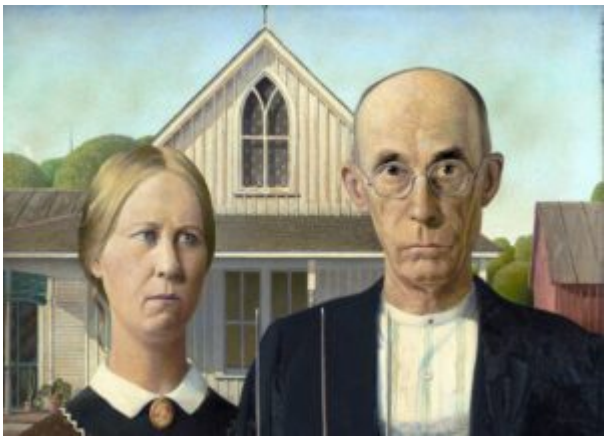
CHRISTOPHER LASCH: CONSERVATORISMUL – PROPRIUL LUI INAMIC

Autor: Iarina Albu | 19 noiembrie 2021



Un articol scris de Christopher Lasch pentru First Things

Articol original: Conservatism Against Itself

Problema pe care vrem să o aducem în discuție privește compatibilitatea dintre conservatorismul cultural și liberalismul economic, filosofia politică a capitalismului. Din moment ce răspunsul la această problemă va depinde, în primul rând, de definiția conservatorismului cultural, propun să începem nu cu o definiție abstractă a acestui termen, ci cu o analiză a modului în care valorile conservatoare contribuie la controversa actuală privind avortul – cel mai reprezentativ exemplu pentru conflictul cultural care polarizează societatea americană.

Studiul lui Kristin Luker asupra acestei controverse relevă faptul că aceasta nu își are originea într-o speculație abstractă privind drepturile celor nenăscuți, ci în viziuni contradictorii asupra vieții și, mai exact, viziuni contradictorii privind viitorul. „Cred că oamenii sunt ridicoli când își fac griji în legătură cu viitorul”, declară un activist pro-viață. „Viitorul are grijă de el însuși.” O altă femeie activistă din mișcarea pro-viață spune că „nu poți planifica totul în viață.” Cu toate acestea, pentru cei care sunt pro-alegere, calitatea vieții depinde de planificarea familială și de alte forme de planificare rațională a viitorului. Din punctul lor de vedere, este iresponsabil să aduci pe lume copii dacă nu le poți asigura gama completă a bunurilor materiale și culturale, care sunt esențiale pentru a avea succes în competiția din societate. Este nedrept să obligi copii care suferă de un handicap – precum defectele congenitale, sărăcia sau lipsa de iubire părintească – să ia parte la cursa pentru succes. Sarcinile din perioada adolescenței sunt condamnabile pentru apărătorii avortului legalizat, nu pentru că aceștia se opun sexului premarital, ci pentru că, din punctul lor de vedere, adolescenții nu au capacitatea de a le

oferi copiilor lor avantajele pe care le merită.

Cu toate acestea, pentru cei care se opun avortului, această preocupare pentru „calitatea vieții” pare a fi o decizie care subordonează interesele etice și emoționale unor interese economice. Ei consideră că copiii au nevoie de o îndrumare etică mai mult decât de avantaje economice. A fi mamă este „o muncă grea și importantă” în ochii lor nu pentru că implică o planificare financiară pe termen lung, ci pentru că „ești responsabil, în cea mai mare măsură cu putință, să îi educi și să îi înveți… ceea ce crezi că este adevărat – valori morale, responsabilități și drepturi.” Femeile care se opun avortului nu sunt convinse că siguranța financiară trebuie să fie văzută ca o precondiție indispensabilă a statutului de mamă.

„Valorile și credințele celor care sunt pro-alegere sunt diametral opuse celor care sunt pro-viață”, scrie Luker. Activiștii pro-viață privesc maternitatea ca fiind o vocație dificilă și sunt deranjați de disprețul feminist față de treburile casnice și materne. Aceștia sunt de acord că femeile ar trebui să primească un salariu egal pe piața muncii, dar nu sunt de acord că munca casnică neplătită este degradantă sau opresivă. Ceea ce li se pare „tulburător cu privire la întreaga mentalitate față de avort”, după cum mărturisește unul dintre ei, „este ideea că responsabilitățile familiale – creșterea copiilor, organizarea gospodăriei, iubirea și îngrijirea soțului – sunt într-un anumit fel degradante pentru femei.” Ei consideră că pretenția conform căreia „nu există diferențe semnificative între femei și bărbați” este complet neconvingătoare. Aceștia cred că bărbații și femeile „au fost creați în mod diferit și… sunt făcuți să se completeze reciproc.” Pe de altă parte, feministele care aparțin păturii de sus a clasei mijlocii consideră că credința în diferențele de gen determinate biologic este baza ideologică a asupririi femeilor.

Opoziția lor față de perspectiva biologică asupra naturii umane merge dincolo de afirmația că cea din urmă servește privării femeii de drepturile ei. Insistența lor că femeile trebuie să preia „controlul asupra propriului corp” vădește o neplăcere față de constrângerile biologice de orice fel și o credință că tehnologia modernă a eliberat umanitatea de acestea și a dus la posibilitatea de a folosi ingineria pentru a crea o viață mai bună pentru specia umană în ansamblul ei. Oamenii care sunt pro-alegere întâmpină cu entuziasm tehnologia medicală care face posibilă detectarea unor defecte încă din pântec și nu pot înțelege de ce o persoană și-ar dori să aducă pe lume un copil „dereglat” sau, dacă e să o luăm așa, un copil „nedorit”. Pentru ei, a nu le permite acestor copii să beneficieze de „dreptul de a nu se naște” poate fi în sine considerată o dovadă a faptului că nu sunt potriviți să fie părinți.

Pentru oamenii care fac parte din mișcarea pro-viață, acest tip de gândire duce în mod logic la ingineria genetică la scară largă, la o asumare arogantă a puterii de a lua decizii pripite privind „calitatea vieții” și o disponibilitate de a se raporta nu doar la fetușii „defecți”, ci și la alte întregi categorii de indivizi imperfecți sau inutili ca fiind non-

persoane. Un activist pro-viață a cărui fiică a murit de o boală la plămâni respinge ideea că „viața bebelușului meu, în ochii multor oameni, nu a fost foarte însemnată… Ea a trăit doar douăzeci și șapte de zile, deci nu foarte mult timp, dar chiar dacă trăim nouăzeci și nouă de ani sau două ore sau douăzeci și șapte de zile, a fi om înseamnă a fi om, iar noi nu putem înțelege cu adevărat ce înseamnă asta.”

Poate că sugestia că „nu înțelegem cu adevărat” ce presupune să fii om este cea care dezbină cel mai puternic cele două părți ale dezbaterii cu privire la avort. Pentru liberali, această afirmație duce nu doar la o trădare a drepturilor femeii, ci a întregului proiect modern: biruința asupra necesității și înlocuirea acțiunii haotice a naturii cu alegerea umană. O încredere oarbă în capacitatea inteligenței raționale de a rezolva misterele existenței umane și, în final, însuși secretul creației, este firul roșu ce leagă pozițiile aparent contradictorii susținute de liberali – că avortul este o „decizie morală privată” și că sexul este o tranzacție între „adulți care consimt”, dar, în același timp, că statul și-ar putea rezerva dreptul de a autoriza sau nu sarcina sau chiar de a se angaja în programe de inginerie eugenică la scară largă.

Coexistența incomodă dintre individualismul etic și colectivismul medical provine din separarea sexului de procreație, ceea ce face astfel sexul o chestiune de alegere privată, dar lasă deschisă posibilitatea ca procreația și creșterea copiilor să ajungă sub controale publice riguroase. Liberalii consideră că argumentul potrivit căruia sexul și procreația nu pot fi separate fără a distruge misterul care le învăluie pe amândouă este cel mai rău tip de obscurantism teologic. Pe de altă parte, pentru oponenții avortului, „Dumnezeu este creatorul vieții, iar […] activitatea sexuală […] ar trebui să respecte asta […] Mentalitatea contraceptivă Îi neagă voia. «E voia Mea, nu a ta.»”

Dacă dezbaterea privind avortul s-ar limita la un dezacord despre momentul în care un embrion devine o persoană, ar fi destul de greu să înțelegem de ce provoacă emoții atât de puternice sau de ce a devenit obiectul atenției politice, care pare disproporționată când luăm în considerare importanța sa intrinsecă. Dar avortul nu este doar o problemă medicală sau o problemă a femeilor, care a devenit centrul unei controverse mai largi despre feminism. Acesta este în primul rând o problemă de clasă.

Acum, la fel ca în trecut, cultura păturii de jos a clasei mijlocii este organizată în jurul familiei, bisericii și comunității proxime. Aceasta prețuiește continuitatea comunității mai mult decât progresul individual, solidaritatea mai mult decât mobilitatea socială. Idealurile convenționale de succes joacă un rol mai puțin important în viața păturii de jos a clasei mijlocii decât menținerea modurilor de viață deja existente. Părinții vor ca copiii lor să se dezvolte, dar vor, de asemenea, ca aceștia să fie buni: să respecte persoanele în vârstă, să reziste tentației de a minți și de a înșela, să își asume de bunăvoie responsabilitățile care le revin și să suporte greutățile cu tărie. Dorința „de a-și păstra modul lor de viață”, așa cum scrie E. E. LeMasters într-un studiu despre

muncitorii din construcții, are prioritate în fața dorinței de a urca pe scara socială. „Dacă băiatul meu vrea să poarte o nenorocită de cravată toată viața și să se încline și să se umilească în fața vreunui șef, este dreptul lui să facă asta, dar, pentru numele Domnului, acesta ar trebui să aibă și dreptul de a-și câștiga cinstit traiul cu propriile mâini, dacă asta îi place.”

Sociologii au observat, de obicei cu o urmă de dezaprobare, că muncitorii par să nu aibă nicio ambiție. Potrivit lui Lloyd Warner, gospodinele din clasa muncitoare sunt cele care dau tonul dominant al conservatorismului cultural. Ele aderă la un cod de moralitate „rigid” și „convențional” și rareori îndrăznesc „să încerce ceva nou”. Propunerile care par să reprezinte „abateri de la modul convențional de a face lucrurile” se lovesc de condamnarea lor automată. Aceste gospodine au, în mod clar, o „determinare puternică de a-și face bine sarcinile” și obțin „o satisfacție profundă din îndeplinirea responsabilităților față de familie și prieteni”, dar nu sunt interesate de obiectivele cu bătaie lungă. „Speranțele lor sunt, în esență, centrate pe continuarea activității [și] iau forma faptului că nu vor să își vadă tulburată rutina actuală – ele vor să continue așa cum sunt, dar, în același timp, să își îmbunătățească situația și să obțină mai multă libertate.”

Anthony Lukas face aceeași observație necenzurată în relatarea sa remarcabil de imparțială a războaielor școlare din Boston de la mijlocul anilor ‘70. Lukas pune în contrast „etica din Charlestown de a te descurca” cu „imperativul american de a avansa”. Locuitorii din Charlestown, dezamăgiți de plecarea vecinilor mai ambițioși în suburbii, au renunțat la „oportunități, ascensiune, aventură” în favoarea „reconstrucției comunității, solidarității și camaraderiei”.

Observatorii din pătura de sus a clasei mijlocii nu-și pot ascunde disprețul față de ceea ce ei consideră a fi fatalism mic-burghez. Un eseu care încearcă să explice de ce „nu sunt utilizate serviciile de asistență medicală de către cei din clasa muncitoare” notează că clasele sociale din America sunt divizate de concepții opuse despre corp. „Este ca și cum cei din pătura de sus a clasei mijlocii se gândesc la corp ca la o mașinărie care trebuie conservată și menținută în stare perfectă de funcționare, fie prin dispozitive protetice, reabilitare, chirurgie estetică sau tratament continuu, în timp ce grupurile din clasele muncitoare se gândesc la corp ca având o durată de utilitate limitată: se pot bucura de el în tinerețe și apoi suferă și îndură cu stoicism înaintarea în vârstă și neputința.” S-ar putea presupune că realismul clasei muncitoare ar trebui să fie preferabil din punct de vedere moral concepției despre corp a păturii superioare ale clasei mijlocii, care îl consideră a fi o mașină care necesită „tratament continuu”. Cu toate acestea, autorii acestui articol susțin concluzia opusă. O acceptare stoică a declinului corporal reflectă o „imagine de sine deteriorată”.

O analiză a conflictelor culturale recente confirmă concluzia care se derivă din

expunerea la tradițiile conservatoare ale gândirii politice și sociale, anume aceea că esența conservatorismului cultural constă într-un anumit respect pentru limite. Principala idee conservatoare este că libertatea umană este constrânsă de condițiile naturale ale vieții umane, de influența istoriei, de failibilitatea judecății umane și de perversitatea voinței umane. Conservatorii sunt adesea acuzați de un respect exagerat față de trecut, dar nu superioritatea morală a trecutului este cea care îi impresionează, ci inevitabilitatea sa. Ceea ce suntem este în mare parte o moștenire care ia forma sexului, înzestrării genetice, instituțiilor, predispozițiilor – inclusiv înclinația universală de a disprețui aceste constrângeri asupra libertății noastre și de a visa să le desființăm. Ceea ce a fost numit păcat originar într-o epocă îndepărtată se referea la aspectul cel mai tulburător al moștenirii noastre naturale – incapacitatea noastră naturală de a ne accepta și respecta cu eleganță poziția subordonată în imaginea de ansamblu.

Fără îndoială, conservatorii s-au grăbit să confunde supunerea în fața limitelor naturale ale libertății umane cu supunerea față de autoritatea politică stabilită. Distribuția puterii politice nu este ordonată de natură, darămite de cer; dar, dacă instituțiile noastre pot fi modificate printr-un act de voință colectivă, asta nu înseamnă că putem deveni orice alegem să fim sau chiar că putem modifica condițiile politice ale existenței noastre fără a plăti un preț. Valoarea conservatorismului constă în înțelegerea faptului că cei care încearcă să se elibereze de trecut pierd orice speranță de a se împăca cu el și se expun unei întoarceri neașteptate a ceea ce a fost reprimat. Valoarea conservatorismului mai constă în recunoașterea faptului că nu putem niciodată să ne depășim în întregime originile și că, în consecință, libertatea începe cu o recunoaștere a constrângerilor în interiorul cărora trebuie să funcționeze.

Conservatorismul nu este în mod necesar autoritar și ierarhic în implicațiile sale. Faptul că conservatorii nu sunt destul de critici față de instituțiile existente și de tradițiile din spatele lor se datorează înțelegerii lor asupra failibilității umane, care îi face să vadă necesitatea unor structuri care disciplinează inima răzvrătită și, în același timp, le oferă sprijin moral în mijlocul incertitudinilor și dezamăgirilor vieții. Aceeași înțelegere asupra slăbiciunii și rebeliunii umane are implicații egalitare care pot contracara tendința de a echivala ordinea socială cu ierarhia.

O altă tendință compensatorie în gândirea conservatoare este preferința pentru autoritatea locală în defavoarea autorității centralizate. Tocmai pentru că conservatorii înțeleg cât de ușor cedăm tentației, mai ales tentațiilor puterii, încearcă să se asigure că puterea este dispersată cât mai mult posibil. Simțul limitelor se dezvăluie și în concepția conservatoare că iubim și respectăm anumite persoane, nu umanitatea în ansamblul ei și că promisiunea seducătoare a frăției universale este un substitut slab pentru comunitățile locale în care deținătorii puterii sunt direct responsabili față de vecinii lor.

Dacă înțelegem conservatorismul ca o pledoarie pentru respectarea limitelor, acesta

este în mod clar incompatibil cu capitalismul modern sau cu ideologia liberală a creșterii economice nelimitate. Din punct de vedere istoric, liberalismul economic s-a bazat pe credința că apetitul de nesatisfăcut al omului, condamnat înainte ca fiind o sursă de instabilitate socială și nefericire personală, ar putea accelera mecanismul economic – la fel cum curiozitatea insațiabilă a omului a accelerat inovațiile din știință – și astfel poate asigura o extindere nesfârșită a forțelor productive. Pentru fondatorii economiei politice ai secolului al XVIII-lea, caracterul autogenerator al așteptărilor din ce în ce mai mari, al nevoilor și gusturilor nou dobândite și noile standarde de confort personal au dat naștere unei forme a societății capabile de o expansiune nelimitată. Ruptura lor cu modurile de gândire mai vechi consta în afirmația că nevoile umane ar trebui privite nu ca naturale, ci ca istorice, deci imposibil de satisfăcut. Odată cu creșterea ofertei de confort material, au crescut și standardele de confort, iar categoria necesităților a ajuns să includă bunuri considerate anterior drept mărfuri de lux. Invidia, mândria și ambiția i-au făcut pe oameni să își dorească mai mult decât aveau nevoie, dar aceste „vicii private" au devenit „virtuți publice", stimulând industria și invenția. Pe de altă parte, economisirea și tăgăduirea de sine au însemnat stagnare economică. „În general, nu vom întâlni inocența și onestitatea printre oameni", a scris Bernard Mandeville, „decât printre cei mai analfabeți și săraci țărani". „Plăcerile luxului și profitul comerțului", potrivit lui David Hume, „i-au trezit pe oameni din indolența lor" și au dus la „îmbunătățiri suplimentare în fiecare ramură a comerțului intern, precum și a comerțului exterior". Atât Hume, cât și Adam Smith, au susținut că o dorință tot mai mare de confort material, interpretată în mod greșit de criticii republicani ai comerțului ca fiind un semn al decadenței și al prăbușirii sociale iminente, a generat noi locuri de muncă, noi bogății și un nivel de productivitate în continuă creștere.

Smith nu a ezitat să atragă atenția asupra trăsăturilor problematice din punct de vedere moral ale noii ordini. Deoarece era atât de încrezător că perspectiva înșelătoare a abundenței universale va distruge orice obiecție persistentă cu privire la implicațiile sale etice, și-a permis să recunoască faptul că capitalismul liberal a fost alimentat de ambiție, vanitate, lăcomie și un respect moral nepotrivit pentru „plăcerile [...] deșarte și goale." În „langoarea bolii și oboseala bătrâneții", insignifianța morală a bunurilor lumești a apărut în adevărata sa lumină, potrivit lui Smith, întrucât nici posesiunile, nici măcar frumusețea și utilitatea atât de larg admirate în „orice produs al artei" nu s-au dovedit capabile, în condiții vitrege, să aducă adevărata fericire. Cu toate acestea, omul se uită rareori la această problemă într-o „lumină abstractă și filosofică"; și „este bine că natura se impune în acest mod", a scris Smith în *Theory of Moral Sentiments* („Teoria sentimentelor morale"), într-un pasaj care făcea aluzie pentru prima dată la „mâna invizibilă" care îi determină pe oameni să acumuleze bogăție și astfel să acționeze fără intenție ca binefăcători sociali în căutarea posesiunilor înșelător de atractive, dar goale. „Această înșelăciune este cea care pune și menține în mișcare industria omenirii."

Filozofii abundenței, chiar dacă au rămas netulburați de „înșelăciunea" din centrul

sistemului lor, nu au putut să elimine în întregime îndoiala mai practică că o ordine socială fondată pe promisiunea abundenței universale ar putea justifica cu greu chiar și sacrificiile minime presupuse de o economie care, de altfel, se autoreglează. Hume a subliniat faptul că o etică a abundenței ar putea slăbi chiar și mica înclinație rămasă de a amâna gratificarea. Ființele umane „sunt întotdeauna puternic înclinate să prefere interesul prezent în detrimentul celui îndepărtat și distant”, a observat el; „și nici nu le este ușor să reziste tentației oricărui avantaj de care se pot bucura imediat”. Atâta timp cât „plăcerile vieții erau puține”, această formă de tentație nu reprezenta o mare amenințare pentru ordinea socială. Cu toate acestea, era de așteptat ca societățile comerciale să intensifice urmărirea „distracțiilor febrile și vide”; iar „aviditatea […] de a dobândi bunuri și posesiuni”, a avertizat Hume, „este insațiabilă, perpetuă, universală și distructivă pentru societate”.

În secolul al XIX-lea, speranța că comerțul îi va face pe oameni „relaxați și sociabili”, nu avari și rapace, s-a bazat în mare parte pe instituționalizarea gratificării amânate, care se presupune că era asigurată de familie. Filantropii, umanitarii și reformatorii sociali din secolul al XIX-lea au susținut într-o singură voce că revoluția așteptărilor crescânde a însemnat un standard mai ridicat al vieții domestice, nu o orgie de autoindulgență activată de fanteziile unei bogății personale exagerate, de bogății dobândite fără durere, prin speculații sau fraudă, de o abundență de vin și femei. Faptul că o societate comercială favoriza astfel de ambiții îi deranja nespus de mult și, pentru a contracara acest vis de succes de prost gust, această dorință nestăpânită de a se îmbogăți, susținătorii unei dezvoltări economice mai ordonate au acordat foarte multă importanță familiei. În opinia lor, obligația de a întreține o soție și copii ar disciplina individualismul posesiv și ar transforma potențialul cartofor, speculant, *dandy* sau escroc într-un furnizor conștiincios. Concepând o legătură între consum și familie, gardienii ordinii publice sperau nu doar să o stimuleze, ci și să o civilizeze. Încrederea lor în faptul că noile standarde de confort nu numai că vor promova expansiunea economică, dar vor nivela distincțiile de clasă, vor uni națiunile și chiar vor aboli războiul este imposibil de înțeles dacă nu ne amintim că se baza pe domesticirea ambiției și a dorinței.

Pe termen lung, desigur, această încercare de a construi familia ca o contrapondere la spiritul econom a fost o cauză pierdută. Cu cât capitalismul a ajuns să fie identificat mai mult cu satisfacția imediată și cu uzura morală, cu atât mai implacabil a distrus fundamentele morale ale vieții de familie. Rata în creștere a divorțurilor, care era deja o sursă de îngrijorare în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, părea să reflecte o nemulțumire tot mai mare față de constrângerile impuse de responsabilitățile și angajamentele pe termen lung. Pasiunea de a progresa începuse să implice dreptul de a o lua de la capăt ori de câte ori angajamentele anterioare deveneau excesiv de împovărătoare.

Dezvoltarea economică a slăbit atât fundamentele economice, cât și pe cele morale ale

„statului familiei bine organizate”, atât de apreciat de liberalii din secolul al XIX-lea. Afacerea de familie a cedat locul corporației, iar ferma – mai încet și mai dureros – unei agriculturi colectivizate, controlată în cele din urmă de aceleași case bancare care au pus la cale consolidarea industriei. Revolta agrară din anii 1870, 1880 și 1890 s-a dovedit a fi prima rundă a unei lupte lungi și pierdute pentru a salva fermele personale, consacrate în mitologia americană chiar și astăzi ca fiind condiția *sine qua non* a unei societăți bune, dar supuse în practică unui ciclu distrugător de mecanizare, datorii și supraproducție.

Erodarea neîncetată a instituțiilor de proprietate cauzată de capitalism oferă cea mai clară dovadă a incompatibilității sale cu tot ceea ce merită numele de conservatorism cultural. În mod evident, din punct de vedere conservator, sunt multe de spus despre instituția proprietății private, care încurajează cultivarea virtuților responsabilității, muncii și devotamentului autosubordonat față de sarcini umile, dar indispensabile. Cu toate acestea, capitalismul secolului al XX-lea a înlocuit proprietatea privată cu o formă corporatistă de proprietate care nu conferă niciunul dintre aceste avantaje morale și culturale. Transformarea artizanilor, fermierilor și a altor mici proprietari în salariați subminează „valorile tradiționale” pe care conservatorii încearcă să le păstreze.

Chiar și „salariul familial” [n. trad. în original, *family wage*, se referă la un salariu care reușește să acopere nevoile unei întregi familii], ultima încercare de a proteja independența claselor producătoare, a avut aceeași soartă ca afacerea de familie și ferma personală. Nu mai constituie o lege nescrisă a capitalismului american faptul că industria va încerca să mențină salariile la un nivel care să permită unui singur salariu să întrețină o familie. Până în 1976, doar 40% din toate locurile de muncă erau plătite suficient pentru a întreține o familie. Această tendință reflectă, printre altele, o lipsă de calificare radicală a forței de muncă, înlocuirea muncii calificate cu mașini și o creștere uriașă a numărului de locuri de muncă necalificate prost plătite, multe dintre acestea fiind ocupate acum de femei. Reflectă, de asemenea, triumful unei etici consumeriste care îi încurajează pe bărbații americani să se definească pe ei înșiși nu ca întreținători de familie, ci ca sibariți, amanți, cunoscători ai sexului și ai stilului – pe scurt, ca *playboy*, pentru a folosi termenul revelator al lui Hugh Hefner. Ideea că un bărbat are obligația de a întreține o soție și o familie este la fel de neplăcută și pentru editorii *Playboy*, și pentru feministele militante, care au propriile motive pentru a respinge „valorile familiale”.

Salariul familial era în sine un substitut precar al proprietății, chiar și atunci când practica era conformă cu teoria. La începutul secolului al XIX-lea, era aproape unanim acceptat faptul că democrația trebuie să se bazeze pe o distribuție cât mai largă a proprietății. După Războiul Civil, apariția unei clase de salariați – bărbați și femei cu puține speranțe de a dobândi proprietate – a ridicat întrebări serioase cu privire la viitorul democrației.

Chiar și cei care nu aveau nimic cu capitalismul, precum E. L. Godkin (editor al *Nation* și *New York Evening Post*), au recunoscut că aversiunea muncitorilor față de „sclavia salarială” este justă. „Primirea unui salariu”, nota Godkin în 1868, „[…] este privită de lume ca un semn al dependenței, al inferiorității sociale și morale”. Un om care muncea pentru un salariu devenea un „servitor, în sensul vechi al cuvântului – o persoană care a renunțat la o anumită parte din independența sa socială”. Obiecțiile față de munca salariată, a adăugat Godkin, erau „foarte asemănătoare cu cele care pot fi invocate împotriva excluderii unei mari părți a populației de la participarea la activitatea guvernării. […] Până când clasele muncitoare nu vor avea o contribuție inteligentă și activă, adică nu vor participa doar cu mâinile, ci și cu capul, la operațiunile industriale zilnice, condițiile noastre sociale ar trebui să fie declarate instabile.”

Godkin, un liberal din secolul al XIX-lea, ale cărui instincte sociale erau profund conservatoare, nu a fost ezitant, cel puțin la început, față de implicațiile poziției sale. Singura modalitate de a menține avantajele morale ale proprietății individuale în condițiile moderne de producție, a susținut el, era o formă de întreprindere cooperativă. În caz contrar, „proprietarii de capital și proprietarii de forță de muncă trebuie să formeze două clase separate și distincte”, fiecare cu patologia sa caracteristică – un sentiment de superioritate snoabă și nejustificată în cazul unuia, obiceiuri servile de dependență în cazul celuilalt.

Singura greșeală a lui Godkin a fost aceea că a presupus că întreprinderea cooperativă ar putea înflori într-un sistem capitalist de producție complet dezvoltat. Atunci când fermierii aflați în dificultate au înființat cooperative pentru a-și păstra pământurile și a evita să se afunde în arendă, băncile le-au zdrobit mișcarea prin refuzul de a le acorda credite. Organizându-se sub numele de Partidul Populist, aceștia au cerut apoi credite de la guvernul federal. Și această inițiativă a fost înfrântă cu ajutorul conservatorilor precum Godkin, care erau îngroziți de ideea că statul ar putea interveni în mod legitim în legile cererii și ofertei – primul pas spre comunism, în opinia lor.

Ceea ce conservatorii nu păreau să înțeleagă este că legile cererii și ofertei fuseseră deja abrogate de o serie întreagă de politici care discriminau în favoarea marilor corporații de afaceri în detrimentul tuturor celorlalte interese. De fapt, politica guvernamentală subvenționa o formă de cooperare – corporația de mai multe milioane de dolari – în timp ce le descuraja pe celelalte. Nici proprietatea la scară mică, nici echivalentul său moral, întreprinderea cooperativă între micii producători și meșteșugari, nu puteau înflori fără sprijinul unor politici de stat mult mai radicale decât orice altceva pe care conservatorii erau pregătiți să îl ia în considerare.

De fapt, majoritatea conservatorilor nu au mers atât de departe ca Godkin. Ei nu au recunoscut necesitatea cooperării sub nicio formă. Se gândeau la corporația în sine ca la un individ în fața legii. I-au individualizat și pe lucrători, refuzând să admită necesitatea

unei organizări a clasei muncitoare sub orice formă. Se agățau de iluzia că salarizarea este doar o condiție temporară și că orice muncitor poate deveni cu ușurință capitalist dacă este determinat să reușească. Pretenția că dreptul la proprietate era încă deschis oricui avea ambiția necesară a discreditat conservatorismul în opinia gânditorilor serioși.

Herbert Croly, editorul fondator al *New Republic* și un fel de socialist de breaslă, a rezumat foarte clar în 1914 întreaga problemă a proprietății, explicând în același timp ce era deficitar în răspunsul conservator. Într-o Americă mai timpurie, „democrații pionieri sau teritoriali", așa cum îi numea Croly, „aveau toate promisiunile unei independențe economice finale, posedați cum erau de proprietățile lor funciare absolute". Dar „aproprierea privată a domeniului public a transformat rapid poporul american dintr-o democrație a proprietății libere într-o democrație a salariaților" și a ridicat întrebarea centrală la care societățile moderne nu au găsit încă un răspuns: „Cum pot salariații să obțină o cantitate sau un grad de independență economică analoagă cu cea pe care putea conta democratul pionier?". Programele de ajutor social, a argumentat Croly – asigurarea împotriva șomajului, a bolii și a bătrâneții; măsurile de impunere a unor condiții de muncă sigure și sănătoase; un salariu minim – reprezentau un răspuns parțial în cel mai bun caz. Conservatorii au obiectat că astfel de reforme ar promova pur și simplu un „sentiment de dependență", iar această critică, a recunoscut Croly, avea „multă forță". Cu toate acestea, soluția conservatorilor – „că singura speranță a salariatului este să devină proprietar" – era atât de profund inconsecventă cu întreaga tendință a industrialismului modern, încât era dificil să o tratăm „cu răbdare și curtoazie". Afirmația că economisirea și abnegația le-ar permite muncitorilor să devină proprietari era total neconvingătoare. „Dacă salariații trebuie să devină oameni liberi", iar „cea mai importantă sarcină unică a organizării sociale democrate moderne" era de a-i face oameni liberi – urma să fie nevoie de ceva mai mult decât îndemnuri de a munci mai mult și de a cheltui mai puțin.

Faptul că cei mai mulți conservatori s-au mulțumit cu astfel de îndemnuri relevă măsura falimentului lui intelectual în secolul al XX-lea. Falimentul stângii, pe de altă parte, se dezvăluie în refuzul de a recunoaște validitatea obiecțiilor conservatoare la adresa statului care împarte ajutor social în stânga și în dreapta. Singura critică consistentă a „statului servil", așa cum a fost numit de Hilaire Belloc, a venit din partea celor care au cerut fie restaurarea proprietății (împreună cu măsurile drastice necesare pentru a preveni acumularea de bogăție și proprietate în mâinile câtorva persoane), fie echivalentul proprietății sub forma unui tip de producție cooperativă. Prima soluție descrie poziția unor populiști precum Belloc și G. K. Chesterton; cea de-a doua, pe cea a sindicaliștilor și a socialiștilor de breaslă, care i-au contestat pentru scurt timp pe social-democrați pentru conducerea mișcării muncitorești în perioada imediat anterioară Primului Război Mondial. Potrivit lui Georges Sorel, superioritatea sindicalismului față de socialism consta în aprecierea proprietății, respinsă de socialiști ca sursă a

provincialismului „mic-burghez” și a înapoierii culturale. Neimpresionați de discursul marxist împotriva vieții rurale, sindicaliștii, credea Sorel, valorizau „sentimentele de atașament pe care le inspiră în fiecare muncitor cu adevărat calificat forțele de producție care îi sunt încredințate”. Ei respectau „dragostea țăranului pentru câmpul său, pentru via sa, pentru hambarul său, pentru vitele și pentru albinele sale”.

Faptul că Sorel vorbea despre aceste bunuri ca despre lucruri „încredințate” omului arată cât de radical se deosebea de marxiști, care împărtășeau viziunea liberală despre natură ca fiind multă materie primă care trebuie transformată în scopul plăcerii umane. Dar el se deosebea și de conservatori, care transformau proprietatea ca atare într-un fetiș, fără să vadă că valoarea ei consta doar în încurajarea pe care o dădea meșteșugului, care putea fi susținut în alte moduri. „Toate virtuțile atribuite proprietății ar fi lipsite de sens fără virtuțile generate de un anumit mod de lucru”. Nu atât proprietatea, cât oportunitatea de a inventa și de a se descurca singur făcea ca munca să fie interesantă, iar aceleași avantaje ar putea fi recreate în fabrici, credea Sorel, odată ce muncitorii înșiși ar începe să își exercite responsabilitatea pentru proiectarea producției.

Critica sindicalistă a capitalismului a avut o autoritate reală, deoarece se baza pe ideea că capitalismul nu putea să-și îndeplinească promisiunea care îl făcea atractiv din punct de vedere moral – promisiunea de proprietate universală. Sindicaliștii și socialiștii de breaslă au văzut că sclavia, nu sărăcia, era adevărata problemă, după cum a spus G.D.H. Cole. Ei au văzut că reducerea muncii la un obiect – esența capitalismului – necesita eliminarea tuturor legăturilor sociale care împiedicau libera circulație a muncii. Distrugerea breslelor medievale, înlocuirea administrației locale cu o birocrație centralizată, slăbirea legăturilor familiale și emanciparea femeilor au reprezentat „pași succesivi în [...] ieftinirea materiei prime a muncii”, toate realizate sub „lozinca” progresului. În timp ce marxiștii acceptau logica colectivizantă a capitalismului și propuneau pur și simplu o colectivizare mai completă a producției, sindicaliștii, populiștii și socialiștii de breaslă condamnau capitalismul modern din motive profund conservatoare – pentru că acesta necesita (după cum spunea A.R. Orage, editorul revistei *New Age*) „spargerea progresivă în atomi a sistemului nostru social”.

În secolul al XX-lea, conservatorismul s-a aliat în mod incongruent cu piața liberă, inclusiv cu piața liberă a muncii. Cu alte cuvinte, ceea ce trece drept conservatorism s-a aliat cu aceleași forțe care au dus la „distrugerea progresivă a sistemului nostru social”. Apărarea valorilor conservatoare, se pare, nu poate fi încredințată conservatorilor. Dacă conservatorismul implică un respect pentru limite, localism, o etică a muncii în opoziție cu o etică a consumului, o respingere a creșterii economice nelimitate și un anumit scepticism față de ideologia progresului, este mai probabil să își găsească un loc în tradiția populistă decât în tradiția pieței libere a conservatorismului dominant.

Este sugestiv faptul că dreapta americană își datorează o mare parte din succesul său recent pretenției de a se situa în succesiunea populistă. Purtătorii de cuvânt ai noii drepte se prezintă, la fel ca populiștii de odinioară, drept dușmanii bogăției și ai privilegiilor, campioni ai „omului obișnuit de pe stradă”, după cum spunea George Wallace: „omul din fabrica de textile”, „omul din oțelărie”, „bărbierul” și „cosmeticiana”, „polițistul de serviciu”, „micul om de afaceri”. Atacul dreptei împotriva „noii clase” invocă clasificări sociale impregnate de tradiție populistă, făcând apel la „clasele producătoare” să se ridice împotriva unei clase parazite de profesioniști în rezolvarea problemelor practice care sunt și relativiști morali. Astfel, William Rusher se referă la apariția unei „elite «verbaliste»”, „nici oameni de afaceri, nici producători, nici muncitori sau fermieri”, ca fiind „cel mai important eveniment” al istoriei americane recente. „Producătorii din America”, spune Rusher, „[…] au un interes economic comun în limitarea creșterii acestei noi clase neproductive rapace”.

Importanța „problemelor sociale” în ascensiunea noii drepte – avortul, discriminarea pozitivă, transportul, educația, mass-media, „permisivitatea” liberală – a fost adesea remarcată. Aceste probleme dramatizează conflictul dintre cultura centrată pe familie a păturii inferioare a clasei de mijloc și cultura iluministă a profesioniștilor din pătura superioară a clasei de mijloc. Fără îndoială că resentimentele rasiale au contribuit, de asemenea, la ascensiunea noii drepte, dar a nu vedea nimic mai mult decât o „reacție de respingere a albilor” în respingerea liberalismului înseamnă să nu vedem antagonismele de clasă care stau la baza războiului civil cultural. Ceea ce este respins nu este doar liberalismul rasial, ci întreaga „cultură a discursului critic”, așa cum a descris Alvin Gouldner perspectiva noii clase – nerespectarea constrângerilor impuse de trecut, credința că dezvoltarea personală și intelectuală necesită o repudiere a părinților noștri, nerăbdarea de a pune totul la îndoială, obiceiul de a face glume pe seama noastră și de a fi ireverențioși. Valorile mic-burgheze, după cum am văzut, se opun direct eticii iluministe a eliberării personale și a descoperirii de sine. Ele sunt produsul unor experiențe care sunt mai susceptibile de a favoriza o conștientizare a limitelor care zădărnicesc aspirațiile umane decât un sentiment de posibilități infinite. Aceste valori mic-burgheze au fost cele care au informat tradiția populistă din trecut și care își găsesc acum expresia în politica culturală a noii drepte.

Populismul cultural al dreptei și-a pierdut mare parte din conținutul economic și politic, și deci nu își pune problema care ar trebui să angreneze imaginația conservatorilor: cum se poate menține avantajul moral al proprietarului într-o lume a producției la nivel macro și a organizațiilor gigantice. Această întrebare ridică dificultăți atât de formidabile, încât încercările de a se confrunta cu ea pot duce cu ușurință la frustrare și la un sentiment de inutilitate. Cu toate acestea, este o întrebare inevitabilă, și nu doar pentru conservatorii culturali.

Ideologia dominantă în Occident, ideologia progresului, s-a bazat întotdeauna pe

speranța că abundența economică va oferi în cele din urmă tuturor accesul la timp liber, la cultivare, la rafinament – avantaje care înainte erau rezervate celor bogați. Luxul pentru toți: acesta era visul progresului în cea mai convingătoare formă a sa. Totuși, chiar dacă ar fi fost un obiectiv dezirabil din punct de vedere moral, nu mai este un obiectiv fezabil, deoarece resursele necesare pentru a susține bogăția universală, imaginate până acum ca fiind inepuizabile, se apropie în prezent de limită. Ne este clar acum că o distribuire mai echitabilă a bogăției necesită în același timp o reducere drastică a nivelului de trai de care se bucură națiunile bogate și clasele privilegiate.

În aceste condiții, vechiul ideal al competenței – o bucată de pământ, un mic magazin, o meserie utilă – devine o ambiție mai rezonabilă și mai demnă decât idealul abundenței. În tradiția populistă, „competența" are o bogată conotație morală; ea se referă la mijloacele de trai conferite de proprietate, dar și la abilitățile necesare pentru a o menține. Idealul proprietății universale întruchipează un set de așteptări mai umile decât idealul consumului universal, al accesului universal la o ofertă proliferantă de bunuri. În același timp, acesta întruchipează o definiție mai viguroasă și mai exigentă din punct de vedere moral a vieții bune.

Metoda prin care am putea să o reînviem, în condiții sociale care o fac mai dezirabilă ca niciodată, dar aproape de neconceput din punct de vedere instituțional, ar trebui să fie principalul subiect al dezbaterii politice contemporane. Nepoților noștri le va fi greu să înțeleagă, și cu atât mai puțin să ierte, lipsa noastră de voință pentru a o ridica.

Christopher Lasch, Watson Professor of History la Universitatea din Rochester. Autorul cărților The Culture of Narcissism *(„Cultura narcisismului") și* The Minimal Self *(„Sinele minimal").*

Imagine: Grant Wood – American Gothic (1930); Sursa: Wikipedia

Acest articol a fost tradus cu acordul publicației *First Things*.