

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
DEPARTAMENT – CATEDRA UNESCO
PENTRU SCHIMBURI INTERCULTURALE ȘI INTERRELIGIOASE
Program de Master
„Comunicare interculturală în contextul integrării europene”
Specializare
“Comunicare interculturală”

Lucrare de disertație
**INDIVIDUALISMUL ROMÂNESC –
O PERSPECTIVĂ INTERCULTURALĂ**

Autor: Leșcu Iuliana-Christine

Conducător științific:
Prof. Univ. Dr. Martin Hauser

București, iunie 2007

CUPRINS

CAPITOLUL I. INTRODUCERE / 3

CAPITOLUL II. INDIVIDUALISMUL DE SORGINTE PROTESTANTĂ / 7

**CAPITOLUL III. SEMNIFICAȚII PENTRU SOCIETATEA
ROMÂNEASCĂ VECHĂ / 15**

CAPITOLUL IV. PERSPECTIVA FILOSOFICĂ / 17

CAPITOLUL V. PERSPECTIVA SOCIOLOGICĂ / 33

CAPITOLUL VI. PERSPECTIVA TEOLOGICĂ / 45

**CAPITOLUL VII. CONCLUZII PRIVIND METODOLOGIA
INTERCULTURALITĂȚII / 53**

BIBLIOGRAFIE CONSULTATĂ / 60

CAPITOLUL I. INTRODUCERE

Început al modernizării Principatelor Țării Românești și Moldovei, prima decadă a secolului al XIX-lea a fost caracterizată – după cum bine se știe – de o reproducere a modelului social, politic și economic vest-european. Începând cu filosofia politică predominantă în Apus – fundamentată pe ideile Revoluției Franceze privind egalitatea și libertatea precum și pe cele derivate precum reprezentativitatea și separația puterilor în stat –, continuând cu instituțiile politice și administrative până la obiceiuri sociale, mode vestimentare și stiluri arhitectonice, toate aceste importuri au declanșat o adevărată revoluție a mentalităților – lentă, dar ireversibilă – menită să modeleze societatea Principatelor Române după tiparul celei occidentale. În mod firesc, debutul acestei transformări a fost prilejuit de întâlnirea dintre, pe de o parte, exponenții civilizației occidentale – călătorii străini și comercianții care, pe lângă mărfurile specifice Apusului, au adus cu ei, în primul rând, un alt mod de viață și o altă perspectivă asupra lumii – și, de cealaltă parte, populația autohtonă care trecuse printr-un proces profund de orientalizare în timpul celor peste o sută de ani ai regimului fanariot. Nu a fost nici pe departe o confruntare sau o „ciocnire a civilizațiilor” de vreme ce elitele muntene și moldovene doriseră această sincronizare și o stimulaseră atât cât circumstanțele istorice le-au permis. Aceasta nu înseamnă nici că ar fi apărut un conflict între elite și masele conservatoare. Însă, cu siguranță, a avut loc „un șoc cultural” la vederea „hainelor nemțești” (adică a redingotei, a pantalonului și a jobenului care se purtau în Occident în locul giubelei, al șalvarilor autohtoni) și a scaunelor care urmau să înlocuiască comoda sofa turcească unde boierii stăteau tolăniți aproape toată ziua. La prima vedere, noutățile în materie de haine și mobilier nu par să aibă prea multă greutate la nivelul schimbărilor instituționale sau de mentalitate. Însă o cercetare mai aprofundată evidențiază corelațiile dintre îmbrăcăminte, rangul și relațiile sociale. Costumul oriental – ca o prelungire a unui anumit tip de mentalitate – presupunea anumite elemente specifice care marcau foarte clar diversele trepte ale ierarhiei boierești. Prin ținuta vestimentară, rangul unui boier putea fi ușor

recunoscut pe stradă și, în consecință, purtătorul său putea fi salutat cu tot ceremonialul cuvenit. Răspândirea redingotei și a pantalonului prin toate straturile sociale a avut un mic aport la democratizarea relațiilor cotidiene datorită dificultății de a mai face diferența între clase de vreme ce atât boierii cât și negustorii purtau de-acum, în linii mari, același costum.

Trăit cu frenezie de către tineri și absorbit cu dificultate de către vârstnici, șocul cultural a fost amortizat treptat, fără convulsii și cataclisme sociale. Amortizarea nu a însemnat, însă, și o apropiere impecabilă a tiparelor importate sau o modelare fără cusur a materiei socio-culturale românești pe formele apusene. Dimpotrivă, sincronizarea s-a realizat în multe privințe stângaci și incomplet, modelul occidental dovedindu-se în multe rânduri un „pat al lui Procust”. Prin ajustarea societății românești pentru a corespunde acestui ideal au rezultat multe contraste dintre vechi și nou, rural și urban, autohton și străin, regăsite chiar în interiorul aceluiași context cultural sau social. Rămâne pentru altădată efortul de a analiza în ce măsură coabitarea contrastelor reprezintă o trăsătură specifică a civilizației românești nevoită, de prea multe ori, de-a lungul istoriei sale să se adapteze și să se readapteze vremurilor.

De vreme ce în secolul al XIX-lea, dezvoltarea țărilor române s-a orientat după modelul economic și politic predominant în Europa capitalistă unde burghezia era în expansiune, este firesc să ne punem întrebarea dacă, odată cu importul de instituții și valori, s-a produs și o modificare a mentalității în sensul apariției individualismului specific capitalist sau burghez. Dacă în Vest, el a fost favorizat de etica protestantă, este posibil să fie specific doar zonelor unde această confesiune este dominantă? A fost, din punctul acesta de vedere, ortodoxia un factor inhibitor?

Considerăm că, deși s-a născut și s-a dezvoltat pe tărâmul protestantismului, mentalitatea capitalistă, hrănită de individualism, s-a îndepărtat, în timp, de rădăcinile sale religioase, evoluând autonom sub influența evoluțiilor economice, mai ales. Acest tip de individualism – ale cărui rădăcini erau estompate – era deja bine dezvoltat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când comerțul din Principate s-a liberalizat și românii au venit, prima dată, în contact cu mentalitatea occidentală. Însă referirea la începuturile modernizării societății românești nu va fi exhaustivă, ci va lua mai ales forma comparațiilor de natură istorică și teoretică. Ținta principală va fi situația actuală; luând drept premisă

întârzierea modernizării, lucrarea se va concentra pe următoarea problematică: în ce măsură reluarea contactului dintre civilizația românească și cea occidentală, după căderea comunismului, a dus la formarea unui individualism de tip capitalist și dacă acest capitalism a primit și niște trăsături proprii spațiului românesc contemporan.

În această lucrare nu voi studia propriu-zis apariția sau neapariția acestui tip de individualism, ci mai degrabă maniera și contextul în care ar putea apărea odată cu adoptarea unor valori occidentale. Lucrarea va cerceta posibilitatea ca prin apropierea unor valori străine de civilizația românească să pătrundă și germenele individualismului de tip occidental. Se va urmări, prin urmare, care sunt acele valori, cât de bine sunt înțelese și adaptate la contextul românesc și ce valențe poate avea individualismul născut în acest fel. Accentul nu va cădea, însă, pe analizarea individualismului sau a cauzelor sale, ci pe modul în care s-ar fi putut produce apariția sa prin contactul Orient-Occident. Așadar, lucrarea va încerca să dezvolte o metodologie a melanjului cultural și a auto-transformării unei societăți prin importuri culturale.

Având în vedere că după decembrie 1989 se consideră că România a intrat într-o nouă perioadă de modernizare sau de remodelare, analiza resincronizării sau readaptării la valorile occidentale trebuie, în consecință, reluată. Cu alte cuvinte, chestiunea centrală va fi aceea de a vedea în ce măsură putem vorbi astăzi de un import de mentalitate individualistă și care sunt formele prin care acest individualism se manifestă în România contemporană. Pentru a răspunde la această întrebare vor fi descrise, bineînțeles, nuanțele și trăsăturile prin care se definește astăzi individualismul occidental. Implicit, lucrarea se va referi și la modalitățile specifice pe care o parte din aceste trăsături le îmbracă în societatea românească.

Fiind vorba de un proces care se întâmplă în acest moment, de o evoluție în plină mișcare – așa cum este transformarea mentalităților prin reluarea interconexiunilor cu lumea occidentală începând cu 1990 – am considerat că cea mai bună metodă de a surprinde schimbările care tocmai au loc este cea jurnalistică. Cum totul este încă în plină transformare, trecutul este încă activ și se îmbină cu prezentul pentru a forja viitorul, nimic nu poate fi încă spus sau scris cu certitudine. De aceea, am ales să prezint această realitate în schimbare, din perspectivă sociologică, filosofică și teologică, prin intermediul unor

interviuri realizate cu diverse persoane competente în domeniu. În felul acesta, consider că poate fi surprinsă mai bine o realitate în plină transformare care deocamdată nu poate fi cuprinsă definitiv și cert într-un studiu de specialitate, dar al cărei sens poate fi, totuși, descris prin observații disparate și parțiale. Alături de aceste interviuri voi face referire pentru ilustrare – acolo unde este cazul – la studii și sondaje de opinie care conțin elemente cu trimitere la tema în discuție. Nu fost efectuate până acum cercetări sociologice axate cu preponderență pe individualism, dar multe dintre barometrele de opinie realizate deja abordează chestiuni relevante în acest sens, cum ar fi atitudinea față de biserică, așteptările cu privire la stat, opinia față de participarea cetățenească și viața politică într-o democrație. Răspunsurile și părerile referitoare la aceste subiecte pot fi indicatori foarte buni ai direcției către care se îndreaptă mentalitatea românilor inclusiv în privința individualismului.

Lucrarea nu-și propune atât să închege aceste observații într-un tot coerent sau să formeze un „puzzle” din opinii diverse, cât să ofere o metodă de abordare a studiilor de interculturalitate centrate pe importul de modele culturale și sociale. Așadar, lucrarea este mai degrabă o încercare de structurare a unei metodologii de lucru pentru analizarea posibilității importului individualismului occidental în România. Metoda va conține, de asemenea, trimiteri către o potențială caracterizare a readaptării individualismului la contextul românesc de astăzi.

Voi începe prin a prezenta teoriile sociologice principale referitoare la formarea spiritului capitalist individualist sub influența eticii protestante, pentru a continua cu schițarea relevanței acestor observații în contextul societății românești din secolul XIX. Apoi, voi continua cu situația prezentă, pentru a încheia cu formularea coordonatelor metodologice aferente studiului interculturalității.

CAPITOLUL II. INDIVIDUALISMUL DE SORGINTE PROTESTANTĂ

Plecând de la dogmele reformate cu privire la vocație, alegerea prin grație și predestinare, Max Weber a găsit rădăcinile eticii protestante din care a apărut, în timp, spiritul capitalist. Pe urmele sale, Louis Dumont a trasat originile individualismului modern tocmai în această morală a ascezei mundane, mai precis a perfecționării misiunii date de Dumnezeu individului pentru a o îndeplini în mijlocul acestei lumi. Spre deosebire de asceza monahală care presupune izolarea de lume – practic, situarea în afara ei – asceza mundană pusă în slujba vocației presupune trăirea în mijlocul lumii, dar izolarea interioară față de ea. Acest tip de închidere în sine înseamnă, de fapt, valorizarea extremă de vieții interioare și a trăsăturilor specifice care departajează indivizii între ei; cu toate acestea, unicitatea individuală derivă din misiunea pe care Dumnezeu ne-a acordat-o fiecăruia dintre noi în conformitate cu logica Sa și cu planul Său rațional privind lumea umană. A-ți maximiza potențialul pentru realizarea profesională nu înseamnă decât să te supui cât mai plenar voinței divine care ți-a asigurat un rol clar în mersul societății.

Acestea ar fi, pe scurt, concluziile sugerate de interpretarea lui Max Weber la conceptul de *Beruf* (*profesie*), așa cum apare în dogmele luterane. Potrivit sociologului german, capitalismului îi este specific – în comparație cu spiritul economic al epocilor care l-au precedat – „relația dintre om și vocația sa ca misiune”. Dar în ce mod s-a produs echivalarea *profesiei/vocației* cu misiunea venită de la Dumnezeu și cum au evoluat aceste conotații religioase pentru a da naștere spiritului capitalismului? Max Weber consideră că în cuvântul german ca și în cel englez de *calling*, conotația religioasă este clară și se referă la o misiune dată de Dumnezeu. „Așadar, în conceptul de profesie își găsește expresie dogma centrală a tuturor variantelor protestante (...) care cunoaște ca singur mijloc de a trăi cum îi este plăcut lui Dumnezeu nu o supralicitare a moralității laice prin asceză monahală, ci exclusiv îndeplinirea datoriilor laice, așa cum rezultă ele din poziția în viață a individului și care tocmai astfel devine *Beruf* (*profesia sa*).”¹

¹ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Ed. Humanitas, București 1993, p. 60.

Așadar, apare aici prima diferență față de etica romano-catolică pentru care persistența în asceza monahală ducea la desăvârșirea moralității și a evlaviei. În schimb, pentru Reformă, evlavia se manifesta cel mai bine prin supralicitarea moralității în exercitarea profesiei care, în felul acesta, devenea la rândul său un soi de asceză. Pentru munca laică prestată într-un mod ordonat și conștiincios, adică evlavios, răsplata divină era enormă: mântuirea. Cu toate acestea, la Luther conceptul de profesie și-a păstrat interpretarea sa tradiționalistă: fiecare ins trebuie să accepte locul și funcția pe care i le-a rezervat Dumnezeu în societate, să nu încerce să le modifice, să-și respecte obligațiile ce derivă din ele și, mai ales, să nu încerce să scoată vreun profit de pe urma meseriei. Pentru dezvoltarea spiritului capitalismului, tot ce interesează este următorul accent: obediența necondiționată față de Dumnezeu prin îndeplinirea misiunii ce vine de la El.

Apariția și evoluția spiritului capitalist au fost, mai degrabă, influențate de calvinism ca și de alte confesiuni derivate din Reforma luterană precum: pietismul, metodismul și sectele anabaptiste.

Conform calvinismului, existența omului este predeterminată de Dumnezeu. El are libertatea totală de a-i alege, după bunul Său plac, pe cei destinați morții veșnice ca și pe cei hărăziți vieții eterne, adică mântuirii, omul neputând influența în nici un fel această decizie care, de altfel, îi precede nașterea. Mai mult decât atât, în general, omul este lipsit de liber arbitru de vreme ce „prin căderea sa în păcat el a pierdut în întregime orice capacitate de voință pentru ceva bun din punct de vedere spiritual.”² Așadar, omul este lipsit atât de voință, cât și de libertate, nemairămânându-i nimic altceva de făcut decât să se supună necondiționat lui Dumnezeu și să aplice în viața sa preceptele divine fără nicio abatere.

Un fapt indubitabil pentru Calvin, pe lângă acela că numai o mică parte a omenirii este hărăzită vieții veșnice, era și ignoranța în care trăiau oamenii cu privire la propria lor mântuire. Mai mult decât atât. Nici o faptă bună, nici o intenție cuvioasă, nici o credință extrem de puternică nu puteau fi mijloace de obținere a salvării sau de influențare a deciziei lui Dumnezeu de vreme ce El este perfect transcendent și, implicit, incapabil de comunicare cu omul. Nimeni și nimic – nici un preot, nici un sacrament, nici un prieten –

² *Ibidem*, p. 112.

nu-l poate ajuta să obțină grația divină sau măcar să afle dacă este sortit vieții veșnice sau damnării. Relația personală cu divinitatea ca și dialogul constant erau, de asemenea, excluse, individul fiind, astfel, sortit – după cum spune Max Weber – „unei nemaipomenite singurătăți interioare”³ deoarece comunicarea cu Dumnezeu se stabilea doar în momentele și în condițiile hotărâte de El. Aflat în imposibilitatea de a face ceva în vederea propriei mântuirii, individul depinde exclusiv de Dumnezeu Căruia totul îi este posibil și care își poate revărsa harul în modul cel mai tainic, astfel încât și cei aleși să rămână ignorați cu privire la mântuirea lor. Tot ce-i rămâne individului este să demonstreze – atât sieși, cât și celorlalți – că se află printre cei „chemați la viață veșnică” printr-un comportament care să ateste prezența constantă a grației divine în existența sa. Și care este cel mai elocvent mod de a face acest lucru, dacă nu realizarea voinței divine în toate aspectele vieții și contribuția personală la preamărirea gloriei lui Dumnezeu prin asigurarea bunului mers al creației Sale, adică a lumii? Aici reapare ideea de „*misiune/vocație*”, căci în marea Sa înțelepciune, Dumnezeu a atribuit fiecărui îns un rol sau o funcție în societate. A excela în efectuarea acestor sarcini nu însemna, bineînțeles, obținerea mântuirii – de vreme ce acest fapt era sau nu deja hotărât încă de la începutul vremurilor -, dar era o modalitate prin care omul dovedea că se numără printre cei destinați salvării. Dacă cineva se remarcă prin ducerea la bun sfârșit a activității sale, atunci acea persoană, în mod necesar, era însoțită de harul divin ce-i dădea forța de a excela în îndeplinirea planurilor lui Dumnezeu. În felul acesta, apare profesionalizarea activităților pe care fiecare individ le îndeplinea: indiferent de obiectul muncii sale, aceasta trebuia să fie cât mai eficientă și mai perfecționată pentru că succesul în muncă era o dovadă a prezenței harului. Astfel, scrie Max Weber, „s-a pus un mare accent pe munca profesională neobosită ca mijloc excelent de dobândire a încrederii în sine. Ea și numai ea alungă îndoiala religioasă și conferă siguranța stării de grație.”⁴

Fiind singur în fața lui Dumnezeu, insul este, de asemenea, și singur în mijlocul celorlalți. Împlinirea voinței divine este o activitate solitară, fiecărui om Dumnezeu sortindu-i o misiune specifică și unică precum unică este și persoana sa printre cei aleși. Este singur și pentru că semenii săi nu au cum să-l ajute în cea mai importantă încercare și

³ *Ibidem*, p.115.

⁴ *Ibidem*, p.122.

căutare a vieții lui, iar el la rândul lui nu poate ajuta pe nimeni. Reluând expresia lui Louis Dumont, creștinul este „un individ-în-lume/individ mundan”, adică un ascet care trăiește în interiorul societății. Această situație este posibilă datorită tensiunii constitutive a creștinismului: individul este o valoare – fiind creația lui Dumnezeu –, dar și o non-valoare de vreme ce-l caracterizează situarea într-o lume decăzută. Așadar, creștinii trăiesc atât în lume, cât și în afara ei, „(...) emanciparea individului printr-o transcendență personală și reunirea indivizilor-în-afara-lumii într-o comunitate care umblă pe pământ, dar își are inima în cer, fiind poate o formulă acceptabilă pentru creștinism”.⁵ În felul acesta, se poate explica și faptul că izolarea lăuntrică a individului și ruperea sa din întregul organic pe care, în mod tradițional, se considerase că-l alcătuiă împreună cu societate a coincis, în calvinism, cu sistematizarea fără precedent a organizării sociale. Izolarea lăuntrică nu a condus la abandonarea vieții în comun, ci dimpotrivă a încărcat-o cu o semnificație deosebită și i-a adăugat responsabilități suplimentare. Traiul în colectivitate și preocuparea pentru bunul mers al acestuia sunt subsumate în protestantism – potrivit lui Max Weber – categoriei de „iubire a aproapelui”. „Iubirea aproapelui, exprimată printr-o cât mai eficientă organizare a vieții colective, este tot un mijloc de preamărire a creației divine, căci Dumnezeu a creat societate și rolul fiecăruia în cadrul ei. Prin urmare, iubirea aproapelui se manifestă prin îndeplinirea obiectivelor profesionale date de *lex naturae*.”⁶

O comunitate trebuie să urmeze întocmai legile instituite de Dumnezeu cu privire la ordinea sa internă, iar membrii săi trebuie să aibă grijă să mențină coerența intimă a societății pe care Dumnezeu a creat-o, după cum a creat întreg universul, spre binele oamenilor. „ (...) cosmosul este croit ca să fie util speciei umane, iar acest lucru face ca munca în slujba acestei utilități sociale impersonale să apară ca fiind promovarea gloriei lui Dumnezeu și deci voită de acesta.”⁷

Însă nu doar utilitatea caracterizează lumea creată de Dumnezeu, ci și raționalitatea. Conceput ca transcendență absolută, Dumnezeu nu se lăsa cunoscut oamenilor decât prin rezultatele creației: universul cu legile sale. De aici, se poate deduce

⁵ Louis Dumont, *Eseuri despre individualism: o perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza și Laurentiu Stefan-Scalat, Ed. Anastasia, București 1997, p. 43.

⁶ Max Weber, *op. cit.*, p. 119.

ușor că pentru a deveni cognoscibil, cosmosul, în general, și lumea umană, în particular, trebuiau să se miște conform unor structuri accesibile înțelegerii umane, adică raționale. Fiind conceput într-un mod rațional, și activitatea umană în cadrul lumii nu trebuia să fie decât rațională pentru a nu perturba ordinea divină a cosmosului care, de altfel, excludea orice intervenție bruscă și neașteptată a providenței cum ar fi, de pildă, miracolele. Într-o lume rațională, faptele bune sau etice nu pot fi, la rândul lor, decât raționale. Mai mult decât atât, protestantul și-a construit un adevărat „sistem” etic prin constanța și eficiența muncii sale. Acest sistem este – potrivit lui Max Weber – rezultatul „ascezei laice” care, pe lângă raționalitatea ce o separă de tipul de asceză mistică practică de sfinții catolici sau ortodocși, se mai definește și prin faptul că făcea din protestant un „sfânt în interiorul lumii”, nu în afara ei cum se întâmpla cu pustnicii sau călugării izolați în mănăstirile lor. Iată ce scrie Max Weber în acest sens: „Dumnezeul calviniștilor cerea alor săi nu câte o faptă bună, ci o sanctificare prin fapte ridicată la rangul de sistem.(...)Viața unui sfânt era orientată spre un singur țel transcendent – mântuirea – dar tocmai de aceea era perfect raționalizată în lumea aceasta și dominată exclusiv de ideea de a spori gloria lui Dumnezeu pe pământ.”⁸

O explicație pentru strânsa legătură dintre dogmele protestante și perfecționarea organizării sociale oferă și R.H.Tawney în lucrarea sa intitulată „Religion and the Rise of Capitalism”. Pe lângă motivele derivate din interpretarea weberiană a teologiei protestante, Tawney identifică o anumită continuitate între viziunea socială a reformațiilor și starea de fapt din societatea medievală. În ciuda evoluțiilor târzii ale capitalismului, la începuturile sale dominate de spiritul Reformei, nu apăruse încă ideea potrivit căreia există o lume a comerțului și a finanțelor independentă de orice valorizare morală. Relațiilor economice le era, în continuare, asociată o valoare etică sau religioasă, această situație fiind o moștenire a Evului Mediu când întregul organism social, politic și economic era îmbibat de idealurile creștine. Cu alte cuvinte, în Evul Mediu religia era universală și atotcuprinzătoare, incluzând și activitățile economice. Societatea reprezenta o comuniune de activități și funcții, coagulate sau armonizate în vederea aproximării idealului creștin pe

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem*, p. 127.

pământ. Pentru asta, activitățile umane erau structurate conform unei ierarhii a funcțiilor și, în cadrul acestei ierarhii, fiecare avea rolul său pentru îndeplinirea țelului universal. „Astfel instituțiile sociale își asumă un caracter care poate fi considerat aproape sacru, deoarece ele reprezintă expresia exterioară și imperfectă a unei realități spirituale supreme.”⁹

Gândirea economică medievală era dominată de două principii fundamentale: interesele economice sunt subordonate singurei „afaceri” autentice, adică obținerii mântuirii, iar comportamentul economic nu este decât un aspect al comportamentului individual asupra căruia – ca și în alte situații – legile morale precumpănesc. Așa stăteau lucrurile, bineînțeles, în teorie. În realitate, chiar și în epoca medievală, existau zone economice dominate de ceea ce astăzi am numi „capitalism sălbatic”. Totuși, în mentalitatea cotidiană nu era de conceput posibilitatea separării dintre moralitate și afaceri ca între două domenii conduse de legi proprii și incompatibile unele cu altele.

Reformele religioase au apărut nu pentru a răsturna această stare de lucruri, ci tocmai pentru a o întări și mai mult. Au apărut ca o reacție împotriva activităților comerciale ale Bisericii Catolice și împotriva laxității spirituale apărute în urma Renașterii. Luther, de pildă, era avocatul ideii de civilizație dezvoltată în jurul Bisericii, unde toate sectoarele vieții – structurile statului, educația, știința, dreptul, comerțul și industria - erau ordonate în conformitate cu legea lui Dumnezeu. Gândirea reformatorilor religioși din Germania și Anglia secolului al XVI-lea era, de fapt, marcată de conservatorism. „În privința chestiunilor de morală socială, bărbații al căror nume reprezintă simboluri ale revoluției religioase, s-au situat, fără excepții, de partea obiceiurilor străvechi, au făcut apel la autoritatea medievală și au reprodus, într-un limbaj popular, doctrinele scolastice.”¹⁰

Cu toate astea, tocmai Luther – care dorea creșterea influenței idealurilor creștine printre membrii societății – a grăbit distanțarea dintre interesele personale și cele promovate de Biserică. Datorită doctrinei salvării prin har care propovăduia pogorârea grației divine asupra omului fără intermediul Bisericii, indivizii au început să conceapă, ca

⁹ R.H.Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, London 1938 , p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

autentic creștină, existența trăită în singurătate. „Acțiunile omului ca un membru al societății nu mai constituiau extensia vieții sale ca un copil al Domnului: deveniseră negația ei. Interesele seculare au încetat să mai posede, chiar și la modul îndepărtat, o semnificație religioasă: ele ar fi putut concura cu religia, dar niciodată nu ar fi putut-o îmbogăți.”¹¹

Treptat, de la nivelul individual s-a trecut la cel comun și creșterea independenței personale față de Biserică a fost urmată de separarea dintre societate, în întregul ei, și instituțiile ecleziastice. Dacă individul nu mai avea nevoie de Biserică pentru a se mântui, atunci colectivitatea în care el trăia – și care, în mod tradițional, reprezenta întruparea realității spirituale – înceta să mai joace vreun rol în salvarea sa. Astfel, eliberată de funcția sa religioasă, societatea, la rândul ei, a devenit o structură independentă. În mod paradoxal, și în privința separării dintre stat și Biserică, protestantismul a avut un cuvânt de spus prin chiar încercările sale de a suprapune cât mai bine comunitatea profană și cea spirituală.

Revenim, în felul acesta, la calvinism și la idealul său referitor la o societate în care oamenii se îmbogățeau prin disciplină și muncă, devotându-se unei profesii acceptabile în ochii lui Dumnezeu. „Scopul nu era mântuirea personală, ci preamărirea lui Dumnezeu nu doar prin rugăciune, ci și prin acțiune: sanctificarea lumii prin efort și muncă.”¹² Sistemul colectivist pus în practică la Geneva de către Calvin este o încercare de întemeiere a unei teocrații sau a unei Biserici atot-competente care să nu repete viciile sau slăbiciunile societății catolice. În acest scop, comunitatea religioasă funcționa ca o structură statală și se folosea de autoritatea seculară pentru a impune standardul său de conduită. Ștergerea demarcației dintre autoritatea profană și cea sacră – mai precis, transferarea către stat a autorității de a impune un model de moralitate – a dus, treptat, la estomparea funcției pe care instituțiile religioase o îndeplineau în societate. Biserica și-a pierdut puterea de a aplica principiile sale morale tranzacțiilor economice, iar „rezultatul – care nu a fost nici imediat, nici intenționat -, a reprezentat negarea tacită a semnificației spirituale în tranzacționarea afacerilor și în relațiile din cadrul organizării sociale. Repudiind dreptul

¹¹ *Ibidem*, p. 100.

¹² R.H.Tawney, *op. cit.*, p. 109.

religiei de a dezvolta de la sine vreo teorie socială distinctă, această atitudine a devenit cea mai tiranică și paralizantă dintre teorii. Ar putea fi numită *Indiferentism*".¹³ Moralitatea și economia încep să fie percepute ca două domenii distincte, iar realitatea spirituală – pe care părinții Reformei o doreau cât mai prezentă printre oameni – se îndepărta tocmai datorită măsurilor menite a o accentua.

¹³ *Ibidem*, p. 174.

CAPITOLUL III. SEMNIFICAȚII PENTRU SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ VECHĂ

Eliberate de constrângerile religioase privind moralitatea și subordonarea în fața unui țel spiritual, relațiile economice au evoluat spre atingerea scopului lor specific și anume maximizarea profitului, care deja era perceput ca o valoare în sine, încadrabilă într-un alt sistem axiologic diferit de cel al moralității tradiționale. La rândul său, moralitatea nu mai era văzută ca aparținând sau ca fiind generată exclusiv de religie. Alăturându-se Bisericii în impunerea eticii în societate, puterea politică a preluat, treptat, funcția acesteia de supraveghere a modului în care codul etic este respectat. Însă – așa cum am arătat mai sus – acest cod etic nu se aplica în aceeași proporție relațiilor sociale și celor economice.

Când Moldova și Țara Românească au intrat – la începutul secolului al XIX-lea – în sfera de influență culturală a Occidentului, acest proces de secularizare sau de laicizare a moralității, dublat de preocuparea pentru maximizarea profitului specifică sistemului capitalist, era în plină dezvoltare. Prin urmare, este evident că românii nu s-au confruntat cu *asceza laică* a protestanților dornici să (-și) demonstreze că ei sunt *aleșii* Domnului, ci cu evoluția târzie a acestei etici. Călătorii, negustorii, militarii și diplomații apuseni care au început să vină în număr din ce în ce mai mare în țările române odată cu începutul secolului al XIX-lea aduceau cu sine o mentalitate diferită de cea a populației autohtone.

Erau extrem de pasionați de afacerile lor pe care le abordau cât mai ordonat și rațional cu putință pentru a obține, într-un mod eficient, un profit bun. Erau individualiști, dar nu egoiști, ceea ce însemna că, deși erau introvertiți și concentrați în principal asupra propriilor interese, nu neglijau comunitatea pe care o vedeau, de altfel, ca pe o prelungire a vieții lor private și, mai ales, ca pe o modalitate de a-și atinge scopurile. Pentru individualismul de tip occidental, viața în colectivitate trebuia reglementată în așa fel încât să nu dăuneze cauzelor private, ci dimpotrivă să le înlesnească. Tocmai de aceea relațiile dintre membrii comunității erau ghidate după principii morale stricte de vreme ce, de fapt,

prin intermediul acestor relații publice interesele private puteau fi satisfăcute, iar gradul lor de corectitudine sau de justețe putea modifica rezultatul.

În măsura în care viața socială devenise o întretăiere a foloaselor generale și a celor personale, un punct de întâlnire unde acestea se potriveau reciproc astfel încât toată lumea să aibă un beneficiu, biserica sau formele de religie instituționalizată contribuiau la binele obștesc indirect, acționând, de fapt, la nivel personal. În interiorul spațiului privat credința religioasă modela personalitatea individului care, apoi, prin felul său de a fi în colectivitate și printre ceilalți, își exprima de fapt zestrea spirituală. Preceptele spirituale nu mai erau impuse prin forța autorităților statale, iar influența religiei nu se mai exercita de sus în jos, ci doar la nivel individual, de unde, indirect, putea sau nu înrâuri nivelul general.

Așadar, la începutul secolului al XIX-lea, coordonatele individualismului occidental erau următoarele: maximizarea profitului, structurarea vieții în colectivitate potrivit unor reguli care urmăreau, în primul rând, satisfacerea intereselor personale, prezența bisericii în societate prin intermediul exemplului personal. Cum au evoluat aceste coordonate în contemporaneitate și dacă ele au fost, de asemenea, adoptate de mentalitatea românească vor fi temele următoarelor capitole.

CAPITOLUL IV. PERSPECTIVA FILOSOFICĂ

Fiind indisolubil legat de comportamentul social și de cel politic – reprezentând, mai exact, versiunea modernă a participării la treburile „cetății” din perspectiva interesului personal – individualismul va fi analizat, în acest capitol, prin prisma filosofiei politice. Mai mult, fiind adesea înțelese ca o pereche de contrarii, individualismul și viața comunitară se definesc prin referiri reciproce. Coordonatele pe care evoluează democrația actuală în Occident vor fi analizate pentru a se evidenția, în același timp, transformările individualismului de la etica protestantă a „ascezei laice” la modulațiile actuale. De vreme ce individualismul se definește prin posibilitatea auto-determinării și prin gradul de autonomie personală, el nu poate fi disociat de implicarea politică și socială inerente traiului în comunitate. De asemenea, orice analiză axată pe acest subiect trebuie să ia în considerare influențele politice și sociale care permit individualismului să se afirme – sau nu – și care determină specificul. În această privință, comparația pe o făcea Benjamin Constant în 1819 între libertatea anticilor și cea a modernilor este încă actuală: „Scopul anticilor era împărțirea puterii sociale între toți cetățenii unei aceleiași patrii. Asta numeau ei libertatea. Scopul modernilor este siguranța în ceea ce privește viața privată; ei numesc libertate garanțiile acordate de către instituții pentru a o proteja.”¹⁴ Așadar, libertatea individuală este adevărata libertate modernă, iar implicarea în viața publică nu are alt scop decât garantarea independenței în viața privată. Pentru antici, în special pentru greci, libertatea individuală trebuia sacrificată în interesul cetății, în interesul vieții în interiorul comunității. În trecut, a fi liber însemna a-ți exercita dreptul de a trăi laolaltă cu ceilalți și de a hotărî împreună cu ei ce-i mai bine pentru destinul comun. În prezent, a fi liber înseamnă a te auto-determina separându-te de ceilalți, dar participând la viața comunitară pentru garantarea acestei autonomii.

¹⁴ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și moderni*, traducere de Corina Dimitriu, Ed. Institutul European, Iași 1996, p. 11.

Prin urmare, libertatea personală – așa cum va spune Pierre Manent pe urmele lui Benjamin Constant – constituie pentru cetățenii unei democrații moderne singura autoritate pe care ei o recunosc în domeniul practic. În domeniul teoretic, singura autoritate recunoscută de lumea contemporană este cea a științei ale cărei explicații asupra lumii înconjurătoare le-a înlocuit pe cele formulate de religie. Acestor două tipuri de autoritate le corespund două domenii distincte: viața publică și viața privată. Cu alte cuvinte, viața publică este organizată după criterii științifice, singurele capabile să asigure neutralitatea și obiectivitatea necesare manifestării nestingerite a individualității în spațiul public. Pentru că – rămânând, în continuare, fideli spiritului lui Benjamin Constant – spațiul public este ordonat în așa fel încât protejarea spațiului privat să fie garantată. Acolo, în intimitate, se desfășoară, de fapt, viața autentică a individului. Omul modern este, așadar, autorul lumii în care trăiește și, mai întâi, el își creează condițiile libertății având grijă ca viața în spațiul public să fie, de fapt, cât mai neutră, mai depersonalizată și mai lipsită de obligații tocmai pentru a nu distra atenția și a nu impieta asupra desfășurării libere a vieții private. „Ca să fim liberi – scrie Pierre Manent – trebuie să creăm condițiile libertății. Știința și statul ne permit să creăm aceste condiții. Iar spațiul public este tot mai gol pentru ca noi să fim cât mai liberi.”¹⁵ Democrația modernă și, implicit, individualismul – ca produs al ei – se bazează astfel pe separația fundamentală dintre viața publică și cea privată care, la rândul ei, a dat naștere unui lung șir de separații specifice lumii moderne enumerate de Pierre Manent astfel: separația profesiunilor, separația puterilor, separația Bisericii de stat, separația societății civile de stat, separația dintre reprezentant și reprezentat, separația faptelor și valorilor, sau a științei și a vieții.

Această stare de fapt este, de asemenea, rezultatul evoluțiilor pe care le-a suferit de-a lungul anilor acea primă separare a puterilor în stat, pe care o descria Montesquieu în secolul al XVIII-lea și care, atunci, însemna doar separația dintre puterea legislativă și cea executivă. Nu doar acest aspect al vieții politice s-a diversificat și s-a modificat sub presiunea vremurilor; însăși noțiunea de „cetățean” – pilon conceptual fundamental al Revoluției Franceze de la 1789 – împreună cu cea înrudită privind „drepturile omului” au căpătat, în timp, nuanțări și modulații inițial neprevăzute. „Astăzi, statului și societății nu le

¹⁵ Pierre Manent, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, Ed. Humanitas, p. 19.

mai cere să garanteze pur și simplu drepturile omului – ale omului în general, așadar separat de toate celelalte particularități ale sale: calități personale, opinii, moravuri –, ci ale omului concret cu toate apartenențele lui: identitate culturală, religie, orientare sexuală.”¹⁶ Așadar, în timp, de-a lungul epocii moderne până astăzi noțiunea de „cetățean”, de individ-membru al unei comunități menite să-i apere unicitatea și autonomia, s-a transformat; păstrând elementul de apartenență la o societate care să-i asigure libertatea, noțiunea de „individ” și-a adăugat-o pe cea de „identitate”, dar nu în sensul de „identitate singulară”, ci în sensul de „identitate culturală/etnică/religioasă/sexuală.” Unicitatea unui individ nu mai rezidă doar în caracteristicile care-l separă de ceilalți, ci și în cele care-l apropie de membrii unei anumite comunități. În aceste condiții, statul și instituțiile politice nu mai sunt chemate să garanteze doar individului libertatea de manifestare și de exprimare, ci și societății cu care el se identifică. Din aceste motive, Pierre Manent consideră că viața individului modern este marcată de o mare dilemă a libertății: „ (...) ori intru într-o comunitate, o asociație, o apartenență, transformându-mă în parte a unui întreg și pierzându-mi libertatea, ori nu intru într-o asemenea comunitate și nu-mi exercit libertatea”¹⁷. Această dilemă nu este, însă, trăită într-un mod dramatic decât, poate, în anumite cazuri. Fiind o consecință directă a structurilor sociale și politice pe care omul și le-a creat în ultima vreme, ea este trăită ca un simplu fapt de viață, ca o întâmplare firească ce decurge din dreptul la libera opțiune.

Iată, așadar, cum ajungem la aceeași chestiune despre spiritul asociativ sau voluntariat pe care am dezbătut-o și din perspectivă sociologică. Rămâne de văzut dacă acest model al individualismului, așa cum apare el în filosofia politică actuală, este regăsit și în România, dacă el este aplicabil structurilor mentale și filosofice care caracterizează astăzi gândirea românilor. Profesorul Vasile Morar, de la Catedra de istoria filosofiei și filosofia culturii din cadrul Facultății de Filozofie a Universității din București, ne oferă câteva indicii despre legitimitatea acestei discuții din punct de vedere filozofic și câteva puncte de reper spre care se pot îndrepta cercetările viitoare. Discuția pornește evident tot de la Max Weber: „*Observația simplă pe care o întâlnim la Max Weber, conform căreia*

¹⁶ Pierre Manent, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷ *Ibidem*, p. 194.

acolo unde spiritul catolic este preeminent, pregnant și vizibil, oamenii sunt mai săraci sau mai puțin bogați, iar acolo unde spiritul capitalist este evident, ei sunt mai înstăriți, își are încă o anumită valabilitate. În aceste condiții ne întrebăm din nou: în ce măsură capitalismul face casă bună cu spiritul răsăritean, cu spiritul ortodoxiei? De pildă, eu provin din Transilvania și, inevitabil, chiar în copilăria mea am înțeles asemănările, apropierea și diferențele dintre ethos-ul protestant luteran, cel ortodox și cel greco-catolic. Cel puțin aceste trei nișe binecunoscute nu mi-au fost deloc străine.”

În aceste condiții, când ne referim la Transilvania, în special, este posibil ca modernizarea să fi fost stimulată prin influențele reciproce dintre diversele etnii și confesiuni creștine din acea zonă. În același timp, este posibil ca nota specifică individualismului din spațiul românesc să se datoreze tocmai acestor întâlniri culturale și religioase. Prin aducerea în discuție a acestor aspecte, apare și întrebarea legată de relația dintre etica ortodoxă și spiritul individualismului: în ce măsură ortodoxia a frânat sau a stimulat apariția individualismului și dacă se poate vorbi despre o amprentă românească asupra individualismului, influențată de ortodoxie. Profesorul Vasile Morar consideră că: „Sunt anumite argumente care vin în sprijinul ideii că tradiționalismul românesc și-a găsit de foarte multe ori un aliat sau că, în orice caz, a fost o relație de frățietate între structurile tradiționale românești și tradiționalismul inerent bisericii ortodoxe. Să nu uităm că pentru un timp, în perioada interbelică, primul-ministru al României era patriarhul României. Dau acest exemplu pentru a se vedea care sunt diferențele specifice. În același timp, însă, trebuie să vedem și dimensiunea pozitivă pe care a avut-o, de exemplu, biserica greco-catolică pentru modernizarea spiritului românesc. În plus, practic a existat o competiție între biserica ortodoxă, biserica greco-catolică și bisericile protestante. De asemenea, trebuie marcat faptul că înainte de primul război mondial și în interbelic, germenii dezvoltării României capitaliste au fost plantați de purtători valorici din spațiul românesc, dar care erau români, evrei, sași, unguri, armeni sau greci. Să nu uităm că a patra populație evreiască din lume ca număr de membri se afla în România. Este un element de care rareori se ține seama. De aceea, trebuie să ne gândim la faptul că multe impulsuri civilizatorice au venit prin participarea

comunităților evreiești, săsească, ungurească, armenescă, grecească etc. Eu nu pot să nu țin seama de un fapt foarte important. Plecarea sașilor, de pildă, din România a însemnat limitarea spațiului de joc al modernizării. Plecare anterioară a evreilor a avut același efect la fel cu plecarea grecilor. Așadar, avem aceste handicapuri care țin de dezvoltarea istorică a României în secolul al XX-lea. Nu pot să nu aduc aici în prim plan ideea că în interbelic, dreapta extremă a accentuat faptul că valoare a individualității trebuie să aibă doar cei care aparțin etniei române. Efectele acelor realități din perioada interbelică sunt vizibile și acum. Nu pot să nu judec non-factual. Ce ar fi fost dacă aceste comunități, care constituiau germeni de modernizare, ar fi rămas la noi? Ce ar fi fost dacă nu ar fi existat atitudini negative plecate din spațiul ideologic și politic, deopotrivă? Ce a însemnat un naționalism agresiv în perioada interbelică și un naționalism agresiv din nou, nerecunoscut ca atare în perioada ceaușismului?

Acestor avataruri specific românești, care probabil și-au lăsat amprenta asupra mentalităților autohtone, li se adaugă întârzierea procesului de modernizare a țărilor române, așa cum evidențiază și profesorul Vasile Morar: „Când facem analiza ethos-ului românesc și a locului ocupat de individualism în ethos-ul românesc trebuie să vedem foarte clar că trecerea la modernizare în structurile României moderne s-a produs practic de-abia în a doua jumătate a secolului XIX, printr-o accelerare a proceselor, prin intermediul influenței spiritului capitalismului și al relațiilor capitaliste.”

Această accelerare a proceselor de modernizare a dus la un decalaj vizibil pe mai multe planuri. Cel mai evident s-a înregistrat, bineînțeles, între societatea orientalizată a Principatelor Române de la începutul secolului al XIX-lea și apusul Europei care devenise un model. Al doilea decalaj s-a produs între instituțiile și practicile socio-politice specifice lumii moderne de unde fuseseră importate și starea de fapt din spațiul românesc de la acea dată. Decalajul acesta a fost atât de mare și a produs atâtea tulburări încât a marcat nu doar modernizarea propriu-zisă a României până astăzi, ci și reflectarea sa în gândirea teoretică de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Mai precis, acest decalaj a fost explicat în două teorii majore deopotrivă de interesante, dar contradictorii: teoria „formelor fără fond” inițiată de Titu Maiorescu în studiul intitulat „În contra direcției de azi în cultura română” din 1868 și teoria „sincronizării” formulată de

criticul literar Eugen Lovinescu pe parcursul mai multor lucrări, dar mai ales în „Istoria civilizației române moderne”, apărută între 1924 și 1925.

Pentru scopul lucrării de față, teoria sincronizării mi se pare mai potrivită pentru explicarea conexiunilor culturale care, este posibil, să fi dus la apariția individualismului de tip capitalist în România. De aceea, mă voi limita la rezumarea teoriei „formelor fără fond”, în scop ilustrativ și comparativ, pentru a detalia apoi teoria sincronizării.

Pe scurt, în studiul „În contra direcției de azi în cultura română” Titu Maiorescu descrie criza prin care, considera el, trecea cultura română la momentul respectiv. Maiorescu se referea la progresul șovăitor al culturii române care, până la începutul secolului al XIX-lea, înseamnă "barbarie orientală", după care vine "trezirea" din epoca pașoptistă, când tinerii întorși de la studii din Franța și Germania aduc idei noi, dar și forme culturale noi, care înseamnă, pentru Maiorescu, numai un "lustru cultural": "În aparență, după statistica formelor din afară, românii posed astăzi aproape întreaga civilizație occidentală. Avem politică și știință, avem jurnale și academii, avem școli și literatură, avem muzee, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituțiune. Dar în realitate toate aceste sunt producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare, și abisul ce ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc"¹⁸. Maiorescu observă, de fapt, acea abundență de forme culturale străine care nu se potrivește deloc fondului național. Modernizarea i se pare lui Maiorescu forțată, el fiind de părere că numai fondul esențial românesc ar putea să nască formele viitoare ale culturii române. Așadar, o evoluție firească a societății românești ar fi presupus ca fondul să dea naștere formelor care, în felul acesta, l-ar reflecta în chip natural.

Contrazicându-l, Eugen Lovinescu afirma că evoluția de la formă la fond nu este anormală, ci, dimpotrivă, este singura evoluție normală.

Trecând în revistă principalele momente de revoltă ideologică și politică premergătoare revoluțiilor de la 1848 și Unirii Principatelor de la 1859, Lovinescu scoate în evidență anterioritatea și, implicit, prevalența ideilor în procesul de modernizare al țărilor române. Realitatea spirituală a luat-o înaintea realității faptice determinând-o în cele

¹⁸ Titu Maiorescu, *Critice*, Ed. Minerva, București 1984, p. 133.

din urmă, impulsionând-o să se adapteze unor tipare noi și să le părăsească pe cele vechi. Lovinescu infirmă astfel miezul teoriei formelor fără fond potrivit căreia pentru ca ideile noi să prindă rădăcini într-o societate este nevoie fie ca ele să izvorască din tradițiile sau trecutul acelei societăți, fie să se regăsească, măcar parțial, în mentalitatea aceluiași popor așa cum a fost ea reflectată de-a lungul evoluției sale culturale și istorice.

Momentele istorice pe care Lovinescu le evocă și le invocă ca exemple de preluare din Apus a unor filosofii care, la acea dată, nu aveau cum să se regăsească în situația de fapt a politicii muntene și moldovenești, au fost: Declarația de la 1793, scrisoarea anonimă din timpul domniei lui Alexandru Moruzi din 1804, proiectul de Constituție de la 13 septembrie 1822 inițiat de mișcarea „cărvunarii” din Moldova, „Regulamentul organic”, primul document cu funcție constituțională impus sub protectoratul Rusiei între 1831-1832 și conjurația comisului Leonte Radu de la 1839. Toate aceste zădărnici revoluționare porneau din sânul elitelor – mai precis al clasei boierești – și erau inspirate, mai ales, din principiile Revoluției Franceze din 1789, referitoare la drepturile omului și egalitatea claselor. Totuși – observă Eugen Lovinescu – boierii munteni și moldovenii școliți în Occident nu s-au putut desprinde complet de conștiința lor de clasă, și de aceea declarațiile lor ce se doreau revoluționare erau pline de contradicții și, în fapt, militau pentru emanciparea micii boierimi în dauna mării boierimi, „egalitatea tuturor devenind egalitatea câtorva”.¹⁹ Cu toate acestea, deși aceste prime manifestări ale spiritului democratic evidențiau distanța mare dintre gândirea politică a țărilor române și cea din Apusul Europei, ele dovedeau interesul elitelor pentru occidentalizare. Interes ce s-a dovedit suficient – potrivit lui Eugen Lovinescu – pentru începutul unei schimbări din temelii a structurii societății românești. „Ideile au o forță de penetrație mult mai mare; pentru a se propaga nu le trebuie, de altfel, existența unui substrat economic.”²⁰ Cu toate acestea, Lovinescu admite că există „o prăpastie între spirit și materie” în sensul că, în mod evident, ideile elitelor boierești tinere – ale generației pașoptiste – erau mult mai avansate decât realitățile vremii sau, în orice caz, opuse lumii asupra căreia se intenționa să fie aplicate. În termeni maioreșcieni, Lovinescu admitea că „fondul” reprezentat de

¹⁹ Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Ed. Minerva, București 1997, p. 41.

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

mentalitatea românească forțată timp de secole pe anumite structuri sociale, dacă nu în totalitate orientalizate, atunci măcar îndepărtate de principiile care animau Apusul în secolul al XIX-lea, nu era pregătit și, poate, nici doritor să intre sau să se muleze pe „formele” importate dintr-un spațiu străin. Însă, acest lucru nu avea cum să împiedice adaptarea realității la ideile importate din Apus. Dimpotrivă, „ (...) popoarele rămase înapoi nu refac evoluțiile popoarelor înaintate, ci se pun deodată în planul vieții contemporane. Egalitatea nu-i de fond, ci de formă: ele iau pe de-a întregul numai structura juridico-politică. Rămâne ca printr-o lentă creștere să descrie apoi drumul invers de la formă la fond al unei evoluții care nu e anormală, ci ținând seama de natura specială a condițiilor noastre istorice, e singura posibilă, deci, normală.”²¹

Potrivit lui Eugen Lovinescu, evoluția aceasta se bazează pe „legea interdependenței” dintre condițiile materiale și cele morale, pe colaborarea și influențarea reciprocă dintre aceste două aspecte ale vieții. Transpusă la un nivel superior, „legea interdependenței” se aplică și relațiilor dintre națiuni, astfel apărând sincronismul ca mecanism prin care influențele străine sunt adoptate și adaptate la solul autohton. Prin sincronism se desăvârșește acțiunea de răspândire și de înrădăcinare a influențelor aduse prin interdependența dintre națiuni, pe de o parte, și dintre starea materială și cea spirituală, pe de altă parte. Astfel, Eugen Lovinescu ne oferă o primă schemă a modului în care se produc conexiunile culturale. Nu se poate vorbi, încă, la acest nivel de interculturalitate decât dacă definim interculturalitatea ca proces prin care toate creațiile culturale hibride iau naștere, pentru ca apoi să fie integrate sau absorbite total în spațiul autohton, pierzându-și caracterul de straneitate și ajungând să fie percepute ca părți integrale din cultura autohtonă. Acesta este sensul în care se manifestă sincronismul, în opinia lui Lovinescu. Dacă definim interculturalitatea ca pe o relație de influențare reciprocă între culturi în care aportul fiecăreia, deși adoptat, nu este integrat perfect în propria carne culturală, păstrându-se conștiința alterității sale, atunci sincronismul lovinescian nu ne oferă decât anumite trimiteri către o eventuală metodologie a interculturalității.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

Pentru Eugen Lovinescu, sincronizarea este impulsionată de dorința de a imita și se realizează în două faze: integralitatea și adaptarea. Prima fază se referă la adoptarea integrală a formelor străine, rămânerea în urmă a României fiind atât de mare încât selectarea doar a unora dintre ele ar fi ineficace. A doua fază constă în adaptarea imitațiilor la condițiile indigene în așa fel încât, din intersectarea spiritului autohton cu cel importat, să apară ceva cu totul nou: „ (...) a imita este modul cel mai obișnuit de a fi original, iar rasa are un rol important în formația civilizațiilor. Trecând de la un mediu etnic la altul, ideea se refractă; unghiul de refracție constituie originalitatea fiecărui popor.”²² Eugen Lovinescu merge chiar mai departe, afirmând că în structura civilizației popoarelor se află foarte puține elemente originale. Instituțiile politice și sociale sunt, de regulă, împrumutate și adaptate la specificul autohton, originalitatea constând tocmai în modul în care se produce adaptarea. În timpul acestui proces, rasa sau fondul etnic joacă un rol determinant: el oferă elementul de particularitate, dă nota specifică pe care fiecare civilizație o îmbracă de la țară la țară. „Ca și la celelalte popoare – continuă Lovinescu – originalitatea poporului român nu se putea arăta în creațiunea unei forme politice crescute evolutiv din fondul său, ci se va arăta numai prin adaptarea formelor împrumutate la fondul său etnic.”²³

Dacă formele sunt adaptate la fond, atunci prin legea interdependenței, enunțată tot de Lovinescu, se poate infera cu siguranță că și fondul se adaptează la formă, preschimbându-se, puțin sau mult, pentru a se armoniza cât mai bine la niște condiții prestabilite. Formele, așadar, modifică fondul în aceeași măsură în care fondul ajută forma să devină mai flexibilă și mai apropiată de „spiritul locului”.

Deși contrazis în multe privințe de Lovinescu, sociologul Ștefan Zeletin adoptă o poziție similară. În cartea sa „Burghezia română. Originea și rolul ei istoric” apărută în 1925, Zeletin afirmă, practic, același lucru ca și Lovinescu: evoluția firească a unei țări către modernitate se realizează prin transplantarea sau aclimatizarea unor elemente aparținând civilizației luate drept model, proces în cursul căruia realitățile autohtone se transformă luând direcția dorită. Diferența față de Eugen Lovinescu este următoarea: în

²² *Ibidem*, p. 306.

²³ *Ibidem*, p. 310.

timp ce criticul literar consideră că fermentul acestei transformări îl constituie realitatea spirituală, pentru sociolog, acest rol îl joacă condițiile materiale sau economice.

Considerând că „istoria burgheziei române este repetarea istoriei oricărei burghezii”²⁴, Ștefan Zeletin explică apariția acestei clase sociale în spațiul românesc prin liberalizarea comerțului datorată Tratatului de la Adrianopole²⁵, semnat în 1829, și prin influența capitalului străin asupra economiei țărilor române. Proces lung, nefinalizat în întregime nici măcar în primele decade ale secolului al XIX-lea, când Zeletin își formula teza, formarea burgheziei române începuse odată cu dezvoltarea comerțului și urma să se încheie cu industrializarea. Mai mult decât atât, nașterea burgheziei coincidea și era, de fapt, rezultatul modernizării națiunii române stimulată de introducerea capitalismului, facilitată de relațiile comerciale cu Occidentul. Schimbul liber specific capitalismului, odată generalizat și la noi, a produs, în timp, modificarea structurii sociale și a dat naștere unui alt tip de raporturi inter-umane: raporturi bazate pe schimbul de mărfuri liber consimțit, realizat între oameni independenți. Negoțul nu presupune ranguri nobiliare și nu ține cont de ierarhiile sociale. Dimpotrivă, presupune oameni care produc în mod liber mărfuri pe care apoi le vând altor oameni, care aleg să le cumpere într-un mod la fel de liber. De aceea, Zeletin afirmă că tipul acesta de relații capitaliste a dus în timp la apariția individualismului – persoane autonome, care intră libere în acest proces al producerii, vânzării și cumpărării de mărfuri – și la crearea instituțiilor liberale care le-au înlocuit pe cele vechi bazate pe privilegiile de castă. Mai mult decât atât, Ștefan Zeletin demonstrează că „procesul de naștere a burgheziei române se confundă cu procesul de regenerare națională și de alcătuire a statului român modern, unitar și neatârnat. Acest îndoit proces se datorește în întregime expansiunii capitalismului anglo-francez, mai ales a celui englez în principatele române.”²⁶ Sociologul român își susține teza arătând că prin liberalizarea comerțului mărfurile occidentale au invadat piața Principatelor distrugând mica producție românească, concentrată mai ales în sfera agrară și în lumea micilor meșteșugari de la țară

²⁴ Ștefan Zeletin, *Burghezia română – originea și rolul ei istoric*, Ed. Humanitas, București 2006, p. 30.

²⁵ Tratatul de la Adrianopole, semnat în 1829 de către Rusia și Turcia în urma Războiului Ruso-Turc din 1828-1829, prevedea un act separat referitor la Principatele dunărene care reafirma și consolida autonomia lor administrativă și desființa monopolul otoman asupra comerțului din Principate. (n.n)

²⁶ Ștefan Zeletin, *op. cit.*, p. 61.

și de la oraș. Distrugând fundamentele tradiționale ale acestor relații de producție, invazia capitalului străin le-a forțat să se reformeze pe noi baze. Iar reformarea a venit – în mod neașteptat și diferit față de lumea apuseană – tot din rândurile boierimii la fel cum ideile democratice fuseseră importate tot de boierii tineri expuși, prin studii, influențelor spirituale occidentale. Mica boierime se comercializează, transformându-se treptat în negustorie și constituind, astfel, nucleul dezvoltării ulterioare a burgheziei. Marea boierime, formată de latifundiari care se întrețineau pe baza relațiilor tradiționale agrare, va fi treptat ruinată prin relațiile libere de schimb.

În felul acesta, apariția clasei burgheze parcurge și în Țările Române același proces îndelungat pe care l-a parcurs în țările din Apusul Europei cu multe secole în urmă. Influența capitalului străin, care a impulsionat acest proces, nu s-a manifestat, însă, ca ajutor strict financiar și nici, exclusiv, ca model socio-economic. Importanța principală a pătrunderii capitalului anglo-francez, prin relațiile comerciale mai ales, a constat în consecințele pe care le-a produs în plan economic. Mica producție agrară și orășenească a fost ruinată prin abundența de mărfuri străine ieftine, iar țăranii și meșteșugarii urbani s-au trezit dintr-odată fără mijloace de subzistență. Statul român și însuși ansamblul social s-au adaptat din mers la această situație, restructurându-se pentru a găsi soluții la rezolvarea crizei. Transformările pe care le-a suferit țesutul socio-politic și schimbările de mentalitate au urmat același curs ca și în vestul continentului, cu unele diferențe semnificative care țin de specificul locului. Un exemplu constă în apariția forței centrale politice, a oligarhiei – cum o numește Ștefan Zeletin – care a trecut la conducerea țării. Diferența dintre Principatele Române – apoi, începând din 1881, regatul României – și statele vestice este faptul că în spațiul carpato-danubiano-pontic oligarhia politică centralizatoare a suplinit rolul pe care l-a jucat monarhia absolută în spațiul vest-european. În plus, o altă particularitate tipic românească este aceea că practic, din această oligarhie, s-au născut cele mai importante clase sociale capitaliste: clasa bancherilor, a industriașilor și a burgheziei. „ (...) burghezia noastră națională nu e o clasă ostilă puterii centrale, ci se contopește cu aceasta în unul și același factor. În adevăr, de prin al șaptelea deceniu al veacului din urmă, puterea noastră centrală intră într-un proces treptat de burghezire:

oligarhia politică devine, astfel, o oligarhie financiară care stăpânește în prezent întreaga noastră viață economică.”²⁷

Acest lucru a fost posibil prin naționalizarea capitalului inițiată în jurul anului 1880, odată cu înființarea Băncii Naționale a României. Dacă inițial primii bancheri din spațiul românesc au fost străini, mai ales evrei, treptat, prin politica de naționalizare, aceiași prin care, de exemplu, au fost răscumpărate de către stat concesiunile căilor ferate române către diverse companii străine, sistemul bancar devine majoritar românesc. Evident, singurii care au puterea financiară de a prelua conducerea băncilor sunt, bineînțeles, cei aflați la putere sau în preajma puterii. În plus, „băncile au început să pătrundă în producția industrială cu tendința de a preface tot mai mult capitalul industrial în capital de bancă”.²⁸ Și această situație este specifică României, căci în Franța și în Anglia – afirmă Zeletin – evoluția a fost inversă. Așadar, această oligarhie financiară, născută din rămășițele marii și micii boierimi atinse de fermentul ideilor venite din Apus, care, ulterior, a renunțat la statutul tradițional adaptându-se la schimbările survenite prin impactul de capitalul străin, constituie germenele burgheziei române. La momentul în care Ștefan Zeletin scria aceste considerații, burghezia era, de-abia, la începutul formării ei, lucru care-l determină pe sociologul român să scrie: „Vremea de la dispariția marilor boieri până când se va naște proletariatul alcătuiește vârsta de aur a oligarhiei noastre financiare, când celelalte clase sunt sau în ruine, sau în fașă, și stăpânirea ei nu întâlnește nici o piedică. (...) Nu putem însă prevedea cât va dura această eră, după cum iarăși nu putem prevedea dacă anumite schimbări în cursul evoluției burgheziilor apusene nu vor veni să schimbe și cursul evoluției burgheziei noastre proprii.”²⁹

Avem, așadar, două teorii cu privire la modalitatea prin care modelele sociale, economice și culturale apusene au fost importate în spațiul românesc și adaptate la specificul local. Ambele concepții – aparținând lui Eugen Lovinescu și lui Ștefan Zeletin – pleacă de la premisa că importurile de acest fel sunt posibile, iar adaptarea lor la condițiile autohtone produce o serie de transformări care – indiferent de durata lor, de suferințele

²⁷ *Ibidem*, p.172.

²⁸ *Ibidem*, p. 177.

²⁹ *Ibidem*, p. 179.

create pe parcurs și de inadecvările temporare produse între vechi și nou –, în final, au fost resorbite de societatea și de mentalitatea românească, dând astfel naștere unei noi realități. Niciuna dintre aceste teorii nu susține ideea că, în mod artificial, fără să existe vreo nevoie reală, anumite stări de fapt sau situații concrete au fost forțate să se muleze pentru a corespunde unor tipare aplicate de sus în jos, adică prin voința elitelor politice fără a se ține seama de realitate. Atât Lovinescu cât și Zeletin susțin că toate modificările realizate în sensul modernizării au fost realizate treptat, pe măsură ce însăși realitatea le reclama în urma interacțiunilor cu Occidentul. Contactele în sine au creat realități noi, diferite față de trecut, care au necesitat alt tip de instituții decât cele existente în prima parte a secolului al XIX-lea. Aceste schimbări nu au fost contrare fondului autohton pentru că acesta nu există ca o realitate de sine stătătoare sau imuabilă, cu valoare de unicat printre celelalte „fonduri naționale”. Dimpotrivă, susține Eugen Lovinescu, fondul acționează ca agent al modificării și își vedește originalitatea sau unicitatea prin adaptarea formelor împrumutate la caracteristicile încetățenite de secole ale unui popor.

Deși Lovinescu și Zeletin își reprezintă în mod diferit sursele înnoirii societății românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea – primul considerând că ideile spirituale pot influența lumea concretă pentru a o modifica în sensul lor, iar al doilea afirmând că anumite condiții materiale, cum ar fi prezența capitalului anglo-francez, au stimulat schimbările sociale și politice – ambii gânditori pot oferi o metodologie a schimburilor culturale. Din punct de vedere schematic, metoda lui Lovinescu de interpretare a conexiunilor între culturi diferite se bazează pe nevoia de sincronizare a unei culturi cu o alta pe care o consideră superioară și pe care tinde să o egaleze. Cultura aceasta superioară este luată drept model, iar elementele sau instituțiile sale cele mai reprezentative sunt împrumutate pentru a înlocui vechile instituții indigene, considerate de acum vetuste și indezirabile. Este nevoie, însă, de un contact prealabil pentru ca nevoia modificării instituțiilor să apară, modificare ce se face oricum prin adaptarea formei inițiale la fondul autohton existent. Sincronizarea se realizează, așadar, prin adaptare, adică prin punerea laolaltă a elementelor străine cu cele românești, prin îmbinarea lor astfel încât, în final, va rezulta o realitate nouă: instituții occidentale care-și păstrează trăsăturile generale,

regășibile în fiecare țară modernă, dar care, aici, sunt contaminate de un anumit specific sau nuanță românească.

Ștefan Zeletin face, practic, aceleași observații cu privire la specificul românesc, atunci când analizează particularitățile prin care burghezia română se diferențiază de cea occidentală. Însă, în acest caz, sociologul nu se referă la acele particularități care țin de fondul sau de esența imuabilă a românității. Dimpotrivă, Zeletin analizează numai aspecte tangibile și conjuncturale care depindeau de realitățile economice și politice ale României, realități care, la rândul lor, fuseseră rezultatul unor concursuri de împrejurări foarte clare.

De altfel, nici Lovinescu nu elaborează prea mult în privința conceptului de „esență națională”, mărginindu-se să observe că instituțiile străine sunt adaptate la condițiile românești, prin contribuția fondului național, și că produsul apărut în urma adaptării dă măsura originalității românești.

Ca și în urmă cu 80 de ani – când Lovinescu și Zeletin își expuneau concepțiile în fața publicului – și astăzi, când trecem printr-o nouă readaptare la tiparele vestice actuale, este dezbătută, din nou, problema „esenței românității” și a modului în care ea poate stimula sau frâna modernizarea societății. Însă, așa cum spune și profesorul Vasile Morar, aducerea în discuție a acestui subiect poate fi riscantă, iar uneori invocarea „firii/fondului/esenței românilor” poate fi de-a dreptul inefficientă într-o discuție referitoare la realități conjuncturale cum sunt cele economice și politice. Însă, cum rămâne cu adoptarea mentalității individualiste: este ea stimulată sau frânată de firea românilor? Sau, la rândul lor, mentalitățile țin de domeniul contingentului? Și dacă da, atunci mai există ceva imuabil și absolut în comportamentul oamenilor și în modul în care ei își concep condițiile de trai? Referitor la chestiunea despre „firea/fondul românilor”, profesorul Vasile Morar consideră că: *„În privința firii românilor, există o discuție îndelungă. Dacă acceptăm ideea că există o esență românească, atunci riscăm să ajungem din nou la ce s-a ajuns în perioada interbelică. În momentul în care s-a accentuat foarte mult o fire considerată în totalitate bună și s-au accentuat anumite calități, atunci apare posibilitatea exclusivismului și a intoleranței și chiar a fanatismului național. Din acest punct de vedere, puțini autori au fost foarte cumpăniți în judecățile lor. L-aș cita aici pe unul dintre ei, profesor la Facultatea de Filozofie și personaj important al politicii, al*

sociologiei și filosofiei românești în perioada inter și postbelică. Este vorba de Mihail Ralea care are un studiu superb scris în 1927, care se intitulează „Fenomenul românesc”. Acolo el are o judecată care realmente poate avea relevanță și în secolul XXI. El spune că românii au calități, au defecte, iar cea mai mare calitate a lor e faptul că sunt adaptabili. Adaptabilitatea poate să fie posibilitatea care ne poate salva de subdezvoltare și ne poate racorda la procesul de civilizare.”

Și iată cum ne întoarcem la Eugen Lovinescu și la legea sincronizării. Însă, spre deosebire de lumea în care trăia Lovinescu, în perioada interbelică, sincronizarea poate avea loc astăzi mult mai rapid decât atunci, prin procesul de globalizare. Profesorul Vasile Morar continuă: *„În momentul în care există posibilitatea mișcării libere a oamenilor și a capitalului, brusc foarte multe stări de fapt de subdezvoltare sunt dinamitate din interior și se vede că România poate recupera foarte mult în procesul de modernizare. Un termen fundamental al discuției actuale este cel de modernizare și remodelare a României. Există această oportunitate care ține de raționalitatea istoriei în Europa, care înseamnă că Europa întreagă, ca o entitate economică, politică, culturală, a intrat în procesul de globalizare. Aici sunt cel puțin două lucruri care contează foarte mult: universalizarea proceselor civilizatorii și o anumită rămânere în urmă care ține de spiritul închis, particular, specific, care este încă în contradicție cu spiritul de modernizare rapidă.”* Globalizarea poate reprezenta un avantaj pentru acele națiuni care doresc să depășească rapid handicapul ce le situează în urma țărilor modernizate, dar poate reprezenta un dezavantaj pentru acele comunități ale căror tradiții specifice denotă o mentalitate greu adaptabilă la condițiile actuale. De vreme ce globalizarea aduce cu sine uniformizarea unor comportamente ce țin de consumul de produse comerciale, în ce măsură este viabilă ipoteza că prin transmiterea acestor comportamente se preia și mentalitatea individualistă, originară din același spațiu? Cu alte cuvinte, în ce măsură individualismul devine global, chiar și în acele zone unde condițiile socio-economice care i-au dat naștere nu există? În plus, prin infuzia de individualism, multe din trăsăturile tradiționale ce distingeau comunitățile între ele și le confereau identitatea s-ar putea să dispară. Așadar, oportunitatea transmiterii individualismului prin globalizare nu conține doar avantaje. Cu toate acestea, pentru profesorul Vasile Morar, acest tip de uniformizare

nu poate fi evitat. „Deja avem un amalgam destul de mare al comportamentelor profesionale, politice etc. Dacă până acum câțiva ani se putea vorbi la modul foarte liniștit de un individualism italian, portughez, german sau finlandez, astăzi putem încă vorbi de anumite dominante. Dar senzația mea este că într-un decurs previzibil de o generație se vor estompa foarte multe din particularitățile comportamentelor profesionale, civice și publice. Tocmai pentru că marele tăvălug care este civilizația, prin legile ei care țin de dimensiunea economică, face în așa fel încât pe ideea eficienței și a raționalității se ajunge la anumite uniformizări. Tema mare este în ce măsură această uniformizare poate să facă casă bună cu diversitatea culturală.”

În cazul României, rămâne de văzut în ce măsură individualismul poate fi transmis odată cu comportamentele determinate de consumism. Și, mai ales, rămâne de văzut în ce măsură individualismul vestic va fi adaptat la condițiile sociale din România prin contribuția „fondului/firii” autohtone.

CAPITOLUL V. PERSPECTIVA SOCIOLOGICĂ

Perspectiva sociologică asupra modalităților de manifestare ale individualismului în România contemporană are ca punct de reper teoria lui Max Weber asupra spiritului capitalist și prelungirile sale în epoca actuală. Pentru discuția cu sociologul Alfred Bulai, profesor la Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București, am plecat de la premisa că individualismul occidental de astăzi vine în continuarea celui descris în „Etica protestantă și spiritul capitalismului”, fiind o variantă adaptată la circumstanțele politice, economice și sociale din ziua de azi. În această variantă, individualismul presupune viața trăită potrivit opțiunilor proprii, maximizarea fericirii personale, implicarea în colectivitate pentru a o structura în scopul satisfacerii intereselor personale fără a intra, însă, în coliziune cu ale celorlalți și retragerea credinței în spațiul privat cu menținerea libertății de manifestare conform doctrinei religioase în spațiul public.

Întrebat dacă acest tip de individualism poate fi importat în spațiul românesc, profesorul Alfred Bulai introduce anumite nuanțe: Europa occidentală nu trebuie luată ca un tot unitar, ci mai degrabă ca un mozaic unde conviețuiesc comunități care se recunosc mai mult în descrierea mai sus menționată a individualismului și comunități care se regăsesc mai puțin. *„În spațiul occidental, nu știu dacă este vorba de individualism. Putem vorbi despre individualism, dar atunci ne referim mai ales la anumite profile culturale existente în vestul Europei. Putem vorbi de un anumit gen de valori predominante legate de individ în nord-vestul continentului, dar într-o măsură mult mai mică decât în spațiul sud-european. Distincția «noi-ei» nu e chiar corectă. De fapt, nu există un singur model occidental. Pe de altă parte, există o variabilă legată de Weber. Există o abordare implicit economică legată de faptul că istoric, societățile de până la perioada pre-modernă au avut un puternic marcator al relațiilor sociale în familie și comunitate. Cu alte cuvinte, viața individului era subordonată unor principii de tip familial, comunitar sau societal. Există această punere față-n față a unor lumi diferite ca o constantă în sociologia sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX pentru că, de*

fapt, există o diferență între o cultură pre-modernă și una modernă. Cultura modernă este birocratică, este înalt-formalizată, este centrată într-o măsură mult mai mare pe individ, familia devine secundară, iar individul devine principalul agent economic, nu familia. Într-o lume rurală, dimpotrivă, familia contează. De aceea, modelul rural conține mulți copii, căci ai nevoie de multe brațe de muncă. În lumea industrială, spațiul este restrâns, familia nu are unde să se extindă foarte mult și oricum regimul de muncă industrială trimite doar la adulți, la anumite condiții de lucru în care se definește, la începuturile modernității, rolul major al bărbatului, secundar al femeii. Sunt mutații istorice care au pus un accent deosebit pe individ.”

Prima diferență, așadar, dintre spațiul românesc și cel occidental – în măsura în care se pot decela anumite constante regăsite pe parcursul modernizării tuturor națiunilor vestice – este oferită de circumstanțele istorice care au făcut ca revoluția industrială să înceapă în vest mai devreme decât în est și să producă prima breșă în societate prin apariția proletariatului din sânul comunităților rurale destrămate. Individualismul, prin urmare, a fost stimulat de condiții economice clare, iar prima delimitare care l-a marcat a fost cea dintre individ și tradițiile din comunitatea părinților săi. Transplantat de la sat la oraș pentru a lucra în zonele industriale, viitorul muncitor a renunțat la multe din cutumele ancestrale, s-a rupt de lumea rurală – care oricum, se afla în soluție – și și-a întemeiat propria comunitate formată, în principal, din familia sa și din tovarășii de lucru de care-l lega, însă, alt tip de relații decât cele din lumea patriarhală pe care o părăsise.

În spațiul românesc, însă, societățile rurale tradiționaliste au continuat să existe chiar și mult timp după începutul modernizării din prima jumătate a secolului al XIX-lea. De aceea, poate că o privire comparativă între spațiul românesc și cel occidental ar fi mai nimerit să se facă – consideră Alfred Bulai – între spiritul comunitar de la „noi” și cel de la „ei” pentru a observa mai bine raportările specifice la acest tip de conviețuire. O primă observație se referă la faptul că, în vest, s-a dezvoltat – tot ca o prelungire a individualismului – un anumit spirit asociativ, cuplat cu simțul civic și voluntariatul. Pe când, în România, profesorul Alfred Bulai consideră că *„pe de altă parte, putem spune că noi nu avem decât într-o măsură anemică spiritul asociativ care există în spațiul occidental. Ce înseamnă spiritul asociativ? Înseamnă structuri care au anumite obiective*

pe care și le ating cu oameni care intră în relații formale și informale. Aceste structuri asociative sunt foarte puternice și multe în spațiul occidental. În spațiul românesc, mai ales din cauza comunismului care a mimit un gen de asociativitate controlată politic, experiența asociativității autentice este insignifiantă. De aceea, de pildă, ONG-urile din România sunt anemice comparativ cu cele din lumea occidentală. Cel mai amărât ONG dintr-o țară mică occidentală poate să aibă incomparabil mai mulți membri decât cea mai mare organizație non-guvernamentală din România. Istoria de după 1990 a făcut ca o serie de intelectuali din România să dezvolte structuri asociative din motive legate strict de profit. Oamenii au încercat să speculeze niște forme gata create după un model logic, existent și în România înainte de comunism, dar le-au speculat din cauza unor presiuni majore ale mediului social, economic și politic din acele vremuri. Din aceste motive, noi nu avem voluntariat decât într-o formă minimală pentru că unii merg pe ideea «bun, venim ca voluntari, dar cu cât ne plățiți?». Iată, deci, niște situații diferite...”

Ecuția individualismului conține, de asemenea, pe lângă spiritul asociativ și viața în comunitate, și raportarea la stat. În această privință, însă, sondajele și barometrele de opinie înregistrează contradicții consistente în părerile românilor. Per ansamblu, românii s-au arătat nemulțumiți de activitatea tuturor guvernelor post-decembriste și, de multe ori, au asociat structurile statale cu corupți. De exemplu, în Barometrul Politicilor Publice realizat în iulie 2006 la comanda Agenției pentru Strategii Guvernamentale, 38% dintre români considerau că aproape toți parlamentarii sunt corupți, în timp ce 30% erau de părere că aproape toți funcționarii guvernamentali sunt, de asemenea, corupți. În plus, cei mai mulți dintre locuitorii României sunt nemulțumiți de activitatea Guvernului, Justiției și Poliției în lupta împotriva corupției. Nemulțumirea față de prestația instituțiilor statului nu apare doar în urma suspiciunilor de corupție, ci este cauzată și de asigurarea democrației. Conform Barometrului de Opinie Publică al Fundației pentru o Societate Deschisă, dat publicității în noiembrie 2005, 35% dintre români se declară nemulțumiți sau foarte nemulțumiți de democrația din România, 39% nu sunt nici mulțumiți, nici nemulțumiți, și doar 22% sunt mulțumiți sau foarte mulțumiți în condițiile în care, pentru aproape jumătate dintre români a trăi într-o țară democratică este de maximă importanță. Cu toate acestea,

întrebările care vizează detalii și nuanțele de gândire ale respondenților indică o stare de fapt cu totul diferită sau inconsistentă cu declarația de mai sus. Românii consideră că menținerea ordinii în țară (pe care o aleg 41% ca primă opțiune și 23% ca a doua opțiune) este cu mult mai importantă decât participarea oamenilor la luarea deciziilor importante (pentru care optează 14%, respectiv 17%) și decât protejarea libertății cuvântului (6%, respectiv 16%). În același timp, alegerile libere și economia prosperă ocupă primele locuri – la egalitate – pe lista românilor conținând trăsăturile esențiale ale democrației. Pe următoarele locuri se situează egalitatea în drepturi între bărbați și femei laolaltă cu drepturile civile menite să protejeze libertatea oamenilor. De asemenea, rugați să dea o notă de la 1 la 10 pentru măsurile guvernamentale pe care ei le consideră esențiale într-o democrație, cel mai mare procent (24%) a acordat nota maximă convingerii că guvernele trebuie să taxeze bogații și să subvenționeze săracii. Pentru situarea acestei măsuri la mijlocul scalei de valori importante pentru o democrație, s-au pronunțat 12% dintre români. De asemenea, 18% sunt cu totul de acord că statul ar trebui să își asume mai multă responsabilitate pentru bunăstarea fiecăruia, în timp ce doar 9% dintre români cred că fiecare individ ar trebui să-și asume mai multă responsabilitate pentru propria bunăstare. 17% dintre români s-au poziționat la mijloc între aceste două extreme.

Iată, așadar o serie de opinii care nu se armonizează cu imaginea-standard despre democrație ca fiind regimul politic ce permite persoanelor un maximum de libertate în auto-determinare, implicarea statului fiind minimală și reducându-se la asigurarea condițiilor prielnice autonomiei individuale. Nemulțumirea cu privire la prestația statului – exprimată de majoritatea românilor – nu indică doar un minus de infomare sau de experiență cu privire la practica democratică, ci arată și persistența moștenirii comuniste după 17 ani de la prăbușirea regimului. Alfred Bulai punctează principalele forme de manifestare ale acestei moșteniri. *„Statul este un instrument mult mai apropiat de cetățeni în vest decât la noi. Românul încă se apără de stat, încă îl consideră un adversar major la lui. Luați de pildă atitudinea față de polițiști. Polițistul este un instrument al statului care exercită controlul. El în Occident este «prietenu omului», așa cum se vede și din sumedenia de filme și romane unde detectivii sunt eroi. În schimb, în spațiul românesc, avem multe bancuri cu polițiști care nu sunt văzuți ca cei mai inteligenți oameni de pe planetă, ca să*

vorbim eufemistic. Iată un exemplu simplu și banal. Mergeți în Occident cu mașina și o să vedeți că atunci când apare un echipaj de poliție pe șosea, nimeni nu face flash-uri cu farurile ca la noi să te anunțe că e radar. Pe când în România, șoferii dau flash-uri chiar cu trei kilometri înainte de locul staționării echipajului. De ce? Din solidaritate în lupta cu statul, cu agresorul reprezentat de agentul statului, polițistul de la circulație. Atenție! La rândul său, polițistul se poartă ca un agresor. Imaginea lui de om pus pe căpătuială care se ascunde în boscheți ca să-ți dea amendă sau să ia șpagă nu este lipsită de acoperire în realitate. Dincolo însă de această realitate, este vorba de o experiență a noastră diferită. Experiența românilor îi face pe aceștia să vadă statul într-o lumină negativă. Statul exercită controlul și de obicei suntem nemulțumiți de prestația lui. Dovadă este imaginea proastă pe care o au cei mai importanți agenți ai săi, polițiștii, oameni cu care ai contact zilnic. În schimb, românii au o încredere mare în armată, căci n-au de-a face cu armata prea des. De asemenea, au mare încredere în biserică și nici nu prea sunt atei printre români.”

Nemulțumirea, chiar teama în fața instituțiilor statale derivă, bineînțeles, din așteptările mult prea mari referitoare la prestația acestora. Pentru a relua teoria formelor fără fond, această stare de lucruri poate fi descrisă în termenii unui decalaj între idealul românilor – forma sau conturul general al democrației așa cum apare în mentalul lor – și materia sau fondul cu care este umplută această formă. Chiar dacă românii aspiră la idealul democratic, ei nu au decât o idee vagă cu privire la acest ideal pe care o completează în funcție de realitatea în care trăiesc și care le determină, în bună parte, gândirea și atitudinile. Este o situație explicabilă atât prin necunoaștere cât și prin persistența, în mentalitatea românilor, a unor sechele din trecut care coabitează cu judecăți formate sub imperiul stărilor de fapt curente. Românii sunt, așadar, prinși între trecut și prezent, iar opoziția dintre aceste influențe se vedește, în primul rând, în mentalul lor confuz.

În orice caz, percepția de sine ca indivizi este foarte accentuată. Doar 42% dintre români se consideră în mare sau foarte mare măsură cetățeni ai Uniunii Europene. Comparativ, 48% se consideră în mare sau foarte mare măsură cetățeni ai întregii lumi, 56% indivizi autonomi, 84% membri ai comunității locale în care trăiesc și 87% cetățeni români. În ce măsură, însă, aceste date denotă existența unui individualism tipic românesc?

Profesorul Alfred Bulai, de pildă, nu crede într-o astfel de specificitate. „*Eu nu prea cred că există ceva tipic românesc. Astea sunt niște pretenții ușor naționaliste pe care le au toate comunitățile. În sociologie, vorbim în acest caz de «etno-centrism». Putem să ne gândim la specific în sensul că poți găsi ceva care diferă de altceva, atunci când analizezi un caz particular. Atunci ajungi și la o notă de specificitate. Noi avem câteva coordonate istorice care ne marchează și care sunt comune pentru toți cei care sunt, într-o formă sau alta, în situația noastră. Așa cum am spus avem, în primul rând, o cultură puternică tradițională. În perioada interbelică existau încă sate devălmașe – studiate atunci de sociologul Henri Stahl – care erau autentic medievale. Asemenea sate au rezistat, în timp, până aproape de instalarea comunismului. Apoi, să ne gândim că electrificarea s-a extins în România de-abia în anii '70. Până atunci, multe comunități nu aveau curent, ceea ce înseamnă că nu aveau nici radio, darămite televizor. Vă dați seama că oamenii aceia erau foarte departe de ceea ce se cheamă modernitate. Al doilea element important – care ne dă o parte a specificității – este contextualizarea noastră balcanică. Această lume balcanică are o anumită origine culturală marcată profund de relația cu imperiul otoman. Specificitatea poate să intervină atunci când dai o anumită nuanță produsului pe care-l poți schimba puțin în comparație cu al altora. Dar în mare măsură produsul este același. Această cultură mai generală care include «peșcheșul» sau mîta ține de specificul balcanic care afectează și o țară mai mare cum este Grecia. A treia condiționare este comunismul care a venit cu niște valori și norme, a avut instrumentele necesare ca să le impună și a creat o socializare potrivit acelor valori. A existat, bineînțeles, o viață privată opusă spiritului oficial. Dar asta nu înseamnă că acea cultură oficială impusă de comuniști nu avea și valori care puteau fi general acceptate și că ea nu putea influența viața privată, fiind totuși oficială. Iată trei elemente care te contextualizează și se diferențiază de alții. La acestea se pot adăuga spiritul latin care, indiscutabil, are matricea sa stabilă în lumea europeană comparativ cu lumea germanică. Putem vorbi despre specific în funcție de anumite criterii pe care le luăm în calcul, dar asta nu înseamnă că suntem singuri pe un palier. De fiecare dată suntem împreună cu alții. Specificitatea constă, de fapt, în intersectarea acestor criterii.»*

Din aceste motive, individualismul se judecă altfel în spațiul românesc actual. Un exemplu constă tocmai în spiritul de solidaritate apărut în cadrul unei comunități din lipsa încrederii în stat. Este un alt tip de solidaritate în comparație cu spiritul asociativ. Diferența aceasta este dată și de mutațiile generaționale care au loc în România, în ultima vreme. Tânăra generație este mai pecuniară decât cea dinainte. Prin urmare este mai opusă asociativității sau voluntariatului, mergând într-o direcție diferită față de lumea occidentală, consideră Alfred Bulai. *„Există poate mai puțin individualism comparativ cu vestul, dar cred că sunt multe alte caracteristici care sunt marcante în tendințele și evoluțiile actuale din România. Spiritul pecuniar, de exemplu. În comparație cu trecutul, oamenii sunt mult mai preocupați de bani. Este firesc să fie așa, căci tocmai am ieșit dintr-o societate unde banii nu aveau valoare atâta vreme cât toată lumea avea salariile date de statul comunist, iar diferențele dintre oamenii cu bani și cei fără erau foarte mici. Produsele, în schimb, erau mai importante decât banii, căci nu prea se găseau. De aceea, era important să-ți iei congelator și televizor color. Dar astăzi banii sunt importanți și presiunea atingerii unor standarde de calitate a vieții este mult mai mare. Presiunea unor modele, de asemenea, este mult mai mare. Gândiți-vă că, în perioada comunistă, standardul era mașina străină „Lada” care astăzi este considerată o rablă. În plus, astăzi, în cazul femeilor, modele au devenit imaginile privind standardele feminine care exercită o anumită presiune pe consumul de cosmetice. Trăim într-o lume care a schimbat niște orizonturi și niște așteptări. Automat, există o serie de mutații și sunt cele mai spectaculoase, mai ales în rândul tinerilor. Dar, deși au apărut aceste transformări, n-aș spune că vom ajunge niște englezi. Nici spaniolii, nici italienii n-au ajuns ca englezii. De altfel și scopul UE este acesta: de menținere a specificului cultural al fiecăruia pentru că oricum ideea de a-l influența pe celălalt este mai mult o utopie. Sunt lucruri pe care oamenii le preiau fără vreun efort statal și sunt alte lucruri pe care le resping. Inclusiv românii noștri plecați la muncă în străinătate, cei care au stat mai multă vreme acolo, în vest, împart lumea foarte exact între ceea ce-i place și ceea ce consideră că este absolut aberant. Când pleacă cineva pentru prima oară, supravalorizează ceea ce întâlnește acolo, căci este șocat de luxul și poleiala de acolo.*

Apoi, apar lucrurile mai puțin plăcute pe care evident că nu le va prelua și va reacționa împotriva lor.”

Și o parte importantă a evoluțiilor actuale se datorează atât intersectărilor cu mentalitatea occidentală care au loc în interiorul României, cât și celor care se produc în afara României și care sunt trăite, în special, de românii care muncesc în străinătate. Traectoria, experiențele și transformările lor au fost amplu documentate într-un studiu, realizat în 2006 de o echipă de sociologi coordonați de profesorul Dumitru Sandu, intitulat „Locuirea temporară în străinătate. Migrația economică a românilor: 1990-2006”. Potrivit autorilor, fenomenul este atât de amplu încât o treime dintre gospodăriile populației au în componență cel puțin câte o persoană care a fost sau este plecată în străinătate, după 1989. Altfel spus, aproximativ două milioane și jumătate dintre gospodăriile din România au avut experiența directă a străinătății prin lucru sau prin călătorie. Migrația pentru muncă s-a desfășurat în trei etape succesive începând cu 1990 și până astăzi când are loc cea mai importantă și masivă perioadă de emigrare temporară.

O primă etapă a fost cea dintre 1990 și 1995, când plecările erau destul de rare. Aceea a fost perioada de explorare primară a Europei de către românii în căutare de lucru, urmată de o a doua fază de explorare, cea cuprinsă între 1996 și 2001. Rata de emigrare temporară ajunge la valori de 6-7‰ în această perioadă. După obținerea accesului în spațiul Schengen, în ianuarie 2002, procesul se amplifică. Lucrul în străinătate devine un fenomen de masă, cu o rată a emigrării temporare cuprinsă între 10‰ și 28‰. Fiecare dintre aceste perioade a avut specificul său și fiecareia i-au corespuns câteva destinații predilecte. În prima etapă, între 1990 și 1995, existau cinci destinații cu pondere de peste 7% din totalul plecărilor: Israel, Turcia, Italia, Ungaria și Germania. În etapa a doua, 1996-2002, la cele cinci țări din prima etapă se adaugă Canada și Spania. Explorarea se extinde spre extrema continentului european și spre America, pentru ca în cea de-a treia etapă – începând cu 2002 – destinațiile preferate să devină Italia și Spania. După ce au testat viața și condițiile de lucru din mai multe zone ale lumii, românii se decid în special pentru aceste două țări de limbă latină.

Studiul „Locuirea temporară în străinătate. Migrația economică a românilor: 1990-2006” îi prezintă, de asemenea, pe protagoniștii acestor călătorii. La început, au plecat

bărbații căsătoriți, cu școală profesională sau liceu, din mediul urban. Ulterior, fluxurile emigrării se diversifică. Ponderea femeilor, spre exemplu, se triplează, sătenii ajung să îi egaleze pe orășeni, iar procentul migranților necăsătoriți sporește de peste patru ori. În același timp, numărul absolvenților de gimnaziu crește, de asemenea, de peste opt ori. Această stare de fapt se produce aproape concomitent cu reducerea considerabilă a absolvenților de învățământ superior și a maghiarilor.

Evident, o deplasare a forței de muncă realizată la asemenea proporții, nu poate să nu dea naștere unor transformări la nivelul mentalităților. Pe lângă nivelul crescut de viață la care sunt expuși, pe care îl trăiesc efectiv în Uniunea Europeană și pe care încearcă să-l exporte în țara de baștină, românii aduc cu ei de acolo și un nou mod de raportare la lume. Migranții pentru muncă devin mai întreprinzători, mai dispuși să-și asume riscuri, mai eficienți în cheltuirea banilor și doritori să se întoarcă în țară pentru a-și deschide propria afacere. Așadar, vor să fie proprii lor stăpâni; succesul pe care l-au înregistrat de-a lungul dificililor ani petrecuți muncind în străinătate îi face mai încrezători în sine și mai autonomi în raport cu statul, decât cei rămași în țară. Despre alte „importuri” aduse în România de către lucrătorii din străinătate, profesorul Alfred Bulai spune că *„obiectivele oamenilor sunt mai ambițioase la fel cu viziunea lor despre ceea ce trebuie să se întâmple. Raportul cu autoritățile se schimbă, de asemenea. Dacă el a fost tratat bine altundeva, când se întoarce în țară nu mai suportă atât de ușor tratamentul de genul «când am timp, vorbesc cu tine» al vreunui primar. Aceste schimbări sunt cotidiene, mici din punctul de vedere al impactului social, dar se produc în număr mare și sunt asociate obiectelor care vin de acolo. Un aparat de bucătărie care ușurează viața unei gospodine odată ce este achiziționat, are și șanse de a fi utilizat și poate să schimbe multe alte lucruri. Dar această schimbare se face în dublu sens. Bineînțeles, tendința este să te armonizezi într-o bună măsură cu spațiul occidental, să te armonizezi datorită comunicării și contactelor directe. N-aș putea însă spune că există doar o singură direcție pentru că nici un proces nu are loc într-o singură direcție. Nu trebuie să credem că vin lucruri numai din vest spre est, ci mai vin și din est spre vest. În aceeași măsură oamenii care pleacă din România pot influența fie în sens pozitiv, fie în sens negativ. Sensul pozitiv se referă la faptul că oamenii pot deprinde de la români modele gastronomice sau alte lucruri care*

țin de cultura noastră și care pot înnobila cultura autohtonă oricare ar fi ea. Și din acest punct de vedere Europa occidentală este pregătită să preia modele culturale. Se preiau, însă, și lucruri rele. Vă spun în acest sens o anecdotă. Un om s-a dus la un prieten în Franța și, la un moment dat, a avut nevoie de o consultație medicală. S-a dus la doctor și după ce actul medical a fost îndeplinit, românul a pregătit niște bani să-i dea doctorului, lucru care, evident, nu se întâmplă în Franța, mai ales că fusese deja plătită consultația. Prietenul care locuia de 15 ani în Franța l-a sfătuit să renunțe la acest gând pentru că acolo nimeni nu primește așa ceva. Dar nu a reușit să-și convingă amicul. Omul nostru s-a dus prin urmare la doctor și i-a spus: «Domnule doctor, la noi, în România există un obicei: atunci când ești foarte mulțumit, îi dai doctorului o mică atenție. Pofțiți 500 de euro.» Doctorul francez a rămas paralizat, s-a blocat, a stat câteva zeci de secunde în picioare neștiind ce să facă, după care a luat plicul și a spus: «Îmi place. În România, aveți niște obiceiuri foarte frumoase.» De aici, trebuie să înțelegem că există, cu siguranță, o inter-influență între toate culturile care intră în contact una cu alta. Cu alte cuvinte, nu putem spune – a propos de individualism – neapărat că doar în România pătrunde un anumit gen de valori occidentale fără ca noi să nu exportăm ceva în spațiul european. Există, așadar, o dublă direcționare.»

Dar poate că și această dublă direcționare a influențelor nu poate avea loc decât pe un sol fertil? Cu alte cuvinte, nu este deloc întâmplător că destinațiile preferate ale românilor au devenit, în ultimii, ani țări precum Spania și Italia, unde românii au întâlnit, pesemne, spirite înrudite care s-au arătat nu doar deschise și înțelegătoare cu ei, ci și dispuse să adopte ceva din bagajul identitar românesc, făcându-i astfel pe români să se simtă „mai acasă”. Prin urmare, putem concluziona că, dacă românii încearcă să împrumute atitudinea individualistă occidentală, ei vor adopta varianta neo-latină. Dar, în aceste condiții ne izbim de o altă dificultate: în ce măsură este legitim și realist să vorbim despre un individualism specific vreunei națiuni, etnii sau comunități culturale? Alfred Bulai precizează, în acest sens: „Dintr-un punct de vedere, mai ales în zona economică nordică, este adevărat că englezii sunt mult mai concentrați pe individ așa cum este și cultura germanică în general. În schimb, n-aș spune că individualismul are aceeași

valoare în sudul Europei. Noi, românii, ne asemănăm mai mult cu sudul, fiind latini. Ne asemănăm foarte mult cu spaniolii, portughezii.”

Dacă specificul este dat de modul în care se intersectează diversele condiționări istorice, geografice și etnice, credința religioasă, regăsindu-se automat printre aceste condiționări, joacă un rol major. La români, ea constituie o constantă a sondajelor de opinie care plasează instituții precum armata și Biserica Ortodoxă Română (BOR) pe primele locuri în încrederea populației. Totuși, în opinia sociologului, aceste sondaje nu sunt un indicator al influenței reale exercitate de biserică printre români. *„Dar românul nu este pe atât de credincios pe cât se dă credincios. Avem o viziune diferită asupra religiei decât cea din occident și pentru că, după Revoluția din decembrie 1989, mulți s-au grăbit să se prezinte ca și credincioși dintr-o dorință de delimitare și compensare prin raportare la perioada comunistă când statul era ateu. Pe atunci, unii chiar erau credincioși, dar se fereau să-ți arate credința, iar după 1989, mulți se fereau de eticheta «ești ateu, deci ești comunist». Aceste lucruri au făcut să se sară în cealaltă extremă, ceea ce se întâmplă în mod firesc într-o societate pe cale de reformare. Oamenii au încredere mare în instituții care nu sunt atacate. Uitați-vă câte discursuri critice sunt lansate contra BOR. Ele sunt rare și foarte punctuale. Dimpotrivă, în general, activitatea BOR primește reacții pozitive. Din acest punct de vedere, BOR este evident o biserică tradițională. Ea nu poate să fie un factor al modernizării de vreme ce ea însăși este profund tradițională. De felul lor, bisericile nu au fost promotoare ale progresului decât atunci când au fost constituite ca mișcări sectare sau mișcări de luptă împotriva bisericii majoritare sau dominante. Oricum, ortodoxia prin definiție este mult mai conservatoare și nu trebuie să ne așteptăm să fie un factor de modernizare, de centrare pe individ.”*

Sintetizând cele analizate până acum, din perspectivă sociologică, putem conchide că mentalitatea românilor este în plină transformare după cum, în continuare, sunt în plină transformare multe elemente ale societății românești. Individualismul sau – mai precis – aspecte ale individualismului întâlnite în zona central-apuseană a Europei sunt pe cale de a fi preluate. Însă, acestea vor fi filtrate și prelucrate de către mentalitatea românească în funcție de contextul social și cultural din România. În orice caz, cu greu se poate vorbi – din punct de vedere sociologic – de un „individualism românesc” de vreme ce românii sunt

și ei, înainte, de toate indivizi unici și irepetabili. În plus, în contextul globalizării, se generalizează și anumite atitudini astfel încât cu greu se mai poate discerne nota specifică care le-ar diferenția de la o națiune la altă națiune, de la o comunitate la altă comunitate. Fiind încă o realitate fluidă, individualismul contemporan al românilor nu și-a găsit încă nuanța predominantă.

CAPITOLUL VI. PERSPECTIVA TEOLOGICĂ

În primele pagini ale cărții sale „Ieșirea din religie”, filosoful Marcel Gauchet afirmă tranșant: „Ieșirea din religie reprezintă trecerea într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină”³⁰. Cu alte cuvinte, deși nu neagă prezența comportamentului și a credinței religioase la unii indivizi, Marcel Gauchet consideră că cetățenii societăților occidentale și occidentalizate nu mai cred că ordinea politică și socială în care trăiesc evoluează conform preceptelor religioase. Religia, așadar, și zeul sau zeii pe care-i onorează nu mai îndeplinesc rolul de agenți „structuranți” ai lumii umane. Însă, tot Marcel Gauchet consideră, paradoxal, că acest recul al religiilor le readuce în prim plan în lumea contemporană. Mai precis, pe tărâmul identităților și al apartenențelor comunitare.

Acest lucru a fost posibil prin coagularea, în ultimele decenii, a societății civile ca spațiu de manifestare a unor colective independente, grupate în funcție de afinități variate și separate de stat/puterea publică, ale căror cerințe sunt perfect legitime în fața autorității statale. În aceste condiții, bisericile – ca și celelalte forme de reprezentare a unei identități colective sau individuale – sunt parte integrantă a societății civile. Dezvoltarea societății civile a schimbat, de asemenea, raportul dintre spațiul privat și cel public așa cum fusese consolidat în zorii epocii moderne. Atunci separarea statului de Biserică și exilarea credinței religioase în spațiul privat reprezenta „eliberarea speciei umane de lanțurile cerului”³¹ și exercitarea dreptului la auto-determinare al indivizilor umani prin constituirea unei societăți suverane. Spațiul public devenise locul unde se realiza gestiunea binelui social sau general uman prin participarea tuturor persoanelor. Cu alte cuvinte, era sfera unde fiecare își putea manifesta libertatea prin implicare politică și socială, căci – în epoca elaborării drepturilor fundamentale ale omului – libertatea persoanelor era înțeleasă, în primul rând, ca libertate politică, exercitată în vederea unei cât mai echitabile funcționări a

³⁰ Marcel Gauchet, *Ieșirea din Religie*, traducere de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București 2006, p. 9.

societății. Mai mult decât atât: statutul de membru al unei societăți care se auto-determină devenea caracteristica umană fundamentală, liantul cu ceilalți semeni și condiția principală pentru a fi cetățean. Multă vreme, a fi cetățean era o determinare superioară aceleia de a fi individ, căci cetățenia „se baza pe conjurația dintre general și particular, fiecărui cetățean cerându-i-se să-și însușească punctul de vedere al ansamblului din propriul său punct de vedere”³². Dacă a fi cetățean însemna a te identifica pe tine cu ceea ce te apropie de ceilalți, a fi individ însemna a te identifica cu ceea ce te separa, iar această particularizare se exprima cel mai bine în spațiul privat. Tot acolo era și locul manifestării credinței religioase, excluse din spațiul public.

Însă, în timp, tensiunea dintre puterea politică/stat și religie – tensiune fondatoare a democrațiilor moderne – și-a modificat sensul în deceniile din urmă: statul nu se mai definește ca o alternativă la religie. Nimeni nu dispută astăzi ideea că organizarea socială și politică este o creație umană și că manifestarea credinței religioase nu are nici o legătură cu administrarea lucrurilor publice. Elementul de noutate este următorul: tensiunea dintre stat și religie a fost înlocuită cu tensiunea dintre stat și societate civilă, unde statul joacă rolul care aparținea în trecut religiei și unde societatea civilă își asumă răspunderea de a proteja drepturile specifice ale indivizilor sau ale grupurilor sociale în fața cerințelor colectivității. Prin urmare, sensul democrației s-a modificat la rândul său. Miza este individul, cu identitatea lui particulară în locul colectivității uniformizante. Așadar, concluzionează Marcel Gauchet, „în noua configurație, prevalează disjuncția, fiecare trebuind să-și pună în valoare particularitățile în raport cu o instanță a generalului al cărui punct de vedere nu i se cere nici o clipă să-l îmbrățișeze”³³. Printre particularitățile care configurează identitatea individuală se află și apartenența religioasă. Însă, ea nu este decât una dintre multiplele fațete care formează o identitate, conform mentalității contemporane. Apartenențele identitare contemporane sunt plurale și se revendică deopotrivă din orientare sexuală, tradiții etnice și credințe religioase.

³¹ *Ibidem*, p. 63.

³² *Ibidem*, p. 96.

³³ *Ibidem*.

Ca parte a societății civile, religiilor le revine astfel sarcina de a proteja individualitatea specifică a membrilor săi. În ce măsură opinia publică din România împreună cu Biserica Ortodoxă Română – majoritară – este pregătită să accepte această nouă funcție socială a bisericilor, vom afla din discuția cu profesorul Radu Carp, cadru didactic la Facultatea de Științe Politice a Universității București. Profesorul Carp studiază de mai multă vreme rolul social și politic al bisericilor în vederea structurării unei teologii politice care să readucă religia și credința în „agora” cetății, în locul unde poate influența viața în comun. Iată ce crede profesorul Radu Carp în legătură cu disponibilitatea BOR de a se considera parte a societății civile. *„Prin noua lege a cultelor adoptată în 2006, bisericile sunt persoane de utilitate publică. Ce înseamnă asta? Înseamnă că, de fapt, serviciile pe care bisericile le oferă credincioșilor sunt de ordin privat, dar este evident că au o importanță publică. Există foarte multe asemenea servicii private, dar care au o importanță publică. Biserica, potrivit legii, a trebuit să se poziționeze ca parte a societății civile. Cred că acesta este traseul normal pe care ar trebui să-l urmeze nu doar BOR, ci și celelalte biserici în viitorul imediat apropiat. Există semne foarte timide în acest sens, însă. Am văzut în ultima vreme anumite luări de poziție ale unor ierarhi care nu au fost sprijinite de Sinodul bisericii. Există, de fapt, eforturi disparate la nivelul țării ale unor membri ai Bisericii de a se comporta ca actori ai societății civile. Ce lipsește? În primul rând, lipsește o doctrină socială. Au existat multe încercări în diverse centre universitare din țară ca să se creeze această doctrină socială, dar lipsește un document în acest sens. Dar, în al doilea rând, lipsește o legătură cu laicatul. Eu fac parte din institutul „INTER” (Institutul Român de Studii Interortodoxe, Interconfesionale și Interreligioase)*, care a publicat, în premieră după mulți ani, statutul BOR actualizat. Întrebarea care se pune, în mod firesc, este următoarea: de ce o organizație privată a avut această inițiativă? De ce acest statut nu este foarte bine cunoscut? El a suferit*

* Înființat cu peste doi ani în urmă, **Institutul Român de Studii Inter-ortodoxe, Inter-confesionale și Inter-religioase (INTER)** este o inițiativă academică și civică, non-guvernamentală și apolitică, având statutul juridic de asociație și adunând la un loc laici și clerici, teologi și specialiști în alte domenii, români și străini. Scopul principal este de a încuraja, prin cercetare, schimburi de opinii și dezbateri, articularea unei culturi a dialogului în cunoștință de cauză. În acest fel, **INTER** se manifestă ca o structură a societății civile, urmărind dezbaterile chestiunilor religioase în spațiul public și implicarea laicului religios în viața cetății.

foarte multe modificări, iar părerea mea este că se impune ca el să fie, și acum, radical revizuit. Nu din cauza faptului că biserica ar fi o instituție depășită din punct de vedere istoric. Acest lucru nu este adevărat. **Statutul ar trebui modificat pentru a da o pondere mai mare laicului.**• Există, în ultima vreme, foarte mulți laici în biserica ortodoxă, dar nu numai, care deja au un bagaj de cunoștințe, au o anumită experiență profesională și academică, participă la conferințe internaționale și publică în țară și străinătate. Aceste persoane sunt din ce în ce mai multe și este evident că ele nu sunt angrenate într-o structură a laicului.”

O situație ciudată – am putea spune – dacă luăm în considerare sondajele de opinie unde majoritatea populației valorizează la superlativ viața bisericească. Rămâne, însă, de văzut dacă această masă de oameni dorește să se implice activ în problemele religioase și să aibă o contribuție personală sau dacă preferă doar să se supună autorității bisericești. Oricum, potrivit acestor studii, aportul laicului nu ar fi neglijabil, crede profesorul Radu Carp. „S-au realizat mai multe evaluări sociologice privind valorile societății românești și s-a constatat că ele sunt în linii mari identice cu cele ale societăților europene mai dezvoltate din punct de vedere economic. Însă, în același timp, sunt destul de diferite în comparație cu unele state influențate de religia islamică. Ca și în politică sau economie, și în materie de sentiment de apartenență religioasă ne situăm pe undeva la mijloc. Nu putem spune că aparținem unui grup de state unde sentimentul apartenenței religioase este fie foarte puternic, fie foarte slab. Pe de altă parte, a fost foarte interesant studiul privind valorile în viața tinerilor între 18 și 25 de ani și în jur de 50% din tinerii din România consideră că valorile creștine sunt pe primul loc în viața lor de zi cu zi. Nu ne-am fi așteptat ca tânăra generație să pună în centrul preocupărilor valorile creștine. De ce? Pentru că, în ciuda emisiunilor de divertisment, în ciuda faptului că la debaterilor de la televizor nu sunt abordate în suficientă măsură chestiuni legate de religie, valorile tinerii generații sunt orientate și spre religie. În astfel de condiții, și presa ar trebui să țină cont de aceste fapte pentru că există un segment important printre tineri căruia nu i se oferă practic nimic în afara participării la slujbe religioase și la discuțiile private.”

• Interviu acordat de domnul Radu Carp a avut loc în luna mai 2007. De atunci, Sfântul Sinod a aprobat o serie de modificări ale statutului BOR în sensul celor menționate mai sus.

Relația cu laicatul trebuie înțeleasă în funcție de contextul mai larg european dominat de preocuparea evidențierii și protejării identităților sau individualităților potrivit motto-ului adoptat de Uniunea Europeană: „Unitate în diversitate”. În acest context, laicitatea sau secularizarea spațiului public primește noi conotații, atunci când se pune problema protejării identității sau individualității religioase. Din acest punct de vedere, profesorul Radu Carp consideră că *„desigur, toate statele europene sunt state laice în sensul că nu sunt state teocratice, nu se bazează pe o singură religie. Însă a spune că, în momentul de față, statele europene sunt caracterizate de laicitate, este întrucâtva o exagerare. Sigur, avem cazul Franței unde prin lege religia este trimisă exclusiv în spațiul privat, cu excepția unor departamente din Alsacia și Lorena. Însă, se poate observa foarte ușor, atunci când autorii englezi sau francezi vorbesc despre cazul francez păstrează termenul de «laïcité» din limba franceză pentru că, întrucâtva, el este intraductibil în aceste limbi. Dincolo de această precizare legată de laicitate, cred că ar trebui să facem și o analiză mai profundă asupra termenului de «secularizare» în Europa, fenomen care nu este ireversibil. Bineînțeles, tendința generală este cea de secularizare, dar asta nu înseamnă că ne aflăm în fața unui proces istoric care duce la un rezultat predeterminat. Aici, aș vrea să mă refer la o anumită logică de limbaj care este, astăzi, întrebuițată din ce în ce mai mult. Mulți dintre noi au observat, deja, refugiul unora dintre oficialii europeni în terminologia legată de «valori». Întreaga dispută care are loc în momentul de față în UE este dacă valorile pe care se bazează uniunea sunt creștine sau au fost doar creștine la origini, iar astăzi au un sens exclusiv secular. În opinia mea, aceasta este doar o etapă, iar acest discurs legat de valori nu va continua pentru foarte multă vreme. Chestiunea prezenței religiei în spațiul public va fi, în curând, pusă în alți termeni. De ce? Pentru că Europa se confruntă cu comunități foarte puternice de emigranți care importă valorile lor religioase. Această logică a spațiului public care nu este invadat de semnele religioase are toate șansele să nu mai existe în următorii ani. Care vor fi răspunsurile Europei la confruntarea cu persoanele tradiționaliste care importă, în spațiul european, valorile lor religioase...iată o întrebare deschisă.”*

O întrebare deschisă care ne trimite, din nou, către Marcel Gauchet care vedea religiile ca membri ai societății civile unde acționau pentru a proteja și evidenția identitatea spirituală a credincioșilor. Într-o asemenea viziune, spațiul public se întretaie cu cel privat în sensul că exprimarea identității religioase nu mai constituie apanajul exclusiv al intimității. Accentul cade, în acest caz, pe un tip de individualitate care, deși formată în cadru privat, are dreptul să se manifeste public și, mai ales, să influențeze sfera publică astfel încât viața în comunitate să nu priveze individul de elementele sale definitorii. Este posibil ca doctrina socială a BOR să aibă în vedere protejarea și evidențierea acestui tip de individualitate? Iată ce consideră profesorul Radu Carp. *„Reprezentanții BOR sunt întotdeauna intrigati când, la dezbaterile publice, li se reproșează că nu au o activitate socială, arătând faptul că pe teritoriul țării există multe centre sociale, caritabile. Într-adevăr, ele există, dar activitatea lor nu este cunoscută. Ele s-au dezvoltat din mai multe inițiative private în sensul că o anumită parohie a fost mai deschisă față de ajutorul venit din partea unor persoane sau firme private. Nu a existat o strategie de captare a persoanelor care sunt dispuse să se implice în activități caritabile. Faptul că, în prezent, codul fiscal permite ca 2% din impozitul pe venitul global să poate fi dirijat către biserici este un semn bun. Însă în lipsa unei strategii s-ar putea BOR să fie pusă în situația de a nu ști să gestioneze sumele adunate astfel. Această doctrină, eu o văd ca pe o strategie pe termen mediu sau lung prin care biserica se raportează la lumea înconjurătoare.”*

Nedumerirea reprezentanților BOR provine din faptul că, până acum, în doctrina socială a bisericii erau incluse, cu preponderență, acțiuni caritabile sau filantropice sau de întrajutorare a unor oameni aflați în dificultate materială. BOR-ul organizează acțiuni din acestea destul de multe și le îndeplinește cu multă discreție, așa cum îi dictează tradiția. Consilierea spirituală sau orientarea credincioșilor în societate după precepte religioase nu sunt considerate ca făcând parte din doctrina socială, după cum nici doctrina socială nu este văzută ca fiind modul specific al bisericii de a fi prezentă în „agora” pentru a facilita pentru credincioșii săi manifestarea identității lor în societate. În opinia profesorului Radu Carp, sensul regândirii doctrinei sociale ortodoxe ar trebui să fie următorul: *„Prin acțiuni sociale, omul nu trebuie privit ca având nevoie de ajutor doar atunci când are deficiențe.*

Omul trebuie privit în calitatea sa de persoană care are nevoie de ajutor din partea bisericii în toate momentele vieții sale, de la naștere până la moarte. Or, este foarte important ca biserica să înțeleagă că între aceste intervale ale vieții, fiecare om are nevoie de ajutorul bisericii care se poate manifesta și printr-o îngrijire sufletească acordată în permanență. Și aceasta este o formă de doctrină socială. În plus, în opinia mea, mai este nevoie de doctrina socială a bisericii și dintr-un alt motiv foarte simplu: statul nu mai poate să asigure ocrotirea sau protecția socială. Cred că vom trece și noi prin același proces prin care a trecut și Europa occidentală acum câteva decenii – mai ales, Germania – când multe instituții patronate de stat vor fi delegate bisericilor. Există, deja, asemenea inițiative; mai mulți miniștri ai muncii și solidarității sociale au avut asemenea inițiative, dar din păcate, nici una din ele nu a fost dusă până la capăt. Dar inevitabil, la un moment dat, vom avea un set de norme foarte clare prin care statul va delega aceste servicii către biserică pentru a realiza parteneriatul public-privat. Parteneriatul public-privat nu înseamnă numai darea în concesiune a unei autostrăzi, ci și această formă prin care bisericile pot fi implicate mai mult în viața socială.”

Cum ar trebui să se implice laicatul în acest parteneriat? „*Depinde cum definim biserica. Putem spune că biserica este suma celor care slujesc efectiv în cadrul bisericii după cum putem spune că este și suma credincioșilor. Dacă alegem ultima variantă – pe care personal, eu o prefer – cred că ar trebui să ne referim la felul în care laicatul se poate implica mai mult în viața socială, în numele aceleași religii pe care o reprezintă. Cred că aceasta este miza următorilor ani în România: în ce măsură aceste forme de coagulare ale laicatului vor ieși la suprafață. Revin, iarăși, la experiența institutului INTER: noi am încercat să oferim un punct de vedere, pe baza religiei, referitor la anumite chestiuni dezbătute în viața românească. Ne-am exprimat punctul de vedere privitor la legea cultelor, la planul Ahtisaari de rezolvare a chestiunii Kosovo. La fel vom proceda în cazul alegerilor pentru Parlamentul European pentru că miza acestor alegeri nu este să trimitem niște oameni într-un for supranațional, ci ca acei oameni să reprezinte într-adevăr comunitățile din care fac parte. De asemenea, va reîncepe discuția cu privire la moștenirea religioasă a Europei. Există foarte multe astfel de chestiuni care pot fi privite și prin prisma religiei, iar interpretarea exclusivă a evenimentelor printr-o*

grilă politică și socială, nu ajută la interpretarea lor completă. Este necesar ca aceste evenimente să fie explicate și prin grila tradiției sau a religiei, nu neapărat pentru a impune un anumit punct de vedere, ci pentru a da o imagine mai unitară a fenomenelor cu care suntem confrunțați zilnic.”

La finalul discuției, profesorul Radu Carp detaliază condițiile care ar facilita îmbrățișarea de către BOR a atitudinilor specifice unui membru al societății civile. *„Depinde foarte mult de felul în care ierarhiile bisericii vor înțelege să se despartă de trecut. Este evident că în momentul de față, BOR este încă marcată de anumite răni ale trecutului, de climatul anti-confesional din timpul regimului comunist și, pe de altă parte, este marcată și de colaborările la vârf ale unor ierarhi cu acest regim. Un lucru este cert: atâta vreme cât nu va exista despărțirea de trecut, atâta vreme cât noile generații nu vor prelua conducerea bisericii, nu vom avea parte de clarificare absolut necesară. Aici, biserica se confruntă cu o problemă foarte sensibilă: legătura cu statul nu trebuie redusă la legătura dintre instituția bisericească și stat, ci trebuie analizată în profunzime și legătura dintre oamenii cu funcții publice și cei cu funcții în cadrul bisericii. Atâta vreme cât mai există complicități care nu sunt vizibile, biserica nu va considera că este necesar să se comporte ca un actor al societății civile. Nu s-au conștientizat avantajele unei asemenea poziționări pentru că a fi actor al societății civile poate aduce avantaje bisericii.”*

CAPITOLUL VII. CONCLUZII PRIVIND METODOLOGIA INTERCULTURALITĂȚII

Pentru a formula concluziile este nevoie de o definiție prealabilă a termenilor, iar pentru ca definiția să aibă vreo utilitate, este nevoie de clarificarea scopului în care o folosim. Așadar, de vreme ce subiectul lucrării se referă la apariția și evoluția mentalității individualiste printre români, trebuie analizat dacă acest tip de existență poate fi un exemplu de interculturalitate sau un „rezultat/produs” al interculturalității.

Ca punct de reper vom lua definiția oferită de Micheline Rey: „Cine spune intercultural, spune în mod necesar, plecând de la sensul plener al prefixului inter-, interacțiune, schimb, deschidere, reciprocitate, solidaritate obiectivă”³⁴. Toate aceste atribute presupun acceptarea și tolerarea diferențelor. În plus, așa cum am arătat deja – comentând legea sincronismului la Eugen Lovinescu – interculturalitatea poate fi interpretată și ca o formă de comunicare între diverse tradiții culturale, etnice și religioase care interacționează între ele, importându-și și exportându-și reciproc diverse valori ce își mențin, totuși, alteritatea în cadrul acestor schimburi. Cu alte cuvinte, odată ce prin deschiderea către o cultură diferită, adopt în viața mea cotidiană mentalități și atitudini străine, ele devin ale mele, printr-un proces de însușire. Se produce, așadar, un melanj între identitatea mea – determinată, la rândul său, de cultura în care s-a format – și „input-ul” sau aportul adus din afară. Pentru a-mi însuși acest input, este nevoie de adaptarea lui la datele generale ale personalității mele; ceea ce este străin, ceea ce aparține „Altuia”, trebuie să devină „al meu” și să-și piardă caracteristica de „alteritate”. Prin această adaptare și absorbție a alterității în identitate, personalitatea se îmbogățește – e adevărat – dar „importul” își pierde însușirea sa definitivă, iar caracteristicile sale originare se diluează modificându-se.

³⁴ Pierre Dasen, Christiane Perregaux, Micheline Rey, *Educație interculturală: experiențe, politici, strategii*, Ed. Polirom, Iași 1999.

În aceste condiții, apar următoarele întrebări: în ce măsură putem vorbi despre „interculturalitate” sau de „relații interculturale” ca mod de tolerare a diferențelor, când tocmai diferențele dispar prin adaptare și interacțiune? Este posibil ca „interculturalitatea” să se refere doar la dialog, la acceptarea diferențelor și la schimburi culturale limitate la împrumutul unor obiceiuri alogene care să rămână periferice identității noastre, fără a fi absorbite în miezul său? În aceste condiții, se menține conștiința faptului că împrumutul vine dintr-o cultură diferită și este străin de ansamblul vieții noastre.

Însă, în cazul unei trăsături identitare fundamentale – cum este individualismul – păstrarea conștiinței „alterității” oricăror influențe nu ar duce decât la o personalitate schizoidă, la o dedublare a identității, fie ea personală sau de grup. Este posibil, atunci, ca „interculturalitatea” să nu poată oferi nici o explicație și nici un răspuns la întrebarea referitoare la apariția unui individualism românesc prin interacțiune cu cel occidental? Sau poate că definiția „interculturalității” ar trebui nuanțată prin adăugarea conceptului de „identitate culturală”? Prin alăturarea celor două noțiuni, „identitatea” poate fi definită ca o mixtură de aporturi culturale diferite, mai ales că este dificil de întâlnit, la nivelul concret, o identitate pură – deși, ea poate fi concepută la nivel abstract –, neatinsă de nici o influență străină. Conform acestei viziuni, identitatea culturală este „creația” sau „consecința” prin excelență a comunicării interculturale. Astfel, se poate presupune că și individualismul – trăsătură identitară fundamentală – este rodul întâlnirii între culturi, tradiții sau obiceiuri, dezvoltându-se ca urmare a comunicării interculturale. Însă „interculturalitatea” trimite către existența unor multiple „îmbinări” sau „conexiuni culturale” aferente varietății de culturi existente. Nu se poate vorbi, prin urmare, de un singur individualism, după cum nu se poate vorbi de un tip unic de identitate. Cu toate acestea, putem considera că similitudinea condițiilor politice și socio-economice duce la apariția unor trăsături comune tipurilor de individualism care coabitează un spațiu uniformizat din anumite puncte de vedere, cum este cel vest-european.

Lucrarea de față a debutat cu premisa că, în spațiul vest-european, mentalitatea actuală dominantă este un tip de individualism care-și are originea în etica protestantă a ascezei laice și a îndeplinirii profesiei (*Beruf-ul* luteran, echivalat cu misiunea pe care Dumnezeu i-a încredințat-o omului spre preamărirea gloriei Sale pe pământ). Evident, de-a

lungul secolelor, mentalitatea aceasta s-a modificat, astăzi evoluând pe coordonate diferite și fiind, mai ales, separată de sursa sa religioasă originară. De fapt, evoluția individualismului european de sorginte protestantă reprezintă un caz foarte interesant de secularizare a unor atitudini religioase, inițiată chiar în interiorul unei confesiuni creștine. Separarea modernă dintre spațiul privat și cel public își are germeii în auto-izolarea protestantului care comunica cu Dumnezeu doar în intimitatea sa, fără sprijinul vreunui sacrament sau comunitate bisericească, și pe care-L proslăvea doar prin eficiența muncii sale depusă în singurătate. Chiar dacă eforturile sale erau îndreptate și către respectarea cât mai strictă a ordinii divine din societate prin organizarea cât mai rațională a vieții colective, chiar dacă viața în comunitate și ajutorul celorlalți îl puteau ajuta pe credinciosul protestant în profesia sa, lupta cea mare se ducea în intimitate. De unul singur, individul trebuia să demonstreze lumii și sieși că Dumnezeu l-a ales pe el pentru viața veșnică.

În timp, sub imperiul schimbărilor politice de la începutul epocii moderne, spațiul privat și cel public au primit alte conotații, păstrând, totuși, ceva din separația inițială: valorile personale și fundamentale, prin care identitatea unui individ se distinge de celelalte, se dezvoltă și este trăită în intimitate, pe când în spațiul public se manifestă atributele comune identității colective. În timp ce în spațiul privat pot fi doar eu însumi, în spațiul public îmi dezvolt o existență în comun, care, însă, este organizată în așa fel încât să nu-mi stingherească viața privată. Din această perspectivă, individualismul nu se limitează la spațiul privat, nu înseamnă doar particularitate și diferențiere; el se manifestă și în spațiul public, prin alegerea de a participa la deciziile privind viața colectivă. De aceea, individualismul conține și atribute ce țin de asociativitate și comunitarism, cu precizarea că accentul va cădea întotdeauna pe individ: el este originar, nu comunitatea sau societatea care, de altfel, este menită a-i facilita existența și comunicarea cu semenii.

Așa cum am arătat pe parcursul lucrării, astăzi, în Occidentul european, discuția despre individualism se poartă pe tărâmul identităților. Identitatea individului se manifestă pe mai multe planuri, fiind rezultatul mai multor interacțiuni culturale diferite a căror surse sunt interiorizate și asumate ca parte a personalității. Identitatea individuală este, așadar, un conglomerat de interacțiuni culturale între tradițiile etnice, în mijlocul căruia o persoană se formează, între religia la care aderă, între cutumele urbane sau rurale ale spațiului unde

locuiește, între determinările istorice ale națiunii sale și chiar între orientarea sexuală pe care și-o revendică. Așadar, revenind la definiția pe care am dat-o mai sus interculturalității, putem spune că identitatea individuală este o creație interculturală unde influențe diverse, deși apropiate și contopite în întregul personalității, sunt totuși conștientizate ca atare și asumate.

Odată clarificate aceste aspecte terminologice și conceptuale, rămân de cercetat următoarele chestiuni:

1. În ce măsură identitatea individuală interculturală este conștientizată, în prezent, de către români?
2. Dacă acest lucru se întâmplă prin importurile venite din Occidentul European, redevenit model politic, social și economic după căderea comunismului?
3. Dacă, actualmente, individualismul în România evoluează pe aceleași coordonate ca în alte state europene?
4. Dacă există ceva specific mentalității individualiste românești?
5. Care este rolul ortodoxiei majoritare în acest proces de importare a valorilor individualiste?

După cum am precizat deja, lucrarea de față nu-și propune să răspundă exhaustiv acestor întrebări, ci – îmbinând metoda academică a analizei de text cu cea jurnalistică a interviului pe teme de actualitate – să ofere câteva indicii pentru o eventuală cercetare amănunțită a problematicii. În principal, scopul disertației este schițarea unei metodologii a studierii interculturalității din perspectiva individualismului.

Din cele prezentate până acum, în capitolele precedente, putem conchide că orice metodă de analiză a individualismului actual trebuie să îmbine mai multe perspective cum ar fi cea sociologică, cea filosofică și cea teologică. Așa cum am scris deja, perspectiva filosofică propune o bază teoretică pentru descrierea și explicarea manifestărilor individualiste în viața curentă. Plecând de la cele două coordonate esențiale ale politicii și societății actuale – libertatea și știința, adică autonomia și raționalitatea în orânduirea vieții –, individualismul actual presupune conștientizarea, asumarea și manifestarea publică a cât mai multe dintre fațetele care compun o anume identitate. Prin urmare, spațiul public,

marcat de laicitate, devine treptat, treptat, mai deschis față de anumite manifestări ale identității religioase a unor indivizi.

În aceste condiții, înainte de a cerceta dacă în spațiul românesc se petrec evoluții asemănătoare, trebuie văzut dacă gândirea românească a produs sau produce în prezent modele teoretice menite să faciliteze înțelegerea unor astfel de fenomene. În plus, în cazul unei societăți multietnice, cum a fost dintotdeauna cea românească, trebuie cercetat modul în care valorile occidentale au fost transmise românilor de către diversele etnii conlocuitoare.

Având în vedere că ne raportăm la o realitate în plină mișcare, teoriile nu au avut încă timp și posibilitate să fie definitive, la rândul lor. Putem, însă, să găsim în trecut o teză cum este legea sincronismului formulată de Eugen Lovinescu care, prin demonstrațiile sale, abordează „avant-la-lettre” problematica interculturalității. Desigur, atunci când se referea „adaptarea formelor împrumutate la fondul etnic românesc” și la originalitatea modului de a apropiere al noului de către vechi, Eugen Lovinescu nu avea în vedere conștientizarea și menținerea diferențelor, potrivit exigențelor interculturale de astăzi. Pentru el forma se contopea cu fondul, dând naștere unei noi realități. Cu toate acestea este posibil ca istoricul și criticul literar să fi formulat una din primele metodologii ale interculturalității din cultura română.

Din perspectivă sociologică, teoriile – deși relevante – trebuie în permanență raportate la diversitatea concretului. De exemplu, există mai multe tipuri de individualism aferente multitudinii de culturi europene care au evoluat în condiții istorice, economice și etnice diferite. Este dificil de decelat un singur model european de individualism care să conțină și particularități sau aspecte concrete pe lângă datele generale. De aceea, orice analiză a importului privind mentalitatea individualistă trebuie să țină cont de următorul fapt: românii vor importa acele trăsături care deja rezonază cu unele dintre atitudinile lor actuale. Una dintre direcțiile cercetării ar trebuie să se axeze pe studiul mentalităților pe care le adoptă românii stabiliți temporar în străinătate. Nu întâmplător destinațiile favorite pentru muncă în UE sunt Spania și Italia, țări cu un spirit latin înrudit cu al românilor. De acolo, ei se întorc cu o mentalitate schimbată în al cărei profil se întrezăresc trăsături esențiale pentru individualism: spirit antreprenorial, creșterea eficienței în muncă,

valorizare diferită față de trecut a orelor de lucru și a timpului liber, amplificarea și focusarea mai clară a exigențelor față de instituțiile publice.

Relația cu statul este o altă coordonată care trebuie luată în considerare atunci când se analizează aderența spiritului românesc la mentalitatea individualistă. Atitudinea constant critică față de stat, nemulțumirile legate de nerezolvarea unei multitudini de cerințe precum și mefiența sau chiar teama în fața instituțiilor publice indică faptul că, în continuare, dependența față de stat este puternică. Omul nu se concentrează pe rezolvarea problemelor prin propriile forțe și nici nu acționează pentru a orienta mecanismele statale în direcția asigurării condițiilor politice și sociale menite a-i acorda individului mai multă libertate de mișcare în îndeplinirea propriilor opțiuni. Așadar, în mod evident, creșterea independenței față de stat este un indicator al împământenirii individualismului.

De altfel, împământenirea individualismului printre români nu depinde doar de cantitatea și calitatea importurilor. Orice vine din afară se mulează pe realitatea deja existentă, astfel încât, indiferent de tipul de individualism adoptat, acesta va fi „pigmentat” cu câteva nuanțe tipice apărute în urma diverselor condiționări care au marcat cultura și civilizația românească: balcanismul, spiritul latin, comunismul, modernizarea întârziată etc. Deși, sociologic vorbind, nu există un spirit sau un fond pur românesc, există totuși unele note specifice, prezente în identitatea românilor și apărute tocmai în urma intersecțiilor dintre aceste condiționări.

Printre aceste condiționări se numără și ortodoxia majoritară. Deocamdată, însă, nu sunt semne că Biserica Ortodoxă Română (BOR), ca și alte confesiuni creștine din România, ar urma tendința, inițiată de ceva vreme în Occident, de a acționa ca parte a societății civile. Prin asumarea acestui fapt, BOR ar fi stimulat o implicare mai mare a laicului sau a credincioșilor în problemele bisericesti ce-i privesc direct și, de asemenea, i-ar fi impulsivat opinia publică, susținătoare a ortodoxiei, să se remarce prin luări de poziție fidele dogmei și să influențeze, poate, mersul societății într-o direcție mai apropiată de canoanele religioase. Dar, poate, cel mai mare câștig ar fi obținut prin faptul că odată asumată în public identitatea individuală ortodoxă, ar intra în dialog cu celelalte tipuri de identitate care se exprimă în „agora”. Prin comunicare, valori diferite se întrepătrund, se modifică, devin mai flexibile și mai tolerante, facilitând astfel exprimarea mai clară și mai

eficientă a punctelor de vedere. Ortodoxia ar deveni, astfel, – poate!?! –, un actor important în luarea deciziilor din societatea civilă, un factor cu putere de influențare.

Dar, atâta timp cât fenomenele la care ne referim sunt în plină formare și coagulare, nu putem veni cu argumente definitive, ci doar cu date probabilistice. În același timp, nu putem decât presupune că metodologia interculturalității, schițată aici, va fi aplicată, la un moment dat, într-o viitoare cercetare asupra modului în care a apărut individualismul intercultural în România.

Bibliografie consultată

- *Barometrul Politicilor Publice* – Agenția pentru Strategii Guvernamentale, București 2006
- *Barometrului de Opinie Publică* – Fundația pentru o Societate Deschisă, București, noiembrie 2005
- Constant, Benjamin, *Despre libertate la antici și moderni*, Ed. Institutul European, traducere de Corina Dimitriu, Iași 1996
- Dasen, Pierre; Perregaux, Christiane; Rey, Micheline, *Educație interculturală: experiențe, politici, strategii*, Ed. Polirom, Iași 1999
- Sandu, Dumitru (coord.), „*Locuirea temporară în străinătate. Migrația economică a românilor: 1990-2006*”, (studiu sociologic), Fundația pentru o Societate Deschisă, București, noiembrie 2006
- Dumont, Louis, *Eseuri despre individualism: o perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, Ed. Anastasia, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scalat, București 1997
- Gauchet, Marcel, *Ieșirea din Religie*, traducere de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București 2006
- Lovinescu, Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Ed. Minerva, București 1997
- Maiorescu, Titu, *Critice*, Ed. Minerva, București 1984
- Manent, Pierre, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București 2003
- Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, London 1938
- Weber, Max, *Etica Protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, traducere de Ihor Lemnij, București 1993
- Zeletin, Ștefan, *Burghezia română – originea și rolul ei istoric*, Ed. Humanitas, București 2006