și unor regimuri conservator-autoritare aflate doar la jumătatea drumului către fascism<sup>7</sup>. Sfîrșitul celui de-al doilea război mondial a adus cu sine dispariția fascismului de tip interbelic. În Europa de Est, ocupația militară sau insurecțiile domestice au impus pe cale armată regimul de tip sovietic, făcînd inutil efortul de a mai construi partide comuniste de masă care să-și dezvolte retorica populistă pentru a acapara electorat<sup>8</sup>.

**4. Populismul postbelic „clasic”.** După război, o dată cu delegitimarea fascismului și ieșirea țărilor est-europene din scena politică a continentului, populismul a redevenit o afacere a dreptei tradiționale. Avînd în vedere că societățile occidentale erau la acea dată în plin proces de de-ruralizare și industrializare, parcurgînd boom-ul economic al anilor '50, mișcările populiste au găsit o nișă electorală în fermierii și micii meseriași care se simțeau excluși de la beneficiile aduse de modernizare. În mare, noua ideologie apăra valorile tradiționale, familia, mica proprietate rurală sau mica afacere, asaltate de producția de masă și liberalismul social. Luînd chipul și asemănarea electoratului lor, noile mișcări aveau o retorică viguroasă și simplistă, erau ușor autoritare

și xenofobe. Populismul european îmbrăca tot mai mult trăsături nord-americane, cu tot cu suspiciunea sa față de străini, aversiunea față de comerțul internațional și solicitările explicite de subvenții (de obicei agricole), care îl făceau să fie etatist.

Există două variante importante în care a funcționat acest populism postbelic. Cea *moderată*, caracteristică partidelor agrariene scandinave, aflate la marginea categoriei, este populistă numai datorită unor excese în această direcție. În fapt, aceste partide nu erau nou-venite pe scena politică, ele fiind create spre sfârșitul secolului trecut. Însă în special în contextul schimbărilor accelerate de după război au devenit evidente impulsurile lor conservatoare în plan cultural, îmbinate cu anti-industrialismul, promovarea egalității sociale, a cooperatismului și a intervenției statului în economie. Așa se face că ele s-au aliat cel mai adesea cu social-democrații. Paradoxal, tocmai dizolvarea bazei lor rurale în anii '50-'60, silindu-le să se orienteze către electoratul urban, a făcut ca discursul lor să se întărească și să capete note stridente. Varianta a doua de populism, cea *radicală*, este cel mai bine reprezentată de *poujadism*. În prima parte a anilor '50, mișcarea francezului Pierre Poujade a pedalat cu mult succes pe sentimentul de insecuritate și alienare al grupurilor tradiționale (în special fermieri), reușind să pătrundă în Adunarea Națională în 1956. Triumful său nu a fost durabil, însă a inaugurat un stil de acțiune de mare succes în deceniile ce vor urma.

**5. Populismul „globalist”.** Atît înainte, cît și după cel de-al doilea război mondial, lupta de emancipare a popoarelor din colonii a dat naștere, după cum era de așteptat, unor mișcări politice construite pe bază națională/etnică/regională/religioasă. Ele s-au legitimat astfel în ochii concetățenilor și au devenit în majoritatea cazurilor forța politică dominantă după dobîndirea independenței. Cum succesul economic întîrzia să apară, noile state rămînînd să alcătuiască ceea ce s-a numit ulterior lumea a treia, marginalizarea perpetuă trebuia explicată cumva. Mare parte din aversiunea față de vechile puteri coloniale s-a transferat atunci asupra țărilor bogate (*lumea întîi*) sau a „sistemului mondial” în ansamblul său, luînd astfel naștere un soi de populism inter-statal. El a alimentat diverse teorii, dintre care unele au ajuns chiar să îmbrace haină academică (*neocolonialism*, teoriile *dependenței centru-periferie*) și să capete un statut de respectabilitate prin anii '60-'70, căzînd în desuetudine mai apoi. Aceste teorii s-au completat bine cu cele ale neo-marxiștilor europeni preocupați de ordinea internațională<sup>9</sup>. Ideea de bază ar fi că actualul sistem economic capitalist s-a născut exploatănd în beneficiul lumii întîi un dezechilibru de forțe pe plan mondial pe care are tot interesul să îl întrețină. Lumea a treia este ținută dependentă prin asimetria fluxurilor de materii prime și produse finite – iar mai nou, după invalidarea empirică a acestei ipoteze, prin inechitatea de pe piețele de capital. Noul tip de colonialism este răspunzător de majoritatea racilelor de pe glob, de la subdezvoltare pînă la suprapopulare, poluare și alienarea individului<sup>10</sup>.

Această retorică globalizantă a devenit parte integrantă a discursului public în lumea a treia și ideologia preferată a *Mișcării de realiniere*, întărind tendințele populiste existente deja în politica domestică de acolo<sup>11</sup>. Capitalismul mondial, și în special SUA, a constituit dușmanul său înverșunat. Ea a fost însă adoptată în diverse momente și de regimurile comuniste sau de stînga radicală occidentală și servită propriilor ascultători.

După cum spuneam, teoriile neocolonialiste păreau să fi pierdut din vigoare în anii '80-'90<sup>12</sup>. Însă ele revin în actualitate, în formă ușor modificată, în Europa de Est după 1989, cu deosebire în fosta URSS și în țările balcanice. Sub eticheta de *geopolitică*, *geostrategie* sau *teorii ale frontierei* se practică în continuare un realism schematic ce reduce totul la asaltul Vestului asupra Estului și întărește pornirile anti-occidentale deja existente.

Cele cinci tipuri de populism prezentate mai sus corespund unei perioade *moderne* a politicii europene. Însă deceniile șapte și opt ale secolului nostru marchează intrarea în etapa *post-modernă* în lumea occidentală – și este în special meritul lui Ronald Inglehart de a fi teoretizat această schimbare (Inglehart, 1977 ; Inglehart, 1990). În esență, e vorba de faptul că în numai două decenii, de prin 1960 și pînă prin 1980, societatea occidentală s-a schimbat radical. Diversificarea economică, ascensiunea fără precedent a sectorului servicii și mobilitatea socială au produs declinul claselor, baza partidelor tradiționale. Creșterea nivelului general de educație a permis oamenilor să nu mai voteze pe bază de identitate socială, ci mai degrabă „pe probleme”, strategic. Succesul statului bunăstării și creșterea nivelului de viață au făcut ca grijile materiale să treacă în plan secund, importante devenind acum valorile *post-materiale*. Consecința politică a acestor transformări a reprezentat-o *dealinierea*: spargerea capsulelor electorale clasice și slăbirea afilierei politice de-a lungul variabilelor demografice. A devenit mai greu de prezis cum va vota cineva știindu-i vîrsta, sexul, nivelul de instrucție și ocupația. Această volatilizare electorală a dus la proliferarea partidelor – și în special a *Noilor Mișcări Sociale* (NSM), care se definesc mai curînd în termeni de stil de viață decît în cei tradiționali de stînga-dreapta: pacifiști, ecologiști, feminiști, automobiliști (anti-ecologiști), pensionari. Ea a dat un nou avînt forțelor regionaliste, cu atît mai mult cu cît aceasta venea în concordanță cu noua tendință europeană de transfer al puterii la nivel local. Nici partidele mari nu au traversat neschimbate această perioadă. Dacă se vorbește astăzi de o *Nouă Stîngă*<sup>13</sup> ce ar fi înlocuit vechiul socialism muncitoresc, la aripa dreaptă a spectrului politic populismul capătă și el forme originale.

**6. Noua Dreaptă.** Există la ora actuală în Europa nenumărate grupări ce pot fi puse în mod îndreptățit sub această etichetă, între care puține sînt cu adevărat nou apărute. Însă, deși originea lor este diversă – grupări neo-fasciste, ca

Republicanii în Germania, Mișcarea Socială Italiană sau Liberalii Austrieci ; naționaliste, precum Frontul Național în Franța, Acțiunea Națională în Elveția sau Centrul Democrat în Olanda ; etnice, ca Blocul Flamand în Belgia, regionale precum Liga Nordului în Italia sau Sinn Fein în Irlanda – exprimarea lor politică a fost marcată decisiv de transformările social-politice descrise mai înainte. Aceste grupări nu au o bază socială masivă<sup>14</sup>, iar electoratul lor e destul de pestriț și imprevizibil (în cazul mișcărilor etnice sau regionale, în interiorul respectivelor segmente). Ceea ce le unește este virulența limbajului, ideologia anti-sistem pe care o practică și faptul că sînt conduse de personalități zgomotoase și charismatice. Plecînd uneori de la disfuncționalități reale ale mecanismelor democratice, liderii *Noii Drepte* își mobilizează susținătorii contestînd în ansamblul lor instituțiile statului și elita conducătoare – în special partidele tradiționale și parlamentele. Ei încurajează o „cultură a neîncrederii” demascînd conspirația politicianilor împotriva omului simplu, conspirație în care nu de puține ori sînt amestecate și forțe străine (UE, guvernul american, companiile multinaționale, FMI). Temele predilecte de campanie sînt cele de „frică socială” și protest – corupția, criminalitatea, imigranții, federalizarea europeană – iar soluțiile propuse sînt de natură autoritar-ierarhică, bazate pe valori colectiviste. Aceste partide critică în egală măsură capitalismul și socialismul și acceptă jocul electoral democratic doar provizoriu, din motive instrumentale, păstrînd rezerve în privința valorii sale intrinseci (Ignazi, 1992).

**7. Anarho-libertarienii.** Privite la început ca o curiozitate nordică, deoarece capul lor de pod în Europa l-a reprezentat Scandinavia, partidele liberal-radicală au ajuns să constituie în ultimele decenii o realitate notabilă, deși marginală. Doctrina lor a existat permanent în stare potențială în filosofia politică, iar modelul de acțiune l-a reprezentat libertarianismul american ce revine periodic în prim-plan cu diverse proiecte politice punctuale. Aceste grupări fac parte din categoria mai largă a partidelor „pe o singură problemă”<sup>15</sup> și și-au luat cel mai adesea numele de Partidul Progresului (Danemarca, Norvegia, Islanda) sau pur și simplu Dreapta (Olanda). Orientarea lor este hotărît individualistă și anti-etatistă, venind cu soluții-miracol la problemele economice ale momentului : reintroducerea etalonului-aur (sau argint) pentru combaterea inflației, reducerea drastică a fiscalității în paralel cu „aplatizarea” curbei impozitelor. În special această din urmă chestiune a prins pe continentul european, iar faptul că libertarienii au fost atît de activi în țările scandinave se explică și prin fiscalitatea mare de aici. Marca populistă a acțiunii libertarienilor o dau în special anti-etatismul lor vehement și discursul maximalist și catastrofic, ușor deplasate în contextul democrațiilor solide, bazate pe participare reală, din nordul Europei. Reprezentativ este cazul Partidului danez al Progresului (Glistrup). Liderul său a atacat violent statul, instituțiile sale și „birocrăția” în general, chemînd la nesupunere civică în privința plății impozitelor. Performanța electorală a PP în

anii '80 a oscilat între 3,5 și 9% din voturi, iar conflictele cu autoritățile l-au dus în două rînduri pe Glistrup la închisoare.

**8. Noua Stîngă nealiniată.** La fel ca și cea veche, Noua Stîngă predică valorile egalității sociale și suspiciunea față de piață (în forme mai moderate, totuși). Ceea ce e nou este respingerea ideii că birocrăția de stat ar putea realiza o redistribuire echitabilă. Idealul *NSM* este participarea directă a cetățenilor, iar forma lor predilectă de organizare este una laxă, descentralizată, bazată pe activism civic și stimulente morale. De obicei, proporția între membri și simpatizanți este foarte mică. Din cauza neîncrederii în structurile organizate și birocrății, aceste *NSM* se disipează și devin neguvernabile din momentul în care ating o anumită masă critică, ajungînd să fie conduse practic de un cerc restrîns de activiști conectați prin legături informale sau de micul grup parlamentar, cînd acesta există. Contactul lor cu electoratul, el însuși instabil, tînăr, educat, votînd strategic, este slab și, datorită tensiunilor interne constitutive (pragmatism electoral vs. idealuri anti-sistem), *NSM* au viață scurtă, fiind predispuse către fragmentare (Kitschelt, 1990). Aceste grupări pacifiste, feministe, ecologiste, pro-referendum etc. nu sînt populiste prin definiție, promovînd adesea niște principii absolut onorabile; însă fac adesea pași serioși în această direcție, în special prin aripile lor radicale, care împărtășesc cu Noua Dreaptă idei anti-business, precum și convingerea că starea actuală de lucruri este rezultatul unei conspirații a celor puțini în defavoarea celor mulți (complexul militaro-industrial, patriarhatul, firmele multinaționale, casta politică tradițională). De aici, necesitatea unei reforme din temelii a întregului așezămînt social-politic, respingerea intermedierei instituțiilor și chemarea la acțiune directă.

**9. Populismul extremist est-european după 1989.** Pe acest fundal mișcător al politicii europene *post-moderne*, în 1989 intră din nou în scenă țările foste comuniste. Avînd în vedere unicitatea experienței totalitare și traumele sociale majore survenite în această parte a continentului după război, este mai degrabă surprinzătoare rapiditatea cu care spectrul lor politic se aliniază la cel european. Deși nivelul general de bunăstare e departe de cel vestic, deci nu s-ar putea spune că valorile materiale tradiționale și-ar fi pierdut actualitatea, multe grupări politice adoptă un stil de organizare și o retorică de tip *NSM*, post-moderne. Acest lucru este cu atît mai evident în cazul partidelor populiste.

La extrema dreaptă, încercările de a resuscita mișcările interbelice au eșuat. Noile partide național-populiste de succes<sup>16</sup> copiază mai degrabă Frontul Național al lui Le Pen, filiație pe care acesta o recunoaște de altfel cu satisfacție și face totul s-o consolideze. Regăsim deci și la emulii est-europeni cam aceleași teme virulente anti-sistem, xenofobia adaptată la cerințele locale, autoritarismul, electoratul de extracție diversă și cam aceleași procente la urne. Dacă aceasta este în general situația în Europa central-estică, în schimb în fosta URSS,

România, Bulgaria și Iugoslavia, grupările naționalist-populiste nou apărute pe calapod *NSM* au un concurent puternic în populismul naționalist promovat de partidele socialiste – foștii comuniști nereformați. În aceste țări, în care regimul comunist a surprins într-un stadiu incipient procesul de modernizare socială, el a reușit, în mod paradoxal, să-și anexeze complexul cultural tradițional și instinctele naționaliste. Așa că astăzi întâlnim aici o singură extremă politică, roșu-brună, care monopolizează în bună parte utilajul populist radical.

**10. Populismul civic.** Deși nu are nici pe departe virulența și valențele distructive ale celui precedent, deci încadrarea sa în aceeași categorie ar putea fi socotită ciudată, nu se poate nega că există în Europa de Est un populism mai special, „civic”, care se inspiră conștient sau nu din Noua Stîngă vestică. El nu e foarte consistent în practică, însă e plin de prestigiu și de potențial ideologic mobilizator. Acest populism este prin excelență moralist, democratic și intenționează să reformeze temeinic modul de acțiune publică, avansînd ideea de „politică a anti-politicii”. Inițiatorii săi se numără printre cei mai renumiți disidenți sub vechiul regim, iar catalizatorul l-a constituit infirmarea marilor așteptări legate de prăbușirea comunismului: revoluția morală nu s-a produs iar politica de partid nu era deloc ceea ce așteptaseră teoreticienii și practicienii anti-comunismului. Pe acest fond de avînt bine intenționat au luat ființă mișcări ample și nestructurate – Fronturi, Forumuri, Alianțe Civice. Ele respingeau ideea politicii tradiționale de partid<sup>17</sup> și doreau să implice activ și direct pe fiecare cetățean în luarea deciziilor, acordînd „puterea celor fără de putere”, după expresia lui Havel. Mișcările civice aduceau în atenție teme urgente și necesare, precum participarea democratică, descentralizarea, lupta anti-corupție, însă de multe ori propunerile avansate aveau un aer utopic – sau chiar cvasi-religios, după cum au susținut criticii lor (Havel & Klaus, 1996) – pledînd nu doar pentru reformarea sistemului politic, ci chiar a naturii umane. Ca și omoloagele lor din Vest, nici aceste mișcări moderat-anti-sistem nu au putut depăși disfuncționalitățile generate de nestructurare și de distribuția vicioasă a stimulentelelor pentru participare, împărțînd aceeași soartă efemeră. Fragmente ale mișcărilor civice au abandonat retorica amplă a începuturilor, s-au transformat în partide propriu-zise și s-au aliniat taberelor de pe scena politică cu mai mult (Cehia, Ungaria, Slovacia) sau mai puțin (Bulgaria, Slovenia, România) succes.

## ***II. Trăsături ale populismelor***

**11.** Putem trece acum la identificarea unor **trăsături ale familiei ideologice populiste**, insistînd asupra observației impotante din preambul: nu fiecare dintre ele caracterizează *toate* instanțele concrete de manifestare ale acesteia. Ceea ce nu spulberă aerul de înrudire dintre exemplele enumerate în secțiunea precedentă.

- Populismul ueză de *un limbaj* generalizator și avîntat, cu dese puseuri milenariste. El nu se risipește în amănunte, ci construiește amplu în timp și spațiu, proiectînd un trecut sau un viitor ideal – vîrsta de aur, ce trebuie regăsită. Populismul este *moralist*, *face apel la intenții și sentimente*, *disprețuind pragmatismul și instrumentalitatea*.

- Populismul propune o viziune politică viguroasă, bazată pe *imagini simple*, geometrice ale societății, izvorînd dintr-o cultură politică parohială. Comunitatea este concepută fie ca un organism biologic, fie ca o mică gospodărie familială (de regulă, rurală), ceea ce are consecințe importante în planul soluțiilor politice pe care le propune. Acestea se bazează pe proiectarea rezolvărilor domestice la scară națională și internațională, inclusiv atunci cînd e vorba de relații economice. De asemenea, populismul ueză frecvent de imagerie antropomorfă și de termeni de rudenie transpuși politic pentru a descrie funcționarea instituțiilor statului sau pentru a-și mobiliza susținătorii.

- Critica instituțiilor fiind *radicală*, soluțiile propuse sînt asemenea și vizează „schimbarea din temelii”. Populismul are numai *dispreț pentru gradualism și compromisuri*.

- Populismul este *xenofob* în diverse grade, așa cum sînt de obicei și masele cărora li se adresează. El respinge din instinct străinul, schimbarea, noutatea, avînd puține resurse de a le asimila. Teama de schimbare nu atenuează radicalismul revendicărilor, pentru că de regulă acestea vizează recuperarea unei stări originare fericite.

- În afară de străini, nimeni nu e disprețuit mai mult în populism decît *intermediarii*, de orice natură ar fi ei. De unde neîncrederea funciară în instituțiile economice sau politice și proiectul legăturii directe, aproape mistice, între lideri și popor.

- Populismul este *anti-elitist*, chiar atunci cînd e o mișcare dominată de elite (precum cel rusesc). Omul simplu este exaltat din convingerea cvasi-religioasă că el e din fire cinstit, bun și are întotdeauna dreptate. Multe lucruri s-ar rezolva dacă decizia politică ar încăpea pe mîna oamenilor simpli. Prin contrast, elita e coruptă, leneșă și rău-intenționată, intermediind în mod inutil între liderul charismatic și mase.

- *Teoriile conspiraționale* joacă un rol crucial în demersul populist, ele oferindu-i o viziune asupra lumii simplă, coerentă și cuprinzătoare. Adresîndu-se unor segmente de public frustrate prin marginalizare și lipsite de resursele intelectuale necesare pentru a înțelege modul de funcționare a societății moderne complexe, populismul aduce exact acel rudiment de explicație care se cere: de obicei, variațiuni pe tema „cineva plănuieste să ne excludă”. Într-o formulare foarte nimerită, „teoria conspirației este pentru politică ceea ce e animismul pentru știință” (Minogue, 1969, p. 207) – o cale de a elimina anxietatea prin raționalizare.

- Populismul este înclinat în mod natural către *monolitism politic*. El postulează existența unui interes general, acela „al poporului”, și demonizează interesele

segmentare care i se opun. Coabitarea sa cu sistemul democratic e una plină de peripeții. Atunci când „poporul” e majoritar, precum în democrația americană la începuturile sale sau în America Latină astăzi, populismul este hiper-democrat, plebiscitar. Însă când „poporul” e în minoritate, el se orientează spre soluții autoritare.

O sub-clasă importantă de caracteristici ale categoriei populismelor are la bază clișeele economice pe care acesta le vehiculează.

- Populismul este opac față de *principiile economice anti-intuitive*, cum ar fi cele ale avantajului comparativ (de unde rezervele față de comerțul internațional liber) sau cel al auto-limitării prețului prin jocul pieței. El supra-apreciază capacitatea guvernului de a influența prețurile, în sus sau în jos, și consideră dobînda o formă de exploatare a celor ce muncesc (mici meseriași, fermieri etc.).

- Activitatea productivă autentică, singura onorabilă, este cea fizică (agricolă sau manufacturieră). Populismul operează de preferință cu indici globali ai producției fizice și nu e interesat de eficiența economică.

- Populismul *ignoră legile și constrîngerile acțiunii colective* a agenților raționali, explicînd totul prin sentimente și intenții (bune sau rele). Dacă ceva nu merge, este pentru că cineva sabotează, oamenii s-au ticăloșit, sînt egoiști sau, mai de curînd, stăpîniți de „sechele comuniste”. Soluția ține întotdeauna de acea inginerie morală misterioasă care se cheamă „schimbarea mentalității”.

- Suspiciunea față de intermediari atinge un maxim pe tărîmul economic. Aceștia, fie ei comercianți, finanțiști, economiști, bancheri sau transportatori au un nume consacrat – speculanți. Fiziocratismul economic spontan al populismului se cuplează cu viziunea sa politică rigidă pentru a proiecta o societate corporatistă în avantajul omului simplu, muncitor.

- În Europa de Est, populismul are și un anume specific. În cadrul societății autarhice a „producătorilor fizici”, există loc pentru încă două categorii importante. Instituțiile *aparaturii de stat*, în primul rînd armata, sînt acceptate, ultima fiind chiar populară. Ele moștenesc legitimitatea conferită de lupta de eliberare națională. Apoi există *intelectualii naționali*<sup>18</sup>, cei care făuresc cultura în primul rînd ca marcă a identității comunitare, se revendică de la popor, își asumă misiunea de a-i călăuzi destinul și de a-l lumina, folosind în acest scop mijloacele vremii („coborînd în popor” în secolul trecut, promovînd „cultura națională” prin scris sau la TV astăzi). Această mișcare de du-te-vino, de urcare din și coborîre în popor, legitimează ca un contract social demersul intelectualului ce se pune în fruntea neamului său, elogiindu-l. În aceste condiții, modelul societății ideale se rotunjește la triada producători – aparat de stat – intelectuali.



### **Note**

1. Wittgenstein dădea ca exemplu noțiunea de „joc”.
2. O alta, la fel de greu de definit, ar fi cea de *ideologie*.
3. Acesta este, de altfel, un criteriu esențial propus de școala de filosofie a științei la care mă refer.
4. Excepție din acest punct de vedere face Cehia.
5. Vezi situația din Bulgaria, România, Serbia, Slovenia, Croația.
6. Franța, Europa de Est.
7. Precum cele ale generalilor Franco în Spania, Horthy în Ungaria, Pilsudsky în Polonia, Antonescu în România.
8. Singurul partid comunist de masă la acea dată era cel din Cehoslovacia, cu 38% din voturi în 1946.
9. Gramsci, cf. Wallerstein, 1980.
10. Cursa înarmărilor era la loc de cinste pe listă, însă și-a pierdut actualitatea în deceniul zece.
11. Exemplele cele mai grăitoare se întâlnesc în America Latină.
12. Succesul statelor est-asiatice, tranzitând către lumea întâi după o rețetă capitalistă, a contribuit la acest declin.
13. Dezideologizată, liberală social, având un electorat tânăr, educat, înstărit și dinamic profesional – un exemplu bun în acest sens fiind laburiiștii britanici în „epoca Blair”.
14. În momentele de vîrf urcă spre 10-15% din voturi, exemplul paradigmatic fiind Frontul Național francez condus de Le Pen.
15. Alături de ecologiști, automobiliști etc.
16. Republicanii în Cehia, SNS în Slovacia, MIEP în Ungaria, PRM în România, SNS în Slovenia.
17. „Partidele pentru partinici, Forumul pentru toți” – a fost sloganul electoral al Forumului Civic Ceh.
18. Narodnicii în Rusia, népi în Ungaria etc.

### **Referințe bibliografice**

- Barrington Moore, jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londra, 1967.
- Gallagher, Laver și Mair, *Representative Government in Modern Europe*, NY, McGraw-Hill, 1995.
- Ignazi, P., „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe”, în *European Journal of Political Research*, nr. 22, 1992.
- Inglehart, R., *The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles among Western Public*, Princeton, 1977.
- Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Societies*, Princeton, 1990.

- Ionescu, G. și E. Gellner (ed.), „Introduction”, în *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Weidenfeld și Nicholson, Londra, 1969.
- Ionescu, G., „Eastern Europe”, în Ionescu și Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Weidenfeld și Nicholson, Londra, 1969.
- Kitschelt, H., „New Social Movements and the Decline of Party Organisation”, în Kuechler, Dalton (ed.), *New Social and Political Movements in Western Europe*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Minogue, K., „Populism as a Political Movement”, în Ionescu și Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Weidenfeld și Nicholson, Londra, 1969.
- Pollack, N., *The Populist Mind*, Indianapolis, 1967.
- Pollack, N., *The Populist Response to Industrial America : Midwestern Populist Thought*, Cambridge, Mass, 1962.
- Havel, Václav ; Klaus, Václav, „Rival Visions”, *Journal of Democracy*, vol. 7, nr. 1, 1996.
- Wallerstein, Imm., „The Capitalist World Economy”, *International Social Sciences Journal*, vol. 32, nr. 4, 1980.
- Wiles, P., „A Syndrome, not a Doctrine: some elementary theses on populism”, în Ionescu și Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Weidenfeld și Nicholson, Londra, 1969.
- Worsley, P., „The Concept of Populism”, în Ionescu și Gellner (ed.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Weidenfeld și Nicholson, Londra, 1969.

# LEGIONARISMUL

**Legionarismul**

Dan Pavel ..... 213



# LEGIONARISMUL

Dan Pavel

A încadra tipologic legionarismul în rîndul doctrinelor politice, alături de liberalism, social-democrație sau comunism poate părea un gest forțat din punct de vedere tipologic și chiar politic, dacă ne gîndim la caracterul nesistematic al realității desemnate cu acest termen și la faptul că el nu a exercitat niciodată asupra istoriei o influență comparabilă cu a celorlalte doctrine. Considerarea legionarismului ca doctrină politică s-ar lovi chiar de obiecțiile „părintelui fondator” al Mișcării Legionare, Corneliu Zelea Codreanu, care s-a împotrivit întotdeauna oricărei încercări de abordare sistematică a gîndurilor sale. În plus, partizanii Căpitanului aduc un argument parțial valid, atunci cînd afirmă că în lumea lui *Realpolitik* nu putem ști cu exactitate ce ar fi devenit legionarismul în varianta codrenistă de exercitare a puterii. Este adevărat că Legiunea Arhanghelului Mihail a fost singura mișcare de tip fascist care a fost reprimată succesiv într-o dictatură regală, apoi într-o dictatură militară componentă a alianței războinice nazisto-fasciste, pentru a i se da lovitura de grație în timpul regimului totalitar comunist. Însă nu trebuie să facem un exercițiu de analiză contrafactuală pentru a afla „ce-ar fi fost dacă,” întrucît știm prea bine spre ce se îndrepta legionarismul în varianta sa simistă de exercitare a puterii. Orice ar susține legionarii, legătura între Codreanu și Horia Sima era de același tip ca și aceea dintre Lenin și Stalin: în ritualul crimei politice și al terorismului, patternul este același, indiferent că vorbim de asasinarea lui I.G. Duca sau de aceea a lui Nicolae Iorga<sup>1</sup>, indiferent de modul în care legionarii au justificat și încă justifică crima politică.

Legionarismul a fost singura Mișcare interbelică radicală de dreapta pentru care bilanțul „martirilor” a fost mai mare decît al victimelor, drept pentru care prestigiul ei a căpătat nuanțe cvasimitice (ceea ce, în paranteză fie spus, explică și atractivitatea, ba chiar revirimentul de care se bucură astăzi, nu numai în rîndurile generației vîrstnice, care a mai suportat și persecuția comunistă, ci chiar și la unii tineri, fapt care merită o analiză separată). Prin urmare, chiar întrebarea dacă legionarismul este sau nu o doctrină politică nu are o substanță retorică doar. Sau avem de-a face doar cu o simplă și viguroasă Mișcare de masă, ce poate fi judecată exclusiv în planul faptelor? Sau poate că ar fi mai corect să ne întrebăm dacă nu cumva legionarismul este o ideologie? Nu trebuie

să evităm nici discuția în legătură cu încadrarea legionarismului în fascism, mai ales că negarea acestei apartenențe reprezintă pentru mulți apologeți și exegeți strategia unei autolegitimări. Dacă am putea să afirmăm în mod cert că legionarismul este fascism, lucrurile s-ar simplifica, întrucât fascismul este o filosofie politică cu o fizionomie oricum mai precizată decât ambigua gândire legionară.

Înainte de a hotărî dacă există sau nu elemente convingătoare pentru a justifica analiza legionarismului ca ideologie, trebuie precizat care dintre accepțiile termenului de ideologie este folosită aici. Exclud următoarele accepții din folosirea termenului în actualul context :

- știință a formării ideilor, înțeles cu care termenul a fost lansat de Destutt de Tracy, în 1796 ;
- sumă de idei înrădăcinate în interesul de clasă, adică înțelesul dat conceptului de către Marx, sens întărit de către Engels pentru care, tocmai din pricina caracterului de clasă, ideologia era „conștiință falsă”.

Chiar dacă înțelesul marxist nu este util aici, exista la V.I. Lenin o accepție a termenului – el vorbește de „ideologii socialiste mobilizatoare” – care ne duce cu gândul la definiția pe care un gânditor drag lui Mussolini, anume George Sorel, o dădea MITULUI SOCIAL ȘI POLITIC, care nu urmărește să furnizeze o concepție rațională asupra societății viitoare, ci este o mare forță emoțională care inspiră activitatea revoluționară violentă : „miturile nu sînt descrieri ale lucrurilor, ci expresii ale hotărîrii de a acționa”<sup>2</sup>.

Prin urmare, cînd mă refer la legionarism ca la o ideologie, folosesc acest termen în prelungirea accepțiunii soreliene a mitului politic, pe care au preluat-o mai mulți autori celebri pentru a da o definiție mai operațională. Astfel, Daniel Bell afirma că „ideologia reprezintă convertirea ideilor în pîrghii sociale”<sup>3</sup>. La fel, Carl Friedrich scrie că „a denumi toate sistemele de idei ideologii produce confuzii. Ideologiile sînt sisteme de idei legate de acțiune”<sup>4</sup>.

Cu toate acestea, – din pricina unei încărcături spirituale profunde, ca și a unor atitudini contemplative, a unui anumit tragism și spirit sacrificial, cu nuanțe sinucigașe, care a îndemnat poate tot atît de mult la retragere din politică pe cît a promovat comiterea unor fapte radicale, – legionarismul este mai mult (și mai puțin) decît o ideologie. Este o doctrină politică cu totul specială și deosebită de celelalte, cu o încărcătură critică de natură teologică, dar totuși o doctrină politică. Legionarii și-au asumat întotdeauna față de toți adversarii politici și față de „rubezeniile” lor fasciste o anumită superioritate, fundamentată tocmai pe caracterul religios al credinței lor politice. De aceea, spre deosebire de alte doctrine, legionarismul va fi abordat aici și din perspectiva aspectului religios, teologic.

În ciuda unei autoplasări în zona inefabilului mistic și a revelației divine, în ciuda disprețului legionar pentru orice formulă politică (prin care înțelegeau

orice avea legătură cu democrația, sistemul de partide și parlamentarismul, „rele” pe care ei își propuneau în mod deliberat să le elimine), două sînt motivele pentru care se poate afirma că legionarismul este o doctrină politică :

1. etimologia termenului de doctrină (substantivul feminin latin *doctrina* = învățare, învățătură ; doctrină, teorie, care vine din verbul *doceo*, *-ere* = 1. a învăța (pe cineva) ; 2. a informa, a încunoștința, a arăta ; 3. *doceo fabulam* = a învăța pe actori rolurile unei piese) ;
2. parțial, chiar accepțiunile termenului de doctrină politică în literatura de specialitate : ansamblu de credințe asupra lumii (să observăm legătura cu termenul german de *Weltanschauung*, imagine, concepție asupra lumii, dar și înrudirea dintre doctrină și dogmă, asupra istoriei, a societății, a cărei principală preocupare este însă problema politicului)<sup>5</sup>. După cum vom vedea mai încolo, deși Corneliu Zelea Codreanu afirma că scopul misiunii sale era de a reconcilia România cu Dumnezeu, tot ceea ce înfăptuia se petrecea în plan politic.

Acestea fiind spuse, nu am simplificat deloc lucrurile. Una din marile probleme în legătură cu legionarismul este de a-i stabili corpusul doctrinar<sup>6</sup>. Legionarii înșiși au devenit, după omorîrea Căpitanului, ba chiar înainte, cînd el era întemnițat, o grupare mînată în interior de fracționism. În acest sens, ei pot fi comparați cu bolșevicii, din perioada de dinainte de cîștigarea puterii și chiar cîțiva ani după aceea, pînă cînd Stalin a declanșat epurările, adică o necruțătoare operațiune antifracționistă. Dar legionarii n-au apucat să dețină prea mult puterea, așa că tentativele tîrzii de epurare au avut un caracter simbolic. Caracteristica fracționismului este esențială atunci cînd ne referim la doctrină, întrucît o variantă dogmatică, rigidă a legionarismului ar fi împiedicat efervescenta scrierilor legionare. În același timp, fracționismul este ceva paradoxal dacă ne gîndim că legionarismul nu era de fapt un partid (în ciuda faptului că, în circumstanțele politice binecunoscute, a funcționat și sub forma unor partide politice), ci o Mișcare socială, ba chiar o Mișcare social-creștină, cu un puternic angajament politic<sup>7</sup>. Poate că și existența mai multor versiuni cu privire la doctrina legionară, în funcție de corpusul textual care trebuie luat în considerare, nu este decît tot o expresie a fracționismului. Aceste versiuni sînt următoarele :

- minimalistă, care reduce doctrina exclusiv la scrierile lui Corneliu Zelea Codreanu (*Însemnări din 1934, Cărticica șefului de cuib, Pentru Legionari, Circulare și Manifeste, Însemnări de la Jilava*) ;
- intimistă, adică literatura scrisă de membri ai nucleului Legiunii sau de diverși, să le zicem, purtători de cuvînt : Ion Moța (*Cranii de lemn, Testament*), Vasile Marin (*Crez de generație*), Ion Banea (*Ce este și ce vrea Mișcarea legionară, Rînduri către generația noastră, Căpitanul*), Alexandru Cantacuzino

(*Românul de mîine și cum sîntem, între lumea legionară și lumea comunistă*), Doru Belimace (*Revoluția fascistă*), Ernest Bernea (*Stil legionar*) etc. ;

- inclusivistă, în sensul de cuprindere și a publicisticii legionare sau pro-legionară (*Axa, Buna Vestire, Cuvîntul, Cuvîntul studențesc, Pămînt strămoșesc, Sfarmă Piatră, Vremea*) ;
- intelectualistă, care include texte scrise de celebri oameni de cultură, simpatizanți legionari, seduși de mesajul Căpitanului : Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Nichifor Crainic, chiar Mihail Manoilescu<sup>8</sup> etc. ;
- perpetualistă, care se prelungește în perioada postbelică (în exil) și post-comunistă, pînă azi, adică în primul rînd lucrările lui Horia Sima (din opera acestui grafoman pot fi enumerate *Doctrina legionară, Menirea naționalismului* etc.), dar și toate volumele apărute în Spania, Brazilia, Canada, Italia, Germania, SUA, ale unor autori precum C. Papanace, V. Iasinschi, M. Sturdza, Faust Brădescu, Traian Golea și mulți alții aflați în diaspora, precum și scrierile sau publicațiile care apar curent în țară (*Gazeta de Vest, Puncte cardinale*).

În măsura în care provin din același nucleu discursiv, care a produs dacă nu o doctrină sistematică, măcar un set de axiome sau de principii din care au fost deduse mai mult sau mai puțin logic tot felul de teze, sînt de acord cu luarea în considerare a tuturor acestor accepții ale legionarismului, care se dovedește a fi fost un corpus viu, productiv. Trebuie fixată totuși o limită în timp pentru această producție, deoarece la un moment dat legionarismul încetează de a fi ceea ce fusese de la bun început. Această limită ar putea fi 1989. Din acel moment doctrina legionară continuă să se autoreproducă, dar devine activă, în sensul unei actualități politice cu un impact politic real, și care nu se mai confruntă cu represiunea sau cenzura, numai că răsturnarea completă a contextului istoric, deși readuce Mișcarea în actualitate, face din ea cu totul altceva decît fusese inițial. Fiind vorba deci despre definirea unor teze și atitudini în raport cu un context istoric și cultural diferit, consider această doctrină drept neolegionarism și nu mă voi ocupa de ea aici. Altminteri, ar fi trebuit să iau în considerare noi protagoniști, cum ar fi doctorul Șerban Milcoveanu, grupurile din jurul revistelor *Puncte cardinale* (din Sibiu), *Gazeta de Vest* (din Timișoara), sau alți autori implicați profund în revizionismul istoric, ceea ce nu i-ar deosebi prea mult de autorii din diaspora, numai că aici este vorba și de o adîncă implicare în polemici prezente, ceea ce distorsionează adînc semnificația originară a doctrinei. Iată de ce ar trebui să mutăm mult înapoi în timp această limită, pînă la momentul în care începe literatura de tip revizionist, care încearcă să reabiliteze doctrina, să-i confere legitimitate, nefăcînd altceva decît s-o falsifice. Caracteristica acestei literaturi ce încearcă să arunce o nouă lumină asupra scrierilor legionare era că precizările utile se amestecau cu rescrierea textelor, cosmetizarea lor.



Orice analiză actuală a legionarismului nu poate ignora caracterul profund revizionist al textelor care apar astăzi, scrise fie de simpatizanți și militanți ai legiunii, fie de simpatizanți ai extremei stîngi. Primii neagă orice fel de trăsături negative ale legiunii : ele îi neagă caracterul antisemit, apartenența la familia fascisto-nazistă, caracterul violent sau pe cel totalitar. Din cea de-a doua tabără fac parte autori dezlănțuiți în rechizitorii nemiloase. Iată concluzia textului *Ideologia fascistă – o expresie a crizelor civilizației moderne* de Radu Florian : „Mișcarea Legionară n-a fost în nici un fel una a renovării spirituale, cum a crezut pînă la sfîrșitul vieții M. Eliade, ci una antispirituală, care viza asasinarea rațiunii și a spiritului uman în totalitatea lui. Atît prin ideologia, cît și prin acțiunea sa politică, ea a fost o Mișcare antimodernă și ca atare antiistorică, una teroristă și antiumană. Ea nu a fost în nici un fel națională, opunîndu-se progresului național, înscriindu-se de la bun început în orbita intereselor Germaniei naziste ! ”<sup>9</sup>.

Cel mai bun tratament împotriva acestui revizionism epistemologic, care completează revizionismul istoric, este evaluarea fără prejudecăți ideologice a legionarismului. Cea mai simplă formulă de evaluare a unei doctrine este să lași textele acesteia să vorbească de la sine, pentru ca apoi să le evaluezi caracterul. Iată un exemplu din scrierile lui Corneliu Zelea Codreanu, atunci cînd el se referă la „momentul de iluminare colectivă” a tineretului, din toamna anului 1922, care vedea „lumina unui fulger în mijlocul unei nopți întunecoase, în care o tinerime întregă își vedea linia de viață a ei și a neamului” :

„Cîteodată pe această linie se ridică numai indivizi izolați părăsiți de generațiile lor. În momentul acela, ei sînt neamul. Ei vorbesc în numele lui. Cu ei sînt toate milioanele de morți și de martiri ai trecutului și viața de mîine a neamului.

Aici nu interesează majoritatea, fie ea de 99%, cu părerile ei.

Nu părerile majorității determină această linie de viață a neamului. Ele, majoritățile, se pot numai apropia sau îndepărta de ea, după starea lor de conștiință și virtute sau de inconștiență și decădere.

Neamul nostru n-a trăit prin milioane de robi cari și-au pus gîtul în jugul străinilor, ci prin Horia, prin Avram Iancu, prin Tudor, prin Iancu Jianu, prin toți haiducii, cari în fața jugului străin nu s-au supus, ci și-au pus flinta în spate și s-au ridicat pe potecile munților, ducînd cu ei onoarea și scînteia libertății. Prin ei a vorbit atunci neamul nostru, iar prin ei «majoritățile» lașe și «cuminți» ”<sup>10</sup>.

Căpitanul expune aici cîteva din trăsăturile-cheie ale legionarismului : anti-democratismul, elitismul, dar mai ales procedeul substituirii întregului printr-o parte a lui sau chiar numai printr-un element. El va sta la baza lansării mitului conducătorului și mai ales a infailibilității acestuia, folosit atît de frecvent de discipolii lui Corneliu Zelea Codreanu. Cînd se va constitui cultul ceaușist al conducătorului, propagandiștii peckeriști vor împrumuta de la legionari același

procedeu al întruchipării de către conducătorul infailibil a adevăratului destin al națiunii, iar figurile istorice invocate în genealogia autojustificatorie vor fi aceleași.

Un alt citat este din *Pentru legionari* : „Să ne unim cu toții, bărbați și femei, să ne croim nouă și neamului nostru altă soartă. Se apropie ceasul de înviere și de mîntuire românească. Cel ce va crede, cel ce va lupta și suferi, va fi răsplătit și binecuvîntat de neamul acesta. Vremuri noi bat la porțile noastre ! O lume cu sufletul sterp și uscat moare și alta se naște : a acelora cu sufletul plin de credință. În lumea aceasta nouă, fiecare își va avea locul său, nu după școală, nu după inteligență, nu după știință, ci în primul rînd după credința sa și după caracterul său”<sup>11</sup>.

Sînt numeroase alte pasaje în scrierile sibilinice ale Căpitanului sau ale tuturor celorlalți care converg într-o unică direcție : ridicarea poporului român la statutul de POPOR ALES DE DUMNEZEU, iar Corneliu Zelea Codreanu se autodesemnează ca pastor sau maestru spiritual. De asemenea, aici apar alte teme importante : lupta, sacrificiul, apocalipsa lumii vechi și mesianismul colectiv, mîntuirea prin credință și caracter. După cum vom vedea mai încolo, Legiunea este o școală a formării caracterelor. Românii ca popor ales reprezintă în concepția legionarilor o unitate organică, o ființă colectivă, ale cărei interese sînt superioare intereselor indivizilor care o compun ; nimic nu este mai presus de voința națiunii. Doar Căpitanul are un statut privilegiat, pe care el îl pretinde ca fiind de origine divină. El este UN ALES, iar ceilalți îl recunosc ca atare. El este arhanghelul, adică „primul dintre vestitori”, iar ceea ce vestește este o nouă epocă în istoria neamului (de unde și numele de „Legiunea Arhanghelului Mihail”).

La simpatizanții intelectuali ai Legiunii, ideile Căpitanului capătă o expresie extrem de plastică. Astfel, Cioran reia tema antidemocratică, afirmînd nu numai că marii creatori în ordine spirituală nu au fost niciodată democrați, dar că România, ca să poată trăi, are nevoie de o revoluție antidemocratică, de o doctrină a statului etnocratic. Mai mult, cobînd parcă, în 1935, el afirma în *Vremea* (nr. 376, 17 feb.) : „Statul totalitar este singura armură care poate apăra România de faliment”. Revoluția legionară națională reprezintă o sfărîmare a tuturor prejudecăților morale și a valorilor care stau la baza democrației. Pasajul care urmează reprezintă o variațiune românească pe tema soreliană a mitului social și politic :

„Pentru ca un popor să-și deschidă drum în lume, toate mijloacele sînt justificate. Teroare, crimă, bestialitate, perfidie sînt meschine și imorale numai în decadență, cînd se apără prin ele un vid de conținuturi ; dacă ajută, însă, ascensiunea unui popor, ele sînt virtuți. Toate triumfurile sînt morale... România are nevoie de o exaltare pînă la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la față. Fanatizarea României. Este transfigurarea României”<sup>12</sup>. Ceea

ce tocmai am ascultat se numește în limbajul științei politice irationalism deliberat<sup>13</sup>. Legionarii construiesc cu bună știință și explicit o mitologie națională, ale cărei scopuri sînt recunoscute pe față. Iată un alt pasaj : „Miturile unei națiuni sînt adevărurile ei finale. Acestea pot să nu corespundă adevărului : faptul n-are nici o importanță. Suprema sinceritate a unei națiuni față de sine însăși se manifestă în refuzul autocriticei, în vitalizarea prin propriile ei iluzii. Și apoi, o națiune caută adevărul? O națiune caută puterea”<sup>14</sup>.

Există și procedeul invers, la fel de simplu, care constă în enumerarea trăsăturilor unei doctrine cunoscute și ilustrarea lor prin citate relevante. Antisemitismul este probabil, astăzi, caracteristica cea mai negată de revizionismul legionar, mai ales în lumina îngrozitoare aruncată de deznodămîntul rezolvării prin „soluția finală” a așa-zisei „probleme evreiești,” adică Holocaustul. Iată cum expune „în mod rațional” Corneliu Zelea Codreanu această problemă, sugerînd caracterul ei internaționalist : „Noi ne dădeam seama, din studiile pe care le făcusem că problema jidovească are un caracter internațional și că reacțiunea nu poate fi decît tot pe plan internațional ; că o rezolvare totală a acestei probleme nu se poate obține decît printr-o acțiune a tuturor neamurilor creștine trezite la conștiința primejdiei jidănești”<sup>15</sup>.

Un alt pasaj din scrierile Căpitanului indică în mod programatic ținta contra-revoluției naționaliste, îndreptată împotriva unei presupuse revoluții capitaliste antiromânești („Fiecare jidan, comerciant, intelectual sau bancher-capitalist, în raza sa de acțiune era un agent al acestor idei revoluționare antiromânești”), în timp ce mult mai încolo el identifica – la fel precum Adolf Hitler, în *Mein Kampf* – același dușman, numai că sub masca opusă a comunismului („Eu cînd zic comuniști, înțeleg jidani”)<sup>16</sup>.

Generația lui Corneliu Zelea Codreanu își justifică antisemitismul în tulburările studentești de la 1922 (de aceea, ea este și numită „generația de la 1922,” în timp ce generația imediat următoare, care nu luptase în război, dar avea ca temei „pluralitatea elementelor sufletești” după cum se exprima Mircea Eliade, liderul acestei generații, este numită „generația de la 1927”). Atunci, „tinerimea română cultă, din cele patru centre universitare : Cluj, București, Iași și Cernăuți, s-a pus în Mișcare aproape simultan și a manifestat zgomotos”<sup>17</sup>. Studenții au alcătuit un memoriu către guvern, în care revendicau în primul rînd respectarea la admiterea în universitate a lui *numerus clausus* :

„2. Din cauza insuficienței posibilități de studii și pentru că elementul străin covârșește pe cel național, cerem :

- a) Restricțiuni în admiterea studenților necetățeni români (în special evrei) în universitățile noastre și în școlile speciale superioare ; limitarea numărului lor, examene riguroase cu privire la echivalarea studiilor și cunoașterea limbii române.

- b) Admiterea în universități și în școli speciale superioare a cetățenilor nenaționali (în special evrei) în proporție numerică cu populația ce reprezintă”<sup>18</sup>.

Aparent, există un paralelism între revendicările studenților români de la 1922 (cărora Corneliu Zelea Codreanu, aflat la studii în străinătate, li s-a alăturat de îndată) și cele ale studenților minoritari americani din anii '80 și '90, care cereau și au obținut ca admiterea în facultate să se facă în proporție cu procentele reprezentate de acele minorități în cadrul populației americane. Numai că, în primul caz, cei care se simțeau nedreptățiți erau studenții români, adică cei majoritari : „astfel, la Facultatea de Medicină din Iași, din 160 studenți înscriși în anul I, 130 sînt jidani și 30 sînt creștini. O asemenea proporție înspăimîntătoare nu se poate întîlni nici chiar în Palestina!”. Principiul drepturilor educaționale și al șanselor de afirmare intelectuală egale este unul democratic și îndreptățit. Numai că în timp ce în SUA s-a procedat prin mijloace democratice – nu fără proteste, dezbateri și controverse vii – în România post-1918, care cuprindea multe și numeroase minorități etnice, radicalii propuneau mijloace de expulzare forțată și de eliminare fizică a evreilor. Legionarii deveniseră purtătorii de cuvînt ai acestui larg curent de opinie, căruia i se alăturaseră mulți dintre cei mai străluciți intelectuali. Aceștia din urmă veneau cu argumente mult mai subtile pentru a motiva agresivitatea legionară și naționalistă :

„Noi nu sîntem antisemiți pentru faptul că locurile noastre sînt ocupate de alții ; și pentru aceasta, dar nu este principalul. În corpul viu al unei nații se introduce alt corp, care vine să falsifice sensul culturii în viața spirituală”<sup>20</sup>.

Într-un pasaj de două ori celebru, prima dată întrucît îi șocase pe contemporani, a doua oară pentru că autorul și-a autoepurat textul din ediția românească de la Humanitas, dîndu-și seama cît este de inoportun, Emil Cioran postulează un fel de blestem teologic la adresa unei rase unice : „În toate, evreii sînt unici : n-au pereche în lume gîrboviți sub un blestem de care nu e responsabil decît Dumnezeu. Dacă aș fi evreu, m-aș sinucide pe loc”<sup>21</sup>, precum toți legionarii expliciti și simpatizanții pretindeau că nu sînt antisemiți, ci doar că urmează un fel de „judecată prescriptivă”, obiectivă, care îi obligă să constate diferențele de tip antropologic, biologic, reflexiv, teologic, mistic etc. Cioran le menționează doar pentru a sugera autoexcluderea din umanitate a evreilor. Or, se știe ce a urmat după numai trei-patru ani de la publicarea acestei cărți, ca soluție la „problema evreiască” :

„Teoria raselor pare a se fi născut numai pentru a da expresie sentimentului de separație prăpăstioasă ce deosebește pe orice ne-evreu de un evreu. Un abis născut nu din antagonism și din nici un fel de concepție, ci din antagonismul manifest sau secret, ce caracterizează două ființe esențial diferite. Evreul nu este semenul, deaproapele nostru și oricîtă intimitate ne-am lăsa cu el, o prăpastie ne separă, vrem sau nu vrem. Este ca și cum ei ar descinde dintr-o altă specie de maimuțe decît noi și ar fi fost condamnați inițial la o tragedie

sterilă, la speranțe veșnic înșelate. Omenește nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este întâi evreu și apoi om. Fenomenul se petrece atât în conștiința lor, cât și a noastră.

Problema iudaismului este tot atât de complicată ca și aceea a existenței lui Dumnezeu. A vorbi de vampirismul și de agresivitatea lor, este a evidenția o latură caracteristică, fără a diminua însă, întru nimic, misterul firii iudaice. Rasa aceasta, ce-și alimentează focul lăuntric din urmă, a dat exemple unice, inadmisibile de iubire. Cine cunoaște mistica hasidică și viața unora din rabinii aparținători ei, nu se poate să nu se cutremure în fața unor exemple de iubire, care sfidează legile vieții, inumane în raritatea lor și care lasă foarte adesea creștinismul în urmă. Numai la un popor condamnat pot apărea astfel de cazuri, care nu pot avea decât semnificația unor mari răscumpărări. Sfințenia la evrei are un caracter pur național ; ea trebuie să salveze, prin compensație, un popor de la piere”<sup>22</sup>.

La Constantin Noica, excluderea evreilor se face într-un mod cinic. El se prefacă că îi compătimentește, dar, de fapt, îi condamnă la moarte, pentru simplul motiv că fiind în imposibilitate de a se alătura Mișcării Legionare, ei nu au viitor :

„Iar dacă regretăm ceva pentru prietenii noștri evrei, nu e atât faptul că vor avea de suferit de la legionari. Cine e lovit pe nedrept (și despre ei știm bine că vor fi loviți pe nedrept) e mai puțin chinuit, spunea un filosof, decât cel care lovește. Dar regretăm că le este interzis să vadă și să înțeleagă tot ce e bun, tot ce e purtător de adevăr în Legionarism. Regretăm suferința lor de a nu participa cu nimic, nici măcar cu o nădejde, nici măcar cu o iluzie, la ziua românească de mâine”<sup>23</sup>.

La început, angajamentul de legionar al intelectualității prolegionare era diminuat atunci când vine vorba de principalele trăsături doctrinare, inclusiv antisemitismul. Însă pe măsură ce Mișcarea Legionară se radicalizează, pe măsura succeselor electorale și politice, ba chiar pe măsura reprimării conducătorilor legionari, culminând cu *asasinarea* Căpitanului Corneliu Zelea Codreanu (este cazul celebru al adeziunii lui Constantin Noica), pozițiile intelectualilor aderenți se radicalizează și ele<sup>24</sup>.

Întrucât s-au scris sute sau poate chiar mii de articole, studii, cărți pro și contra legionarismului, putem reține și următoarele trăsături doctrinare<sup>25</sup> : anticomunismul, antiparlamentarismul, antiliberalismul și antiindividualismul – colectivismul organicist, cultul conducătorului, antimarxismul, necesitatea revoluției morale și spirituale, cultul elitei și al omului nou ; dar și practici derivate din doctrină : misticism, organizare conspirativistă, ritualuri cvasireligioase, cultul morții și al sacrificiului, cultul martirilor, credința în misiunea generației legionare de a rezolva problema evreiască, mesianismul, regenerarea morală. Scopul final este unul explicit politic. Iată ce proclama Corneliu Zelea Codreanu, în *Cărticica șefului de cuib* : „Statul nou presupune... un tip nou de om. Un stat nou cu oameni cu păcate vechi nu se poate concepe”.

S-ar putea continua așa la nesfârșit, fără a înțelege mare lucru din legionarism. Tocmai de aceea, trebuie fixate câteva repere istorico-politice, conceptuale și metodologice pentru explicarea legionarismului.

În cele ce urmează mă voi referi la următoarele seturi de probleme, fără a încerca să le epuizez aici :

- I. Șocul și ambiguitatea modernității.
- II. Problema teologico-politică.
- III. Origini intelectuale ale radicalismului.
- IV. Raporturile cu fascismul.

Teoria cu ajutorul căreia eu explic marile crime ale acestui secol (universul concentraționar al genocidului comunist, Holocaustul) se referă la distrugerea treptată a fundamentelor teologice și metafizice ale tuturor normelor morale și religioase care stăteau la baza societăților (eliminarea nietzscheană a lui Dumnezeu, negarea teoriilor dreptului natural și divin, relativizarea valorilor etc.). Nimic din ceea ce-l mai proteja în mod tradițional pe om părea că nu mai rezista în fața asaltului raționalist, pozitivist și empirist, cu toate că valorile noi ale liberalismului și democrației (adică libertatea individuală și egalitatea) aveau origini creștine. Cine studiază cu atenție intuițiile și frazele lapidare ale lui Corneliu Zelea Codreanu și le compară cu articolele lui Nae Ionescu va constata că acesta din urmă încearcă să conceptualizeze ceea ce primul doar intuise. Amândoi se împotrivesc programului subversiv al modernității de eliminare a lui Dumnezeu (un personaj al lui Dostoievski afirmase că: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis”), lucru pe care comuniștii și naziștii l-au făcut fără ezitări. Aici intervine marea diferență dintre legionarism și celelalte fascisme, dintre legionarism și celelalte mișcări totalitare. Tot aici se situează și marea sa forță, explicația fascinației enorme exercitate, însă și sursa unor mari erori, a unui uriaș hybris. În Evul Mediu, marea problemă teologico-politică intervenise ca urmare a implicării inevitabile a Bisericii în ocuparea vidului de autoritate creat prin prăbușirea Imperiului Român de Apus. A trebuit să treacă secole pînă să fie eliminată influența nefastă a catolicismului asupra autorității politice laice și pînă la separarea între puterile laice și ecleziastice. Programul iluminist, enciclopedist care a culminat cu Revoluția franceză era o prelungire a acestor lupte îndreptățite a intelectualilor împotriva birocrăției ecleziastice (una dintre secvențe a fost apariția religiilor protestante și neoprotestante). Însă efectul colateral a fost eliminarea lui Dumnezeu și a legilor de inspirație divină, în ultimă instanță a fundamentului divin al celor zece porunci. România, ca țară ortodoxă, nu a cunoscut nici binefacerile, nici efectele dezastruoase ale acestei situații. Cînd s-a pus problema modernizării și fiecare a luat sau a respins din influența occidentală ceea ce a înțeles, legionarii au înțeles mai bine decît oricine altcineva pericolul reprezentat de anumite aspecte ale comunismului, ale liberalismului, ba chiar ale democratizării.

Legionarismul a reprezentat o fațetă ortodoxă a problemei teologico-politice, o încercare de păstrare a unei tradiții care părea să garanteze o legătură privilegiată cu Dumnezeu. Marea eroare comisă de Corneliu Zelea Codreanu a fost una teologică, înainte de a fi una politică. Revoluția religioasă a creștinismului a constat în a depăși ideea mozaică monopolistă a „poporului ales,” prin mesajul hristic adresat tuturor națiunilor și prin șansa oferită fiecărui om de a se mîntui individual, de a fi judecat individual la judecata de apoi, în lumina consecințelor actelor sale. Legionarismul a încercat impunerea ideii unei relații privilegiate între națiunea română și Dumnezeu<sup>26</sup>. Din punct de vedere teologic și creștin, aceasta reprezintă chiar o erezie. Nu există popor în această lume care să aibă o relație privilegiată cu Dumnezeu, iar pretențiile oricărui om de a intermedia mîntuirea unui popor nu constituie altceva decît o formă a alienării religioase. Cu atît mai mult cu cît astfel de planuri implică eliminarea – prin toate mijloacele – a unui „popor ales,” așa cum s-a pretins mereu poporul evreu, motiv pentru care a plătit mereu un preț, fiind pedepsit de politicieni sau colectivități care nu au făcut altceva decît să se substituie teologic lui Dumnezeu.

Legionarismul este o teodicee seculară. Această doctrină reprezintă o tentativă originală de rezolvare a veșnicei probleme a conflictului dintre bine și rău. În Evul Mediu, teodiceele încercau două lucruri: fie să demonstreze pe bază rațională existența lui Dumnezeu<sup>27</sup>, fie să explice cum este posibilă coexistența dintre un Dumnezeu omnipotent, omniscient, bun, perfect și prezența în lume a răului. Au rezultat două tipuri de produse filosofico-teologice: argumentele ontologice și cele cosmologice și teoria liberului arbitru, care au ocupat o mare parte din filosofia și teologia medievală occidentală. Or, tocmai filosofia și teologia medievală reprezintă sursele și contextul a tot ceea ce înseamnă modernitate. Mai exact, cultura și politica modernă occidentală constituie răspunsuri specifice la probleme apărute în cadrul teologiei și filosofiei medievale. Tocmai acest sistem fundamental de referință lipsea în România interbelică și, din pricina întîrzierii grave din timpul comunismului, lipsește și astăzi în estul Europei, iar România nu face excepție. Cultura română este moștenitoarea unei spiritualități excepționale, cea a creștinismului ortodox, însă ea are o relație superficială cu lumea modernă în care trăim, numai cu transcendentul, fie sub forma experienței imediate de tip mistic, pe care legionarismul voia s-o transforme în practică națională, fie în forma mediată a culturii transcendentului din scrierile unor Descartes, Hume, Kant, Hegel, ba chiar Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, fără a se înțelege că operele lor reprezintă răspunsuri reflexive la problemele teologice și filosofice ale Evului Mediu, mai precis la problema teologico-politică a Evului Mediu. În paranteză fie spus, tocmai de aceea românii nu au avut niciodată o filosofie originală, care să fie recunoscută în comunitatea internațională a filosofiei.

În fața pătrunderii în forță a ideilor modernității, care erau răspunsuri specifice la probleme medievale – și cărora Occidentul se străduie încă și astăzi să le răspundă – răspunsul legionarilor a fost corect din punct de vedere intuitiv.

Codreanu, Nae Ionescu, Mircea Eliade și ceilalți au înțeles de unde venea o parte din primejdie, dar nu au înțeles că existau deja răspunsuri. Nicăieri în opera intuitivă sau chiar teoretică a legionarilor și simpatizanților lor nu am întâlnit, de pildă, referiri la Alexis de Tocqueville care, în *Despre democrație în America*, tradusă în românește abia în 1995, deși a fost publicată în 1840, analizează modul în care religia, ca instituție politică, servește la menținerea republicii democratice la americani. Ideea lui că în America, adică tocmai în țara în care a existat de la bun început o separare între puterea de stat și puterea bisericii, „religia trebuie să fie considerată prima dintre instituțiile politice”<sup>28</sup> ar trebui să-i pună pe gânduri pe toți cei care în numele iubirii legionare de Dumnezeu condamnă democrația și liberalismul, care sînt de fapt de origine creștină.

Legionarismul a apărut într-o țară cu profunde probleme de identitate culturală : cea mai importantă dispută culturală, o prelungire a discuției secolului XIX cu privire la formele fără fond, era de a stabili dacă România aparține Occidentului sau Orientului. De fapt, chiar și acum, în legătură cu aderarea României la NATO, tot aceeași discuție se poartă. Or, tocmai în acea perioadă, la Răsărit, de unde ar fi trebuit să vină lumina, asupra României plana pericolul mortal al bolșevismului, distrugător atît prin doctrina, cît și prin potențialul său imperialist. Noi, care știm deznodămîntul în timp al acestei amenințări și nu știm încă dacă nu cumva vom avea surprize în viitor, nu putem fi atît de lipsiți de fair-play încît să nu recunoaștem legitimitatea panicii de care legionarii erau cuprinși la gîndul pericolului comunist sovietic. Ernst Nolte, în studiul său despre dreapta germană, spunea : „se poate afirma că originile Dreptei trebuie căutate în provocările Stîngii, și că ambele sînt posibile numai într-o societate care oferă cel puțin rudimentele libertății civile – libertatea de gîndire și expresie”.<sup>29</sup> Problema era însă că amenințarea stîngii în România nu avea nici o semnificație politică reală : se vor observa mai tîrziu, în timpul comunismului, consecințele lipsei unei tradiții a stîngii democratice românești, spre deosebire de țări precum Polonia, Cehoslovacia sau Ungaria, unde rezistența din interior era posibilă tocmai datorită unei astfel de tradiții. Cînd Weber afirmă că întreaga Românie era de dreapta, trebuie să ducem mai departe acest gînd și să spunem că în România amenințarea stîngii avea un caracter geopolitic. Poate că asta și explică reacția apocaliptică a lui Corneliu Zelea Codreanu și a celor care i se alăturaseră. Eroarea logică, morală și politică a legionarismului a fost de a fi identificat amenințarea comunistă cu așa-zisa „problemă evreiască.” Ecuația anticomunism-antisemitism era cu atît mai îndoielnică cu cît primejdiile tipic burgheze care țineau de economia de piață, comerțul, finanțele, dezvoltarea industriei, urbanizarea, modernizarea, democratizarea, liberalizarea erau puse tot pe seama evreilor.

Weber, ca și Veiga<sup>30</sup> se ocupa de îndeaproape de explicarea contextului economic și de originile sociale ale legionarismului. Înainte de a atrage atenția asupra cîtorva precizări esențiale, să spun cîte ceva despre relația dintre legionarism și fascism. Ca filosofie politică, fascismul se caracterizează prin trei trăsături<sup>31</sup> :



1. cultul absolutist al conducătorului infailibil, aflat deasupra legii (el poate ucide dacă intuiția sau cine știe ce alte considerente suprarationale sau supramorale i-o comandă), fiind chiar sursa legii sau a autorității ;
2. organicismul, adică teoria care înțelege națiunea ca o unitate organică, iar dacă se exprimă în stat, atunci legitimează caracterul totalitar al statului și exclude orice drepturi individuale și cu atât mai puțin relații de tipul „individul împotriva statului” sau dreptul la nesupunere civilă ;
3. iraționalismul deliberat, adică fabricarea unor mituri sociale, politice, rasiste, naționaliste.

Dar există și diferențe : legionarismul este un fascism teologic, de inspirație creștină, dar care ajunge la expresii de fapt anticreștine, un fascism spiritualist, dar imoral, cu toate că, inițial, la fel ca și comunismul, are o motivație profund morală. În plus, caracterul special al acestui tip de fascism vine din situarea sa oarecum paradoxală pe axa culturii politice radicale de dreapta. În prefața sa la volumul despre dreapta europeană, Weber preia contribuțiile lui Martin Lipset<sup>32</sup> privind radicalismul de dreapta. Din păcate, ediția românească este prost tradusă, producând inducerea în eroare a cititorului neavizat : „Lipset sugerează trei categorii în care pot fi împărțite ideologiile și grupările extremiste. Prima este Centrul, care cuprinde mișcările fasciste clasice ; este etatist și antiliberal, opus marilor afaceri, sindicatelor și socialismului ; și se adresează claselor de mijloc, «mai ales a micilor afaceriști, funcționarilor și segmentelor anticlericale din categoriile profesionale». Urmează Stînga, care, ca și Comunismul la polul opus al spectrului politic, se adresează claselor mai de jos, opuse claselor de mijloc și de sus”<sup>33</sup>.

De fapt, Lipset vorbește despre trei tipuri de fascism : de dreapta, de centru și de stînga. În interpretarea lui Weber, în cadrul extremei drepte europene sau mondiale, legionarismul românesc intră în categoria fascismului de stînga, „descriș de Lipset în legătură cu mișcările și politica lui Juan Peron și Gerulio Vargas”, amintindu-ne pregnant de Ungaria și „mai ales de România, unde condițiile sociale și economia au fost asemănătoare celor din statele post-coloniale, și de situația grea și activitățile unor anumite «mase dezrădăcinate» din economiile avansate, ca de pildă țărani bretoni. Evident, societățile care cunosc convulsiile urbanizării și industrializării, dominate de puteri străine, exploatate de capitalul străin, generează mișcări de protest și reformă care, fie că sînt etichetate comuniste sau fasciste, de dreapta sau de stînga, se adresează toate dezmoșteniților de la sate și orașe, claselor mai sărace și unor anumiți reformatori intelectuali, idealști sau autoritari, în forme care fac deosebit de confuze categoriile existente”<sup>34</sup>.

În anumite forme, dislocările sociale și culturale interbelice sînt similare celor din perioada postcomunistă, cu diferența că regimul comunist a introdus asemenea distorsiuni în condițiile sociale și economice, încît revenirea capita-

lismului a lărgit bazele sociale ale dezrădăcinării. Potențialul culturii politice radicale este enorm, iar dacă vrem să înțelegem ceva din ceea ce se întâmplă în jurul nostru, atunci nu ne rămâne decât să vedem care sînt doctrinele interbelice invocate de noile mișcări. Vom constata cît de frecvente sînt referirile la legionarism și cît de profunde sînt motivațiile celor care îi revendică drept premergători pe Corneliu Zelea Codreanu, Moța și Marin, dar și pe Noica, Cioran, Eliade și Nae Ionescu. Este oarecum un joc al oglinzilor paralele, în care privim către trecut pentru a înțelege prezentul, spre prezent pentru a vedea de unde provine, spre ambele pentru a fi pregătiți pentru viitor. Cert este însă că doctrina a încetat de a mai fi productivă.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Pentru comparația între Lenin și Stalin, vezi Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York, Alfred A. Knopf, 1990) și Robert Conquest, *Stalin. Breaker of Nations* (New York, Viking, 1991). De altfel, continuitatea a fost reafirmată de reprezentanții acestei mișcări cu prilejul conferinței publice organizate de Societatea Academică din România, pe care am ținut-o asupra legionarismului, în primăvara lui 1997, într-un amfiteatru de la Academia de Studii Economice. Acolo, legionarii au ținut să mă intimideze, așezîndu-se în fața mea îmbrăcați în uniforme verzi, cu diagonală. Veniseră în mod simbolic zece legionari în uniformă – echipa morții – era vorba de „Cuibul Horia Sima”, condus de către un anume Șerban Suru. Acesta din urmă, în polemica publică pe care am avut-o, a susținut îndreptățirea uciderii lui I.G. Duca, ceea ce făcea din acel gest o „pedeapsă”, nu o crimă. În plus, ca să nu poată nimeni acuza Mișcarea Legionară, el spunea că crimele fuseseră făcute fără aprobarea Căpitanului. Așadar, oricum ai fi luat-o, ei tot nevinovați erau.
2. Georges Sorel, *Reflexions sur la violence, apud Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*, editat de Carl Cohen, New York, Random House, 1972, p. 300.
3. Daniel Bell, *The End of Ideology*, ediție revăzută, New York, Collier Books, 1962, p. 400.
4. Carl Friedrich, *Man and His Government*, New York, McGraw-Hill, 1963, p. 89.
5. Pentru termenul de doctrină politică, ca și pentru diferențele între doctrină politică, pe de o parte, iar pe de altă parte, concepție politică, teorie politică și ideologie, vezi François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, traducere de Mircea Boari și Cristian Preda (București, Editura Humanitas, 1994). După cum observă cei doi autori, „o concepție politică este întotdeauna, într-o măsură mai mare sau mai mică, în mod direct sau indirect, o concepție asupra lumii, a societății, a oamenilor, a istoriei, a realului și a imaginarului, concepție a cărei trăsătură specifică este de a pune în centrul investigațiilor sale problema politicului”, *op. cit.*, p. 7. În timp ce concepția politică diferă de ideologie, „prin aceea că trimite la poziții reflexive”, exprimate în texte „cu vocație descriptivă” și/sau „prescriptivă («programatică»)”, iar „analiza ideologică se apleacă asupra reprezentărilor colective în densitatea lor, începînd cu conținuturile ideale clare și pînă la aspectele lor incon-

- științe”, o doctrină politică include și componentele de concepție și ideologie, precum și o viziune „prescriptivă/programatică” de natură dogmatică.
6. Nu am să mă ocup aici de aspectele controversate ale istoriei Legiunii Arhanghelului Mihail sau ale Gărzii de Fier sau cine știe cărei alte organizații de paravan, ci numai de aspectele doctrinare.
  7. Poate că mulți se vor scandaliza, dar trebuie subliniat că legionarismul a fost o manifestare a societății civile românești.
  8. Vezi Dan Pavel, *Studiu critic* la Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, reeditată, București, Editura Athena, 1997.
  9. Radu Florian, „Ideologia fascistă – o expresie a crizelor civilizației moderne”, în volumul colectiv editat de Constantin Petculescu și Alexandru Florian, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare* București, Editura Noua Alternativă, 1994, pp. 33 -34.
  10. Corneliu Zelea Codreanu, *Din luptele tineretului român 1919-1939*, culegere de texte, ediția a treia, București, Editura Fundației Buna Vestire, 1993, p. 31.
  11. Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, București, Editura Totul pentru țară, Bucovina, I.E. Torouțiu, 1937, pp. 341-342.
  12. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1936, pp. 41,46.
  13. Vezi mai încolo trăsăturile fascismului, așa cum au fost teoretizate de Cohen.
  14. Emil Cioran, „Din mărturisirile unui naționalist”, *Gîndirea*, 3 (1935).
  15. Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, p. 70.
  16. *Ibid.*, p.10, p. 378.
  17. Dr. Paulescu, Profesor universitar, „Cauzele manifestațiilor studentești”, *Apărarea națională*, anul I, nr. 20, din 15 ianuarie 1923.
  18. „Moțiune”, *Universul*, anul XL, nr. 284, din 13 decembrie 1922, *apud Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, p. 179.
  19. Paulescu, *op. cit.*
  20. Nae Ionescu, prefața la Mihai Sebastian, *De două mii de ani*.
  21. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1936, pp. 131-132.
  22. Emil Cioran, *idem*, p. 130.
  23. Constantin Noica, „Între parazitul din afară și parazitul dinăuntru”, *Vremea*, nr. 523, 30 ianuarie, 1938.
  24. Excelente analize ale antisemitismului legionar și al intelectualilor aderenți se găsesc la Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască”. Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, București, Editura Humanitas, 1995 ; Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, ediție revăzută, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996 ; și Radu Ioanid, *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania*, New York, Boulder, 1990.

25. Citatele și chiar lucrările care ilustrează fiecare din aceste poziții sînt abundente. Din pricina spațiului restrîns al acestei conferințe, voi ilustra fiecare din aceste trăsături prin citate adecvate într-o carte separată despre legionarism.
26. Am dezbătut pe larg modul în care s-a operat în cultura politică română această transformare în cartea mea din 1995. (Vezi Dan Pavel, *Etica lui Adam sau de ce rescriem istoria*, București, Editura Du Style, 1995).
27. Am observat toate aceste probleme în lucrarea mea de doctorat, depusă la Universitatea din București, *Teodiceea anselmiană, teodiceea thomistă. O cercetare comparată*.
28. Vezi Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, traducere de M. Boiangiu, B. Staicu, C. Dumitriu, București, Humanitas, 1995, în special cap. IX, vol. I, dar și cap. V, partea întîi, vol. II.
29. Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism. Action Française. Italian Fascism. National Socialism*, tradus de Leila Vennewitz, New York și Scarborough, Ontario, New American Library, 1969, precum și studiul Ernst Nolte, *Germania*, în volumul Hans Rogger și Eugen Weber (coordonatori), *Dreapta europeană. Profil istoric, traducere colectivă*, București, Editura Minerva, 1995, p. 199.
30. Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier, 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*, traducere de Marian Ștefănescu, București, Humanitas, 1993.
31. *Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*, ediția a doua, Carl Cohen, New York, Random House, 1972, pp. 256-257.
32. Vezi Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics* (ediție revăzută și adăugită), Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 1981, în special capitolul „Fascism-Left, Right, and Center”, pp. 127-179.
33. Eugene Weber, *Dreapta. Introducere*, în volumul Roger Weber, *Dreapta europeană*, p. 10.
34. Weber, *op. cit.*, pp. 11-12.

# DOCTRINE POST-MATERIALISTE

## **Ecologia politică – doctrina secolului XXI**

Marcian Bleahu ..... 231

## **Feminismul ca politică a modernizării**

Mihaela Miroiu ..... 252



# ECOLOGIA POLITICĂ – DOCTRINA SECOLULUI XXI

Marcian Bleahu

Ecologismul a apărut în Europa în anii '70 ca o reacție la semnalele tot mai numeroase privind o serie de probleme ce vizau mediul. Între acestea au fost : accentuarea poluării generale, marea neagră, mișcarea antinucleară, foametea indusă în țările Sahelului de deșertificare, defrișarea nesăbuită a pădurilor inter-tropicale, accidentele tehnice majore, criza petrolului, distrugerea a numeroase specii de plante și animale, profețiile privind epuizarea materiilor prime minerale. La acestea s-au adăugat contestațiile de ordin social de natură rasistă (SUA, Africa de Sud) sau social-politice (concretizate în mișcările studențești din Franța în 1968), precum și penetrarea tot mai puternică în rîndurile tineretului a ideologiilor de stînga, ca o reacție la exacerbarea industrializării și a productivității specifice societății de consum.

Cu astfel de motivații au început să se constituie asociații cu scop nelucrativ, independente, denumite în Franța *organizații asociative* sau, cum se spune acum *organizații neguvernamentale* (ONG, sau în engleză NGO) dedicate mediului. În curînd, luptătorii pentru mediu pe tărîm obștesc și-au dat seama că nu vor putea realiza prea mult dacă nu sînt implicați în structurile de putere ale statului, fapt pentru care unele din aceste ONG-uri s-au transformat în partide politice. Primul a fost Value Party din Noua Zeelandă, întemeiat în 1972, apoi, în anii '80 au luat ființă partide ecologiste în toate țările Europei libere, iar după 1990 și în cele ale Europei de Est.

Dacă societatea ar fi recepționat în mod adecvat semnalele de luptă ale ecologiștilor, poate că ei nu ar fi reușit să se impună ca forță parlamentară în numeroase țări ale Europei. Ei au întrunit însă asentimentul unei mari părți a electoratului mizînd pe cîțiva factori psihologici ce agitau spiritele acelor ani : criza ecologică, frica de izbucnirea unui război atomic și eșecul partidelor de a face față unui număr mare de probleme sociale, economice și politice.

De la aceste teme inițiale s-a dezvoltat cu timpul o întregă doctrină care acoperă toate marile probleme ale lumii contemporane, ecologismul oferind nu un adaos atașabil la diversele concepții politice, ci o nouă formulă, alternativă, în raport cu doctrinele politice clasice. Dintre temele atacate vom examina cîteva care conturează mai bine specificul ecologismului.

### ***Mediul, creșterea, dezvoltarea***

Este incontestabil că dezvoltarea tehnică cunoaște o continuă ascensiune și toate analizele efectuate, fie la nivel global, fie sectorial sau național, arată curbe de creștere exponențiale. Există evident diferențieri, cu creșteri puternice în țările dezvoltate, mai mici în cele în dezvoltare, chiar stagnări în unele țări din Lumea a treia. Tot atât de adevărat este că deteriorarea mediului este strict dependentă de creșterea tehnică și curbele indicând gradul de poluare sînt tot exponențiale. Această corelare a fost evidențiată clar în primul raport al Clubului de la Roma în 1972 și a stat la baza multor considerații ecologice și economice. Pe plan politic ea nu a stîrnit interesul nici unui partid căci toate doctrinele, fie ele liberale, socialiste, conservatoriste sau chiar extremiste, de stînga sau dreapta, mizează pe o creștere nelimitată a producției. Singura doctrină care pune în discuție limitarea creșterii industriale este cea ecologistă, și la presiunea partidelor politice verzi și a mișcărilor verzi asociative s-a constituit comisia Bruntland care a emis doctrina dezvoltării durabile ce pune în discuție tocmai raportul dintre deteriorarea mediului și dezvoltare, dintre ecologie și economie.

Comentînd aspectele economice ale raportului Bruntland, Goodland (1991) a arătat într-o schemă convingătoare că ecosistemul global este finit și că oferă o anumită capacitate de dezvoltare a subsistemului economic, dar care pare a fi atins limitele. Orice dezvoltare în continuare este redundantă și se întoarce împotriva dezvoltării posibile, fie din cauza reducerii resurselor neregenerabile, fie a poluării ce devine nocivă, sau a creșterii nerezolvabile a cantității de deșeuri. Problema are un aspect economic, asupra căruia vom reveni, dar mai ales social, căci trebuie găsit mecanismul de a stopa creșterea. Dar cum anume, unde și cînd oprim dezvoltarea sînt opțiuni politice.

Avînd în vedere că resursele primare nu sînt finite, cele neregenerabile avînd chiar un sfîrșit previzibil, iar cele regenerabile o rată de refacere depășită de exploatarea lor, este clar că, după spusele lui Giscard d'Estaing, „un anumit tip de creștere se apropie de sfîrșit și trebuie împreună să inventăm altul”. Partidele tradiționale nu l-au găsit (dar nici nu l-au căutat), ecologiștii oferind în schimb soluții.

Sistemul capitalist se bazează pe o producție în continuă dezvoltare, cantitativă, dar și calitativă. Ea are la bază dezideratul psiho-social, al diferențierii indivizilor din societate pe baza proprietății. Fiecare vrea să aibă mai mult decît celălalt, mai bine sau altfel. Aceasta este însăși esența societății de consum și este indiscutabil un factor de progres tehnologic, dar el duce și la o teribilă risipă de materii prime și muncă. Este în același timp un cerc vicios, căci producția încurajează achiziția, iar aceasta, la rîndul ei, producția. În plus, pentru a încuraja achiziția, produsele sînt făcute tot mai perisabile pentru a fi înlocuite cît mai rapid.



În acest sens sînt remarcabile observațiile lui A. Toffler din capitolul intitulat semnificativ „Mireasa în rochie de hîrtie” din celebra carte *Șocol viitorului* în care este enunțată *economia nepermanenței*. Se produce tot mai mult, mai sofisticat, dar și mai prost.

Nevoia de diferențiere și mai ales exploatarea ei pînă la extrem de către producătorii de mărfuri a dus la aspecte noi ale economiei. Unul din ele este *moda*, a cărei definiție succintă spune că moda este ceea ce se demodează, ce iese rapid din uz înainte ca obiectul să-și fi epuizat potențialul lucrativ. Aceasta se referă și la îmbrăcăminte, și la televizor sau automobil. Exacerbarea modei este *luxul*, acea parte din ce posedăm care ne desparte de ceilalți. Luxul are o valoare doar în raport cu ceilalți, nu una intrinsecă. Un produs considerat lux care devine de uz comun, accesibil oricui, nu mai este un lux și își pierde valoarea pe care i-o conferă acest titlu. *Este însă luxul necesar?* Dintr-un punct de vedere da, deoarece încurajează cercetarea, tehnologia și producția nouă. Luxul face diferențe în societate, căci egalizarea ei este un concept comunist, inacceptabil, fiind împotriva firii omului. Dar luxul reprezintă și un mare consum de materiale, de muncă și energie, ce ar putea avea altă destinație în momentul de față, cînd peste tot în lume există crize economice determinate în parte de precaritatea surselor primare.

Un corolar al nevoii de a produce și a vinde este *reclama*, căci se știe că „reclama este sufletul comerțului”. Dar ea a dus la forme excesive, explozive, și ajunge să ne uităm la țigările sau detergenții oferiți la televizor ca să ne dăm seama că a apărut o industrie a reclamei, că există institute în care se învață cum trebuie făcută ea cît mai agresiv. Ea a dus și la o altă noțiune, cea de *design*, de prezentare cît mai atrăgătoare a produsului ce trebuie impus pe piață, design care începe de la punga de chipsuri și pînă la automobil și locuință.

Acest cerc vicios, de a produce pentru a se vinde și de a vinde pentru a se putea produce, este denumit *productivism*. El reprezintă în cadrul doctrinei ecologiste ansamblul structurilor socio-economice și de mentalitate care împing producția fără să se țină seamă de nevoile reale ale populației și de durabilitatea produselor.

Productivismul este motorul *societății de consum* și, dacă ar fi să o caracterizăm, ea este cea în care se produce enorm, se consumă puțin și se aruncă mult. Și acestea pentru că am devenit sclavii unui sistem de obiecte ce sînt un fetiș. S-a produs o schismă între nevoi și dorința de a avea, iar dorințele sînt muluate de oferta de produse. După cum arată Baudrillard (1968), obiectele au ajuns să constituie un adevărat sistem coerent de semne culturale care structurează acum relațiile oamenilor cu obiectele. Și, adaugă el, „cumpărăm și consumăm obiecte/semne în speranța iluzorie, și infinit repetată, de a satisface nevoile noastre de participare la noua mitologie a timpurilor moderne, la marele ritual colectiv al Consumului”.

S-a afirmat de către denigratorii ideologiei ecologiste că aceasta este de esență socialistă și că atacînd productivismul, ea atacă și capitalismul. Lucrurile nu sînt chiar așa, deși unii autori, chiar din grupul verzilor, o afirmă. Este drept, ceea ce este capitalismul pentru „roșii”, este productivismul pentru „verzi”. Dar să nu se uite că producția pentru producție era aproape endemică și în regimurile socialist-etatiste, cînd rezultatele muncii erau apreciate după cantitatea fizică realizată (producția pe stoc) și nu după vandabilitate. În această privință, capitalismul are avantajul că producția este reglată de piață, de cerere și consum, nu de planuri de producție. Or, dacă în socialism stoparea productivismului putea fi reglată de stat, dar nu a fost niciodată din motive economice, dar și social-politice (creșterea continuă a producției era lozinca mobilizatoare a clasei muncitoare), în societatea liberă productivismul nu poate fi stopat decît prin acțiuni dinăuntrul ei. Este o chestiune de mentalitate a cumpărătorului, acțiunea ecologiștilor îndreptîndu-se tocmai în această direcție.

Este incontestabil că progresul omenirii este asigurat de creșterea nevoilor și de satisfacerea acestora. Dar în ce limite? Care este acea linie, destul de imprecisă, care separă nevoile reale (vitale și de viață socială decentă) de cele impuse de modă și de parvenitism? Pe bună dreptate se întrebă ecologiștii: „Avem noi într-adevăr nevoie de toate nevoile noastre? Nu ne-am inventat nevoi factive, artificiale, care sînt tot atîtea privilegii de care ne simțim în același timp mîndri, neliniștiți, culpabili și prizonieri? Cu ce preț facem să plătească pe alții satisfacțiile pe care noi le numim nevoile noastre, și pe care le calificăm drept esențiale, dar care ar putea fi superflue?” (Alphandery *et al.*, 1992).

Dacă trecem de limita nevoilor reale, cresc pericolele pentru natură, pentru semenii noștrii și chiar pentru noi înșine. Evident, este greu a stabili această limită și poate aici este una din marile drame ale societății moderne. Pentru un american, nevoie înseamnă cel puțin al doilea automobil în familie, pentru sudanez înseamnă apă și făină, amîndoi pretinzînd că de aceasta depinde dezvoltarea lor personală și a societății în care trăiesc!

În fața unei astfel de situații, ecologiștii propun un concept etic și umanist nou. Astfel, ei cer să nu se mai producă lucruri ce niciodată nu vor fi accesibile tuturor și care solicită o mare investiție de materii și muncă. Trebuie produs doar ceea ce nu privilegiază pe nimeni și nu afectează în rău pe nimeni. Apoi, să nu se mai producă în cantități ce niciodată nu vor fi epuizate (chestiune reglată de fapt de economia de piață), dar mai ales să nu se mai producă lucruri care pot determina deteriorări de mediu, mai costisitoare decît avantajele pe care le aduc, mai ales dacă sînt utilizate de majoritate.

S-a vorbit mult în cadrul conceptului de dezvoltare durabilă de creșterea zero. Aceasta este imposibilă și nu va putea fi aplicată niciodată tocmai din dorința omenirii de mai bine. Și apoi, pe cine privește acest zero, pe cei ce sînt în dezvoltare, pe cei ce sînt în tranziție sau pe cei dezvoltați? De fapt, problema care se pune nu e de a îngrădi dezvoltarea, ci de a o dirija acolo unde este

necesară și echitabilă. Pentru rezolvarea ei, ecologiștii propun diverse soluții, între care pot fi enumerate :

- Din punct de vedere etic, fiecare societate trebuie să aprecieze, la nivelul ei de dezvoltare, care sînt limitele nevoii, autoeliminînd și refuzînd surplusul.
- În ce privește cantitatea de produse, nu se pune problema de a nu mai produce, ci de a produce cu mai puțin, mai bine, aceasta fiind o chestiune de progres tehnic.
- Progresul tehnic nu trebuie utilizat pentru a produce mai mult, ci pentru a munci mai puțin în vederea realizării aceluiași produs.
- Dezvoltarea nu trebuie frînată pentru a lovi în capitalism și în producția de lux, ci pentru a proteja resursele și mediul.
- Dicționarele fac o distincție între *a crește* și *a se dezvolta*, fapt relevat pregnant de Georgescu Roegen în 1975. A crește înseamnă adăugare de material, mărirea dimensiunii ; a dezvolta înseamnă o extindere a potențialității, a aduce ceva la o stare mai deplină sau mai bună. Cînd ceva crește, este cantitativ mai mult, cînd se dezvoltă, este calitativ mai bun sau, cel puțin, altfel. Ecologiștii sînt singurii care militează pentru dezvoltare și care cer o limitare drastică a creșterii. De fapt, ei preconizează reclădirea societății conform nevoilor reale ale omului și unor precepte etice riguroase.

### ***Ecologie și economie***

Discursul ecologist trebuie să cuprindă în mod dezvoltat soluții economice pentru marile probleme ale lumii de astăzi, aflată în criză peste tot, atît în țările dezvoltate, unde se vorbește de recesiune, în țările cu economie în tranziție în căutarea unei noi identități post-comuniste, cît și în țările în dezvoltare unde se caută soluții pentru ieșirea dintr-o criză cronică ce merge de la foamete la moarte prin inaniție. Ecologia politică a pus încă de la început în discuție raportul dintre mediu și politica economică, iar multe din ideile emise de clasici au fost încorporate în soluțiile dezvoltării durabile fără ca ele să fie incluse însă și în programele partidelor politice tradiționale.

Pentru a asigura o dezvoltare durabilă este de luat în seamă eficiența economică și echitatea, ambele în cadrul unei generații și între generații. Pentru aceasta este necesar ca generațiile viitoare să posede cel puțin același potențial productiv cu cel actual. Înseamnă că generația actuală trebuie să lase generației viitoare un stoc de bunuri nu mai mic decît cel moștenit de ea însăși.

### *Tipurile de capital*

Prin bunuri trebuie să înțelegem toate formele de capital, cel creat de om, ceea ce se face îndeobște, dar și cel de mediu, în general ignorat. Prin capital de mediu nu trebuie înțelese numai rezervele de petrol, gaze, cărbuni, minereuri, la fel funcțiile aerului, apei, solului, pădurii, ale zonelor umede, oceanelor, precum și întreaga diversitate biologică. Teoretic, pentru asigurarea unei dezvoltări durabile este necesară menținerea întregului capital inițial, atât cel de mediu, cât și cel antropic. În evoluția societății se constată însă tendința ca din stocul total să fie diminuat stocul bunurilor de mediu în favoarea creșterii stocului creat de om, adică infrastructuri (mașini, clădiri, unelte), dar și pricepere și cunoaștere.

Economiștii conservatori au lansat ideea că pentru asigurarea durabilității este suficient ca economiile financiare anuale să fie mai mari decât deprecierea capitalului investit, fie el natural, uman sau creat de om. Ecologiștii au arătat însă că ideea este fundamental falsă deoarece există factori de mediu pe care nici un instrument financiar nu poate să-i înlocuiască, cum ar fi de pildă încălzirea planetei ca urmare a efectului de seră.

Pentru asigurarea unei dezvoltări economice în sensul clasic de pînă acum, fie capitalul de mediu era ignorat, fie exista tendința de a lua din el pentru a-l mări pe cel antropic. O astfel de acționare este inacceptabilă deoarece ea poate induce dereglări ireversibile.

1. În general, se consumă din capitalul de mediu, care este ignorat, fără a se compensa cu o creștere a altui tip de capital, ceea ce duce la diminuarea capitalului inițial.
2. Există bunuri de mediu care nu pot fi compensate cu alte tipuri de capital. De exemplu, stocul de biodiversitate sau stratul protector de ozon sînt nereconvertibile. Pentru astfel de tipuri de capital este necesară stabilirea unor limite sub care nu este permis să se coboare.
3. Dacă sîntem obligați într-un caz dat să schimbăm tipul de capital, adică să avem în același timp și dezvoltare și mediu, este necesară evaluarea foarte corectă a bunurilor de mediu puse în joc.
4. Desigur, este greu a concepe o dezvoltare fără a afecta deloc mediul. Vor fi necesare în continuare defrișări, construcții de baraje, exploatarea miniere, secări de mlaștini, extinderi urbane în detrimentul naturii. Dar este imperios necesar ca echilibrul dintre elementele antropice și cele naturale să se conserve în totalitate, ceea ce este atacat într-o parte trebuind să fie compensat în altă parte.

Evaluarea bunurilor de mediu este extrem de importantă deoarece în majoritatea cazurilor acestea nu intră în calcul, existînd de aceea tendința ca ele să fie supraevaluate. De exemplu, oceanul este folosit ca o ladă de gunoi atotcuprinză-

toare, anual fiind aruncate în el 6,5 milioane tone de deșeuri și 15 milioane tone de lichide poluante. Pe viitor, pentru a feri oceanele de poluare, legislația mondială prevede unele măsuri, de exemplu, petrolierele să nu aibă voie să-și curețe bazinele decât în instalații portuare special amenajate a căror construcție și utilizare vor trebui de aici înainte cuprinse în calculele companiilor de transport petrolifer. Este un prim fapt care arată că în stabilirea prețurilor trebuie luate în calcul și deteriorările factorilor de mediu.

Este clar că neinclusiunea costurilor de mediu în formarea prețurilor duce la grave distorsiuni pe plan economic general, și în această privință România este un posibil caz edificator. În țările Comunității Europene, reglementările privind protecția mediului sînt foarte stricte și eforturile pentru apărarea lui sînt considerabile, ceea ce face ca în prețurile produselor să fie incluse și costurile ecologice (filtre pentru aer, stații de purificare a apei, tratarea deșeurilor etc.). La noi în țară, dat fiind că nu se acționează în nici un fel pentru protecția mediului, astfel de costuri nu apar, ceea ce face ca produsele să fie mai ieftine decât similarele lor din străinătate. Ele sînt competitive și pot face față pieței străine, dar pe baza unei concurențe neloiale, ceea ce va acționa nefast în momentul în care dorim să intrăm în rîndul țărilor comunitare și cînd vom fi obligați prin legi să respectăm normele ecologice ale acestora. S-ar putea ca atunci mărfurile noastre să nu mai fie competitive și să ieșim din circulație. Este, de aceea, necesar să ne obișnuim de pe acum cu producții ecologice, nu numai pentru a proteja mediul și pe consumator, ci și pentru a face față unor viitoare imperative economice.

### ***PIB-ul și mediul***

Există și un alt motiv pentru care este necesar ca într-o economie de piață prețurile să reflecte și contribuția factorilor de mediu care au dus la apariția acelor bunuri și servicii. Progresul economic este evaluat astăzi în produsul intern brut (PIB), fără ca în el să se facă referință la impactul asupra mediului. Aceasta duce la distorsiuni grave pe care le vom exemplifica cu cîteva cazuri.

Dacă o țară în dezvoltare taie într-un an 10.000 ha de pădure tropicală, acțiunea va figura în PIB-ul ei în mod pozitiv prin prețul de vînzare al lemnului, prin construcția de șosele, investițiile pentru exploatare, camioane de transport etc., dar nicăieri nu apare în PIB-ul acelei țări dispariția unei mari păduri cu efecte cît se poate de grave asupra mediului. Și cum băncile internaționale ajută țările în dezvoltare acordînd credite pe baza performanțelor economice reflectate în PIB, ele pur și simplu încurajează distrugerea pădurilor.

Un alt exemplu. Orice ameliorare a producției duce la o creștere a bunurilor produse, ceea ce se reflectă pozitiv în PIB. Dar o dată cu creșterea producției crește și necesitatea acțiunilor de combatere a poluării suplimentare, care vor

figura și ele în PIB la rubrica venituri. De unde rezultă absurditatea că, de fapt, cu cât vom polua mai mult, cu atât va crește bunăstarea țării!

În PIB nu apar nici acțiunile de remediere indirectă a condițiilor de mediu. De exemplu, producția de biciclete duce la o creștere mai redusă în PIB decât producția de automobile, dar din punct de vedere al mediului bicicleta este mai benefică decât automobilul. Și, să nu se uite că în PIB intră pozitiv și producția de țigări, de armament, de droguri (dacă sînt oficial fabricate sau comercializate), băuturile alcoolice, adică tot atîtea lucruri nocive omului și a căror producere nu concordă cu un mediu ecologic.

Cînd totuși acțiunile de mediu sînt contabilizate, ele intră în PIB cu un procent extrem de scăzut, chiar în țările dezvoltate (în Marea Britanie cu 1,25-1,65), rămînînd însă în general sub un procent.

Toate considerațiile făcute pînă acum se referă însă la o entitate abstractă, la producția poluantă și la PIB. *Dar omul, unde se află el în cadrul lor?* Eficacitatea planurilor de dezvoltare și evaluarea rezultatului în PIB este doar expresia fluxului monetar, dar nu ne dă nici o informație asupra gradului în care sînt satisfăcute aspirațiile oamenilor. Astfel, accidentele rutiere dau de lucru atelierelor de reparat automobile reflectîndu-se pozitiv în PIB. Sau, o mașină în plus pentru o familie este un fapt pozitiv, dar ne face ea mai fericiți pe noi ca societate, cînd știm că prin aceasta crește poluarea, cresc riscurile de trafic și scade liniștea căminelor noastre? Din această cauză ecologiștii cer o altă apreciere a stării unei națiuni, pe alte criterii care trebuie să integreze alți parametri: starea sanitară, speranța de viață, calitatea alimentației, a căminului, nivelul cultural atins, accesul la cunoaștere, starea mediului și a patrimoniului natural și cultural, precum și semnalele negative, alcoolismul, drogurile și sinuciderile. Din exemplele prezentate reiese clar că sistemul actual de apreciere a performanțelor economice este greșit și că în teoria economică trebuie neapărat încorporate și elementele ținînd de mediu.

### ***Instrumentele financiare***

În afara problemelor ridicate de aprecierea capitalului de mediu și a includerii lui în PIB, există o altă grupă de probleme ridicate de ecologia politică. Este aceea a instrumentelor financiare utilizate pentru ameliorarea deteriorărilor mediului. În general, pentru deteriorările de mediu, respectiv poluarea aerului, a apei și a încărcării solului cu deșeuri, există standarde care stabilesc cantitățile maximale admise și a căror depășire aduce penalizări. Este sistemul rigid, clasic, aplicat acum în aproape toate țările, prevăzînd legi mai mult sau mai puțin dure. Ecologiștii au propus corective care sînt în curs de aplicare în unele țări și care prevăd diferite comportamente fiscale și nefiscale, cum ar fi:

1. Pe lângă standardele maximale se instituie prime de reducere a poluării care acționează prin reducerea impozitelor proporțional cu scăderea poluării sub standard.
2. Instituirea unui sistem de premise și credite prin care se negociază cu statul o anumită cantitate de poluare permisă pentru un agent producător. Dacă el, prin îmbunătățirea tehnologiei, reușește să scadă sub valoarea negociată, diferența o poate vinde altui producător care nu avea cotă adjudecată. În felul acesta crește producția în cadrul aceleiași cantități de poluant și este încurajată cercetarea.
3. Redevențele de utilizare plătite pentru utilizarea factorilor de mediu în funcție de cantitatea utilizată.
4. Taxele de consignație incluse într-un produs cu factor poluant și care sînt restituite pe măsura diminuării acestuia. De exemplu, în costul unei sticle de băutură răcoritoare este inclus și prețul necesar distrugerii ambalajului, care este un deșeu, preț care este restituit producătorului o dată cu predarea sticlei. În felul acesta este încurajată reciclarea materialelor și eliminarea deșeurilor.

Astfel de instrumente economice, cuprinse în programele partidelor ecologice, au fost preluate și de alte partide și sînt pe cale să fie implementate în diferite țări.

Desigur, acțiunile cu caracter economic ridică adesea probleme dificile în ce privește dreptul de proprietate. Atît la nivelul practic, al rezolvării unor cazuri concrete, dar și la nivel de principii. Problema care se pune este cît de departe se poate merge cu impuneri, taxe, limitări și chiar interdicții, în numele protecției mediului? Cine dă girul unor acțiuni corecte și cît se poate impieta asupra proprietății private în numele mediului, al naturii sau al societății? Răspunsul este foarte diferențiat și de cele mai multe ori este de natură politică, socialiștii avînd o altă viziune, mai limitativă a dreptului personal în favoarea colectivității, după cum liberalii au tendința să diminueze importanța mediului.

În concluzie, politica ecologistă în domeniul economic oferă o viziune diferită de a tuturor partidelor tradiționale prin modul în care cuprinde factorul de mediu în toate sectoarele economiei, oferind și soluții practice.

### ***Civitatea într-o societate ecologistă***

Obiectul specific al ecologiei politice este stabilizarea raportului foarte complex dintre natură, individ și comunitate. În Antichitate, dar mai ales în Evul Mediu, raportul individ-comunitate era direct, vizibil, căci într-o societate foarte ierarhizată, familială, tradițională, fiecare își cunoștea locul, îi cunoștea pe ceilalți, avea o identitate individuală și colectivă. Societatea modernă lucrează cu entități abstracte, cu indivizi egali, neierarhizați, prin intermediul schimbului comercial, al salarizării pe un stat de plată, al exprimării voinței pe bază de vot secret etc.

Această libertate a dus la egalizarea formală a indivizilor, cu pierderea identității personale și a grupului social din care fac parte.

O democrație corectă, socială, trebuie să mizeze pe valorile individuale, pe conștiința fiecăruia, confruntat cu semenii și cu structurile statului. Este vorba de păstrarea identității în ciuda conviețuirii cu semeni diferiți, dar aceasta nu este posibil decât prin respectul acestora, oferind celorlalți posibilitatea de a te cunoaște pe tine. Este ceea ce se numește „dreptul la diferență”. Baza oricărei democrații veritabile este acceptarea faptului că acei ce trăiesc într-un teritoriu, pe care și-l împart, trebuie să se ofere spre cunoaștere celorlalți, făcând efortul de a se cunoaște unii pe alții. Pentru a rămîne tu însuți trebuie să accepți că alții sînt altfel și ca atare să existe posibilitatea materială ca toți să-și păstreze diferența în cadrul unei structuri egalitare.

Să adăugăm la cele de mai sus și ideea, scumpă ecologiștilor, că ei sînt cetățeni ai planetei, că ei recunosc unitatea omului cu natura și drepturile oricărei ființe la viață și libertate.

### *Politica față de etnii*

Conceptele de mai sus stabilesc și politica ecologiștilor în domeniul acceptării etniilor de tot felul a căror identitate trebuie cunoscută, recunoscută și acceptată, dacă vrem ca noi înșine să ne păstrăm identitatea. Fără a mai vorbi de acțiunea benefică pe care o are cunoașterea și acceptarea diferențelor în plan cultural, în plan social și uman. O societate democratică nu se poate constitui decât pe baza respectării valorilor de autonomie, solidaritate, responsabilitate, respect reciproc și libertate pentru toți.

Desigur, cele de mai sus sînt de o deosebită importanță pentru țările bogate ale Europei comunitare, supuse unei mari presiuni imigraționiste căreia ecologiștii îi oferă un concept umanitar și soluții conform cu normele deduse din Carta drepturilor omului și cu toate normele internaționale. La noi în țară, problemele se pun diferit și, în mod ciudat, chiar invers. Avem și noi imigranții noștrii, invadatori de afaceri, dar nimeni nu se ridică împotriva comerțului turco-arab care înflorește sub ochii noștrii, începînd cu mica bișniță, extinzîndu-se și la afacerile mai mari.

Problema noastră nu este a veneticilor, ci a etniilor autohtone, de veche tradiție (ungurii din secolul X, sașii din secolul XII, țiganii din secolul XIII). Cu atît mai mult nu putem să ne ridicăm împotriva lor, căci și-au cîștigat un drept secular de existență pe acest pămînt care este în aceeași măsură al lor, ca și al populației majoritare.

Discriminările nu trebuie făcute nicăieri în lume și față de nici o minoritate. De aceea, ecologiștii militează pentru protejarea *tuturor aparținătorilor altor etnii*, fie ei refugiați, imigranți, strămutați, dar și a minorităților intraetnice, fie că este vorba de *copii, handicapați, bolnavi mintal, homosexuali și femei*.



Am lăsat la urmă femeile deoarece acesta este un capitol căruia i se acordă o deosebită importanță în cadrul politicii ecologiste. Nu este vorba de o mișcare feministă de tipul sufragetelor din secolul XIX, ci ea merge mult mai departe, cerînd abolirea oricărei diferențieri între sexe, *inclusiv cele naturale și sociale*. Se cere eliminarea patriarhatului, libertatea totală de a se dispune de propriul corp (dreptul la avort) și *crearea omului androgen, cu perpetuarea speciei pe cale artificială, pentru a scăpa pe femei de servitutea umilitoare de lăhuză. Toate acestea vizează modificarea structurii tradiționale a familiei*. „Feminismul recent respinge în întregime societatea actuală, considerată a fi exprimarea oprimării patriarhale a femeilor și copiilor.” Sînt desigur idei extremiste și *radicalizarea în acest fel a feminismului nu este unanim acceptată de toate partidele ecologiste*.

### ***Lupta dintre Nord și Sud***

Există în schimb o altă fațetă a luptei împotriva discriminărilor care ocupă un loc important în ecologia politică. Este vorba de lupta dintre Nord și Sud, dintre bogați și săraci. Ceea ce se numește acum omenire este de fapt o abstracțiune, reunind în mod factice două segmente total diferite ale omenirii, profund separate de o falie de netrecut. Cei bogați, nordicii, care reprezintă 20% din populația globului (lumea dezvoltată) și cei săraci, sudicii (lumea în dezvoltare), care reprezintă 80%. Coexistența a două lumi diferite ca nivel de trai, ca beneficiari ai civilizației și ca speranță de viață este inacceptabilă și trebuie depuse toate eforturile pentru nivelarea lor. Dar cum?

O soluție ar fi ridicarea nivelului de trai al celor săraci, ceea ce ar însemna o extraordinară dezvoltare industrială a lumii sudice, care să satisfacă nevoile populației respective. A aduce țările aflate în curs de dezvoltare la nivelul celor bogate presupune un efort extraordinar de creștere a producției, începînd cu exploatarea materiilor prime, cu zeci de mii de uzine și fabrici, care toate ar crea grave perturbări ale mediului. S-a calculat că pentru a aduce lumea în dezvoltare la nivelul celei dezvoltate ar trebui ca pînă în 2010 producția de petrol să crească de patru ori, cea de metale de trei ori, ceea ce ar duce la o epuizare rapidă a rezervelor mondiale, după cum poluarea ar lua proporții imense. Astăzi, țările dezvoltate reprezintă 20% din populația globului, dar îl poluează în proporție de 80%, în timp ce țările dezvoltate reprezintă 80%, dar poluează numai cu 20%. Cum globul reprezintă o lume finită, unitară, este clar că bogații sînt direct interesați să rezolve problema global, dar rezolvările echitabile sînt greu de găsit.

O soluție ar fi reducerea producției globale din PIB, ceea ce ar putea fi acceptabil pentru țările bogate care ar scădea dintr-un exces de bunuri, dar inaplicabil pentru cele sărace, care luptă pentru hrană, adăpost și haine.

Există și alternativa transferului de tehnologie și bunuri din țările bogate spre cele sărace, pentru ca acestea din urmă să nu mai fie obligate să realizeze o producție proprie poluantă, dar să atingă totuși standarde ridicate de viață. Este o propunere făcută în repetate rânduri de statele bogate, dar neacceptată de cele sărace care nu doresc să rămână dependente, cantitativ, calitativ și ca preț, de ce oferă cei bogați.

Pe de altă parte, pentru a supraviețui, săracii planetei sînt obligați să-și epuizeze resursele proprii. În primul rînd cele neregenerabile, minerale, pe care le furnizează celor bogați și fără de care aceștia nu ar putea să-și mai mențină standardul actual de viață, cu atît mai puțin să-l și ridice. În al doilea rînd, cei săraci, în special cei din țările intertropicale, exploatează masiv resursele regenerabile, pădurile, exploatare făcută de fapt de companiile nordice. În Africa Centrală, din stocul inițial forestier nu a mai rămas decît 20%, în Asia de SE doar 30%, iar în America de Sud, 75%. Pădurile dispar, doar în zona intertropicală, cu viteza de 17 milioane ha pe an. Această defrișare masivă are un efect catastrofal asupra aerului și se consideră că astăzi creșterea cu 26-33% din dioxidul de carbon și că 38-42% din oxizii de azot din atmosferă se datorează diminuării pădurilor care să absoarbă. În sfîrșit, țările sărace produc, puțînul cît produc, cu tehnologii învechite, foarte poluante. Cum poluarea nu are granițe, și țările bogate sînt afectate în aceeași măsură de ea, ca și de obținerea de materii prime, existînd deci un interes crescînd pentru soarta celor săraci din lume.

Eradicarea sărăciei este astfel problema majoră a lumii moderne, nu din simplă compasiune, ci din considerente strict ecologice și de supraviețuire a omenirii în ansamblu. Ea nu poate fi concepută însă dincolo de o profundă restructurare a economiei mondiale. Desigur, s-a vorbit mult despre noua ordine economică a lumii, un slogan mult vînturat de marxist-comuniști doar pentru a lovi în capitaliștii în fața cărora pierduseră definitiv întrecerea. Ideea prinde acum tot mai mult consistență și este semnificativ că la conferința de la Rio a fost avansată cu multă convingere de șefii de state și guverne precum Bush, Mitterand, Kohl, Major și toți ceilalți, ceea ce îi conferă o dimensiune gravă și universală. Dar, cînd să se semneze convențiile pentru protecția pădurilor sau a diversității vieții, președintele Bush a declarat că „nu intră în discuție nivelul de viață american”. Aceasta înseamnă că unii luptă pentru un stil de viață, iar alții pentru supraviețuire.

Față de această gravă problemă, ecologiștii nu pot avea decît o atitudine : sprijinirea celor săraci pentru a-i ridica, poate nu la nivelul lumii nordice, dar cel puțin la al unui trai decent, compatibil cu sfîrșitul de secol pe care îl trăim. Cum ridicarea lor implică în mod indiscutabil o deteriorare globală a mediului, aceste deteriorări trebuie compensate de țările bogate, care vor trebui să-și reducă creșterea sub necesitățile actuale, operînd mai mult în sfera dezvoltării, chiar dacă aceasta ar perturba „nivelul de viață american” cum spunea Bush.

Toți locuitorii planetei trebuie să înțeleagă faptul esențial că dacă nu se operează o schimbare, chiar cu sacrificii pentru unii, civilizația noastră este condamnată. Dezvoltarea durabilă, ca aceea preconizată pentru secolul următor, este condiționată de rezolvarea antagonismului lume bogată-lume săracă, dar și de echitatea între toate grupele social-politice ale societății actuale. Cu alte cuvinte, trebuie arătat respect și grijă pentru întreaga comunitate căci, în definitiv, dezvoltarea are un singur scop, îmbunătățirea calității vieții pe planetă, în mod egal, pentru toți, pentru cei de acum și pentru cei ce vor veni.

### ***Responsabilitatea pentru natură***

Este o temă legată direct de scopul de la care au plecat, de fapt, mișcările ecologiste. Se știe că strigătul de luptă al societății ieșite din revoluția industrială a fost „să cucerim natura”, în sensul că trebuie să o supunem în favoarea noastră, a oamenilor, singura ei menire fiind de a servi omenirii. Omul cuceritor al naturii, omul triumfător, omul dominator asupra ei era lozinca comunismului și cu el în frunte au avut loc cele mai demente acțiuni de distrugere a echilibrului natural ce s-au soldat cu schimbarea climatului, distrugerea pădurilor, deșertificarea, dispariția nenumăratelor specii de plante și animale.

Tehnica creată pentru a-l servi pe om duce de fapt la distrugerea condiției lui ecologice și nu există altă soluție decât de a remodela exigențele oamenilor și deci creșterea industrială pe măsura a ceea ce oferă și suportă globul.

De la protecția naturii la ocrotirea animalelor este numai un pas și doar în aparență aceasta este o temă minoră. De fapt, ea este fundamentală în discursul ecologiștilor și duce departe, în chiar fundamentarea unei filosofii ecologiste.

Anticii respectau animalele, le prețuiau și le venerau. Zeii egiptenilor aveau capete de animale, ei le îmbălsămau și le figurau în sculpturi sacre. În India chiar și acum vacile sînt sfinte, iar lumea homerică este populată de animale binevoitoare, credincioase omului sau sacre. Pe baza preceptelor Vechiului Testament, omul, creat după imaginea lui Dumnezeu, are putere absolută asupra naturii, dar raporturile om-animal s-au deteriorat, animalele fiind separate printr-o falie de netrecut de om. Este drept că Evul Mediu a cunoscut și alte atitudini : Sf. Francisc de Assisi admitea la comuniune pe „fratele animal”, iar Sf. Anton de Padova ținea predici peștilor.

Mai semnificative sînt nenumăratele procese purtate animalelor (gărgărițe, lăcuste, șobolani), în secolele XIV-XVIII, de către locuitorii așezărilor cărora le erau atacate recoltele sau invadate locuințele. Asemenea demersuri confereau animalelor statutul de subiect juridic, fapt esențial pentru filosofia juridică și etică a acelor vremuri. Antropocentrismul a intrat cu forța în mentalitatea Epocii luminilor prin Descartes, demn urmaș al lui Platon, prin separarea fundamentală între spirit și materie și care, în domeniul care ne interesează,

declarînd că animalul nu este decît o mașină, a dat mînă liberă la excese și cruzimi de neînchipuit. Au trebuit ani buni și talentul romantic ca să se acopere prăpastia deschisă de antropocetriști prin demonstrarea trecerii graduale de la animal la om, anatomic, dar și ca inteligență și afectivitate.

În secolul XIX s-au născut societățile pentru protecția animalelor, a apărut prima lege în această privință, dar cu scop limitat: să protejeze animalele domestice, care nu trebuie chinuite în fața oamenilor. Era un punct de vedere tot antropocentrist, de favorizare a sensibilității oamenilor, nu de apărare directă a animalelor. O seamă de autori (Bentham, Salt, Singer, Regan) au pledat însă pentru eliberarea totală a animalelor de prejudecăți separatiste, de ceea ce s-a numit „șovinismul uman”. S-a elaborat chiar o *Declarație a drepturilor animalelor*, iar un pas mai departe a fost făcut în 1978, cînd a fost proclamată la Paris în mod solemn *Declarația universală a dreptului animalelor* în care se spune că animalele și toate ființele vii au o origine comună, că au drepturi naturale și că nerecunoașterea acestora provoacă grave prejudicii naturii.

Toate demersurile de acest fel pot fi încadrate în ceea ce se numește „*ecologie protecționistă*”, ea acoperind atît lumea animală, cît și – în general – acțiunile de apărare a naturii, mai ales în ce privește ariile protejate, precum și toate demersurile de ocrotire a mediului în sens larg (aer, apă, sol, subsol, biosferă) ce se bucură de o largă legislație pe plan național și internațional.

Dincolo de ea există și o ecologie fundamentalistă cunoscută sub numele de *ecologie profundă*, care pleacă de la premisa că obiectele naturii au drepturile lor proprii, fie ele plante, animale, văi, munți, insule sau peșteri, față de care omenirea este responsabilă. Ecosfera este, astfel, o realitate, oamenii fiind doar o părțică din ea și, ca atare, nu-și pot aroga dreptul de dominatori. Or, tocmai o astfel de atitudine a dus la distrugerile naturii înregistrate pînă acum și care sînt în curs de agravare.

Ecologiștii aparținînd acestui curent (Aldo Leopold, Michel Serrés, Arno Naess, Hans Jonas) vorbesc de *arogașă umanistă*, de *specism* (un fel de rasism transpus la scara speciei umane). Ei luptă pentru o *Cartă a drepturilor naturii*, similară celei privind drepturile omului și pentru statutarea de crime împotriva naturii, sancționabile ca acelea împotriva omului. Într-o concepție holistă a lumii, se consideră că ecosfera este realitatea supremă, natura fiind superioară moralmente indivizilor.

S-ar putea deschide aici o largă paranteză privind suportul filosofic al ecologiei politice și am întîlni nume mari implicate în acest demers, precum Habermas, Heidegger, Marcuse. O altă linie de urmărit ar fi cea a *teologiei ecologice*, izvorîită direct din Biblie, din Geneză 1 (versetele 28 și 29), în care Dumnezeu dă în primire primului om, Adam, Pămîntul, pentru a-l stăpîni pe deplin. Este începutul unei gîndiri antropocentrice care conferă oamenilor nu doar această sarcină, ci și pe cea de a-l reprezenta pe Dumnezeu pe Pămînt.

Aceste versete, precum și alte numeroase pasaje biblice (Psalmul 88 ; Epistolele către Coloseni și către Romani), au făcut obiectul unei vaste exegeze, conținându-se în ultimul timp două direcții : cea antropocentrică de nuanță catolică, care situează omul deasupra lumii, de care este amenințat, și cea fiziocentrică, de nuanță protestantă, prin care omul este o parte a naturii, pe care el o amenință cu deteriorarea și distrugerea. Acest din urmă punct de vedere stă la baza teologiei ecologice care încearcă să rezolve antagonismul tot mai accentuat dintre om și lumea înconjurătoare, prin evaluarea corectă a naturii în sine și a dreptului ei la existență.

Rădăcinile ecologismului se află în recunoașterea unei responsabilități față de natură, început prin apărarea naturii și apoi a mediului în ansamblu. Din aceasta vulgul a înțeles că ecologia este doar strădania unor militanți pentru păstrarea curățeniei, a unei naturi neîntinate, a apărării a tot ce este frumos, moral, etc. De aici și extensia la ecologia umană, care ar trebui să aibă în vedere acțiunile morale, la nivelul individului și al societății. Evidentă este o viziune reducționistă din care nu s-ar fi putut deduce o atitudine politică, ci socială cel mult. Ecologismul este de fapt mult mai mult, fiind astăzi o doctrină mai ales politică, bazată pe principii clare, izvorâte dintr-o filosofie proprie.

### ***Ecologismul ca doctrină politică***

Criza ecologică în care ne aflăm este o criză globală de superproducție, capitalistă dar și comunistă și, în subsidiar, de subproducție în țările în dezvoltare. Această superproducție are ca repercusiune o criză economică ce a dus la recesiune și șomaj în țările capitaliste și la nerezolvarea trecerii de la economia etatistă la cea capitalistă, în țările foste comuniste, de asemenea cu șomaj. Peste tot în lume societatea se află într-o teribilă frământare, cu contestații economice, sociale și politice și în căutarea unor noi identități. Ecologia politică a oferit și ea soluții, de altfel foarte divergente, în funcție de opțiunile ideologice adoptate. Și poate că nicăieri varietatea de opinii între și în cadrul partidelor ecologiste nu este mai mare decât în domeniul ideologic. De altfel, J.L. Bennahamias și Agnes Roche și-au intitulat cu umor cartea lor despre sociologia și istoria mișcărilor ecologiste *Les verts de toutes les couleurs*.

### ***Critica societății moderne***

Este incontestabil că ecologismul s-a născut într-un mediu „roșu” chiar *avant-la-lettre*, adică înainte întemeierii partidelor ecologiste. El a apărut în cadrul Partidului Socialist din Danemarca, al Partidului Socialist-Pacifist și Partidului Radical din Olanda și al Partidului Radical din Italia.

Apoi, în anii '70, au început să apară primele lucrări de doctrină ecologistă și este semnificativ că articolele unuia din pionieri, americanul Murray Bookchin, au apărut în revista extremistă de stînga *Anarchos* (1971, 1972, 1974), după cum unul din pionierii francezi, A. Gortz (M. Bosquet), era considerat a fi unul din cei mai buni teoreticieni ai socialismului. Dar și alți „clasici” ai ecologismului au venit dinspre socialism, precum René Dumont, Cornelius Castoriadis, Serge Moscovici, Ivan Illich, Alain Lipitz, în Franța, sau Ernst Schumacher în Germania.

Pe linia contestatarilor din 1968 din Franța și Germania, ei și-au început discursul politic printr-o acerbă critică a societății de consum, a productivismului și modernismului în general, pledînd pentru o societate egalitară, nediferențată și moral mai justă. Soluțiile au fost uneori stranii, cum ar fi propunerea lui Bookchin de a se crea bucătării colective, pentru cvartaluri de locuințe, unde populația să ia masa în comun, pentru a scăpa femeile de tirania bucătăriei și pentru a evita poluarea cu mii de fumuri de bucătărie, cînd totul se poate reduce la unul singur. Pentru a crea un timp mai lung de odihnă muncitorilor se preconizau și altfel de „concentrări” de activități, de producție și servicii. Fondul ne este bine cunoscut de la alți „clasici” și, în ciuda conotației ecologiste, totdeauna prezentă, astfel de soluții sînt menite a duce la depersonalizarea individului, la anihilarea diferențelor, derivînd direct din comunism.

Cu astfel de idei este explicabil de ce comuniștii sovietici și-au pus speranțele într-o alianță cu ecologiștii, încercînd să facă din mișcările verzilor un cap de pod împotriva dușmanului lor declarat, lumea capitalistă vestică. Există chiar bănuiala că la început mișcările protestatare ale verzilor au fost subvenționate de Moscova.

Distanțarea a venit însă curînd. Toți cei ce vroiau să schimbe ceva și cărora marxismul le dăduse speranțe și iluzii s-au îndepărtat cînd comuniștii au înecat într-o baie de sînge Revoluția ungară (1956), cînd pe baza doctrinei Brejnev au fost invadate Cehoslovacia și apoi Afganistanul.

Dar nu numai pe plan politic internațional, ci și pe cel al realizării aspirațiilor sociale, comunismul s-a dovedit a fi o minciună. Cum mărturisește Alain Lipitz : „Am venit la ecologie pentru că stînga m-a decepționat. A trebuit să recunosc că acea mare speranță a oamenilor, adică ideea unei proprietăți colective menite să elimine diferențele sociale a eșuat cînd și-a luat drapel socialismul”. Distanțarea a venit însă mai ales în efortul de a găsi noi soluții pentru tot felul de crize ale lumii moderne, fie ele economice (exacerbarea concurenței, dictatura companiilor transnaționale, eliminarea micilor producători, sciziunea crescîndă între Nord și Sud), sau politice și sociale (șomaj, emanciparea tinerilor, a femeilor, drepturile țăranilor, ale muncitorilor), apoi rasiale (apartheid și prigoana negrilor în SUA) și ecologice (poluări, pericolul centralelor nucleare, catastrofele tehnice tip Seveso și Bhopal, mareele de tip Exxon Valdez sau Amoco Cadiz, deșertificarea, sărăcirea biosferei prin exterminarea speciilor de plante și animale).

Majoritatea acestor probleme și pericole se datorează, de fapt, expansiunii nelimitate a dorințelor și a ceea ce considerăm a fi nevoile noastre. Ele au dus la acumularea de bunuri prin prădarea Terrei, dar și la reziduurile civilizației ce primejdiesc însăși viața umanității.

Incontestabil, lupta pentru prevenirea distrugerii mediului este de maximă importanță și urgență, dar aceasta reprezintă doar un țel provizoriu, căci trebuie mers mult mai departe, la identificarea cauzelor profunde ale deteriorării mediului și ale degradării condițiilor umane. De fapt, ecologia politică a plecat de la contestarea societății industriale, care duce la distrugerea naturii, dar a evoluat căutând rădăcinile care au dus la crearea societății industriale, respectiv la productivism și la creșterea nevoilor dincolo de nevoi.

Se poate spune că societatea industrială a răspuns unei cerințe intrinseci a omului : necesitatea de diferență. Diferență prin tot ce reprezintă în primul rând viața materială (hrană, îmbrăcăminte, casă, transport), dar și cea socială și chiar culturală. Diferența tinde însă să divizeze societatea între cei care pot și cei care doresc, primii împingând spre o expansiune nelimitată a dorințelor, fără a ține seamă de a doua categorie.

Este evident că dezvoltarea umană trebuie să se desfășoare în respectul total al personalității, al individului, al posibilității lui de dezvoltare, al dreptului nelimitat de proprietate. Întregul concept al democrației s-a bazat pe drepturile indivizilor fără să pună opreliști în numele unui drept colectiv. Pe de altă parte, doctrinele totalitare mizează exclusiv pe drepturile statului, în numele unei colectivități pe care nu a reprezentat-o niciodată și care nu a avut nici un cuvânt de spus. Ambele tendințe au dus la ignorarea nevoilor reale și a datoriilor colective față de comunitate sau, în sens mai larg, față de națiune sau chiar de umanitate în ansamblu și, în plus, față de generațiile viitoare.

Se constată astfel tendința de dispariție a societății civile din cauza dezvoltării individualismului și a statului totalitar, a economismului fără limite, comun atât liberalismului, cât și comunismului, și de accentuare a caracterului formal al drepturilor omului în raport cu puterea statului și a lumii financiar-industriale.

### *Temele ecologiei politice*

Demersul ecologiștilor este îndreptat atât împotriva sistemului capitalist-productivist exacerbant, cât și împotriva celui centralist-etatist, propunând o nouă atitudine etică ce pune pe primul loc libertatea individuală, demnitatea pentru toți, dreptul la afirmare plină a personalității într-o societate convivală.

După cucerirea drepturilor politice în 1789, a celor economice și sociale în anii 1920-1950, a venit vremea unei a treia generații de drepturi, cele ale oamenilor, ele trebuind să asigure renașterea vieții democratice și ameliorarea condițiilor persoanei.

Ecologia politică se constituie astfel ca un ansamblu coerent, capabil să promoveze un proiect politic global, ce impune o transformare a mentalității în vederea construirii, pe baza actualei societăți industriale, a uneia ecologice. Această nouă viziune este bine ilustrată prin confruntarea temelor de bază ale doctrinelor politice tradiționale (liberaliste și totalitariste) cu cele ale ecologiei politice.

<i>Temele partidelor tradiționale</i>	<i>Temele ecologiei politice</i>
• productivismul nelimitat	• productivismul în limitele de suportabilitate ale naturii
• încurajarea consumului nelimitat	• consumul în limitele necesităților reale ale oamenilor
• primatul valorilor materiale și al banului	• primatul valorilor spirituale prin dezvoltarea personalității umane
• stimularea concurenței	• stimularea concurenței pentru produse nepoluante
• individualismul	• convivialismul și solidaritatea umană
• primatul prezentului	• primatul viitorului
• limitarea riscurilor tehnologice din rațiuni economice	• degajarea vieții de riscurile tehnologice.
Teme neluate în considerare	<ul style="list-style-type: none"> <li>• integrarea problemelor de mediu în strategia dezvoltării</li> <li>• natura ca suport al acțiunilor umane, nu ca sursă economică</li> <li>• conservarea biodiversității</li> </ul>

Pe baza acestor teme ecologia politică militează pentru o dezvoltare acceptabilă moral, compatibilă cu echilibrul ecologic și durabilă în timp, ținând seama de nevoile generațiilor viitoare. Ea oferă suportul deplin pentru doctrina dezvoltării durabile, acceptată unanim, invocată de toți, dar imposibil de pus în practică fără o schimbare fundamentală a mentalității, a sistemului de referințe și fără o ruptură de actuala civilizație superindustrială. Ecologia politică promovează o conștiință nouă, care combină respectul naturii cu necesitățile artificului uman.

Ecologia politică are de luptat în momentul de față cu numeroase contestații. Este acuzată de a fi de stînga deoarece se constituie într-o critică a modernității.



Sînt cunoscute butadele că ecologia este ca pepenele, verde la exterior, dar roșie în profunzime, sau comparația cu pătlăgeaua, verde la început, trecînd apoi în roșu! Are de luptat și cu partidele socialiste care, abdicînd de la normele clasicilor, promovează o politică concurențială, a economiei de piață, conservînd doar o vagă tentă socială sub numele de „protecție socială”.

Ecologia are de luptat însă și cu opinia reducționistă, care spune că ecologia ar fi menită doar să apere florile și să adune gunoaiele. Ea reprezintă evident mult mai mult decît atît, căci se referă la ansamblul relațiilor omului cu natura. Omul, acționînd asupra naturii ca individ conștient, dar și social, depășește relațiile analizate în cadrul a ceea ce se numește științe exacte și se implică profund în cele umane. Făcînd apel la concepte precum energie, informație, ordine-dezordine, entropie, autoreglare, feed-back etc., ecologia politică tinde spre o viziune globală care să sesizeze mecanismele fundamentale ale naturii, omului și societății. Aceasta pe plan conceptual, dar ecologia politică este în primul rînd un demers pragmatic, plecat de la contestații și participări punctuale pe lîngă instanțele de decizie, pentru prevenirea sau ameliorarea unor acțiuni cu grave repercusiuni asupra cadrului de viață al colectivităților umane.

Cu o filosofie profund umanistă și etică, ecologia politică este greu de plasat pe eșichierul politic. De altfel, a vorbi de stînga sau dreapta nu mai spune nimic cînd toate partidele se înghesuie spre centru, de parcă le-ar fi rușine să se declare net la extreme. Centru-stînga și centru-dreapta sînt singurele declarate fățiș și se vorbește chiar de centru-fix. De fapt, acest centru nu există ca atare, căci problema esențială este dacă o doctrină admite total proprietatea privată și libera inițiativă (dreapta), sau pe cea limitată și cu imixțiuni etatiste (stînga). Ecologia, cel puțin la noi în țară, nu poate avea decît o opțiune liberală, căci numai în fața unei proprietăți private statul poate impune respectarea unor norme ecologice de producție.

În timpul comunismului am cunoscut trista experiență de a avea nenumărate legi protecționiste pentru mediu, dar imposibil de respectat din lipsa fondurilor pe care să le aloce statul în vederea ameliorării ecologice a producției. Chiar și în agricultură, proprietatea de stat nu este favorabilă unei agriculturi ecologice, realizabilă numai de proprietarii privați. Tendința liberală a ecologiștilor, indispensabilă pentru țările în dezvoltare, devine un deziderat și al ecologiștilor vestici, de pildă, gruparea *Génération Ecologie* a lui Brice Lalonde.

### ***Limitele libertății ecologice***

Dar pînă în ce punct poate impune statul o politică de protejare a mediului fără să impieteze asupra libertății individuale? În țările capitaliste tocmai aceasta a fost acuzația adusă ecologiștilor, anume că în critica lor susținută pentru protecția mediului atacă libertatea producătorului, evident particular acolo, de unde concluzia că sînt împotriva acesteia, deci socialiști. S-a constatat însă, după

prăbușirea comunismului și dezvăluirea tuturor fărâdelegilor săvârșite de acesta, că, de fapt, el a fost cel mai teribil deteriorator al mediului, căci a putut lucra în vederea realizării unei politici economice împinsă la extrem, fără nici o constrângere. De fapt, marile victime ale comunismului au fost omul și mediul. Cum a fost posibilă infestarea radioactivă a Mării Albe, deteriorarea totală a apelor lacului Baikal, poluarea unor imense suprafețe de teren, distrugerea lacului Aral și multe altele? Explicația este simplă: lipsa societății civile. Or, tocmai acesta este punctul esențial și atutul politicii ecologice. Totul trebuie realizat prin societatea civilă. Este necesară oprirea unei uzine pentru că este prea poluantă? Decizia trebuie să o ia societatea civilă. Sînt necesare exproprii de terenuri pentru o hidrocentrală? Societatea locală trebuie să decidă dacă își sacrifică proprietățile sau preferă lipsa de apă și electricitate.

A fi la stînga sau la dreapta nu este o chestiune de doctrină imuabilă, ci o decizie punctuală a societății. Acesta este, de altfel, motivul pentru care un ministru al mediului trebuie, mai ales la noi, unde se construiește acum societatea civilă, să încurajeze, în primul rînd, grupările de tip ONG, menite să dezvolte sensibilitatea ecologică la marele public și, în al doilea rînd, să dea acces liber și total la informația de mediu pentru ca în funcție de aceasta societatea să poată elabora o decizie pertinentă.

Desigur, lucrurile sînt extrem de complicate. În primul rînd, este nevoie de o conștiință ecologică cît mai avansată, deoarece tendința oamenilor este de a încerca, mai ales într-o perioadă de criză acută, să ia decizii de rezolvare a unor situații de moment, fără a gîndi în perspectivă.

În al doilea rînd, trebuie o evaluare exactă și completă a tot ce înseamnă intervenția omului asupra naturii și a societății. Societatea civilă are de hotărît dacă uzinele nocive trebuie lăsate în producție, cu toate riscurile privind sănătatea populației și a mediului, sau închise, cu toate riscurile economice și sociale (șomaj).

Ecologia politică are răspunsuri și soluții pentru întreaga paletă a vieții economice și sociale a societății, precum rezolvarea șomajului, ieșirea din blocajele economice, stimularea producției, echilibrele economice, atenuarea conflictelor interumane la toate nivelurile etc. Desigur, ele nu pot fi cuprinse în doctrina propriu-zisă, căci fac obiectul strategiei fiecărui partid ecologic în parte. Ele toate trebuie însă să decurgă din principiile schițate mai sus și să facă posibile o integrare de la local la general și o proiectare din actual în viitor.

În eșichierul politic contemporan există doar cîteva doctrine politice importante. Este în primul rînd liberalismul, născut în secolul trecut, care mizează pe proprietatea privată totală, libera concurență și nemixtiunea statului în economie. Dezvoltată mai ales după 1945, creștin-democrația a promovat valorile creștine bazîndu-și discursul pe ideea de libertate, solidaritate și justiție. Social-democrația derivată din socialismul secolului trecut și neradicalizată în comunism a pus accentul pe justiția socială ce necesită limitarea libertății individuale și intervenția statului în economie în vederea promovării unei protecții sociale.

Luînd din toate acestea partea bună, libertatea, democrația, morala creștină și protecția socială, ecologismul a adăugat un factor ignorat de celelalte doctrine, dezvoltarea societății în limitele impuse de un glob cu dimensiuni și resurse limitate ce trebuie să adăpostească o populație în creștere vertiginoasă. Ecologismul pune în discuție fundamentele societății de consum (din cauza risipei inutile de materie și energie), pune în discuție fundamentele societății socializante (din cauza dezumanizării prin egalitarism), pledează pentru o societate bazată nu pe materie, ci pe informație, pe stoparea creșterii cantitative și promovarea progresului calitativ. El face apel la o veritabilă revoluție a spiritului pentru a reconcilia necesitățile culturii și civilizației cu necesitățile naturii.

Față de gravele pericole care ne pîndesc, evidențiate și demonstrate de toate studiile globale și de viitorologie, putem afirma, parafrazînd o celebră spusă a lui André Malraux, că secolul XXI va fi ecologist sau nu va fi deloc. Ecologia politică este singura doctrină care oferă omenirii șansa de a supraviețui secolului care va veni.

*Ecologismul este umanismul acestui secol.*

# FEMINISMUL CA POLITICĂ A MODERNIZĂRII

Mihaela Miroiu

Cînd am debutat în exprimarea publică pe teme de feminism, primul lucru care mi-a trecut prin minte a fost acela de a scrie un text deasupra unui desen (caricaturi). Imaginea desenului era cea a unei femele cangur privind indulgent-contrariată spre propriul ei marsupiu din care se vedea bustul cu cravată al unui cangur-mascul care vorbea în fața unor microfoane. Conținutul discursului său era : „Domnilor, femeile sînt creaturi slabe care au nevoie de protecție” (M. Miroiu – din 1991 și pînă acum).

## 1. Cine deține telecomanda ?

„E cu totul de așteptat să ne putem schimba profesiile, căsătoriile și locurile de viață cu aceeași resemnare și același optimism cu care schimbăm canalele televizorului.” Acestea sînt cuvintele Patriciei Mann scrise în contextul discuției sale despre „strategii pentru o eră postfeministă”<sup>1</sup>. Ele sînt izvorîte dintr-un tip de experiență, cea a lumii deschise și dinamice care luptă, în mod deschis și dinamic, împotriva conservatorismului, dezmărginind orizonturile libertății. Ele vin dintr-o lume care acum aproape 30 de ani făcea din *The Feminine Mystique* a lui Betty Friedan o conștiință de sine lucidă a americancelor care, formate să fie „păpușelele lui tăticu”<sup>2</sup>, începeau să refuze tot mai explicit să fie doar atît. În aceeași vreme, „femela cangur a socialismului” nu lupta nici cu mitul frumuseții, nici cu familia republicană. Nu lupta pentru emancipare economică, fiindcă era *obligată* să muncească. Nici măcar nu contempla bustul masculului din marsupiu ținînd discursuri despre neajutorare, fiindcă discursurile publice nu erau despre astfel de „amănunte” lumești, ci despre „marile probleme ale umanității”. Comunismul nu-și permitea „detalii”, ideologia lui sărea direct la „esențe”.

Femeile despre care scrie Patricia Mann s-au afirmat într-o societate care a ajuns în stadiul în care oamenii își pot schimba proiectele de viață mai mult sau mai puțin asemănător cu schimbarea canalelor TV. Democrațiile liberale permit oamenilor să-și țină telecomanda vieții proprii în mîini proprii. În regimurile

totalitare, telecomanda este ținută însă de către stat. În societățile de tranziție din estul Europei telecomenzile se multiplică și încep să se distribuie prin descentralizare. Guvernările însele încep să se legitimeze doar prin contribuția la acest proces de „re-încetățenire”, de redare a puterii de alegere celor ce urmează să le aleagă. Începe să se propage distincția dintre „canale” private și canale publice. Este procesul de redobândire a exercițiului cetățenesc, asupra căruia voi reveni atunci când voi trata problema „minimalismului civic” în societățile de tranziție<sup>3</sup>.

În România, procesul de universalizare a cetățeniei a fost lung și dificil. Începând cu 1829, această societate s-a înscris pe terenul provocărilor spre modernizare, teren care a cuprins, cu sincope semnificative, și desmărginiri ale conceptului de cetățean și ale accesului spre cetățenie. Ne-am încadrat procesului revoluționar de la 1848<sup>4</sup>, am introdus votul cenzitar (1858), am universalizat votul masculin, mai puțin ofițerii și magistrații în 1923, după îndelungi parlamentări asupra includerii femeilor ca cetățeni<sup>5</sup>. Constituția lui Carol al II-lea permitea femeilor să fie alegători, să candideze pentru Senat, dar nu și pentru Camera Deputaților. Dar dictatura care i-a urmat a transformat-o în simplu document pentru uzul istoricilor. Când nimeni nu a mai putut parlamenta după instaurarea comunismului, când a vota nu a mai avut decît sens ritualic, fiindcă exista o singură ofertă politică și statul se identifica cu un partid, femeile au primit drept de vot (1948). Prin urmare, în România femeile sînt formal cetățeni din 1948. Ele au primit acces la putere tocmai atunci când puterea civică devenise vidă de sens.

Istoria reală a cetățeniei a început însă pentru femeile din România acum șapte ani. Să înțelegem, deci, că stadiul actual minimalist al participării femeilor la viața publică se datorează unei duble istorii: cea patriarhală (pînă în 1948), cea totalitară (pînă în 1989). Să înțelegem că și obstacolele de acum sînt legate de memoria unei istorii pretotalitare în care viața publică era aproape exclusiv masculinizată. Să mai înțelegem și că, potrivit reflexului mintal al „vinovatului primordial” și al „țapului ispășitor”, imaginea femeilor în politică continuă să fie tendențios marcată de figuri ale comunismului (Ana Pauker, Elena Ceaușescu, Lina Ciobanu, Alexandrina Găinușe, Aneta Spornic). Vizibilitatea politică a femeilor produce multor ziariști și oameni politici „crampe mintale” de tip patriarhal și reacția față de acest fenomen este un fel de *Vade retro Satana!*<sup>6</sup> (voi reveni asupra acestei probleme).

Ca să intrăm într-o „eră postfeministă”, așa cum începe să se contureze ideea în țările cu democrație avansată, noi ar fi trebuit să epuizăm totuși niște stadii ale acestui proces.

A) *Mișcare feministă liberală* n-am avut decît embrionar (cea din jurul anului 1923), iar acum nu avem o mișcare liberală consistentă căreia feminismul

să-i fie parte. Feminismul liberal contemporan se axează pe drepturile omului, insistând asupra încorporării experienței femeilor. El produce politici ale egalizării șanselor în competiție, pledează pentru reformarea sex-rolurilor, pentru educația androgenă, pentru eliminarea sexismului din educație și din practicile instituțiilor publice, pentru reformarea familiei în valorile parteneriatului domestic. Militând pentru eliminarea patriarhatului în sfera publică și privată, feminismul liberal extinde drepturile omului, accentuând pe integritate, reciprocitate și autoafirmare, inclusiv cu sprijinul politicilor axate pe democrația paritară și pe parteneriatul privat. În contrast cu această abordare, liberalii români actuali par să preia grosso-modo ideea mâinii invizibile, suficiența egalității formale în fața legilor. Cu alte cuvinte, strategia lor este încă opacă la nedreptatea de gen. Mai în glumă, mai în serios, ei par să fie atașați unui principiu amoral: „scapă cine poate”. El este amoral tocmai fiindcă în lipsa justiției cu ochii deschiși la discriminări, perpetuează principiul justiției oarbe care produce și aplică legi abstracte pentru entități teoretice, indivizi fără determinări. În plus de aceasta, ca și alte familii politice românești, liberalii noștri par încă prea indiferenți la reforma socială, practicînd (conștient sau nu) ideologia marxistă a determinării suprastructurii de către bază, avatar al economismului reducționist.

B) *Feminismul socialist* are un prost prestigiu, căci este asociat cu emanciparea comandată (cu poruncă de la stăpînirea comunistă). În retorica partidelor de orientare marxist-socialistă nu întîlnim analiza dublei zile de muncă a femeilor, nici exploatarea muncii neplătite a acestora, drept caz fundațional pentru restul formelor de exploatare, îndeosebi pentru cea de clasă. Inegalitatea nu este tratată ca avîndu-și sorginea în familie, în relațiile asimetrice prin care jumătatea feminină a societății este desemnată rolurilor auxiliare și este frustrată de timp liber pentru autodezvoltare. „Promovarea femeii” din discursurile socialiștilor români este goală de justificări și programe. Mai mult, cele mai multe partide politice, socialiste sau nu, precum Partidul Național Țărănesc Creștin-Democrat (PNȚCD), Partidul Unității Naționale a Românilor (PUNR), Partidul România Mare (PRM), sînt explicit conservatoare în programele lor pe dimensiunea de gen. Ele vorbesc despre abstracția „femeia”, o glorifică pentru roluri tradiționale și, eventual, o fac părtașă la strategia protecției sociale înțeleasă ca „parastas” ocazional (în locul asistenței pentru dezvoltare, femeile primesc conjunctural din pomenile protecției sociale). Din cînd în cînd, mai ales cînd se află la guvernare, astfel de partide introduc retorica promovării „femeii” în politică, mulțumindu-se să o justifice exclusiv prin argumentul autorității, nu prin cel al necesității: „Așa ne cere Consiliul Europei”; „Ne presează Banca Mondială”, „Ne pune condiții Uniunea Europeană” etc.

C) *Feminismul social-democrat* se conturează insular. Practic, în peisajul politic românesc el apare în programele Partidului Democrat (PD), fiind inclus

în strategiile de contracarare a fenomenelor de excludere socială. PD are inițiative legate de politicile afirmative pentru femei, dar nu și-a găsit încă o strategie coerentă de argumentare și nici aliați suficient de contemporani în privința genului social care să determine o abordare normativă modernă. Partidele social-democrate nu includ încă activitatea domestică în categoria „muncă retribuită” și nu au strategii de dezvoltare a serviciilor astfel încât să elibereze potențialul creativ al femeilor înspre activități plătite și cu utilitate socială înaltă. Tuturor partidelor le lipsesc politici de integrare a educației pentru sfera publică cu educația pentru sfera privată. Nici politicile de protecție specifice pentru contracararea violenței care afectează prioritar femeile nu sînt încă mai mult decît discuții de club restrîns.

D) *Feminismul ecologist* ar presupune un stadiu în care societatea se repliază generos spre ființele nonumane, căci a depășit problemele vitale ale ființelor umane. Dacă am avea o mișcare ecologistă, ar exista și terenul pentru dezvoltarea ecofeminismului. Cel din urmă ar demonta retorica disprețului față de natură, a tratării acesteia ca simplă resursă și ar construi politici comune de combatere a sexismului și specismului. Căci în cazul ambelor forme de discriminare se operează cu o logică a disprețului pentru ceea ce e natural (speciile nonumane) și pentru categoria socotită de către sexiști drept emoțională, deci mai puțin capabilă de discernămint și autogovernare : femeile.

E) *Feminismul radical* este un stadiu avansat de evoluție a feminismului. El presupune saltul peste limitele reformiste ale celorlalte orientări, adică o revalorizare radicală a experiențelor femeiești, o strategie de construire a valorilor ginomorfe, resemnificarea conceptelor centrale ale religiei, moralei și politicii. Presupune revalorizări structurale ale culturii, adică strategii de subminare a rădăcinilor tradiției patriarhale. Depășind feminismul egalității prin cel al afirmării diferențelor, feminismul radical este o alternativă simbiotică a lumii în care trăim. Separatismul teoretic pe care îl practică induce inhibiție și teamă. De aceea, șansele sale de dezvoltare pe solul cultural și politic românesc sînt încă nule sau cel mult embrionare (la nivelul „jocului cu mărgelile de sticlă” între cîteva teoreticiene). Acest lucru este firesc. Din experiență proprie, pot să afirm că abordările în discursul public așa cum le-au practicat pînă acum cei cîteva teoreticieni și analiști români, deși erau de sorginte liberală sau social-democrată, au trecut drept radicale și au trezit reacții de teamă și indignare. Erau prea subversive pentru familiarul conservatorism de gen, la nivelul la care există el la noi : cel al unei retorici premoderne.

Practic, o societate ca aceea românească este un paradox. Pe de o parte, multe din punctele de pe agenda mișcărilor feministe sînt atinse fără o mișcare feministă : dreptul la vot, participarea la activitatea productivă (peste 47% din totalul forței de muncă în comunism, peste 44% în 1996, dreptul la avort și,

foarte recent, concediul parental, 1997). Pe de altă parte, evidența indică în continuare o societate sexistă, cu tendințe profund conservatoare (ba chiar reacționare) în privința femeilor. Acest paradox face obiectul analizei în continuare.

## 2. Patriarhat fără „tați”

Una din marile diferențe între „femeia-cangur a socialismului” și „femeia-cangur a tranziției” este aceea că microfoanele din marsupiu au fost recuplate și discursul despre slăbiciunea și lipsa de autonomie a femeilor se aude nestingherit în spațiul public. O societate formală fără discriminări de gen, dar în care sfera privată a rămas domeniul femeilor marcate de dubla zi de muncă și de spaimele produse de politica pronatalistă (A. Baban) s-a transformat după 1989 într-una tot mai pregnant patriarhală. Ea a anulat ideologia fără gen a „omului nou de tip comunist”. A înlocuit-o cu alte valori pe care, în criză de repere, le-a căutat în amintirea trecută a perioadei interbelice. Combinația între nostalgia perioadei precomuniste, realitatea postcomunistă și modelul *new woman* al societății de consum oferit de media, a născut un patriarhat fără „tați”. L-am numit astfel pentru că patriarhatul actual românesc este cu totul altul decât, de exemplu, patriarhatul de tip republican din SUA. Este o ideologie și un comportament care nu rezultă deloc din statutul de unic întreținător al familiei (*bread-winner*) al bărbatului (cel ce deține și distribuie resursele, deci deține în chip „legitim” controlul). „Capul familiei” este un concept mai degrabă pur ideologic. El a rămas moștenire din statisticile de tip comunist și din singura tradiție mai larg acceptată: cea religioasă. Societatea românească este explicit și indiscutabil subsumabilă definirilor societății patriarhale. Adică ea este dominată de sistemul autorității masculine în oricare din zonele vieții publice: cultură, religie, politică, economie, administrație.

- a) *Femeile nu se regăsesc în ceea ce societatea recunoaște drept autoritate.* Cercetările asupra încrederii populației în instituții relevă procente semnificativ înalte pentru cele autoritare. Între acestea, Biserica se afla pe primul loc (89%), iar Armata pe locul al doilea (81%)<sup>7</sup>. Mutațiile suferite după alegerile din 1996 nu schimbă semnificativ tendința. Parlamentul are o cotă de încredere constant scăzută (în jur de 21%), iar organizațiile nonguvernamentale – în care femeile dețin o pondere de aproape jumătate și sînt foarte active în conducere – nici măcar nu figurează în cercetările asupra autorității cu care sînt creditate instituțiile.

Din însuși locul Bisericii, Armatei și, mai nou, al Președinției, din simpatia unor categorii largi ale populației pentru demonstrațiile de forță ale poliției, se poate deduce tendința spre autorități-model, spre ierarhii clare, lanțuri de comandă precise, obligații și constrîngeri, dar prea puțin spre drepturi și



libertăți<sup>8</sup>. În nici una dintre aceste instituții superior creditate femeile nu ocupă poziții vizibile. La nivelul Bisericii, dominanta ortodoxă, catolică și greco-catolică așază femeile în locuri practic invizibile și le cantonează cel mult în educație și caritate, dacă nu în mai tradiționalele vîndut de lumînări și spălat podele. La nivelul armatei femeile sînt puține și cu grade secundare, iar Președintele este bărbat.

**b) *Societatea de supraviețuire se sprijină prin excelență pe munca femeilor.***

Comunismul românesc s-a concentrat pe dezvoltarea industriei: o industrie care ambiționa să producă de toate, de la piuneze la avioane. Scăpînd de ideologia care comanda economia, după '89 se pune capăt expansiunii industriale, dar nu numai ei, ci și celor mai multe industrii. Salvarea societății, în lipsa investițiilor de capital, a fost întoarcerea în rural. La ora actuală zona rurală cuprinde peste 54% din populație. Această populație cultivă o economie de subzistență în gospodării în care se lucrează de toate, de la cultivarea florilor la creșterea vitelor. Locuitorii satelor românești sînt la această oră țărani și nu fermieri<sup>9</sup>. Neputînd produce mai mult decît pentru reproducerea simplă a vieții proprii, ei sprijină strategii care deocamdată sînt de supraviețuire, nu de modernizare. În astfel de gospodării cei mai mulți sînt ceea ce statisticile denumesc „lucrători familiari neremunerați”. Iar 78,4% dintre ei sînt femei. Avem, deci, de a face cu un fenomen de refacere a ruralului patriarhal bazat pe mijloace agricole premoderne și pe relații de familie la fel de premoderne<sup>10</sup>. Multe sate sînt populate mai ales cu femei bătrîne văduve, căci în România speranța de viață a femeilor este cu 7 ani mai mare decît a bărbaților.

Astfel de comunități alimentează marginalismul civic. Pentru ele problema drepturilor omului este o simplă „poveste orășenească” despre care aud la televizor.

Un alt sindrom semnificativ al societății de supraviețuire îl reprezintă costul serviciilor în totalul bugetului de familie. Acesta este în medie 15,5% și este alocat preponderent transportului, educației și sănătății. Serviciile menajere sînt complet nesemnificative. Ele sînt prestate de către „lucrătorii familiari neremunerați” de oriunde, adică de către femei. Nici istoria, nici literatura nu consemnează comportamente semnificativ revendicative ale femeilor. Așa cum este ea învățată în școală, nu consemnează nimic despre lupta femeilor pentru emancipare. Doar după cercetări în surse greu accesibile, descoperi că există o astfel de istorie. Modelul „femeia capricioasă” care bate din picior să obțină ceva este destul de străin acestui spațiu. În locul lui, și literatura și istoria se centrează pe mitul autosacrificiului femeiesc. Acest model a fost substanțial alimentat de micro-politicile de supraviețuire cu mijloace ieftine, colectare și reciclare practicate de multe femei din estul Europei<sup>11</sup>.

Dacă Vestul pare copleșit de cererile din ce în ce mai mari ale femeilor, la noi, exasperarea are cauze contrarii. Femeile par să nu ceară nimic și, mai mult, ele s-ar simți imorale dacă ar revendica în loc să ofere, chiar și bombănind.

c) *Protecția inversă și infantilizarea bărbaților.* În România nu s-ar putea vorbi despre protecția femeilor altfel decât la nivelul unui ritual demagogic ieftin, asemenea celui din metafora cangurului ținând un discurs dinlăuntrul marsupiului. Formula „femeile prestează servicii menajere și sexuale în schimbul întreținerii și protecției” are peste 50 de ani de inactualitate în România. Pe de o parte, nici o lege nu le apără în mod specific în raport cu violența domestică, cu cea stradală, cu hărțuirea sexuală sau violul marital. Astfel de plângeri sînt rare, iar prima instituție care nu le ia în serios decât atunci cînd formele devin grave este chiar poliția<sup>12</sup>. Aceasta nu intervine în „conflicte intime ale cuplului”, compătimizește bărbații cînd sînt reclamați, iar bătaia ușoară este socotită un comportament tolerabil chiar de către femei. Violența domestică nu este o infracțiune distinctă în legislația românească. Demonstrația unui viol este total umilitoare, violul la întâlniri este ignorat iar femeile culpabilizate. Legislația noastră suferă suficient de mania egalitaristă ca să rămîină oarbă la discriminări reale.

Pe de altă parte, protecția economică este și ea fără acoperire. Din totalul populației active, 43,8% o reprezintă femeile<sup>13</sup>. Dar, deși cele mai multe femei au propriile lor surse de cîștig, în România ca și în majoritatea statelor, sărăcia este feminizată. Cîștigurile lor sînt în medie cu 10,9% mai mici decât ale bărbaților, iar domeniile în care femeile sînt majoritare au salarii sub media pe economie<sup>14</sup>. Numărul familiilor monoparentale a crescut de 1,5 ori. Ele sînt cele mai sărace familii, iar cazul clasic e cel al mamei abandonate cu unul sau mai mulți copii. Toate măsurile de protecție socială luate de noua guvernare sînt nule în raport cu femeile și foarte slabe în raport cu copiii<sup>15</sup>.

Protecția nu funcționează nici în privința șomajului. Femeile sînt primele concediate (ultima angajată, prima concediată), iar șansele de a obține o slujbă sînt din ce în ce mai mici pentru femeile tinere. Aproape un sfert din această categorie (23%) sînt șomere<sup>16</sup>.

Am putea spune că în această societate protecția care funcționează real este cea asigurată bărbaților de către femei prin multitudinea de strategii de supraviețuire pe care acestea le produc în împrejurări oricît de vitrege. Lor le revine managementul domestic, administrarea resurselor în general sărace, munca fizică istovitoare cu unelte gospodărești preponderent manuale. Această calitate li se recunoaște prin sintagma impersonală „femeile sînt mai muncite” și se „premiază” cu reducerea vîrstei de pensionare cu trei ani în raport cu cea a bărbaților. Participarea lor la activitatea productivă, reproductivă și comunitară nu le lasă

timp pentru dezvoltarea altor capacități. Fără cinism, cred totuși că pentru cele mai multe femei funcționează realitatea unui slogan de tristă amintire „libertatea înseamnă muncă”<sup>17</sup>.

Fiind protectoare ale familiei, femeile creează și un efect mai puțin intenționat: cel al infantilizării bărbaților în raport cu viața cotidiană. Ei depind excesiv de femei și tind spre neajutorare. Cerându-li-se puțin și fiind în schimb bombardați cu reproșuri, bărbații înșiși suferă. Nu-și dezvoltă spiritul întreprinzător, au inițiativă scăzută, se încurcă în propria lor autonomie, capătă frustrații. O dată cu noile șocuri în schimbarea de valori și cu presiunea socială în situații de criză și nesiguranță, ei dobândesc mai ușor boli cardiace. În România mortalitatea bărbaților maturi (35-44 de ani) a crescut cu 23%. Obişnuințele unei familii neparteneriale și ale unui protectorat femeiesc adaugă la rîndul lor ceva în plus la cauzele pentru care bărbații trăiesc cu 7 ani mai puțin, iar văduvia lor este mai rară, căci ei suportă mai greu singurătatea și lipsa de protector.

Dincolo de ochelarii de cal ai metaforelor utilizate de misogini – „sexul slab”, „ființe neajutorate” – femeile dovedesc multă rezistență și abilitate, doar că aceasta se consumă în sensul strategiilor de supraviețuire și nu al celor de dezvoltare și autoafirmare. Practic, există justificări serioase că prin viața pe care o duc și prin tolerarea „patriarhatului fără tați”, femeile contribuie substanțial la nemodernizarea societății românești. Singurul lor protest tacit, dar foarte semnificativ, se vede acum în refuzul maternității și în creșterea uriașă a numărului de avorturi. Nesigure fizic, economic și social, lipsite de perspective și avînd soți needucați pentru parteneriatul domestic, femeile tinere din România, deși reprezintă cea mai numeroasă generație, căci sînt rezultatele politicii pronataliste din anii '60-'70, nu mai îndrăznesc să aibă copii. Natalitatea a scăzut cu 38% în condiții ideale ca vîrstă fertilă (în cazul celor foarte tinere, între 20-24 de ani, natalitatea a scăzut de 3,4 ori)<sup>18</sup>. Ele nu mai vor copii pe care să-i crească din resurse puține, în condiții de responsabilitate parentală redusă, gîndindu-se că le dă afară patronul dacă rămîn însărcinate și că trăiesc într-o societate în care, pe lista parlamentului, problemele lor figurează pe ultimele locuri sau niciunde.

### ***3. Trăim într-o eră prefeministă***

Bucurîndu-ne teoretic de faptul că Vestul se pregătește pentru o eră postfeministă (deși acest lucru este contestat de mulți feminiști), nu avem decît să ne calculăm distanța față de acest reper și să constatăm că în spațiul nostru un astfel de verdict nu e doar inactual, ci și periculos. Cu el se întorc diverși profesioniști români cu acces preferențial la „microfoanele” media: lăsați-o mai moale cu feminismul, căci i-a trecut vremea, sînteți anacronice, deci ridicole. Puțini sînt

cei de altă părere. Redau, spre exemplificare, opinia lui Sorin Alexandrescu : „Actuala emancipare generală democrată ascunde faptul că emanciparea unor categorii specifice precum cea a femeilor nu a început încă. Mai mult, problema abia acum devine vizibilă. În mintea multora, nu numai bărbați ci, culmea, chiar și femei, ea nici măcar nu există ca deziderat... Ca să nu mai spun nimic de uluitorul falocratism al lumii politice democratice din România actuală în care femeile nu au aproape nici un loc în parlament, nici în guvern și nici măcar în conducerea partidelor de opoziție «democrate». Democratice pentru cine? Iată de ce o discuție foarte teoretică despre capcanele feminismului mi se pare de-a dreptul ireverențioasă într-un moment în care feminismul este încă imperios, dureros de necesar”<sup>19</sup>.

a) *Vade retro Satana !* Lumea postcomunistă este populată cu „draci”, ca lumea laponă cu spiriduși. Duhurile rele se află pretutindeni unde sînt „ceilalți”, cei care n-au ce căuta acolo unde „celor buni” nu le convine. În lupta cu „monștrii”, cînd binele învinge, se produc veritabile ritualuri de exorcizare, cum ar fi cel de „alungare a duhurilor rele” din cabinetele ministeriale după alegerile din 1996<sup>20</sup>. Monstrul tipic este comunismul. Feminismul este un monstru mai mic. Lui i se dă o importanță mai redusă în exorcizări. Problema devine acută în momentul în care femeile sar din conul de umbră, pătrunzînd în sfera publică, în politică, atunci cînd ele sînt vizibile și conduc ceva.

Așa cum aminteam ceva mai devreme, istoria comunismului românesc a fost populată și cu cîteva figuri de femei: Ana Pauker (ministru de externe și viceprim-ministru în primul guvern comunist), Elena Ceaușescu (numărul doi în ierarhia de partid și de stat), cîteva ministre femei ale guvernării Ceaușescu (Aneta Spornic – învățămînt, Suzana Gîdea – cultură). Desigur, numărul lor a fost mic față de cel al bărbaților, dar potrivit principiului „relele făcute de bărbați ascund în spatele lor o femeie diabolică, iar meritele femeilor ascund în spate un autor moral bărbat”, mult din răul comunist a trecut pe seama femeilor. Simplul fapt că promovarea lor a rupt tradiția invizibilității publice, adică nerămînerea femeilor în „banca lor”, a fost și este socotit factor de decădere a bunelor moravuri tradiționale. Curios este și faptul că în perioada interbelică femeile erau eligibile pentru consiliile locale în care ele nu erau alegători, după cum, în Constituția lui Carol al II-lea, ele erau admise ca alegători, dar nu și candidați pentru Camera Deputaților.

Rezultatul acestor paradoxuri este acela că promovarea pe cote a femeilor e socotită obicei comunist, ca și promovarea lor în general. Disputele din vara anului 1997 despre introducerea sistemului de cote (a premierii bănești a partidelor care atrag femei în politica activă) sînt mai degrabă sterile și lozincarde. Paula Ivănescu, deputată PD, a propus acest sistem neargumentînd convingător că este vorba despre stimularea politicilor afirmative pentru grupuri margina-

lizate, iar replicile liberale de tipul celor ale deputatei Mona Muscă au fost perfect coerente cu liberalismul secolului XIX, adică total depărtate de politicile egalității de șanse. Nici o femeie importantă în viața publică românească post-totalitară nu a scăpat măcar de un articol apărut într-unul din cotidienele de mare tiraj, articol care ar fi putut purta în toate cazurile titlul generic *Vade retro Satana!*

Așa se face că am trecut de la pseudo-parlamentul comunist cu 34% femei și guvern cu 11% ministre, la cele democratice cu 3,4% (1993-1996) parlamentare și o ministă femeie<sup>21</sup> și cel actual în care se află 2 femei în Senat și 21 în Camera Deputaților, reprezentând sub 4% dintre parlamentari. În Guvern nu mai există nici o ministă. Singura femeie cu funcție de ministă secretară de stat este neîntâmplător la Departamentul pentru Handicapați, adică într-un departament care amintește de faptul că, în cele mai multe programe ale partidelor politice românești, problemele femeilor apar la capitolul destinat copiilor, bătrînilor și persoanelor cu dizabilități. Incluse în această categorie, femeile sînt etern infantilizate, tratate ca handicapate și destinate să se așeze sub protectoratul celor cu adevărat maturi și autonomi, adică al bărbaților.

În România, doar trei femei au imagine mediatizată în virtutea funcțiilor lor publice: Zoe Petre, consilieră prezidențială, Ana Blandiana, președinta Alianței Civice și Alina Mungiu, Directoarea Departamentului Emisiunilor Informativ al postului public de televiziune. Pe lângă vînătoarea clasică de greșeli la care este supusă de către presă orice persoană publică, cele trei personaje sînt vînate în stilul diabolizărilor pentru faptul de a fi femei. Zoe Petre, cunoscută istorică, a devenit „scroafa urcată în copac”, este acuzată că îl are în subordine pe propriul fiu care devine astfel „un bărbat care acceptă să fie angajatul mă-sii... ce nu poate fi bărbat, cu atît mai puțin factor de influență în politica externă a României”<sup>22</sup>. Ana Blandiana, o persoană de mare influență avînd în vedere participarea Alianței Civice la guvernare, este acuzată că transformă bărbatul-președinte într-o „păpușă de carton” și este asociată „rolului nefast jucat în istoria României, de a conduce țara nu asumîndu-și public vreo responsabilitate, ci pitindu-se în spatele unor bărbați politici”<sup>23</sup>. Ea este asociată unui personaj feminin „malefic”, amanta Regelui Carol al II-lea al României. Alina Mungiu-Pippidi, o persoană incisivă, o personalitate puternică, este acuzată că e prea bărbată și are rol „castrator” în raport cu bărbații șefi din jur, transformîndu-i în „soți nătăfleți”. Ea e „bărbat din cap pînă în picioare, cu o mică, poate neînsemnată excepție”<sup>24</sup>. Asocierea ei nu e cu cea a amantei regale (pasiv-feminină), ci cu femeile „malefice” ale comunismului.

În jurul celor trei figuri s-au creat trei mituri ale femeilor în viața publică: cel matern, care acționează irațional în virtutea maternității (Zoe Petre), cel delicat-sensibil, care acționează subtil-pervers în virtutea sensibilității (Ana Blandiana), și cel viril, care acționează dictatorial și castrator în virtutea „bărbăției” (Alina Mungiu). Oricare dintre tipuri are imagine negativ-malefică.

Iar ziariștii care le mediază sînt editorialiștii cei mai importanți, într-o societate în care autoritatea mediatică o bate net pe cea profesională.

Ca să pună încă o picătură paharului și așa saturat cu mesaje diabolizante, președintele României protestează în Indonezia împotriva afișării portretului soției sale, Nadia Constantinescu (cum cerea de altfel protocolul țării respective), cu justificarea că acest portret va fi asociat cu cel al Elenei Ceaușescu<sup>25</sup>. Protestul său nu a fost la fel de răspicat în privința propriei imagini, căci în legătură cu complexul Nicolae Ceaușescu „bărbații politici” nu și-au bătut capul.

O contribuție substanțială la această imagine publică o au și ONG-urile de femei, care protestează timid sau nu protestează deloc în astfel de cazuri. Femeile cu autoritate în presă nu reacționează împotriva sexismului (a discriminării), ci împotriva misoginismului (care trece mai mult drept prejudecată și nu pune probleme de sancționare). Dată fiind natura protestului, el se referă doar la situațiile în care sînt atacate femei de elită (eventual de pe aceeași parte a baricadei politice). Un astfel de caz îl reprezintă redactora șefă a revistei 22, Gabriela Adameșteanu, ea însăși ținta unui sexism de joasă extracție, practicat de către Ion Cristoiu în paginile cotidianului *Național*. Profitînd de slaba coagulare a comunităților profesionale și a societății civile, opinia editorialiștilor din România a devenit un înlocuitor de autoritate în materie de civism, etică și democrație. Acest fapt nu este un rău în sine. El devine însă un rău incalculabil prin consecințele sale pe termen lung atunci cînd jurnaliștii ignoră cerințele minime ale deontologiei profesionale într-un stat ale cărui politici pretind să ducă spre civilizația democrațiilor liberale.

Chiar trei dintre protagonistele imaginilor diabolizate se declară antifeministe și împărtășesc strategia opacității la gen (Ana Blandiana, Gabriela Adameșteanu, Nadia Constantinescu). Una singură își asumă simpatii feministe, Zoe Petre. Multe femei care acționează în partide sînt conservatoare. Este mai ales cazul acelor partide care împărtășesc nostalgii ale tradiției interbelice. În discuții particulare, aceste femei se plîng că sînt intens exploatare în campaniile electorale, dar sînt trecute pe liste pe locuri neeligibile, rămînînd să păzească „focul vetrei”, să pregătească rapoarte locale și cafele la întoarcerea aleșilor în circumscripția electorală.

**b) *Cetățeanul minimal la feminin.*** Respingerea asocierii femeilor cu macro-politica este în perfectă concordanță cu respingerea lor în asociere cu politica locală. După alegerile din 1996, doar 2,75 % primari, 6,11 % consilieri locali și 5,47% consilieri județeni sînt femei<sup>26</sup>. Femeile perfecți, ca și femeile rector lipsesc cu desăvîrșire din peisajul public românesc. Inclusiv în instituțiile în care femeile sînt majoritare, raportul funcțiilor de conducere este de 36/100 în favoarea bărbaților<sup>27</sup>. Lipsa de coagulare în protejarea intereselor proprii, în ciuda celor peste 50 de ONG-uri ale femeilor, este coerentă cu felul în care partidele politice din România tratează problemele femeilor.

Aceste probleme se regăsesc în programele celor mai multe partide politice la capitolul special destinat bătrînilor, copiilor, bolnavilor și handicapaților. Într-o astfel de perspectivă, în percepția publică femeile sînt asociate cu victimizarea, slăbiciunea, lipsa de protecție și statutul de „etern minor”, „etern handicapat”. Mesajul programelor politice este în genere că femeile au nevoie de protecție socială, dar nu mai mult decît de atît : nu de asistență pentru dezvoltare, nici de acțiuni afirmative, nici măcar de reduceri de impozite pentru unelte electro-casnice. Partidele de orientare liberală adoptă strategii oarbe la gen, cele social-democrate vorbesc despre „o mai mare implicare a femeilor în viața publică” în enunțuri goale de programe, cele de orientare naționalistă și creștin-democrată au nostalgia familiei tradiționale care „eliberează femeile de constrîngerea de a lucra”, întorcîndu-le la matca tradițională a familiei patriarhale. Micile excepții<sup>28</sup> nu au coagulat o altă imagine publică decît aceea că femeile sînt cetățeni de rangul al doilea, reduta cea mai reprezentativă a „cetățeanului minimal”.

Am definit într-o altă lucrare<sup>29</sup> minimalismul civic prin cîteva trăsături :

- reducerea cetățeanului la statutul de alegător-legitimator al celor ce guvernează (fapt confirmat în cazul femeilor de datele anterior prezentate) ;
- nesiguranța fizică (supuse violenței domestice și mai ales climatului de amenințare, nesiguranței în libera circulație, femeile trăiesc în genere într-o stare de teamă) ;
- sărăcia (care produce fenomenul de marginalizare socială, mai ales pentru femei în calitate de „săraci ai săracilor”) ;
- îndoiala în privința legilor (includerea în legi a unor capitole distincte care afectează mai ales femeile, precum și sancționarea celor vinovați de hărțuire și violență „ușoară” par încă deziderate utopice) ;
- complexul inferiorității ierarhice (numărul de șefi crește exponențial în cazul femeilor) ;
- lipsa autorității de cetățean-contribuabil (funcționarii publici continuă să fie funcționari ai statului) ;
- imaginea de „mamă partenogenetică” (responsabilizarea excesivă și aproape exclusivă a femeilor în privința creșterii copiilor, abandonului de copii, toate acestea consumînd orice timp liber dedicabil potențial activităților de auto-dezvoltare și autoafirmare publică).

Minimalismul civic la feminin generează cercul vicios al neimplicării sociale și întărește o trăsătură comportamentală evidențiată în multe cercetări sociologice : femeile sînt mai conservatoare decît bărbații.

- c) *Roluri ancilare, mentalități conservatoare.* „Femeile, scrie Kathy Ferguson, nu sînt lipsite de putere fiindcă sînt feminine. Mai degrabă sînt feminine fiindcă sînt lipsite de putere”<sup>30</sup>. Ca să confirme această idee, mulți cercetători români remarcă faptul că societatea post-totalitară este excesiv feminizată. Ceea ce a reușit să educe comunismul în oameni sînt virtuți feminin-negative : supunere, teamă, lipsă de autonomie, lipsă de îndrăzneală, incapacitate de autogovernare. Chiar unii dintre ei luptă contra feminismului (sînt antifeminști înaintea feminismului) cu argumentul excesivei feminizări a societății<sup>31</sup>.

Această trăsătură este caracteristică pentru ceea ce am numit „societate de supraviețuire”<sup>32</sup>. Cei ce trăiesc într-o astfel de lume „învață, indiferent de sex, lecția amară a umilinței, obedienței, dependența permanentă de alt cap decît al lor. O astfel de societate este excesiv ierarhizată. Cei de jos își asumă roluri feminine : ei sînt susținătorii, slujitorii, auxiliarii celorlalți. Sînt obligați să intre în grațiile birocrăției, să înțeleagă dorințele «stăpînitorilor», să nu caute autoafirmarea. Ei au o slabă încredere în sine, o stimă de sine scăzută și duc o viață ancilară în raport cu cei puternici”<sup>33</sup>. Feminizarea pe coordonata ei negativă produce teama de schimbare radicală, o teamă firească atunci cînd lupta zilnică pentru a trăi lasă prea puțin loc celorlalte : a trăi cu sens auto-construit. Multe lucrări românești dedicate tranziției remarcă faptul că femeile sînt, statistic vorbind, mai conservatoare decît bărbații. Ele suferă de „un sindrom tradiționalist prin definiție ostil schimbării”<sup>34</sup>.

Conservatorismul românesc pare a avea o dimensiune de gen. Acest fapt este recunoscut și de către femeile din ONG-uri și explicat prin *teama pentru ziua de mîine*, mai pregnantă în cazul femeilor care au responsabilități foarte concrete față de semenii lor. Femeile se tem mai mult decît bărbații, fiindcă își asumă mai mult decît bărbații problema supraviețuirii cotidiene.

Ceea ce par a ignora antifeminștii români este faptul că o cauză de fond a feminizării negative și conservatorismului este tocmai lipsa politicilor feministe, adică lipsa ridicării acestei probleme la rangul de ideologie și politică. Prin necercetarea cauzelor și blocarea persuasivă a unor strategii de conștientizare, „democrații” români subminează procesul de modernizare socială și de consolidare a democrației.

- d) *Feminismul trebuie stîrpit de mic.* De la politicieni, istorici, sociologi, specialiști în științe politice, filosofi, pînă la persoane cu îndeletniciri mai puțin teoretizante, discursul dominant pe tema de gen este fie omagial, fie anistoric și tradiționalist (clasică retorică despre „natura femeii”, „maternitate”, „sensibilitate vegetală”), fie declarat antifeminist. A treia variantă, cea feministă este încă insulară și face obiectul unei abordări separate. Prima categorie de discursuri este răspîndită la ambele sexe. Dacă retorica tradițio-



nalistă este prea bine cunoscută (sună cam la fel în toate spațiile culturale, are atributul că e valabilă peste tot și niciunde), cea antifeministă este mai interesantă și mai particulară.

Voi releva două trăsături ale acestui discurs: 1) feminismul e pericol oriunde se manifestă, căci instaurează barbaria; 2) feminismul e un pericol particular pentru societatea noastră, căci ne creează probleme în plus. Concluzia ambelor discursuri este aceeași: feminismul trebuie stîrpit de mic.

- 1) Feminismul e pericol oriunde se manifestă, căci feministele suferă de o „furie revizionistă oarbă”, sînt extremiste, pun în pericol marile momente ale culturii de la Platon la Kant, distrug raționalitatea logică, alungă sau castrează intelectual bărbații, produc o eugenie de tip nou, instaurează în ultimă instanță barbaria absolută a unei lumi irațional isterice<sup>35</sup>. Tot cu barbaria ne amenință și reputatul eseist și senator Alexandru Paleologu: „Dacă renunțăm la curtoazie, la galanterie, la politețe, la dorința și plăcerea de a ocroti o ființă, totuși, mai slabă, dacă renunțăm la aceste realități care sînt cele care au fasonat de un mileniu lumea europeană, garantz pentru generația următoare barbaria definitivă”<sup>36</sup>.
- 2) Feminismul e un pericol particular pentru societatea noastră, căci e inamical, resentimentar și negativ și avem deja destui inamici și destule denunțuri. El e pericol fiindcă e socialist, iar noi l-am experimentat deja. Feminismul e un atac la fundamentele clasice ale drepturilor omului, iar noi care de-abia le introducem nu putem risca acceptarea unui astfel de discurs. Trăim într-o societate cu mari probleme morale, iar feminismul e un atac la virtute, căci subminează morala existentă. Explicația pentru faptul că „în societatea românească, în care imitația feluritelor soluții proaste este o regulă, feminismul e (aproape) absent”, că este un exces necopiat încă, este pusă pe seama efeminării societății în totalitarism, a lipsei acute a virtuților bărbățești în politică, deci a lipsei falocrației. Pentru o societate ca a noastră, lipsită de virilitate și cu grave curențe în protecția fizică a indivizilor, faptul că nu are mișcări feministe și ecologiste este un semn că „încă nu am decăzut într-atît”<sup>37</sup>, este un semn de normalitate socială.

#### 4. *Și totuși se naște*

Celor pentru care istoria a progresat lin și destul de sigur le e greu să-și imagineze cît de intensă poate să fie derularea unor aspecte ale ei în doar șapte ani. Dincolo de aspectele economice grele, adesea de nedepășit, dincolo de cele două categorii de anarhisme (tradiția unei modernități ratate și „tradiția comunistă”), în România, cea mai vitregită țară a celui mai dur totalitarism european din deceniul

opt, se așază o societate care are instituții democratice, pluripartidism, societate civilă, o societate în care producția începe să se orienteze după piață și nu după „instanțele superioare” care stabileau ce nevoi avem. În ciuda obstacolelor încă evidente, în ciuda dificultăților în renașterea comunităților și a vieții publice, în acest spațiu se întâmplă real reintrarea în istorie, recăpătarea controlului individual. Această renaștere se produce la două capete: prin cerere socială (oamenii descoperă faptul că au interese și le pot formula politic) și prin ofertă instituțional/intelectuală. Este un progres de netăgăduit într-o societate în care drepturile omului au părut multă vreme „marfă de import”, iar orice ideologie nouă producea disonanță cognitivă.

Această renaștere civică este fundamental legată de tratarea experiențelor proprii drept „centre politice ale vieții noastre”<sup>38</sup>. Politica asociată problemelor grandioase și grijilor străine și abstracte și-a atins ultimele consecințe în comunism, chiar dacă feminisții acuză această trăsătură ca specifică societăților androcentrice. Redescoperirea interesului personal și experienței cotidiene în societatea românească este un proces concomitent cu redescoperirea (reinventarea) politicului în sine. E drept că în acest proces, conform reflexelor istorice bine exersate, problemele femeilor și marginalilor tind să rămână în afara sferei în care se așază elementele spațiului politic.

Cu toată nedreptatea pe care o fac istoriei feminismului românesc de pînă în anii '40, mă voi opri asupra procesului de naștere a cererii și ofertei în această zonă, în ultimii șapte ani.

- a) *Cererea și oferta în media*. Ce vor oare aceste „conservatoare”? Nu înclină cumva să reentre în gineceu? Nu cumva se lasă dominate de bombardamentul televiziunii cu femei care ba țin detergenți în mînă, obsedate de curățenia gulerului cămășii bărbătești, ba își afișează coapsele lungi la concursuri de top modele?

Ieșirea femeilor din țarcul totalitar pare a se produce pe diverse uși: cea a reluării domesticității rurale, cea a nesigurăței locului de muncă, cea a imitației ofertei *Western womanhood*. Cea din urmă merită puțină atenție. Unele companii vestice au tendința să profite de nemodernitatea mentalităților est-europene, exportînd aici tot ce scade în cererea propriei lor piețe: noi mărci de băuturi și țigări, produse cotate cu risc cardiac, diabetic și cancerigen, noi modele de criminalitate și, în cazul în speță, noi modele de feminitate: feminitatea de consum<sup>39</sup>. Prea puțin din această ofertă avantajează emanciparea femeilor<sup>40</sup>.

Să nu uităm că, în lumea influențelor, televiziunea este atotputernică. Ea oferă și cîteva emisiuni pentru femei, între care pînă la ora actuală una singură pare să-și asume rolul de emisiune socială<sup>41</sup> cu teme specifice abordărilor contemporane ale genului (dubla zi de muncă, invizibilitatea publică, sărăcia, obstacolele în carieră, vînzarea corpurilor, violența domestică, prostituția, lipsa

parteneriatului public și privat). Ea a fost concepută inițial ca o emisiune „pe placul doamnelor” (deci cu modele de rochii și coafuri, rețete noi etc.), dar la sondajele legate de interese reale ale femeilor pentru astfel de emisiuni a reieșit că obsesiile româncelor sînt cu totul altele decît ondulatul părului. Realizatoarele s-au repliat pe cerere, pe problemele mai sus pomenite, adică pe cele sociale.

Cotidianele de mare tiraj sînt la ora actuală veriga cea mai slabă a cererii și ofertei. Ele prezintă cazurile grave care afectează femeile ca pe simple fapte diverse, necomentate. Tratează adeseori ironic incipientele mișcări revendicative ale femeilor, asociază feminismul cu homosexualitatea și ecologia (și acestea reduse la rîndul lor la simple clișee negative), creînd stereotipuri greu de depășit. Nici un cotidian nu conține o pagină sau o rubrică dedicate problemelor de gen (dimpotrivă, aceste probleme par să fie marginalizate drept simple cazuri singulare), prezența femeilor la știri este între 0,5-1,5%. Problemele lor, ca și prezența lor publică, sînt subreprezentate în orice context<sup>42</sup>.

Presa de influență culturală este într-o situație paradoxală sub acest aspect, căci ea oferă o tribună de exprimare și feminismului, și conservatorismului. Cum în România cel din urmă domină asupra celui dintîi, această presă joacă un rol ambiguu : pe de o parte este în avangarda eforturilor de modernizare, și prin aceasta a celor emancipatoare pentru femei, pe de altă parte propagă prin vocea autorităților cultural recunoscute, a „patriarhilor culturii române”, mesajul invers. Iată cîteva exemple : revista cu cel mai mare interes pentru teorii feministe și analize de gen este *Dilema*<sup>43</sup> ; 22, altă revistă cu prestigiu cultural, publică sporadic asemenea abordări, în funcție de conjunctură, dar fără să aibă o astfel de politică redacțională ; *Contrapunct* a dedicat cîteva rubrici feminismului cultural și recenziilor lucrărilor de feminism. Revistele de specialitate *Sfera Politicii* și *Revista de cercetări sociale* sînt deschise unor astfel de abordări și polemicilor fair-play. Un caz interesant este cel al unei publicații socotită de cel mai înalt prestigiu, *Secolul 20*. Ea a dedicat un număr întreg *Femeilor și Feminismului*<sup>44</sup>. Acest număr este paradigmatic pentru eclecticismul culturii românești actuale. El conține abordări feministe post-moderne, alături de abordări tipice discuțiilor pre-wolstonecraftiene de secol XVIII (dar scrise la sfîrșitul secolului XX) : de la demonstrații asupra necesității imperioase a feminismului în România, la retorici alarmiste despre stricarea sevei sănătoase a societății via feminism într-un hibrid care dă seama de stadiul actual al conștientizării acestei probleme, chiar de către cei care se cred în avangarda influenței culturale în România.

Revistele pentru femei există, dar ele încă se adresează într-o manieră prefeministă sau, în anumite cazuri, chiar tradiționalist conservatoare. Unele promovează „modelul occidental” într-un proces de colonizare care alungă două coordonate de fond : feminismul și dimensiunea socială a genului, așa cum se manifestă ea real în România (*Lumea femeilor, Timpul femeilor în țara bărbaților, Familia, Familia mea, Avantaje*). Revistele care mai păstrează coordonata autohtonă

continuă linia „sănătoasă” socialistă : *Femeia modernă și Doina*<sup>45</sup>. Toate aceste publicații au în comun faptul că întăresc asocierea femeie-trup și femeie-familie. Emanciparea civică și politică nu sînt obsesiile lor tematice, iar organizațiile care se ocupă de studii de gen nu au reușit să capete suportul financiar necesar pentru publicații proprii.

b) *Cercetarea și educația*. Cercetarea și educația pot sluji în două sensuri ieșirii femeilor din minimalism civic, anume prin conștientizarea coordonatei sociale a genului și prin feminism. Interesant este că a doua cale este actualmente mai dezvoltată decît prima<sup>46</sup>. Societatea românească nu este încă suficient cercetată sub multe aspecte, dar atît cît reprezintă deja cercetarea, ea relevă la aproape toți indicatorii (cu excepția speranței medii de viață) faptul că femeile sînt social defavorizate. Cercetarea calitativă este încă foarte restrînsă, iar cea cantitativă nu ne spune nimic despre cauzele fenomenelor. În ultimii ani, au început însă să fie elaborate teme de diplomă, MA și doctorat pe coordonate de gen, preponderent în domeniile : sociologie, filosofie, psihologie, științe politice, jurnalistică și mai puțin în istorie sau drept<sup>47</sup>.

În România, se traduc puține lucrări din categoria studiilor de gen<sup>48</sup> din cauza dificultăților de copy-right și a interesului încă restrîns pentru o abordare *hard* a acestei problematice. Apar în schimb din ce în ce mai multe lucrări autohtone : de la teologie feministă (*Imaginea feminină în Biserica lui Hristos*, Anca Manolache, 1994), filosofie feministă (*Gîndul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, 1995 ; *Convenio. Despre natură, femei și morală*, 1996, Mihaela Miroiu), studii de gen (cercetări interdisciplinare), *Cine sîntem noi ?* (Editura Mădălina Nicolaescu, 1996), *Gen și educație și Gen și societate* (ed. Laura Grünberg, Mihaela Miroiu, 1997). Cercetări asupra genului social își fac apariția în volume de politici sociale și științe politice.

Întîmpinate inițial cu zîmbete ironice ca în fața unei bizarerii de import, cursurile de feminism încep să se propage în instituțiile de învățămînt superior, de exemplu : Filosofie feministă (Facultatea de Filosofie, din 1994), Genul în cercetarea sociologică (Facultatea de Sociologie, 1993-1995), Genul în mass-media (Jurnalism, 1995), Lingvistică și critică literară feministă (Facultatea de Limba Engleză, din 1995) – toate la Universitatea din București. Din 1996, astfel de tematici de curs au fost introduse și la universitățile din Cluj și Iași.

Rezistența la abordările feministe începe să se topească și la nivelul curricular al altor discipline. Teoriile feministe și studiile de gen au devenit parte componentă și în cadrul științelor politice, politicilor publice, istoriei, relațiilor internaționale, dreptului. Dezvoltarea viitoare a curriculumului universitar include studii de gen în cadrul Departamentului de Politici Publice, Universitatea din București, al Facultății de Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

Educația în studii de gen este făcută și prin module de pregătire de scurtă durată. Cele mai multe cursuri de acest tip sînt realizate de către Societatea de Analize Feministe ANA, în colaborare cu PHARE și PNUD<sup>49</sup>.

Primii ani ai revitalizării feminismului românesc (practic începînd cu 1992) au fost marcați de singularitatea și apoi de insularitatea celor implicați. Legați de universități, destul de rupti de straturile adînci ale problemelor femeiești, de zonele femeilor neprotejate de mediul artificial academic, cercetătorii domeniului au văzut întîi teoriile, au promovat întîi o „lume a ideilor”, populată mai mult cu feminisme decît cu femei<sup>50</sup>. Reproșurile NGO-urilor de femei la adresa lor aveau și au încă o bază substanțială. Teoreticienele au așteptat depășirea stadiului singular-insular ca să poată reveni „pe pămînt”. Cererea socială este presantă, uriașă chiar, iar forțele implicate în conștientizarea și politizarea ei sînt încă puține, chiar dacă în creștere. Cele mai bune semnale au venit chiar dinspre femei, ele pîrînd din ce în ce mai puțin dispuse să îndure, tăcînd, nedreptatea de gen<sup>51</sup>. Cel mai semnificativ rezultat este transferul teoriilor despre gen și cetățenie în manualele de cultură civică, la vîrste mici<sup>52</sup>. Cea mai importantă speranță este aceea că femeile tinere (multe încă studente) încep să își asume condiția de femei, să activeze în NGO-uri, să se implice în cercetare și politici de gen. Fenomenul nu ocolește nici bărbații tineri. Mulți dintre ei împărtășesc ideea că în România antifemiștii sînt și antiliberali, că feminismul este o parte componentă a democrațiilor liberale și că o astfel de mișcare nu poate porni decît prin promovarea intereselor comune de emancipare-autoafirmare. Încă în poziția de *rara avis*, am întîlnit totuși și miniștri bărbați cu deschidere spre politici feministe. Mai greu este pentru mulți să depășească prima ispită, aceea de a se rușina ca de SIDA să se declare explicit feminiști. În paranteză fie spus, multă lume bine intenționată m-a rugat adeseori să nu-mi stric prestigiul profesional declarînd în gura mare că sînt feministă (adică deviantă, anormală, dubioasă), cel puțin pînă începe lumea să înțeleagă despre ce este vorba.

c) *Cine mișcă o mișcare feministă ?* Cînd aparții unui spațiu academic precum cel românesc, îți permiți prea puțin dulcele „joc cu mărgelile de sticlă”. Plăcerea intelectuală de a întoarce teoriile pe toate fețele, de a fora în concepte, de a-ți confunda biografia cu bibliografia este, dacă nu imposibilă, cel puțin vinovată. Soarta intelectualilor români seamănă mult cu cea a femeilor de carieră. După ce ies pe ușa universităților ei sînt presant trași de mîneacă de o întregă comunitate saturată de nevoi. Această comunitate așteaptă ca ei să facă măcar „managementul domestic”, dacă nu micro- și macro-politici. Astfel, ei devin un fel de *Jack of All Trades* : creează ONG-uri și le critică pentru inactivitate, înființează și desființează partide, guvernează și fac opoziție.

„Avantajul femeilor” este acela că, deocamdată, sînt trase de mîneacă doar în sensul ONG-urilor, în care ele dețin o participare de 46%<sup>53</sup>. Numărul ONG-urilor

înregistrate depășește 12 000, dar cele dedicate explicit problemelor femeilor sînt în jur de 50<sup>54</sup>. Se constituie însă aceste organizații într-o mișcare în favoarea femeilor? Supoziția mea este aceea că la ora actuală ele pot să fie doar factori ai „mișcării” unei mișcări a femeilor, adică un *primum movens*, dar nu un *movens*. Ampla cercetare a Laurei Grünberg confirmă această supoziție. Rațiunile implicării femeilor în astfel de NGO-uri sînt prea puțin legate de politici conștiente și mai ales de politici afirmative. Ele tind mai mult spre rezolvarea unor probleme generale (deci vagi), spre o coagulare de tip activități de caritate și de sprijinire a familiei. Cîteva vizează ca domeniu drepturile femeilor<sup>55</sup>, protecția împotriva violenței; ființează asociații profesionale ale femeilor, asociații pentru integrare profesională a femeilor șomere, pentru femei de afaceri. Doar două ONG-uri își asumă explicit caracterul feminist, ambele fiind profilate pe studii de gen – ANA : Societate de Analize Feministe și Gender : Centru de studii ale identității feminine. Ele cooperează cu alte organizații implicit feministe : Asociația Fetelor Ghizi, SIRDO, SECS, Ariadna (Asociația Jurnalistelor). Există un număr semnificativ de Asociații Naționale ale Femeilor.

În 1995, aceste organizații au avut inițiativa constituirii Grupului 22 pentru democrația paritară. Proiectul a fost sprijinit prin pregătire pentru campanie electorală pentru femei, prin asocierea organizațiilor de femei din diferite partide politice. Rezultatele acestei inițiative au fost departe de așteptări. Alegerile locale și cele generale n-au făcut decît să întărească în plus marginalizarea politică a femeilor. Cauzele acestor eșecuri le putem găsi în multe păcate ale ONG-urilor : lipsa unei agende comune, neînsușirea unui limbaj specializat, a teoriilor și politicilor de gen, amatorismul, teama de „devianță”<sup>56</sup>, concentrarea pe a ajuta femeile, nu pe a le emancipa.

Dar acestea, alături de patriarhatul fără „tați”, nu sînt singurele cauze. În România actuală, maturizarea vieții politice nu a ajuns încă nici măcar la stadiul unei mișcări liberale și ecologiste cu suport popular, în ciuda numărului mare de partide liberale și a participării liberalilor la guvernare. Procesele politice care se petrec aici progesează într-un mod foarte diferit de cele din spațiul vestic. Conservatorismul societăților post-comuniste este de stînga (comunist și socialist), căci interesele multor oameni sînt legate de economia centralizată. Lui i se adaugă – în politicile pentru femei, în cele ale dreptății restitutive, în cele educaționale – conservatorismul de dreapta. Democrații noștri nu sînt cei care fac corecții nedreptăților create de liberalism, ci celor create de etatism.

Pe acest fond, o mișcare feministă de bună seamă că nu seamănă prea mult din punct de vedere politic cu una apuseană, căci mai înfii ea nu se leagă de o politică orientată spre drepturi și, mai ales, spre dreptul la autoafirmare în variantă liberală. Societatea românească s-a maturizat prin trecerea de la comunism spre social-democrație și creștin-democrație. Varianta liberală este încă marea ei absență. Străpungerile liberale nu au venit pe calea presiunilor interne, a cererii interne, ci mai degrabă prin presiuni de integrare europeană. Noua

legislație a apărut de obicei ca import de legi, nu ca presiune normativă internă<sup>57</sup>. Supoziția mea este aceea că, cel puțin în perioada următoare, mișcarea femeilor va împărtăși o soartă comună cu cea liberală.

### *Note și referințe bibliografice*

1. Patricia Mann, *Micro Politics*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1994, p. 115.
2. Expresia aparține lui Sommer Brodribb în *Nothing Mat(t)ers*, Spinifex Press, Melbourne, 1992 și este comun împărtășită de multe feministe radicale.
3. Abordarea acestui subiect este amplu tratată în Vladimir Pasti, Mihaela Miroiu, Cornel Codiță, *România : Starea de fapt. Societatea*, Editura Nemira, București, 1997.
4. În acest proces a fost implicată și o femeie, Ana Ipătescu. Ea a reușit să organizeze eliberarea guvernului revoluționar provizoriu. În București, pînă anul trecut, un bulevard important i-a purtat numele. Dar acesta a fost schimbat cu cel al unui prim-ministru conservator, ștergîndu-se astfel și mai mult „urmele” femeilor în istoria modernizării.
5. Universalitatea masculină a votului s-a produs ca fenomen real începînd cu 1919. Constituția de la 1923 doar l-a consacrat.
6. Piei, Satană!
7. Aceste cercetări au fost întreprinse de către instituțiile de cercetare a opiniei publice în cursul anului 1996. Încrederea în Biserică este mai degrabă axiomatică. Doar 11 % dintre români sînt credincioși practicanți.
8. În primăvara lui 1997 investiția de încredere se mută și spre Președinție, comisiile anticorupție și Ministerul de Interne.
9. Vezi (3), pp. 205-206.
10. Conform datelor Comisiei Naționale pentru Statistică, fenomenul este în expansiune.
11. Ele au fost, de altfel, bine descrise de către Slavenka Draculic în *How we Survived Communism and Even Laughed*, W.W. Norton Company, New York, 1991.
12. S-au întreprins cîteva studii semnificative pe această temă: unul aparține grupului Minnesota Advocates for Human Rights: *Lifting the Last Curtain: a Report on Domestic Violence in Romania*, Minneapolis, MN, MAHR, 1995. Altul aparține avocatei Monica Macovei: *Protecția egală și drepturile femeilor în legislația română* (în cadrul proiectului UNDP – *Women in Development*, 1995).
13. Conform Comisiei Naționale pentru Statistică, mai 1996.
14. *Ibid.* Este vorba de educație, 92,1%, comerț – 79,8%, sănătate și protecție socială 7,3%.
15. Alocația pentru creșterea unui copil este echivalată cu 7 USD pe lună. Aceasta reprezintă echivalentul a 2 kg de carne sau al unei jumătăți de perechi de pantofi.
16. O tînără ziaristă de la cotidianul cu cel mai mare tiraj din România, *Adevărul*, relatează experiența ei în a căuta o slujbă în cursul lunii iulie 1997. Concluzia celor cîteva zile de bătut la porțile ofertelor de serviciu a fost: în România, singura „slujbă” sigură pentru o tînără femeie este prostituția.

17. Acest slogan era scris pe lagărele de muncă naziste.
18. La grupa de vîrstă a femeilor de 20-24 de ani, natalitatea a scăzut de 3,7 ori (vezi *România : Starea de fapt*, p. 3).
19. Sorin Alexandrescu „Alunecosul, necesarul feminism” în *Secolul 20*, nr. 7-9/1996.
20. Faptul este remarcat și în *Democracy in Romania*, Assessment Mision Report, International IDEA, Stockholm, 1997, p. 25.
21. Daniela Bartoș a deținut funcția de ministru al sănătății doar pentru cîteva luni.
22. Cristian Tudor Popescu, cotidianul *Adevărul*, 20 decembrie 1996, „În copacul de la Cotroceni nu mai cîntă cucuveaua, dar se urcă scroafa”.
23. Ion Cristoiu, *Evenimentul zilei*, 21 ianuarie 1997 „De la Elena Lupescu la Ana Blandiana”.
24. Ion Cristoiu, *Evenimentul zilei*, 13 ianuarie 1997, „Cum l-a cenzurat TVR pe Bill Clinton”.
25. Conform agenției Mediafax, iulie 1997.
26. Potrivit Comisiei Naționale pentru Statistică, 1996.
27. Vezi (3), pp. 189-190.
28. Este, de exemplu, cazul Partidului Democrat care elaborează politici social-democrate de orientare feministă și pare interesat într-o manieră contemporană de aspectele de gen ale vieții politice.
29. *România : Starea de fapt* (3)
30. Kathy Ferguson în „Bureaucracy and Public Life : The Feminization of the Policy” în *Feminism and Philosophy*, Nancy Tuana și Rosemarie Tong (ed.), Westview Press, Boulder, 1995, p. 377.
31. Vezi, de exemplu, Cristian Preda, „Feminism și Efeminare Totalitară”, în *Dilema*, nr. 150/1995.
32. A se vedea *România : Starea de fapt* (3).
33. Vezi Mihaela Miroiu „Hrana conservatorismului : antifeminismul”, în *Sfera Politicii*, nr. 47/1997.
34. Dumitru Sandu, *Sociologia tranziției*, Staff, București, 1996, p. 47. Ideea se poate regăsi și în alte cercetări : *Politici sociale* (ed. E. și C. Zamfir), Editura Alternative, București, 1995, *Dimensiuni ale sărăciei*, C. Zamfir, Editura Expert, București, 1995.
35. Ideile sînt preluate din articolul Mihaelei Irimia „Amazoniada”, *Dilema*, nr. 150/1995.
36. În *Secolul 20*, 7-9, 1996, p. 186.
37. Vezi Cristian Preda, „Feminismul și efeminarea totalitară”, în *Dilema*, nr. 150/1995.
38. Expresia aparține lui Ann Philips în *Engendering Democracy*, The Pennsylvania State University Press, 1991, p. 111.
39. Vezi în acest sens studiul Mădălinei Nicolaescu „Cu cît mai artificială, cu atît mai feminină – impactul idealului de feminitate occidentală”, în *Cine sîntem noi ?* Ed. de Mădălina Nicolaescu, Editura Anima, 1996.



40. Doar câteva filme și seriale mai oferă un spațiu alternativ (mai ales *Dr. Quinn*). Dar piața e suprasaturată de filme violente sau de melodrame de producție latino-americană.
41. Este difuzată pe postul public și poartă un titlu care se îndepărtează de conținut *Pentru dumneavoastră, doamnă*. Alte emisiuni, de exemplu, *Interzis bărbaților*, *Femeia – un bărbat și jumătate* sînt încă departe de o abordare specifică genului social.
42. Monica Lotreanu a întreprins un astfel de studiu publicat sub titlul „Informare sau manipulare despre imaginea femeilor în presa posttotalitară”, vezi vol. de la nota 37. Liliana Popescu a analizat stereotipurile de gen în media, sugerînd și strategii de schimbare, în „Șoapte fierbinți și fantezii romantice?”, *Sfera Politicii*, nr. 47/1997.
43. În mare parte grație redactoarei Delia Verdeș care își face un doctorat în lingvistică feministă.
44. Este vorba despre *Secolul 20*, 7-9/1996.
45. Vezi în acest sens studiul Mădălinei Nicolaescu „Cu cît mai artificială, cu atît mai feminină”, în *op. cit.* la (39).
46. Este demn de semnalat faptul că între anii 1967-1989 cercetarea socială a fost aproape interzisă și că înainte de această perioadă, multe din rezultatele ei erau mistificate ideologic.
47. Și în zona dreptului lucrurile par să se modifice sub influența unor tinere juriste și a cursurilor ținute aici de către Julie Mertus.
48. Practic există doar două *reader-uri*: *Jumătatea anonimă. Antologie de Filosofie Feministă* (Șansa, 1995) și *Sophia* (Universitatea București, 1995), editate de Mihaela Miroiu.
49. Un sprijin substanțial îl acordă Fundația Soros și legăturile foarte puternice cu Universitatea Central Europeană – Budapesta (Departamentul de Gender Studies).
50. Autoarea își asumă pe deplin acest „păcat originar”.
51. Liga pentru Apărarea Demnității Femeilor a transformat în 1997 ziua de 8 martie dintr-o sărbătoare falsă într-o manifestație de protest contra faptului că în ultimă instanță sacrificiile tranziției le suportă tot femeile.
52. *Cultura civică* pentru clasa a III-a a școlii primare (Doina Șefănescu, Dakmara Georgescu, Editura Humanitas, 1997) este un manual model în acest sens. Drepturile femeilor, ca și problema sexismului au devenit parte consistentă a manualului de *Cultură civică* pentru primul an de liceu (1995, coord. Mihaela Miroiu).
53. Cel mai consistent studiu pe tema implicării femeilor în NGO-uri este *Romanian Women's NGO-s or Alice in Transition-Land* și aparține Laurei Grünberg, președinta Societății de Studii Feministe ANA. Acest studiu este în curs de publicare într-un volum coordonat de Gail Kligman.
54. Datele sînt furnizate de FDSC (Foundation for the Development of the Civil Society) și sînt valabile pentru finele anului 1996.
55. Asociația Femeilor de Carieră Juridică, Liga Democrată a Studentelor, Centrul pentru Femei al Societății Civile, Liga Pro Europa (Departamentul pentru Femei), SIRDO, Asociația Română pentru Drepturile Femeilor. Foarte semnificativ și riscant este faptul că doar 4% din organizațiile de femei au susținere financiară internă.

56. Feminismul este încă foarte prost privit iar feministele riscă să-și piardă „buna reputație” prin dezaprobare socială. Vezi în acest sens considerațiile extrem de actuale ale lui A. Rich din *Of Women's Born*, Virgo, Londra, 1997, pp. 58-59.
57. Vezi, de exemplu, *Legea concediului parental* promulgată în iulie 1997. Ea a fost propusă de Ministerul Muncii și Protecției Sociale, a fost promovată de femei care au cunoscut legislația internațională și sugestiile unor ONG-uri românești. Dacă s-ar fi supus dezbaterii publice, această lege n-ar fi fost promovată, fiind socotită inutilă.

### ***Bibliografie orientativă: teorii politice feministe***

- Essays on Sex Equality*, Ed. Rossi, J. St. Mill și H. Taylor Mill, University of Chicago Press, 1970.
- Feminism as a Critique*, Ed. S. Benhabib, D. Cornell, Polity Press, Oxford, 1987.
- Feminism-Postmodernism*, Ed. L. Nicholson, Routledge, New York, 1990.
- Feminism & Political Theory*, Ed. C. Sunstein, The University of Chicago Press, 1990.
- Women in Western Political Philosophy*, Ed. Ursula Vogel & Others, Sage Publications, Londra, 1986.
- Valerry Bryson, *Feminist Political Theory*, McMillan Press, Londra, 1982.
- Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981.
- Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Calderon Press, Oxford, 1990.
- Patricia Mann, *Micro-Politics. Agency in a Postfeminist Era*, University of Minnesota Press, 1994.
- Kate Millet, *Sexual Politics*, Aron Books, New York, 1971.
- Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989.
- Carol Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1989.
- Anne Phillips, *Engendering Democracy*, The Pennsylvania State University Press, 1991.
- Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (apărută în 1798), Penguin, Harmondworth, 1975.

## Seria : **Sociologie, Științe politice**

- Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului.*  
*Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*
- Petre Andrei – *Sociologie generală*
- Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educației*
- Ion I. Ionescu – *Sociologia școlii*
- Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educației familiale*
- Traian Rotariu, Petru Iluț – *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*
- Joachim Wach – *Sociologia religiei*
- Vladimir Tismăneanu – *Mizeria utopiei*
- Petru Iluț – *Abordarea calitativă a socio-umanului*
- Alina Mungiu-Pippidi (coord.) – *Doctrine politice.*  
*Concepte universale și realități românești*

### În pregătire

- Ernst Gellner – *Condiția libertății*
- Vasile Boari – *Alternative est-europene*
- Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele mîntuirii*
- Aurelian Crăiuțu – *Elogiul libertății*

## Seria : **Psihologie, Științele educației**

- Constantin Cucoș – *Pedagogie*
- Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*
- Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*
- Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*
- W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*
- Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluși*
- Constantin Cucoș – *Minciună, contrafacere, simulare.*  
*O abordare psihopedagogică*
- Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieții cotidiene*
- R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare*  
*și relații intergrupuri*
- Serge Moscovici – *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*

Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar și actorii săi*  
Carmen Crețu – *Psihopedagogia succesului*  
Jean-Marc Monteil – *Educație și formare. Perspective psihosociale*  
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologia câmpului social:  
reprezentările sociale*  
J. Barus-Michel, F. Giust-Desprairies, Luc Ridel – *Crize.  
Abordare psihologică clinică*  
Andrei Cosmovici, Luminița Iacob (coord.) – *Psihologie școlară*  
Șerban Ionescu – *Paisprezece abordări în psihopatologie*  
Serge Moscovici – *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt*

în pregătire

W. Doise, G. Mugny – *Psihologie socială și dezvoltare cognitivă*

### Seria : **Filosofie**

Petre Andrei – *Prelegeri de istoria filosofiei. De la Kant la Schopenhauer*  
Petre Andrei – *Filosofia valorii*  
Petre Botezatu – *Introducere în logică*  
Ion Petrovici – *Teoria noțiunilor*

în pregătire

Andrei Marga – *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*  
A. Codoban – *Pentru o nouă filosofie a religiei. Sacru și ontofanie*  
C.M. Ionescu – *Hermeneutică și apofază*

### Seria : **Media**

Mihai Coman (coord.) – *Manual de jurnalism.  
Tehnici fundamentale de redactare*  
David Randall – *Jurnalismul universal*  
Norbert Bakenhus – *Manual practic pentru posturile de radio  
locale și regionale*

în pregătire

Melvin L. De Fleur, Sandra Ball-Rokeach – *Teorii ale comunicației  
mass-media*  
C.J. Bertrand – *Media. O introducere în presă, radio și televiziune*

Werner J. Severin, James W. Tankard Jr. – *Teorii ale comunicației.  
Origini, metode și practici în mass-media*

**Seria : Metodică**

Mihaela Neagu, Georgeta Beraru – *Activități matematice în grădiniță.  
Îndrumar metodologic*

Teresa Siek-Piskozub – *Jocuri și activități distractive  
în învățarea limbilor străine*

Aurel Dascălu – *Educația plastică în ciclul primar (clasele II-IV)*

Iliana Dăscălescu, Ana Alexandru, Sonia Hudac – *Îndrumar în sprijinul  
desfășurării activităților de cunoaștere a mediului înconjurător  
la grupa pregătitoare în grădiniță*

**Seria: Științe juridice**

Valerius M. Ciucă – *Procedura partajului succesoral*

Valerius M. Ciucă – *Lecții de sociologia dreptului*

în pregătire

M.B. Cantacuzino – *Elementele dreptului civil*

**Seria: Științe economice**

I.D. Adumitrăcesei, E. Niculescu, N.G. Niculescu – *Economie politică.  
Teorie și politică economică pentru România. Structuri și  
mecanisme economice*

I. Ciobanu – *Management strategic*

Ștefan Prutianu – *Comunicare și negociere în afaceri*

**Seria: Litere**

Paul Cornea – *Introducere în teoria lecturii*

în pregătire:

Dumitru Irimia – *Introducere în stilistică și poetică*

Adrian Marino – *Comparatism și teoria literaturii*

Daniel-Henri Pageaux – *Literatura generală și comparată*

D.M. Pippidi – *Formarea ideilor literare în Antichitate*

Seria: **Practic**

Ewa Drozda-Senkowska – *Capcanele raționamentului. Cum ne înșelăm  
convinși că avem dreptate*

Gilles Ferréol, Noël Flageul – *Metode de comunicare scrisă și orală*

Bun de tipar : martie 1998 Apărut : 1998  
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3, 6600, Iași  
P.O. Box 266 • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;  
(032) 217440 (difuzare)



Tiparul executat la Polirom S.A.  
6600 Iași, Calea Chișinăului nr. 32  
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

---

