

## CALITATEA DE CETĂȚEAN ÎN EPOCA DECLINULUI ALTERITĂȚII

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

Bunul simț ne spune că *celălalt* poate fi nu numai radical altul, ci și măsura gradului de civilizație interioară atins la un moment de un individ sau de un grup. *Celălalt* este imaginea noastră obiectivată: a-l cerceta, a-l înțelege în calitatea lui de „altcineva“ și în același timp ca pe un *alter-ego*, a-l asculta, a-l vedea, a-l accepta, eventual a-l îngriji, a-l ajuta, a te plia pe suferința lui și chiar a te suspenda pentru un timp, dacă este nevoie, ar putea reprezenta rațiunea de a fi în acest paradoxal ev postmodern care cultivă, totdeodată cu globalizarea, individualismul și autoîndreptățirea, conștiința suverană a drepturilor proprii.

Din punct de vedere creștin, soluția problemei alterității (mai mult sau mai puțin radicale) se află în principiul recunoașterii de sine în celălalt. Maxima (morală și chiar mai mult decât atât) iubirii aproapelui, care a dat naștere în mintea noastră omenească la nostalgie și ironii de genul condiționării acestui (pe drept cuvânt) nobil sentiment de distanță la care se află „obiectul“<sup>1</sup>, rezumă suma împlinirilor și neputințelor restaurării umane.

Căci pentru omul actual, *celălalt*, dacă nu este personalizat, rămâne o abstracție sau un indiciu al ipocriziilor noastre umanitare: „Dragostea, prietenia sunt forme de comportament ale unui individ determinat și interschimbabil“ observă Ortega y Gasset, iar atunci când ceilalți devin o realitate difuză, „întrucât sunt nedeterminați, nu sunt propriu-zis indivizi. Individualul oarecare posedă doar forma goală a individualității“<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, face parte din ceea ce numim „mulțime“.

Or, maxima iubirii aproapelui îndepărtat (spațial, lingvistic, cultural, economic) presupune și exercițiul smerit al recunoașterii de sine în alt individ ca membru al unei mulțimi oarecare (fie el cel mai umil și cel mai năpăstuit), acceptarea eventualității că oricine ar putea fi oricare dintre aceștia, conștientizarea unui sens al existenței în faptul raportării la celălalt, sau cel puțin acceptarea rațională a unei maxime de genul „îl gândesc pe celălalt, deci exist“.

Dar aceasta presupune, desigur, un „comportament hermeneutic“ (Gadamer), care pornind de la întâmpinarea celuilalt ca celălalt, trecând prin identificarea comprehensivă cu altcineva (în virtutea unei „simpatii înțeleagătoare“, cum ar spune Mircea Eliade, a interpretului față de subiect) să conducă la descoperirea

alteritatei de sine a oricărui individ, în cazul de față a celui care meditează pe această temă.

După H.G. Gadamer, alteritatea noastră este cel mai bine exprimată în definiția divinului drept „altceva“-ul prin excelență (*der ganz andere*) a lui Rudolf Otto: „Și nu se extinde ea până la cel mai apropiat celălalt, până la tine și la tot ce este al tău? Există în general un altul care să nu fie celălalt al eului nostru însuși“<sup>3</sup>. Dacă și într-o astfel de abordare, care întește metafizicul, putem descoperi alteritatea de sine, acest lucru va fi cu atât mai ușor de descoperit (și cu tot atâtă grație) și în abordarea istoricistă a lui Ortega y Gasset.

Așadar, te poți afla în raport de alteritate și față de tine însuți pentru că realitatea umană e schimbătoare, pentru că „omul e întotdeauna distinct și altul“<sup>4</sup>. Mai mult decât atât, putem vorbi de o perpetuare a alterității speciei, căci natura omului este istoria „a cărei substanță este tocmai variațiunea“<sup>5</sup>. În timp ce omul este „capitalist al memoriei“ istoria este „capitalism al reminiscenței“<sup>6</sup>.

De fapt, mergând pe firul istoriei, aceasta rămâne singura expresie „tare“ a alterității radicale, și anume alterarea omului<sup>7</sup>, căci altfel, astăzi „Raportul nostru cu altul, fie o altă țară, altă rasă ori alt sex, s-a schimbat complet. Nu mai există înfruntare simbolică, reglată de religie, ritualuri sau tabuuri. Nici, cu rare excepții, o înfruntare reală, distrugătoare (...) Societățile occidentale au redus mai curând realitatea altului (*autre*) prin colonizare sau prin asimilare culturală. Ele au redus așadar ceea ce era radical eterogen, incomensurabil în altul“<sup>8</sup>. În concepția lui Marc Guillaume, în aceste fenomene se întrevede declinul alterității radicale înțeleasă în mod tradițional drept latură „inasimilabilă, incomprehensibilă și chiar inimaginabilă“<sup>9</sup> a Celuilalt străin, imigrant sau marginal.

Pe această planetă care abia de mai secretă „resturi ale exotismului“, în care diferențele sunt tratate în mod industrial, figuri ale alterității absolute sunt produse de chiar mediul social și tehnic familiar: delincvența, toxicomania, terorismul, mașina „inteligentă“ și autonomă, himera genetică.

Capacitatea tehnicii de a produce alteritate o remarcase încă Berdiaev în *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului*. Viața omului ruptă de natură și cu fundată în social, în același timp cu dezvoltarea „sentimentului planetar al pământului“ este profund dezechilibrată. Pe deasupra, „puterea autonomă a tehnicii reprezintă expresia ultimă a împărăției cezarului; forma ei inedită. Dualismul împărăției lui Dumnezeu și împărăției cezarului capătă forme tot mai acute. Împărăția cezarului nu recunoaște existența unor sfere neutre, ea se concepe de o manieră monistă“<sup>10</sup>.

Dar tehnica pur și simplu rămâne să fie capitalizată de memorie ca figură complexă a alterității radicale de tip modern, în timp ce postmodernitatea, dincolo de consumatismul ce facilitează globalizarea, configuraază (uneori terifiant) tehnologia informației ca argument al discursului reflectării de sine în altceva care este al omului și totodată străin de el.

„Lumea hiperreală a comunicării“, despre care vorbește Baudrillard, în care înțelegerea noastră se compune din nenumărate „imagini, interpretări și reconstrucții puse în circulație de mijloacele de comunicare în competiție unele cu altele și fără nici o coordonare centrală“ (Vattimo, apud David Lyon)<sup>11</sup> traduce

la rândul ei declinul și confuzia alterității radicale: în cine sau în ce îți permiți să nu te recunoști dacă aceste imagini reprezintă modul de a fi transparent al „sociabilității lumii“?

După Michel-Louis Rouquette „realul prezentat spre vizionare este mai adevarat decât realul, nu datorită unei facilitări didactice, ci tocmai pentru că este dat, adică simultan preparat și cauționat, investit și valorizat din punct de vedere social“.<sup>12</sup>

Referindu-se la imaginile războiului din Golf din 1991, în cazul cărora problema veridicității este nonpertinentă, autorul atinge aspectul „sociabilității“ generate de faptul comun mulțimilor de oameni de a asista la evenimentul dramatic prin care trec alții, cu totul alții decât telespectatorii: „nu putem nega ceea ce vedem, și nici integra ceea ce nu vedem; putem respinge mărturia depusă de o singură persoană, dar nu mărturia auzită de milioane de oameni. Complexitatea derutantă a lumii devine simplitate familiară și împărtășită. *Omnisciencia clipei* (s.n.) alimentează conversațiile“<sup>13</sup>.

De la a te recunoaște în telespectatorul de aiurea mai mult sau mai puțin frisonat de ceea ce se întâmplă pe micul ecran, până la a te recunoaște în victimă este totuși un salt uriaș. Alteritatea radicală revine, se precizează în fața morții: numai celălalt moare „hiperreal“, asistat și abandonat chiar în acel moment de o mulțime de telespectatori.

Anul trecut am avut ocazia de a urmări primul război din istoria lumii transmis în direct. (Și, probabil, primul război „preventiv“, asemeni vaccinurilor antigripale în urma cărora te îmbolnăvești mai grav — și „asimetric“). Postul românesc Realitatea TV devenise „televiziune de război“. Și tot anul trecut am avut ocazia de a urmări un eveniment la fel de cutremurător, care datorită iminenței războiului din Irak, avea să fie marginalizat.

Sâmbătă după-amiază Postul Pro TV întrerupe transmisia unui film românesc pentru a absorbi din satelit pentru noi, telespectatorii, și a ne livra în mod direct tragedia prăbușirii navei spațiale „Columbia“. Îi urmărим trajectoria pulverizării, apoi vedem „pulberi ale celuilalt“ (exact ca în traducerea ideii rămășițelor alterității radicale realizată de Marc Guillaume). Cosmonauții mor în chiar acest moment; în Spațiu sunt alții, radical alții (alte etnii, alte naționalități, altă profesie), în timp ce noi suntem neputincioși, dar și marcați de o curiozitate care până la urmă frizează indiferența.

Nu numai viața este dizolvată în televiziune (ca în lumea hiperreală a lui Baudrillard), dar și moartea. Aproape zilnic ni se transmit știri despre victime ale unor accidente, ale unor atentate sau ale cataclismelor naturale. Aceste informații fac parte din cotidian. Desigur, dintotdeauna a fost aşa. În permanență în timp ce unii sunt în viață, mai aproape sau mai departe, alții mor. Incapacitatea noastră de a ne imagina „pluralitatea destinelor simultane“, cum ar spune Cioran, sau „neputința de a trăi alteritatea ca destin“, cum ar spune Baudrillard, ține, probabil, de instinctul de supraviețuire.

În modul de a trăi civilizat împreună unul cu celălalt nu poate fi prescris și modul de a muri împreună cu celălalt, dar în societățile tradiționale există un mod civilizat de a primi moartea celuilalt. La acest aspect societatea actuală este

deficitară. Acum se șterge urma morților în procesul de spectralizare a maselor: „Consumul, comunicarea, transportul și urbanizarea de masă obligă miliarde de Ceilalți să coabiteze, să se învecineze fără să se vadă, să facă schimburi fără să aibă de-a face unii cu alții, să se întâlnească fără să se înfrunte. Elipsă, eclipsă a altului: a altceva decât viul (abandonarea muribunzilor în grija specialiștilor, ștergerea a prezenței morților), a altceva decât adultul, a altceva decât cetățeanul”<sup>14</sup>.

Când împietrirea noastră este maximă în fața morții celor din jurul nostru și a propriei morți simbolice, pe care o trăim zi de zi, de ce ne-ar cutremura insensibilitatea și absența katharsisului (caci lipsește și teama și panica) în receptarea tragediilor televizate? De ce ne-am judeca raportându-ne la sine ca la un altul, cel care nu a avut buna-credință de a se raporta la altul ca la sine? Știut fiind că „Judecata insistă (...) pe alteritate. De fapt, ea nu îi este aplicată cu adevărat decât celuilalt, semenului, altfel spus cuiva care este diferit de noi, rămânând totodată egalul nostru. Tocmai de aceea nu ne judecăm pe noi însine, la fel cum nu judecăm nici specii care ne-ar fi superioare sau inferioare”<sup>15</sup>.

Poate tocmai pentru a restabili un echilibru, pentru a obține acel derivat al alterității care este altruismul: „Nu e ușor să recunoști că poți da dreptate celuilalt, că se poate să nu ai dreptate, împotriva ta și a proprietilor tale interese. (...) Trebuie să învățăm să-l respectăm pe celălalt, cât și ceea ce este altceva. Legat de aceasta e și faptul că trebuie să învățăm că se poate să nu avem dreptate. (...) Poate că e un avantaj al europeanului că a putut și a trebuit să învețe, mai mult decât locuitorii altor ținuturi, să trăiască împreună cu alții, chiar dacă ceilalți sunt altfel”<sup>16</sup>.

După ce am prezentat „trans-politic“ figura alterității radicale care derivă din tehnologia informației și relația internațională ca relația între identitate și alteritate, să încercăm prospectarea, eventual derivarea alterității din statutul politic al individului, din calitatea lui de cetățean.

Calitatea de cetățean în virtutea căreia oamenii coexistă politic este și aceea care aglutinează alteritățile radicale. Ne asemănăm prin cetățenie. Aceasta este numitorul comun. Semenul, aproapele este cetățeanul.

Cetățenia, pe de o parte implică dreptul la alteritate, iar pe de alta este ea însăși alteritate.

Analizând concepția politică a lui J.J. Rousseau în capitolul *Cetatea solitarilor* din *Originile politicii moderne* Pierre Manent arată că în *Cetatea Contractului*, autonomia individului (ca supunere interioară față de sine) are sens numai în raport cu autonomia celorlalți indivizi. Dincolo de raportul dintre autarhia individuală și autarhia grupului, cetatea contractului este o relație între autarhii individuale. Este vorba de dedublarea sinelui natural în sinele de cetățean.

„Individul autonom îl regăsește pe cel pe care refuză să îl vadă în momentul întemeierii pentru a putea realiza esența dreptului, în interiorul cetății întemeiate nu ca pe un altul *simplicitor*, ci ca pe el însuși în calitate de ființă naturală, întotdeauna tentată să lege relații particulare cu ceilalți.

În virtutea autarhiei, pe care dorește și pe care trebuie să și-o mențină, *celălalt nu poate fi decât celălalt el însuși*, și nu celălalt individ, substanțial independent de el însuși, la rândul său autarhic. (...) În fiecare individ, cetățeanul este

dușman al membrului societății civile care reprezintă calea celorlalți către el (...). Sinele se suspectează ca fapt și ca celălalt (deschizând calea celorlalți). Sau, mai degrabă, a fi un fapt ce amenință dreptul sau a fi un altul decât sinele înseamnă același lucru *coincidentă a sinelui și a dreptului, a faptului și a celuilalt* (s.a.) Înțelegem aşadar că hoinarul solitar și cetățeanul contractului sunt *același om* (s.a.), dotați cu aceeași autonomie glorioasă și suspicioasă<sup>17</sup>.

Potrivit abordării lui Marshall, calitatea de cetățean se precizează pe parcursul evoluției istorice „flexibile“ a trei elemente principale ale cetățeniei: elementul civil, „alcătuit din drepturile necesare libertății individuale“<sup>18</sup>, instituția corespunzătoare acestuia fiind statul de drept bazat pe un sistem jurisdicțional (componentă dezvoltată în secolul al XIX-lea în cazul statului național modern englez). Aspectul politic al cetățeniei constă din dreptul de a participa la exercitarea puterii politice. Asemenea drepturi sunt asociate cu instituțiile parlamentare (secolul al XIX-lea). Dreptul la un standard de viață corespunzător și dreptul „la moștenirea socială a societății“ constituie, în secolul al XX-lea, „elementul social al cetățeniei“<sup>19</sup>.

Coincidența dintre ascensiunea capitalismului și dezvoltarea instituțiilor moderne este paradoxală, potrivit interpretării lui J.M. Barbalet a teoriei despre cetățenie a lui Marshall, „căci, în timp ce capitalismul creează inegalitățile de clasă între indivizi, cetățenia este un statut prin care posesorii săi se bucură de aceleași drepturi și responsabilități“<sup>20</sup>. Abordarea relației în continuă transformare dintre cetățenie și clasa socială pune în evidență impactul calității de cetățean asupra clasei sociale, care are forma unui conflict între principii opuse.

Acestea pot fi numite identitatea de clasă și alteritatea cetățenească. „A te bucura de drepturile cetățenești în stadiile lor civile și politice înseamnă exercitarea libertăților și a puterii politice; prin urmare, un element de conflict potențial este inherent și în exercitarea drepturilor cetățenești. „Acest lucru se întâmplă mai ales într-o societate divizată de inegalități sociale în care drepturile cetățenești sunt acordate persoanelor independent de clasă socială și unde principiul cetățeniei și componente sale se opun inegalităților de clasă“<sup>21</sup>.

Alteritatea pusă în evidență și în același timp escamotată de statutul de cetățean apare și în cazul integrării unor membri diferiți într-un grup, al încorporării diferitelor grupuri în cadrul unei comunități naționale și, mai nou, al integrării cetățenilor împreună cu statele lor în Uniunea Europeană, și prin extensie, în comunitatea internațională<sup>22</sup>.

Dacă modernitatea impunea, după Michael Walzer, „o tensiune de durată între individ și grup, între cetățean și membrul grupului“, tensiunea perpetuată în postmodernitate este încă și mai puternică, rezultând din relația inadecvată „între cetățeni și membri pe de o parte și eul divizat, străinul cultural, pe de altă parte“<sup>23</sup>.

Diferența poate fi trăită și în mod colectiv, „în situații în care relațiile personale trebuie dublate de politica tolerării“<sup>24</sup>, dar „eurile divizate ale postmodernității, par să fie paraziți pe grupurile unitare din care provin, care formează baza culturală, ca să zicem aşa, a automodelării lor“<sup>25</sup>.

La acest nivel noțiunea precisă a cetățeniei se dizolvă într-o noțiune vagă de umanitate. Nu numai identitatea culturală și „naturală“ se înstrăinează în cetățean, dar cetățeanul însuși se înstrăinează de grupul din care provine. Atunci când *celălalt* nu mai vrea să fie „*celălalt*“, când își refuză identitatea ca și cum ar fi rușinoasă sau „deocheață“<sup>26</sup>, când ceilalți refuză în mod ipocrit deosebirea defavorizantă, care îl plasează într-o situație de inferioritate, acceptarea are loc și în virtutea faptului că nu mai există decât un vag „eu însuși“ predispus mai degrabă la a recunoaște diferența, decât la a preciza identitatea: „dacă toți suntem străini, atunci nimeni nu este străin. Căci atâta timp cât nu realizăm puternic identitatea, nu putem să recunoaștem nici alteritatea.“

O întovărășire de străini ar fi cel mult o grupare de moment, existând doar în opoziție cu vreo comunitate durabilă. Dacă nu ar exista o astfel de comunitate, nu ar exista nici această întovărășire. Ne putem imagina funcționari de stat „tolerând“ toți străinii postmoderni; codul penal ar stabili limitele tolerării și nimic altceva nu ar mai fi necesar<sup>27</sup>.

La acest nivel al discursului noțiunea precisă de cetățeni și aceea prospectivă de alteritate se dizolvă într-o noțiune vagă de umanitate. Aceasta pare a fi, interpretându-l pe Pierre Manent, idealul postmodern al construcției europene: „Europa“ este o făgăduință politică fiindcă ea promite ieșirea din politic, un adio adresat politicului<sup>28</sup>. Aceasta ar anunța „o lume meta sau post-politică, o lume nemediat umană“<sup>29</sup>.

Este vorba probabil de o lume în care se va fi șters cu totul orice urmă de alteritate radicală; după ce conflictele interetnice vor fi de domeniul legendei sau al dramei ritualice, după ce „exoticul“ sau „personul“ vor fi murit de mult, iar omul european, sau omul american, sau omul de la Răsărit, sau pur și simplu omul universal va fi bătrân și singur; după ce sensibilitatea noastră se va fi șlefuit într-atât, încât să resimțim drama casnică a celuilalt ca pe propria dramă, când legea morală va acționa profund în inimile noastre încât vom realiza dezechilibrul cosmic pe care îl presupune orice moarte, când se va fi stins conflictul inegalităților de clasă.

Până atunci, calitatea de cetățean rămâne premisa medierilor între identitate și alteritate, a integrării într-o comunitate și ca civilizație mai vastă, prin permanenta dinamică și perfectibilitate pe care le presupune acest statut.

#### NOTE

1. Nu numai într-o formulă, precum aceea din titlul frumoasei cărți a lui Paul Cornea, *Aproapele de parte* apare sugestia prospectării alterității ca raport între identitate și proximitate, dar și în limbajul comun al „bunului creștin“ (dintre care cel dintâi sunt eu) care conține o afirmație deosebit de explicită: „Îmi iubesc aproapele, dar să stea mai departe“.
2. José Ortega y Gasset, *Europa și ideea de națiune*, traducere din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 2002, p. 166.
3. Hans Georg Gadamer, *Moștenirea Europei*, în: *Elogiul teoriei/Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae și Val Panaitescu, Iași, Polirom, 1999, p. 134.

4. José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 136.
  5. *Ibidem*, p. 133.
  6. *Ibidem*, p. 144.
  7. În nota traducătorului cărții *Figuri ale alterității* se specifică faptul că limba franceză face distincția între *autre* (altul, celălalt) și *autrui* (de-semnând un altul generic). Pe lângă această distincție de bază „Dicționarele limbii franceze mai fac o distincție ce merită speculață: dacă Altului i se alătură alteritatea, Celălalt duce înspre altruism. *Alter* din rădăcina alterității vizează prin urmare, nu doar un altul (alt om, cel mai adesea), ci tot ce ține de diferență: *alterarea*, ca trecere dintr-o stare în alta, și de obicei dintr-o stare „bună” într-o stare „rea” (mergând, într-un sens, până la falsificare), *alternarea* ca schimbare succesivă între două sau mai multe stări (cu familia sa: altern, alternativă, alternanță), termeni trimijând la jocul de reglare sau deregлare a diferenței. Alteritatea este deci ceea ce s-ar opune identității, stabilității, ca deziderate ale metafizicii europene; diferența este mereu diferență în raport cu o identitate dată sau între identități opuse.
  8. Marc Guillaume, *Introducere* la Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, traducere din limba franceză de Ciprian Mihali, Pitești, București, Editura Paralela 45, 2002, p. 7.
  9. *Ibidem*, p. 6.
  10. Nikolai Berdiaev, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului*, traducere din limba rusă de Nina Nicolaeva, București, Editura Humanitas, 1998, p. 39.
  11. David Lyon, *Postmodernitatea*, traducere din engleză de Luana Schitu, București, Editura Du Style, 1998, p. 89.
  12. Michel-Louis Rouquette, *Despre cunoașterea maselor. Eseu de psihologie politică*, traducere de Raluca Popescu și Radu Gârmacea, Iași, Polirom, 2002, p. 27.
  13. *Ibidem*, p. 28.
  14. Marc Guillaume, *op. cit.*, p. 8.
  15. Jacques-Philippe Leyens, *Prefață* la Vincent Yzerbyt, Georges Schadron, *Cunoașterea și judecarea celuilalt. O introducere în cogniția socială*, traducere de Denise-Carmen Burducea, Iași, Polirom, 2002, p. 11.
  16. Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 134.
  17. Pierre Manent, *Originile politiciei moderne (Machiavelli/Hobbes/Rousseau)*, traducere din limba franceză de Alexandra Inescu, București, Editura Nemira, 2002, p. 233–234.
  18. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, apud J.M. Barbalet, *Cetățenia*, traducere din limba engleză de Viorel Vizureanu, București, Editura Du Style, 1998, p. 28.
  19. *Ibidem*. A se vedea și studiul *Cetățeanul, cetățenia și drepturile omului* în: volumul Aristide Cioabă, Lorena Păvălan Stuparu, Rozmari Pogoceanu, *Societatea civilă și drepturile omului*, București, Editura Institutului de Teorie Socială, 1997.
  20. J.M. Barbalet, *Cetățenia*, *op. cit.*, p. 30.
  21. *Ibidem*, p. 33.
  22. „Interesul lui Talcott Parson pentru «valorii comune» în definirea cetățeniei are o bază reală în măsura în care analiza sa, a integrării negrilor în societatea americană, trebuie să ducă la recunoașterea faptului că integrarea nu poate fi obținută doar prin acceptarea negrilor de către majoritari, ci necesită modificarea unor norme și valorilor ale etosului american care să permită includerea acestora alături de albi într-o civilizație comună și semnificativ înnoită“. (J.M. Barbalet, *op. cit.*, p. 132)
- În ceea ce privește aderarea la valorile comune și civilizația Uniunii Europene de care se vor bucura noi zece țări în 2004, aspectul imigrării creează deja frisoane în Vestul Europei. „Standardele salariale în viitoarele țări membre sunt mult inferioare față de cele din actualele membre ale organizației. Printre țările aderate, opt sunt din centrul Europei, unde salariul mediu reprezintă doar 23 la sută din valoarea înregistrată în statele membre UE în 2001. Cifrele vor scădea cu 18 la sută, dacă România și Bulgaria, care speră să adere în 2004, se vor alătura organizației, se precizează într-un articol citat de un cotidian din România. „Mai mulți membri ai Uniunii Europene sunt îngrijorați că extinderea va provoca un flux de muncitori imigranți. Peste 400 000 de imigranți din centrul Europei lucrează deja legal în țările membre UE și mult mai mulți lucrează ilegal. Îngrijorările au determinat țări ca Austria și Germania, care se învecinează cu viitoarele state membre, să se opună unei deschideri rapide a piețelor muncii (...). Marea Britanie și Irlanda au promis că vor permite accesul imediat pe piețele de muncă, fiind de părere că persoanele din viitoarele țări membre ale Uniunii Europene reprezintă mâna de lucru ieftină și calificată“. („Cuvântul Libertății“, Luni, 19 ianuarie 2004.) Cu alte cuvinte, numai aproapele îndepărtat sau profitabil este dezirabil.
23. Michael Walzer, *Despre tolerare*, traducere de Areata Voroniu, Iași, Institutul European, 2002, p. 81.
  24. *Ibidem*, p. 80.
  25. *Ibidem*, p. 81.
  26. Proiectați la nivel european sau mondial, mulți români (fără a fi trădători de neam) își refuză

apartenența națională, pe considerentul că nu au nimic în comun cu *ethosul* standardizat, că împărtășesc valorile culturii universale.

Pe de altă parte, ei acceptă atentatul la propria identitate atunci când se îmbracă de la *second hand*.

De la 2000, în cadrul unor proiecte M.A. BC  
de rezolvare a situației românilor în lumea, și  
în cadrul unei întreprinderi naționale și cunoaș-  
terii folclorului tradițional și să vadă cum și cum să  
se adreseze acestor români care să fie  
cărăbuși și să nu se simtă ca români. În cadrul  
acestăi întreprinderi, românii sunt invitați să  
se simtă ca români și să se simtă români. România este  
o nație care are o istorie și o cultura proprie și  
nu trebuie să se simtă ca cărăbuși sau ca  
un popor străin. România este o nație care  
are o istorie și o cultura proprie și nu trebuie să  
se simtă ca cărăbuși sau ca un popor străin.

În cadrul unei întreprinderi naționale și  
cunoașterii folclorului tradițional și să vadă cum și cum să  
se adreseze acestor români care să fie  
cărăbuși și să nu se simtă ca români. În cadrul  
acestăi întreprinderi, românii sunt invitați să  
se simtă ca români și să se simtă români. România este  
o nație care are o istorie și o cultura proprie și  
nu trebuie să se simtă ca cărăbuși sau ca  
un popor străin. România este o nație care  
are o istorie și o cultura proprie și nu trebuie să  
se simtă ca cărăbuși sau ca un popor străin.

În cadrul unei întreprinderi naționale și  
cunoașterii folclorului tradițional și să vadă cum și cum să  
se adreseze acestor români care să fie  
cărăbuși și să nu se simtă ca români. În cadrul  
acestăi întreprinderi, românii sunt invitați să  
se simtă ca români și să se simtă români. România este  
o nație care are o istorie și o cultura proprie și  
nu trebuie să se simtă ca cărăbuși sau ca  
un popor străin. România este o nație care  
are o istorie și o cultura proprie și nu trebuie să  
se simtă ca cărăbuși sau ca un popor străin.

În cadrul unei întreprinderi naționale și  
cunoașterii folclorului tradițional și să vadă cum și cum să  
se adreseze acestor români care să fie  
cărăbuși și să nu se simtă ca români. În cadrul  
acestăi întreprinderi, românii sunt invitați să  
se simtă ca români și să se simtă români. România este  
o nație care are o istorie și o cultura proprie și  
nu trebuie să se simtă ca cărăbuși sau ca  
un popor străin. România este o nație care  
are o istorie și o cultura proprie și nu trebuie să  
se simtă ca cărăbuși sau ca un popor străin.

27. *Ibidem*, p. 79.

28. Pierre Manent, *O filosofie politică pentru cetățean*, traducere din limba franceză de Mona Antohi, București, Editura Humanitas, 2003, p. 322.

29. *Ibidem*, p. 323.