

COMUNISMUL ROMÂNESC – O TENTATIVĂ DE MODERNIZARE EȘUATĂ

Dumitru Borțun*

bortund@yahoo.com

„Salazar nu a fost un extraterestru,
el este o componentă a sufletului portughez
și până nu vom lămuri rolul lui în istoria noastră,
noi, portughezii, nu vom ști cine suntem cu adevărat.”

Fernando Dacosta

Abstract: *The fundamental contraction of contemporary Romanian society is the contradiction between goals and means; the objectives of the current historical phase are modern, while the means through which we would like to reach them are pre-modern.*

Even if a century and a half already passed from the beginning of the modernization process, Romanian society has not managed to complete this project. Feudalism is still governing our way of perceiving ourselves and the others, the way we think and live, the way we make decision and act. Unfortunately, the analysis of the contemporary Romanian society put our historical delay on account of the ‘communist fracture’.

In our vision, Romanian communism has not been a cause but rather an expression of our historical retardation (through the way in which it began, functioned and legitimated) and Ceausism has been less a manifestation of communism and rather a manifestation of Romanianness – as type of civilization, as type of culture and as type of identity discourse.

Romanian communism was a failed modernization attempt simply because it has been conceived in the pre-modern paradigm, in terms of a simple, peasant society, opaque to the occidental modernity values and with a tacit aversion toward change, communication, rationalization.

Ceausism was the most backward expression of Stalinism at European level: the peasant communism. It was the empirical-observable expression of the synthesis between Stalinism and the national tradition. The authors of Tismaneanu Report neglected this aspect, overwhelmed by their intention to de-legitimize communism and to display it as an item for import. With this non-critical and politicized report, we have missed yet another chance to honestly answer the question: ‘Who are we?’.

This paper aims at answering this question, by studying Romanian communism from the perspective of the modernity values.

Keywords: *tradition, modernization, Romanianness, peasant communism, values of modernity.*

* Conf. univ. dr. – Facultatea de Comunicare și Relații Publice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

Încă de la publicarea Raportului Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste¹, resimt ca pe o obligație publicarea unei replici. Raportul are multe merite, dar e grevat de o tară fundamentală: ratează ocazia unei analize oneste a *tipului românesc de civilizație* – singura analiză care ne-ar da șansa de a nu mai experimenta mizeria din perioada regimului ceaușist. Căci, în viziunea mea, comunismul românesc a fost produsul vectorial al unui anumit tip de „comunism” (stalinismul) și al unui anumit tip de civilizație, pe care îl numesc, convențional, „românism”. Stalinismul a fost studiat și este cunoscut, dar „românismul” care a generat specificul comunismului din România încă nu a fost studiat sistematic și rămâne o mare necunoscută pentru cei care vor să înțeleagă societatea românească de astăzi. Prin aproape toate manifestările noastre suntem atât de tributari trecutului, încât sunt tentat să cred că principala cauză a perpetuării mizeriei – materiale și umane – este nu atât „comunismul”, cât „românismul”. Adică necunoscuta ecuației!

Atacurile la adresa Raportului Comisiei Tismăneanu n-au întârziat; ele s-au declanșat chiar în timpul prezentării Raportului de către Președintele României, în fața camerelor reunite ale Parlamentului (18 decembrie 2006). Dar ele nu se refereau la absența unei abordări critice a „românismului” care a făcut posibil ceaușismul. Cele mai multe vizau aspecte punctuale, iar cele mai virulente atacuri acuzau tocmai faptul că nu a fost evidențiată suficient contribuția... „factorului extern”(!).

Marea majoritate a intelectualilor publici (cei care se exprimă în spațiul public) explică perpetuarea mizeriei prin moștenirea „regimului comunist”, un regim impus „din afară”. După opinia mea, asta înseamnă o supra-evaluare a factorului extern, dar și a regimului politic din perioada 1945-1989, denumit „comunism”, o supra-evaluare hilară a impactului acestui regim asupra relațiilor interpersonale, vieții cotidiene, mentalităților și conduitelor din spațiul privat. Este ca și cum am recunoaște că scopul ultim al „activității politico-ideologice și cultural educative a Partidului Comunist Român” – *făurirea omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă* – a fost realizat. Instituțiile democratice nu pot funcționa fiindcă se lovesc de existența „omului nou” creat de comuniști! Evident, este vorba de o mistificare. De aceea, nimeni nu o formulează explicit; în schimb, aproape toate analizele (practic, toate!) o presupun, în mod tacit, ca pe o axiomă.

Când ne raportăm la trecutul societății românești, ne putem raporta la două feluri de trecut: la *trecutul recent* (în cazul de față, la regimul comunist) sau la *trecutul de lungă durată* (în cazul nostru, cel puțin la ultimele două secole, adică măcar la perioada în care s-a manifestat tentația modernității). Prima raportare este mult mai comodă, moralicește vorbind, căci nu presupune o auto-critică a civilizației și culturii românești, care ar cuprinde și o auto-critică a elitelor. Este mai simplu și mai confortabil să găsești cauzele unui dezastru în afară („tancurile sovietice”) și să dai vina pe mort („regimul comunist”). Cea de-a doua manieră de raportare la trecut este mult mai dificilă: și *din punct de vedere mental* – căci presupune gândire critică și autonomă, dar și *din punct de vedere psihologic* –

¹ *** *Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România: Raport final*, București, Editura Humanitas, 2007.

căci înseamnă să pui bisturiul pe tine, renunțând, totodată, la orice anestezic. Este exact ceea ce nu poate face elita noastră intelectuală.

Dacă vom rata și această ocazie de a afla *cum* suntem și *cine* suntem, s-ar putea să ratăm ultima ocazie istorică. Dacă lucrurile vor evolua așa cum se prefigurează astăzi, mă tem că, la următorul dezastru socio-politic, problema explicației științifice nu se va mai pune în termenii specificului național...

1. Tradiție și schimbare istorică

Democrația românească nu se poate construi decât pe noi temelii economice, sociale și culturale. Există riscul ca, din ignoranță sau din superficialitate, să încercăm să o construim pe vechea fundație, crezând că este suficient să modificăm parterul (relațiile economice), etajul (structura socială) și mansarda (suprastructura instituțională și ideologică) sau să restaurăm fațada (retorica discursului public). Or, răul generic, cel care generează fenomenele observabile la nivelurile vizitabile și vizibile ale sistemului societal, se află tocmai în „subsolul tehnic” al construcției, care este vizitat foarte rar și numai de către persoane specializate (mai mult sau mai puțin competente, dar *specializate!*). Aici găsim reprezentările și simbolurile, valorile și atitudinile, normele și ritualurile pe care le împărtășesc majoritatea dintre noi – acea majoritate care formează masa critică a societății românești și care imprimă ritmul evoluției economice și sociale, scopurile instituțiilor și tipul ideologiilor de succes.

De aceea, descoperirea pe cale analitică a temelior pe care a apărut și s-a dezvoltat regimul totalitar ne poate ajuta în conturarea temelior democrației românești. Este o sarcină deosebit de dificilă, pentru că vechile temelii nu se află și nu s-au aflat niciodată în afara noastră, ele au fost și sunt în noi. Construcția despre care vorbim nu este una nelocuită, iar locatarii ei suntem chiar noi! Răul cel mai mare pe care îl putem face este să ne amăgim că tocmai am aterizat pe acoperiș, inocenți ca niște îngeri, și că ne putem apuca de treabă de sus în jos, fără să vizităm subsolul și fără să punem în discuție fundația. Ca și cum pe fundația unei pușcării s-ar putea construi o Agora!

În mod firesc, se pune întrebarea: „Cât de noi trebuie să fie noile temelii?”. Meditația asupra acestei chestiuni ridică o altă întrebare: „Până unde trebuie să mergem cu analiza critică a propriului trecut?”. Dacă e adevărat că orice societate este sinteza istoriei sale, singura cale de a scăpa de blestemul continuității istorico-naturale este analiza critică a trecutului, care să întemeieze o acțiune politică lucidă și curajoasă, capabilă să renunțe la *trecutul inutilizabil* și să păstreze *trecutul utilizabil*, pe care să-l putem folosi cu succes în rezolvarea problemelor de astăzi și în atingerea obiectivelor de mâine. Numai o astfel de acțiune, pătrunsă de „răutatea” spiritului analitic, s-ar putea sustrage continuității liniare, s-ar putea debarasa de lestul propriei tradiții și nu ar mai perpetua cercurile vicioase în care se complac politicienii noștri. În loc să viziteze subsolul tehnic, aceștia se ceartă între ei undeva, pe la mansardă. Se acuză unii pe alții că miros a „comuniști” sau a „trădători”, a „naționaliști” sau a „iredențiști”, a „baroni locali” sau a „oligarhi”, fără să le treacă prin cap că duhoarea pe care o respirăm cu toții vine din adâncuri, de la nivelul nevizibil, nevizitabil și nelocuit unde duodie cazanele care alimentează nivelurile vizibile, vizitabile și locuite (dar tot mai puțin

locuibile). Acolo, jos, s-a adunat atât de mult trecut inutilizabil, atâta zgură fără putere calorică, încât societatea românească este decuplată de sursele de energie necesare mișcării.

Tradiția, scria Hegel, este un *lanț de aur*. De-a lungul celor două secole de când durează cazna modernizării societății românești, unii s-au extaziat în fața *aurului*, ignorând înlănțuirea – sau, în cel mai bun caz, acceptând-o necondiționat pentru că este „a noastră”, iar alții s-au revoltat împotriva *lanțului*, întorcând spatele prețiosului. Simplificând, conservatorii spun: „O fi el lanț, dar e de aur!”, în timp ce adepții emancipării: „O fi el de aur, dar e lanț!”. Aceste reprezentări elementare au stat la baza celor două atitudini fundamentale care s-au confruntat în disputele ideologice prilejuite, din când în când, de puseurile de modernizare care au zguduit societatea românească în ultimii două sute de ani: de la disputa dintre Mitropolitul Grigorie al Valahiei și Eufrosin Poteca (1785-1859), la care găsim un prim model (pre-pășoptist) al modernizării, până la disputa protocronism-sincronism din ultimile decenii ale secolului XX (începând cu 1977, când a apărut cartea lui Edgar Papu, *Din clasicii noștri*).

Revin la metafora hegeliană pentru a formula cât mai simplu posibil problema fundamentală a societății românești de ieri și de azi: merită să conservăm „lanțul” pentru că este *de aur*? Dacă nu, până unde trebuie să mergem cu bisturiul criticii și la care zale ar trebui să renunțăm în așa fel încât să rămânem *noi înșine* dar, totodată, să participăm pe deplin la *civilizația universală*?

În varianta cea mai trivială, întrebarea se reformulează astfel: „Merită să păstrăm lanțul doar pentru că este *al nostru*, pentru că ne aparține?”. O formulăm la acest nivel fiindcă la nivelul simțului comun, cea mai răspândită accepțiune a identității naționale are la bază ideea că „*Tot ceea ce ne aparține ține de identitatea națională*”; așadar, tot ceea ce ne aparține este sfânt, iar ceea ce e sfânt e infailibil, inatacabil și inalienabil.

De fapt, teza „*Tot ceea ce ne aparține ține de identitatea națională*” este concluzia unui lanț de implicații de tipul $p \rightarrow q$ aparent corecte, dar inconsistente: 1) Tot ce ne aparține ne caracterizează; 2) Tot ce ne caracterizează ne deosebește de alții, ține de specificul nostru, 3) Tot ce ne deosebește de alții ne definește identitatea. După cum se poate vedea, prezența cuantificatorului universal în toate aceste judecăți îl obligă pe cel care le consideră adevărate să tragă și concluzia că pentru a ne prezerva identitatea trebuie să nu renunțăm *la nimic* din ceea ce ne aparține, adică din ceea ce am moștenit. În realitate, nu tot ceea ce ne aparține ne și caracterizează (de pildă, sărăcia structurală din lumea satului nu ține de „caracterul național”), după cum nu tot ce ne caracterizează ne este și specific (de pildă, morala tranzacțională). În plus, în ecuația identitară nu intră toate caracteristicile specifice, din simplul motiv că nu toate sunt conștientizate de subiect (cu atât mai mult se întâmplă așa în cazul grupurilor mari, cum sunt popoarele).

Pe baza unora dintre aceste judecăți false (sau nedovedite ca adevărate) se naște un sofism din categoria silogismelor cu două premise și o concluzie: 1) *Tot ce ne caracterizează ține de identitatea națională*; 2) *X ne caracterizează*; 3) *X ține de identitatea națională*. Un astfel de raționament aparent corect te poate convinge că „X” trebuie conservat, chiar dacă el înseamnă lipsa de punctualitate,

încălcarea promisiunilor sau exploatarea irațională a pădurilor. Respectiva caracteristică nu e nici bună, nici rea, ea trebuie conservată fiindcă, pur și simplu, *ne aparține*. De altfel, o serie de mărturii documentare ne arată că „X” ne aparține de pe vremea lui Dimitrie Cantemir. În concluzie, „Așa suntem noi!”. Iată varianta cea mai respingătoare a conservatorismului; ea nu se explică nici măcar prin obștescul narcisism sau prin egocentrism (în cazul de față, etnocentrism), ci pe un sofism împărțit pe scară largă. El este un sofism pentru că premisa majoră, „*Tot ce ne caracterizează ține de identitatea națională*”, este o judecată falsă.

Acest *conservatorism popular* este ostil schimbării în general, schimbării-de-sine în special; el este indiferent la cunoaștere în general, la cunoașterea-de-sine în special. Conservatorismul popular este fatalist („Nu schimb eu lumea!”) și, totodată, defetist („Ferească Dumnezeu de mai rău!”). El rezonează cu „creștinismul cosmic” pe care Mircea Eliade îl atribuia poporului român. Așadar, el se află în afara istoriei, cauză pentru care oferă o definiție trans-istorică a identității naționale. În realitate, identitățile – inclusiv cea națională – sunt constructe sociale și se pot schimba de la o epocă la alta; mai mult, există situații istorice în care schimbarea identității naționale este o condiție esențială pentru supraviețuirea acesteia.

Conservatorismul popular rezonează și cu o anumită *metafizică a identității*, promovată de-a lungul timpului de elitele noastre intelectuale, în care identitatea este percepută ca anistorică, eternă și imuabilă. Pe această metafizică s-a construit adevărată „teologie a identității naționale”, atât de dragă forțelor politice de extremă dreaptă¹.

Analiza trecutului nu se poate limita la critica trecutului imediat, așa cum se poate vedea în cele mai recente studii care abordează tragedia postbelică a poporului român ca pe un efect al înțelegerilor dintre câștigătorii celui de-al doilea război mondial și ca rezultat al ocupației sovietice.

¹ Teologia identității naționale este o dimensiune atât de puternică a mentalului românesc, încât până și comuniștii români au fost obligați să se sprijine pe ea atunci când au fost nevoiți să schimbe discursul de legitimare. Constatând eșecul proiectului societal cuprins în marxism, pentru a cărui realizare nu era pregătit, PCR l-a substituit cu proiectul național, dar un proiect gândit în termenii „teologiei identității naționale”. Până la un punct, lucrurile s-au întâmplat la fel ca la Moscova, cu singura diferență că PCUS a înlocuit proiectul societal cu cel imperial, inspirat de epoca lui Petru cel Mare. Acest mecanism de substituție funcțională a făcut ca în URSS să se instaureze un regim care va fi cunoscut sub numele de „stalinism”, iar în România de după 1965 să se instaureze ceaușismul – variantă românească a stalinismului. Pentru aparatul de propagandă al ceaușismului, până și societatea comunistă, proiectată de clasici ca o societate universală, a trebuit adaptată la „specificul național”, adică la o identitate eternă și imuabilă. Proiectul de societate a fost înlocuit cu idealul modernizării, redusă la dezvoltarea economică, înțeleasă ca dirijism statal. Idealului umanist al „satisfacerii nevoilor materiale și spirituale ale maselor populare” i-a luat locul obsesia etatizării – deci lupta pentru concentrarea puterii în mâinile grupului conducător: „Pentru statul comunist, importante nu erau însă considerentele umanitare, ci extinderea sectorului de stat din agricultură” (Orescu, Șerban, *Ceaușismul. România între anii 1965 și 1989*, București, Editura Albatros 2006, p. 281).

Grija pentru „identitatea națională” a funcționat timp de două decenii ca alibi pentru un regim care ratase proiectul societal și care nu putea recunoaște acest lucru. După 1989 au apărut forțe politice care au folosit acest alibi și care s-au arătat preocupate de salvagardarea identității naționale în contextul globalizării. În virtutea continuității evidente cu ceaușismul, aceste forțe au fost percepute ca fiind de stânga, dar ele sunt de dreapta. În practică, ceaușismul nu a fost un regim politic de stânga; el a fost un *regim de dreapta*, care a folosit ca discurs de legitimare un *discurs de stânga*.

Autorii acestor studii nu răspund la două întrebări cruciale:

- 1) De ce în celelalte țări europene care au fost victime ale Tratatului de la Yalta nu s-a ajuns la un cataclism de genul ceaușismului?
- 2) De ce în România, după retragerea trupelor sovietice, lucrurile nu s-au ameliorat și – dimpotrivă – s-au agravat?

A explica totul prin stalinismul adus de tancurile sovietice este ca și cum am spune următoarea poveste: societatea românească, o fecioară inocentă și plină de virtuți, a fost sechestrată, siluită și pângărită de stalinism; bastardul rezultat în urma acestui viol a fost ceaușismul! După 1989, strategia „țapului ispășitor” funcționează bine, mai ales că „țapul” este alogen. Dar această strategie mi se pare nu doar o simplificare comodă din punct de vedere teoretic, ci și o mârșăvie din punct de vedere moral: este o strategie a derobării de responsabilitate. Din punct de vedere practic-politic, ea este perdantă, fiindcă, dacă nu vom inventaria aporturile societății românești la nașterea ceaușismului, vom continua să trăim „cu mortul în casă”, iar soarta democrației românești nu va fi foarte diferită de soarta socialismului românesc: așa cum ne-am bătut joc de ideea socialismului, desfigurând-o până la grotesc, ne vom bate joc și de ideea democrației, desfigurând-o până la grotesc.

Nu cred că tregedia trăită de România – fără termen de comparație în Europa – este explicabilă doar în termeni geopolitici, prin soarta ei postbelică, după cum nu cred că ceaușismul – varianta cea mai aberantă a neostalinismului – este explicabil doar prin vicile de fabricație ale stalinismului. Dimpotrivă, cred că ceaușismul nu s-ar fi putut naște dacă în societatea românească n-ar fi existat anumite predispoziții, anumite condiții favorabile – până la urmă, anumite „răspunsuri pre-existente” la provocările externe¹.

Cred că o explicație profundă a ceaușismului trebuie să se bazeze pe depistarea acelor dimensiuni ale specificului național care au *pregătit* răspunsul specific al societății românești la provocarea stalinismului. La urma urmei, catastrofa istorică trăită de poporul român în a doua jumătate a secolului XX, în special în ultimul sfert al veacului, a fost corolarul unui șir de catastrofe care au rămas neanalizate și din care nu s-au tras niciodată învățăminte lucide. Ceaușismul a fost expresia sintetică și cea mai monstruoasă a acestor catastrofe, asupra cărora elita noastră

¹ Criticând modelul asociaționismului S→R (stimulul determină răspunsul unui sistem conform relației cauză-efect), Jean Piaget susține că sensibilitatea unui sistem la stimulul S înseamnă că acesta este asimilat la o schemă a cărei manifestare constituie răspunsul R. De aici, el conchide prin celebra sentință „La început a fost răspunsul!”, ceea ce s-ar putea traduce astfel: deși aparent răspunsul unui sistem este cauzat de stimul, în realitate multe componente ale răspunsului *pre-există* în sistem; se întâmplă ca și cum răspunsul ar aștepta stimulul, l-ar pândi ca pe un prilej de a se manifesta, de a se înființa, de a se actualiza (de a trece pragul dintre *in potens* și *in actu*). Piaget demonstrează că schema asociaționistă conform căreia stimulul vine după răspuns este o iluzie de tipul *post hoc, proter hoc*. Această iluzie s-a putut întâlni nu numai în cunoașterea științifică, ea se întâlnește și în cunoașterea comună: marea majoritate a oamenilor cred că un fenomen este efectul altuia numai fiindcă se manifestă *după* acesta; succesiunea temporală este percepută, în mod greșit, ca relație cauzală.

Iată de ce cred că analiștii care percep ceaușismul doar ca pe un răspuns *post hoc* al societății românești la ocupația sovietică au mari șanse de a cădea în iluzia *post hoc, proter hoc* și-l vor percepe doar ca pe un efect al ocupației străine. Prin aceasta, ei se condamnează la un șir de înțelegeri superficiale asupra ceaușismului, precum și la o ignoranță sistematică asupra societății românești.

culturală nu se apleacă nici acum analitic, pentru a trage concluziile necesare schimbării actualului tip de civilizație. Este, poate, semnul că este elita *acestui* tip de civilizație, că nu este purtătoarea unei noi civilizații. Simte, probabil, că transformarea civilizației românești ar însemna propria sa pieire. Această bănuială mă determină să propun analiștilor preocupați, în egală măsură, de condamnarea comunismului și de viitorul țării o altă direcție de analiză, care presupune o incursiune în trecutul nostru ceva mai îndepărtat. O astfel de tentativă poate avea loc în două paradigme concurente: *paradigma opoziției ireconciliabile dintre forme și fond* și *paradigma adaptării formelor la fond*.

1) *Paradigma opoziției ireconciliabile dintre forme și fond*. Conform acestei paradigme, instituțiile și ideologiile importate nu și-au găsit niciodată corespondențe în tipul nostru de civilizație, iar contradicția fundamentală a societății românești moderne este opoziția dintre societatea civilă și societatea politică (instituțional-statală) sau, în termenii lui Mihai Eminescu, opoziția dintre „țara reală” și „țara legală”. În această paradigmă, comunismul nu a fost altceva decât o formă impusă din afară, care nu a prins niciodată rădăcini în societatea românească, iar anul 1989 nu a făcut decât să consfințească acest adevăr, marcând eliberarea societății românești de o formă străină „naturii” sale și revenirea ei la „adevărată sa natură” (niciodată definită, dar sugerată prin recurs la mitul perioadei interbelice, un fel de *good old times*, din categoria mitologică a „vârstei de aur”). În paradigma „opoziției ireconciliabile”, analiza critică a ideologiei comuniste și a instituțiilor comuniste din România (statul totalitar și partidul unic) este suficientă pentru ca societatea românească să se despartă de trecutul ei; decretarea regimului comunist ca „ilegitim și criminal” echivalează, astfel, cu exorcizare și o eliberare – în același timp ideologică, doctrinară, psihologică și spirituală. În această paradigmă, analiza se concentrează pe segmentul ocupației sovietice – de la ocuparea României de către Armata Roșie (1944) până la retragerea acesteia (1958), precum și pe rezistența din munți (1946-1958). Privilegierea acestui segment nu este întâmplătoare; ea ține de presupuzițiile paradigmei.

2) *Paradigma adaptării reciproce a formelor importate și a fondului autohton*. Conform acestei paradigme, formele străine, chiar și atunci când au fost impuse prin violență (inclusiv prin ocupație directă), s-au adaptat la fondul autohton, în timp ce fondul autohton a s-a adaptat sau a imitat adaptarea la formele străine (instituții, doctrine și ideologii). În această paradigmă, opoziția radicală dintre sistemul politic-instituțional și societatea civilă este înlocuită, ca factor explicativ, de două procese care în paradigma concurentă nu sunt vizibile: *mimetismul social* (al instituțiilor) și *acomodarea socială* (a societății civile). În paradigma „adaptării reciproce”, analiza se concentrează pe segmentul de după retragerea trupelor sovietice (1958-1989), adică pe o perioadă în care ocupația militară și administrativă a încetat, iar funcționarea instituțiilor românești nu mai este dictată de consilierii sovietici. În această paradigmă, cel mai interesant obiect de studiu este *ceașismul*, ca expresie ultimă a comunismului românesc. El apare ca un caz în sine, care trebuie abordat din altă direcție decât critica ideologiilor și analizat cu alte instrumente teoretice decât cele cu care studiem regimurile comuniste din alte țări – care au fost similare, dar nu asemănătoare.

2. „Țara reală” și „țara legală”

În paradigma „opoziției ireconciliabile dintre forme și fond”, neosatlismul în variantă românească a fost un regim politic în care societatea politică s-a opus *din toate punctele de vedere societății civile*. Se poate afirma că niciun alt regim politic nu a mers atât de departe în direcția anihilării societății civile, așa cum a făcut-o ceaușismul. Prin modul său de organizare și funcționare, el a fost îndreptat nu numai împotriva culturilor politice alternative, a formelor de organizare civică, ci și împotriva celor mai intime fibre ale existenței cotidiene, împotriva existenței umane ca atare¹.

Întrebarea pe care și-o pune cineva care nu împărtășește această paradigmă este următoarea: *Cum este posibil ca în istoria unui popor să apară o opoziție atât de radicală (totală și exclusivă) între societatea politică și societatea civilă?* În paradigma „opoziției ireconciliabile”, acest lucru este posibil pentru societățile în care, datorită unei multitudini de cauze și condiții istorice, interne și externe, *suprastructura este importată*. Altfel spus, în acele societăți în care instituțiile politice și administrative, relațiile dintre ele și ideologia aferentă lor sunt aduse și impuse *din afară*.

Este și cazul societății românești, din „secolul fanariot” până astăzi. Sesizând acest specific al dezvoltării noastre, Eminescu propunea ca model românesc de organizare socială „epoca voievodală” (epoca pre-fanariotă), considerând că numai o astfel de organizare ar fi asigurat civilizației românești o dezvoltare de tip organic. Să trecem acum peste lipsa de realism a soluției, tipic conservatoare², și să reținem că Eminescu nu era împotriva progresului, ci împotriva aceluși progres

¹ În toate celelalte țări stalinizate, începând chiar cu Uniunea Sovietică, a existat tot timpul o fărâmă de rezistență, care s-a putut organiza în deceniile 9 și 10, după cum s-a putut vedea în Polonia, Cehoslovacia sau Ungaria. În ceea ce privește regimurile fasciste și fascistoide din preajma și din timpul celui de-al doilea război mondial, lucrurile au stat la fel (ca dovadă, Rezistența franceză, italiană etc.). Despre o rezistență a germanilor împotriva nazismului încă se poartă discuții, dar chiar dacă s-ar conchide că a existat așa-ceva, afirmația mea rămâne în picioare: consensul aproape generalizat dintre regimul nazist și masele scoate din discuție teza unei opoziții *totale* între societatea politică și societatea civilă. În această țară, fibra intimă a existenței umane a fost amenințată doar la sfârșitul lui 1944 și începutul lui 1945, ca efect al războiului și al învingerii Germaniei, nu ca rezultat al unui principiu de organizare și funcționare a puterii politice.

² Când spun „tipic conservatoare”, nu vreau să insinuez că Eminescu ar fi împărtășit *iluzia întoarcerii în timp*, atât de răspândită la nivelul psihologiei politice din mediile conservatoare de-a lungul secolului XIX european. Insinuări de acest gen au putut fi făcute doar de contemporanii lui care urmăreau să-i construiască o imagine de idealist incurabil, dacă nu de nebun, precum și de interpreții proletcultiști ai operei sale teoretice, care urmăreau să-i construiască imaginea unui retrograd, dacă nu a unui reacționar. Dar pe Eminescu trebuie să-l tratăm nu numai ca pe un mare poet, ci și ca pe un mare gânditor. În realitate, „epoca voievodală” funcționa, în teoria lui, ca „tip ideal” (Max Weber), tot așa cum, în teoria socială a lui Rousseau, „contractul social” era o construcție mentală cu rol strict metodologic. A spune că Eminescu și-a dorit întoarcerea la epoca lui Matei Basarab este ca și cum ai spune că Rousseau credea că guvernării și guvernații chiar au semnat un contract cândva, la începutul istoriei.

De altfel, unul dintre cei mai avizați interpreți ai publicisticii eminesciene pune lucrurile la punct: „E mai presus de orice contestare că M. Eminescu a preamărit deseori trecutul, dar nu trecutul în întregime lui, ci numai epocile lui de aur și semnificațiile lui pozitive. 'Dacă ne place uneori a cita pe unii din domniile vechi – scrie M. Eminescu – nu zicem cu asta că vremea lor se mai poate întoarce (...)’ – Popescu, Ion Mihail, *Personalități ale culturii românești*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 72.

realizat prin intermediul unor instituții, ideologii și raporturi sociale, care sunt străine „firii poporului românesc”, tradiției sale culturale, specificului său psihologic și spiritual. Ca și Maiorescu, el numea aceste forme importate „forme fără fond” și îi acuza pe „roșii” (liberalii timpului) de promovarea unui model de dezvoltare care eluda nevoile reale ale poporului și care sacrifică, în primul rând, interesele singurei „clase pozitive”, adică a singurei clase cu adevărat activă, singura care producea avuție socială (țărănimea): „Nu ne-am sfiit niciodată și nu ne sfiim nici acum a declara, fără șovăire, că susținem ideile liberale numai pe cât ele nu produc o perturbațiune în dezvoltarea noastră națională și numai pe cât ele nu ne împing spre forme de viețuiri străine de firea poporului românesc”¹. Concluzia lui Eminescu era că hibridul dintre societatea civilă (care era românească) și suprastructura modernă (importată) făcea ca România să se afle în situația cea mai gravă din câte pot fi imaginate: ea nu se afla nici în starea de barbarie, nici în cea de civilizație, ci în starea de „semi-barbarie”, mai rea decât barbaria, căci – spunea el – de la barbarie se poate trece la civilizație, pe când de la semi-barbarie nu se poate trece decât tot la semi-barbarie...

Dincolo de exagerările, abuzurile de limbaj și, uneori, abordările unilaterale datorate „spiritului timpului”, Eminescu a pus o problemă actuală și astăzi: *problema inadecvării suprastructurii instituționale la societatea civilă* – mai precis, la un anumit *tip* de societate civilă și la un anumit *stadiu* de dezvoltare al acesteia. Este aceeași problemă pe care Constantin Dobrogeanu-Gherea o formula, în termenii unei prăpăstii monstruoase existente între „starea formală de drept” și „starea reală de fapt”.

În cuvinte mai puțin riguroase, dar mai sugestive, este vorba de neconcordanța dintre „ora oficială” a României și „ora locală” a societății românești. E vorba de constatarea că timpul istoric difuzat de la București nu corespunde cu *stadiul real* al dezvoltării economice și sociale și nici cu *specificul real* al realității românești de dincolo de Chitila². Timp de un secol și jumătate, guvernele de la București au propagat ideologii care presupuneau un stadiu de dezvoltare dorit, dar inexistent și un specific național imaginat, edulcorat, literaturizat, dar inexistent. S-a întâmplat așa înaintea primului război mondial, între cele două războaie mondiale, după al doilea război, pentru ca discursul paranoid al regimului ceaușist să atingă apogeul opoziției dintre ideologia oficială și realitățile naționale. În timp ce discursurile oficiale se refereau la „realități” imaginare, societatea civilă asista neputincioasă, timp de un secol, la ocuparea Capitalei de către trupele germane, la pierderea unor provincii istorice, la ocuparea țării de către Armata Roșie, la exterminarea elitei culturale moderne și a aristocrației țărănești, la acapararea tuturor pârghiilor puterii de către o minoritate.

În societățile de tipul celui descris mai sus, se manifestă, ca o boală cronică, *opoziția dintre pre-modernitate și modernitate*, pe care le vom analiza în continuare. Prin acțiunea și interacțiunea celor două dimensiuni, aceste opoziții

¹ Eminescu, M., *Opere – IV*, București, Cugetarea – Georgescu Delafras, f.a., p. 211.

² Pentru cei care nu sunt familiarizați cu topografia zonei: Chitila este o suburbie a Bucureștiului, dar și prima stație feroviară prin care trec trenurile care pleacă din capitala României spre centrul țării.

se amplifică reciproc, după modelul „*feedback*-ului pozitiv” descoperit de Ilya Prigogin. Acest mecanism determină specificul ireductibil al acestor societăți, care face discutabilă orice încercare de asimilare a lor societăților de tip occidental sau, așa cum le definește Immanuel Wallerstein, „statelor-nucleu”. În *The Modern World System* (1974), Wallerstein oferă următorul tablou al specializării ariilor europene rezultate în urma expansiunii economiei capitaliste mondiale: a) „centrul”, localizat în Europa nord-vestică și grupând economii de tip industrial-urban, cu o burghezie urbană puternică; b) „semiperiferia”, în Europa centrală, cu o economie bazată pe autonomia proprietarilor funciari, pe dijmă și muncă în sistemul arendeii; c) „periferia”, în Europa răsăriteană (dar și în America Latină), unde predomină economiile specializate în cultura de cereale și bazate pe aservirea muncii¹.

Din perspectiva opozițiilor pe care le propun spre analiză, celor trei arii le corespund trei tipuri de societate: a) *societățile organice*, în care societatea politică este o emanație „naturală” a celei civile, iar modernizarea a fost un proces „organic”, desfășurat de jos în sus, fiind opera istorică a burgheziei urbane; b) *societățile semiorganice*, în care societatea politică nu este o emanație, dar nici nu intră în opoziție cu societatea civilă, iar modernizarea a fost un produs vectorial al condițiilor interne și al mondializării sistemului capitalist; c) *societățile neorganice*, unde societatea politică este instaurată în urma importului de forme ideologice și instituționale, intrând în opoziție cu societatea civilă (cu „fondul autohton”), iar modernizarea a fost o tentativă de impunere a suprastructurii de sus în jos, de către o elită luminată, în speranța că, până la urmă, societatea civilă se va modela conform noilor forme ideologice și instituționale (este cazul societății românești și al elitelor sale mesianice, începând cu revoluționarii de la 1848 sau Școala Ardeleană și terminând cu marii reformatori ca Spiru Haret sau Dimitrie Gusti). Astăzi, cele trei categorii de societate evoluează pe orbite istorice diferite, iar credința că între ele nu ar exista decât diferențe *cantitative*, care țin de stadiul dezvoltării, este o periculoasă iluzie metodologică. Din această iluzie s-a născut și idealul românesc de a ajunge din urmă țările dezvoltate, concretizat în obiectivul regimului ceaușist ca „România să intre în rândul țărilor cu dezvoltare medie și să se apropie de țările cele mai dezvoltate”. Era unul dintre obiectivele *Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, adoptat de Congresul al XI-lea al PCR, în 1974.

Autorii *Programului*, în frunte cu Nicolae Ceaușescu, își închipuiau că România aleargă pe aceeași pistă cu Marea Britanie și celelalte țări din prima grupă valorică, iar soluția recuperării decalajului era mărirea vitezei, adică accelerarea dezvoltării. Asta s-a și întâmplat: pentru cincinalul 1975-1979, rata de acumulare a fost fixată la 24%, iar obiectivele cincinalului se cereau realizate în... patru ani și jumătate. A fost „cincinalul revoluției științifico-tehnice”, urmat de cel al „noii revoluții agrare”, de introducerea „noului mecanism economico-financiar”, iar la CEPECA erau pregătiți managerii care ar fi trebuit să gestioneze dezvoltarea

¹ Bădescu, Ilie, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 52.

infrastructurii (a „forțelor de producție”). Toate eforturile care, până atunci, fuseseră concentrate pentru realizarea „unei lumi mai bune și mai drepte”, au fost redirecționate spre accelerarea dezvoltării economice. În 1989, anul prăbușirii regimului comunist, România se afla, din punct de vedere economic, la aceeași distanță față de „țările cele mai dezvoltate”, iar în clasamentele economice ale Europei ocupa cam aceleași locuri pe care le ocupa la începutul anilor '40¹. Morala: țările grupate în cele trei categorii nu aleargă pe aceeași pistă; ele concurează pe stadioane diferite! Ieșirea societății românești din periferia sistemului mondial modern presupune nu dezvoltare, ci *transformare structurală*. Cine vrea să schimbe destinul istoric al României nu trebuie să accelereze, ci să *transforme*. E vorba de trecerea de la pre-modernitate la modernitate.

3. Opoziția dintre pre-modernitate și modernitate

Modernitatea este un tip de societate care s-a născut pe o anumită treaptă de evoluție istorică și într-un anumit spațiu istoric: Europa de Nord-Vest. Din păcate, multă lume crede că „modern” înseamnă „recent”, iar atunci când vorbim despre modernizare ne referim la autostrăzi și trenuri de mare viteză – eventual, la drumuri și canalizare în lumea satului; de obicei, oamenii se gândesc la infrastructura critică, domeniu în care înapoierea noastră este cea mai evidentă. Infrastructura modernă *ține* de modernitate, dar ea este doar una dintre consecințele procesului istoric de modernizare. Dacă o societate nu a parcurs acest proces până la capăt, n-are cum să aibă străzi fără gropi la oraș sau canalizare la țară. Asta înseamnă să gândești în termeni sistemici, să înțelegi că dacă sistemul, în totalitatea lui, nu are o anumită calitate, această calitate nu poate fi găsită la niciuna dintre părțile lui componente. De pildă, dacă în societatea românească nu funcționează meritismul, nu putem avea nici autostrăzi ca în Occident. Și meritismul și autostrada sunt valori ale modernității!

Așadar, modernitatea este o trăsătură totalizatoare, care caracterizează un tip de civilizație. Acest lucru nu este înțeles de către cei care vorbesc despre modernizare în spațiul public. De aceea, încă nu avem o viziune coerentă despre modernizarea României. Lipsa gândirii sistemice se poate întâlni și la „baronii locali”, care perpetuează un fel de neo-iobăgie, reproducând moduri de gândire și de comportament specifice feudalismului, și la intelectualii care deplâng înapoierea noastră istorică, dar care, prin discursul lor, contribuie la perpetuarea acesteia. Retardarea istorică a elitei noastre intelectuale este descrisă, într-o analiză critică și, pe alocuri, autoctirică, de Teodor Baconsky: „Nu am racordat filosofic și etic noua vârstă socială, economică și politică a României. Între simularea conectării la modernitatea laicistă și refugiul fantasmatic într-un trecut pe care-l idealizăm necritic, elitele românești fabrică minciună și se miră – degeaba – că-i suportă apoi consecințele”².

Noi, românii din România, trăim într-un feudalism mascat, machiat cu câteva însemne ale modernității, trăim într-un „Evul mediu întârziat” (cum se intitula o piesă a regretatului dramaturg Romulus Guga). Feudalismul încă ne mai

¹ Gusti, Dimitrie (coord.), *Enciclopedia României*, vol. III. București, f.e., 1941.

² Baconsky, Teodor, *Noi și ei*, în *Dilema veche*, Anul VI, nr. 287, 13-19 august 2009, p. 18.

guvernează modul în care ne percepem pe noi și în care îi percepem pe alții, modul în care gândim și trăim, modul în care facem opțiuni și în care acționăm. În plus, ducem adesea ideologizarea în zona legendarului, a mitologiei sau a misticismului. Asta au făcut și Corneliu Zelea Codreanu, și Horia Sima, și Ceaușescu. Fiecare a avut publicul lui, deloc neglijabil. Fuga din fața realității este încă un indicator al rezistenței la modernizare. Asta fac și astăzi cam toți intelectualii noștri reprezentativi: fug de realitate, eludează faptele sau le supra-interpretează. Se comunică pe ei înșiși... În țările moderne, intelectualii meditează asupra viitorului, oferă expertiză, caută soluții la problemele societății.

Din păcate, analiștii societății românești contemporane nu merg atât de departe în căutarea cauzelor. Majoritatea acestora (excepțiile sunt foarte puține) explică fenomenele care se manifestă astăzi prin „fractura comunistă” – altfel spus, întârzierea noastră istorică s-ar datora numai celor patru decenii de regim comunist.

Dimpotrivă, în viziunea noastră, comunismul românesc a fost o expresie a retardării noastre istorice – și prin modul în care sa fost instalat, și prin modul în care a funcționat, și prin modul în care s-a legitimat. Rezultatul acestui proces, vizibil cu ochiul liber, a fost ceaușismul (1971-1989), pe care îl considerăm mai puțin o manifestare a *comunismului* și mai degrabă o manifestare a *românismului* – ca tip de civilizație, ca tip de cultură și ca tip de discurs identitar.

Comunismul românesc a fost un *comunism țărănesc*. Iar ceaușismul a fost o „dictatură de dezvoltare”. A fost o tentativă de modernizare eșuată, care a degenerat într-un „fascism al neputinței”, cum numea astfel de dictaturi Ingmar Gransted¹, pe la mijlocul anilor '80. Dar această tentativă a eșuat, tocmai fiindcă a fost concepută în termeni pre-moderni. În termenii unei societăți simple, de tip țărănesc, opacă la valorile modernității occidentale și cu o aversiune tăcută față de schimbare, de comunicare și de raționalizare.

Cu tot efortul de industrializare și de urbanizare, societatea românească a rămas una pre-modernă. După criteriile modernității, ocupăm ultimul loc în Europa, aproape la toți indicatorii: de la cantitatea de săpun utilizată într-un an, la numărul de studenți pe cap de locuitor; de la kilometrii de cale ferată pe cap de locuitor, la mortalitatea cauzată de accidente rutiere. Când nu suntem pe ultimul loc, suntem pe penultimul, înaintea Albaniei sau Bulgariei. Exact ca acum 65 de ani, când apărea *Enciclopedia României* redactată sub conducerea lui Dimitrie Gusti.

În consecință, comunismului românesc fost o *tentativă pre-modernă de modernizare a României*. De aici, și deficitul de modernitate pe care l-am moștenit după 1989. Această idee lipsește din cele 880 de pagini ale Raportul Tismăneanu, autorii ratând – cum am mai spus – șansa de a răspunde onest la întrebarea „Cine suntem?”. În lipsa unui răspuns rațional la această întrebare, apar tot felul de derapaje intelectualiste, de la misticismul mesianic al unui Dan Puric, care vede o re-construcție a identității naționale „ca re-îndrăgostire de poporul român, ca eliberare a noastră din iadul uitării și ca re-întrupare a neamului întru Hristos!”², până la proiecte pioase ca acela al lui Horia-Roman

¹ Gransted, Ingmar, *L'impasse industrielle*, Paris, Le Seuil, 1980.

² Puric, Dan, *Cine suntem*, București, Platytera, 2008, p. 165.

Patapievici, care ne propune ca ieșire din nihilismul postmodern „ancorarea în Duhul prezenței lui Dumnezeu”¹, dar fără să ne spună și cum s-o facem.

Cu astfel de abordări nu vom avea decât încă o construcție ideologică a identității naționale. Unul dintre tabieturile mentale ale intelectualului român este *ideologizarea realității*: punerea înaintea faptelor a unor idei, de cele mai multe ori nobile și generoase, care dau grila de lectură a faptelor și apoi de interpretare a acestora (de fapt, este o supra-interpretare, fiindcă interpretarea a intervenit încă de la decuparea, clasificarea și ierarhizarea faptelor). Tradiționaliștii vor vedea o societate românească, moderniștii vor vedea alta; autohtoniștii vor trăi într-o Românie a lor, iar cosmopoliții în altă Românie – și tot așa... De aceea încă nu avem un mare proiect pentru România.

În viziunea noastră, lista valorilor modernității trebuie să cuprindă: *meritismul* versus *clientelism*; *morală contractualistă* vs *morală tranzacțională*; *comunitarismul* vs *individualism*; *respectul față de norme (inclusiv legi)* vs *voluntarism*; *orientarea spre viitor* vs *legitimarea prin trecutul istoric*; *interesul pentru binele general* vs *egoism zoologic*; *dialogul* vs *monologul narcisist*; *profesionalismul* vs *impostură profesională*; *activismul* vs *lene contemplativă*; *gândirea strategică* vs *improvizație pe termen scurt*; *raportarea la obiective* vs *personalizarea relațiilor de muncă*; *realismul* vs *viziune ideologizată și/sau moralizatoare*; *laicizarea statului* vs *complicitatea stat-biserică*; *competența transculturală* vs *etnocentrism*; *cetățenia* vs *identitatea exclusiv etnică și/sau religioasă*.

Lista de mai sus cuprinde *meritismul*. Regimul ceaușist și-a dat sfârșitul într-o viermuială de nepotism fără precedent în anii comunismului. Prin anii '50, criteriul stalinist al „originii sănătoase”, o aberație în sine, mai tăiase din elanul nepotist al societății românești. Dar sub Ceaușescu, relațiile de rudenie și de vecinătate, specifice lumii satului, și-au luat revanșa. Ele au devenit preeminente în fața relațiilor de producție de tip industrial, în fața relațiilor profesionale de tip modern, a relațiilor civice de tip urban. După 20 de ani de la prăbușirea comunismului suntem la fel de pre-moderni ca înainte de instaurarea acestuia: instituții fundamentale ale statului, aproape toate instituțiile publice sunt sufocate de clanuri de interese, alcătuite în principal după criteriul legăturii de sânge și al vecinătății.

Este celebru cazul Agenției de Plăți și Intervenții în Agricultură (APIA), inspectată în 2007 de un ministru al Agriculturii abia numit, care a ieșit în fața presei și a spus consternat: „La APIA toți angajații sunt rude între ei!”. Rezultatul: după un an de la aderarea sa la Uniunea Europeană, România era singura țară din UE care nu accesase nici măcar un euro din fondurile europene pentru subvențiile agricole.

După doi ani, un alt ministru numit recent descoperă aceeași situație în Ministerul Administrației și Internelor: „surse din Ministerul de Interne avansează ideea că Dan Nica are de gând să desființeze DGIPI și să reorganizeze din temelii DGA, decizia survenind din cauza cumetriilor și relațiilor de rudenie existente în cadrul ministerului”².

¹ Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent*, București, Editura Humanitas, 2001.

² *Jurnalul Național*, 26 martie 2009, p. 4.

În februarie 2009, Biroul Permanent al PSD l-a suspendat din funcție pe președintele filialei PSD Botoșani, Constantin Conțac, în urma sesizărilor venite de la membri ai organizației județene cu privire la lista de nominalizări pentru posturile de directori din institutiile deconcentrate. Constantin Conțac, totodată vicepreședinte al Consiliului Județean Botoșani, a desemnat numai rude și prieteni apropiați, printre aceștia fiind și sora președintelui PSD Botoșani, desemnată pentru șefia Direcției pentru Agricultură și Dezvoltare Rurală. Pe 4 aprilie, Constantin Conțac a fost exclus din PSD¹.

Românii se promovează unii pe alții la resurse, adică la banul public: fii și frați, veri și cumetri, cumnate și amante, consăteni și concitadini (în cel mai rău caz, conjudețeni). În acest sens este instructiv de citit volumul de studii coordonat de profesorul Adrian-Paul Iliescu, *Mentalități și instituții*². La acest capitol suntem în plin feudalism, un tip de civilizație în care principalele relații sociale sunt cele de rudenie și de vecinătate. Francis Fukuyama folosește pentru a descrie societățile tradiționale, de tip pre-modern, termenul „rază de încredere”: rudele și vecinii sunt singurele instanțe care contează ca surse de încredere și de obligații morale³. Când raza de încredere este atât de mică, nici vorbă ca statul să fie o sursă de încredere și de obligații, este o entitate prea îndepărtată și prea abstractă. Statul e bun doar să fie jecmănit.

Printre valorile modernității enumerate mai sus se află *cetățenia*, ca formă modernă de identitate. S-a tot spus că identitatea etnică și/sau religioasă a salvat poporul român de la dispariție, că dacă nu ar fi avut „conștiință de neam” românii ar fi fost asimilați de popoarele care au trecut sau s-au așezat pe acest teritoriu. Până la proba contrarie, putem să acceptăm că așa au stat lucrurile, dar ele au stat așa în epocile anterioare celei moderne, când cadrul vieții era comunitatea locală, principiul de organizare socială era tradiția, iar coeziunea comunității era asigurată de conformarea la tradiție. Vorbim de o „societate închisă”, așa cum o descrie Karl Popper în *Societatea deschisă și dușmanii ei*⁴.

Dar societatea modernă este o societate deschisă, în care tradiția este înlocuită de teorii ale adevărului, conformarea la tradiție este înlocuită cu argumentarea, iar legăturile concrete dintre oameni (rudenia sau vecinătatea) sunt înlocuite cu legături abstracte (stat-cetățean, guvernant-guvernare, producător-consumator etc.).

La nivel național, conștiința unității etnice nu mai poate întemeia o solidaritate reală. Comunitatea tradițională, bazată pe „conștiința de neam” (Henri Stahl) nu excludea în niciun fel individualismul. Mult invocata obște țărănească, adusă adesea în discuție pentru a se celebra rădăcinile istorice ale „comunitarismului românesc” și ale „solidarității la români”, nu a fost decât o formă de organizare administrativă, a cărei funcție primordială era cea economică: succesiunea averii și distribuția loturilor de pământ între grupurile

¹ Conform fluxului Mediafax - 5 aprilie 2009, ora 15:56.

² Iliescu, Adrian-Paul (coord.), *Mentalități și instituții*, București, Editura Ars Docendi, 2002.

³ Borțun, Dumitru, *Globalizare și capital social*, în *Agora social-democrată*, București, nr. 2 (3), iunie, 2000.

⁴ Popper, Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, București, Editura Humanitas, 1993, vol. I, pp. 195-227.

de familie – „crângurile” și, mai târziu, „cetele”¹. Dar, după cum vom arăta în continuare, individualismul țărănesc nu are nicio legătură cu individualismul de tip modern, despre care vorbește Karl Popper în *Societatea deschisă*, ca produs al „individuației” sau al individualizării, ci este un individualism psihologic și moral, funcțional într-un context social în care „noi” înseamnă mai mult „noi-ca-număr” (*le-moi-numero*), o relaționare în care persoana se manifestă superficial.

În societățile închise, de tip rural, sociabilitatea și interacțiunea se bazează mai ales pe similitudinea unor situații sau evenimente exterioare, nu pe valori comune. La nivel cognitiv, individul rămâne egocentric, iar la nivelul comportamentului rămâne egoist. Consecințele morale sunt teama de diferență și intoleranța față de alteritate, iar consecințele ideologice sunt xenofobia și naționalismul.

Problema României din zilele noastre nu este existența individualismului țărănesc, căci oriunde unde există țărani există și individualism țărănesc, ci faptul că aproape jumătate din populația ei este formată din țărani. În plus, populația orașelor este formată din foarte mulți oameni care sunt la prima sau a doua generație urbană. În 40 de ani de comunism, au venit la oraș opt milioane de oameni (o medie anuală de 200.000). În acest ritm, inculturația urbană a eșuat. În mod fatal, majoritatea zdrobitoare a celor veniți de la țară și-au adus cu ei modelele culturale (*cultural patterns*), care sunt pre-moderne. Ei formează masa critică a populației urbane de astăzi. Câți dintre aceștia pot avea o cultură civică și un comportament responsabil, pus în slujba binelui comun?

Într-o perspectivă speculativă, scoasă din contextul real, am putea spune „Ăsta este felul nostru de a fi, care e problema?”. Problema este că în actuala etapă istorică, obiectivele noastre sunt de natura modernă, nu pre-modernă. Așadar, există unui decalaj enorm între obiective și mijloacele de realizare. Decalajul este un termen „istoricist”. Din punct de vedere logic nu mai vorbim de un decalaj, ci de o contradicție! Contradicția fundamentală a societății românești contemporane este *contradicția dintre scopuri și mijloace*. De fapt, ea este forma contemporană a contradicției dintre „formele moderne și fondul autohton”, semnalată de Titu Maiorescu acum 150 de ani. Am arătat în altă parte² de ce modernizarea societății românești, proces început la jumătatea secolului al XIX-lea, încă nu s-a încheiat. Printre valorile modernității ca tip de civilizație se numără *cetățenia*, dar nu ca statut politic, ci ca formă de identitate care depășește identitatea exclusiv etnică și/sau religioasă. Cetățenia modernă nu are legătură cu relațiile de rudenie sau de vecinătate, și nici cu confesiunea religioasă, ci cu valori comune (*res publica*), cu un ideal politic împărtășit, deci cu o *comunitate politică*. Or, în societatea românească, o astfel de comunitate n-a existat niciodată. Istoricul Daniel Barbu consideră că până la regimul comunist nici nu ar fi existat o sferă publică în adevăratul sens al cuvântului; el ajunge să spună că eșecul comunismului se explică, la noi, și prin lipsa de apetență a populației pentru participarea la treburile publice: aceasta „... s-a arătat decisă să refuze obligația de a împărți orice fel de responsabilitate pentru ducerea la bun sfârșit a unui proiect social. Românii

¹ Stahl, H., *Istoria socială a satului românesc*, Editura Paideia, 2002, pp. 113-136.

² Borșun, Dumitru, *Relațiile Publice și noua societate*, București, Editura Tritonic, 2005, pp. 46-54.

au abandonat comunismul, nu numai pentru că a fost un proiect global greșit formulat și aplicat, ci pentru că nu și-au dorit, în fond, să participe la niciun fel de proiect social¹.

De aceea, identitatea națională a românilor, care reprezintă 89,5% din numărul total al populației, este una *etnică*. Afirmatia nu se referă doar la etnicii români; ea este valabilă și pentru maghiari sau țigani. Acest peisaj socio-cultural este schițat, cu bisturiul analizei lucide și oneste, de același intelectual european care este Teodor Baconsky: „Am lăsat și un alt șantier neterminat: acela al postanaționalismului. Casa națiunii ar trebui zidită acum cu liantul contractualismului democratic și al patriotismului constituțional, însă noi continuăm să o concepem ca pe o construcție mitică, sacră moștenire și tezaur de valori imuabile etc. Decalaje epistemice perfect imputabile celor care ar fi trebuit să determine, simbolic, reducerea lor”².

Așadar, *problema fundamentală a societății românești este modernizarea*. De aceea, orice studiu, program politic sau proiect societal care nu pleacă de la conceptul de *modernitate* reprezintă o întreprindere inutilă. Pe termen scurt, ea poate fi utilă doar celor care au interesul să tergiverseze modernizarea țării, dar până la urmă vom pierde cu toții.

Eșecul regimului comunist din România a fost eșecul modernizării României. Astăzi, eșecul modernizării României poate însemna eșecul regimului democratic în România. Ar fi o catastrofă cu consecințe pe termen lung, greu de anticipat. Posibilitatea unei astfel de catastrofe este greu de acceptat. Dar primele semne au început să se vadă...

REFERINȚE

1. Bădescu, Ilie, (1984), *Sincronism european și cultură critică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
2. Barbu, Daniel, (1999), *Republica absentă*, București, Editura Nemira.
3. Borțun, Dumitru, (2005), *Relațiile Publice și noua societate*, București, Editura Tritonic.
4. Eminescu, M., *Opere – IV*, (f.a.), București, Cugetarea – Georgescu Delafras.
5. Gransted, Ingmar, (1980), *L'impasse industrielle*, Paris, Le Seuil.
6. Gusti, Dimitrie (coord.), (1941), *Enciclopedia României*, vol. III. București, f.e.
7. Iliescu, Adrian-Paul (coord.), (2002), *Mentalități și instituții*, București, Editura Ars Docendi.
8. Orescu, Șerban, (2006), *Ceaușismul. România între anii 1965 și 1989*, București, Editura Albatros.
9. Patapievici, Horia-Roman, (2001), *Omul recent*, București, Editura Humanitas.
10. Popescu, Ion Mihail, (1987), *Personalități ale culturii românești*, București, Editura Eminescu.

¹ Barbu, Daniel, *Republica absentă*, București, Editura Nemira, 1999, p. 16.

² Baconsky, Teodor, *Noi și ei*, în *Dilema veche*, Anul VI, nr. 287, 13-19 august, 2009, p. 18.

11. Popper, Karl, (1993), *Societatea deschisă și dușmanii ei*, București, Editura Humanitas.
12. Puric, Dan, (2008), *Cine suntem*, București, Platytera.
13. Stahl, H., (2002), *Istoria socială a satului românesc*, Editura Paideia.
*** (2007), *Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România: Raport final*, București, Editura Humanitas.