

1. Introducere

Dacă ceva a frapat în mod deosebit în dezbateră pe teme naționale care a avut loc în ultimii șase ani, acesta a fost standardul conceptual extrem de scăzut al contribuțiilor evocatoare a naționalismului, specificității, tradiției. Excepția, vizibilă, o constituie cele câteva volume venite din afara țării. Spațiul publicațiilor de larg consum a concentrat de fapt dezbateră pe teme naționaliste, avînd și marele avantaj că poate disemina idei mai bine decît orice publicație de specialitate; iar în cazul acestei insistente dispute finalitatea este tocmai internalizarea de către publicul larg a unui anumit spirit, cu impact asupra politicilor interne și internaționale. Ceea ce nu exclude însă în nici un fel temeinicia studiului care trebuie să stea în spatele contribuțiilor din presă. Un exemplu fericit îl constituie comunitatea culturală și științifică occidentală. Conștienți de responsabilitatea socială care revine intelectualului, mulți dintre membrii elitelor din Occident apelează la forme de expresie cu deschidere către public cum ar fi articolul (relativ scurt) de revistă. Numai că în spatele acestor luări de poziție se află chiar anii de cercetare și cunoașterea fermă a propriului domeniu necesare colaborării, cu texte de câteva ori mai lungi și mult mai tehnice, la revistele de specialitate. Publicul beneficiază, într-un limbaj simplu și accesibil, de rigoarea specifică unui anumit tip de investigație științifică, cu standarde mult mai severe decît „opinia publică” sau „bunul simț”.

Așa ceva se întîmplă din nefericire mai rar la noi, unde în spatele profesiei de gazetar sau editorialist pe teme politice, sociale, economice, se ascunde doar prin excepție o pregătire de specialitate în domeniu ci, mai des și doar în cazurile fericite, o anumită sensibilitate față de contexte și o doză variabilă de talent scriitoricesc. Accesul sensibilității și talentului la chestiuni specializate este și el limitat prin definiție. Dacă ultimele decenii au reușit să impună un model intelectual, acesta a fost cel al cercetătorului parte a unei largi comunități specializate, care trebuie să facă față unei mari afluențe de idei, concepte, transformări de paradigmă. Complexitatea realității face astăzi imposibilă întreprinderea intelectuală solitară. Specialistul are nevoie de ani de studiu, de familiarizarea cu concepte, de un ochi critic exercitat și adecvat obiectului și metodei investigației. Chestiuni ce nu sînt de loc, am văzut, incompatibile cu spațiul revistelor de circulație.

Relevanța pregătirii conceptuale devine evidentă atunci cînd conceptele sînt privite ca *instrumente*. Gîndirea umană are nevoie de asemenea unelte pentru a se exprima. Și pe măsură ce uneltele se perfecționează, produsul finit al investigațiilor noastre este din ce în ce mai bine finisat, mai rafinat, mai apt de a fi folosit pentru „scopuri înalte”. Adesea, chestiunile supuse dezbaterii sînt destul de complexe pentru a necesita o competență interdisciplinară. Problema naționalismului poate beneficia nu numai de pe urma unei abordări normative — în termenii dreptului internațional sau ai filozofiei etice — ci și de investigații istorice sau de tip sociologic. Standardele impuse unei astfel de discuții trebuie de aceea să depășească nivelul „bunului simț” (care nu este însă, din acest motiv, total irelevant) sau pe cel al unei competențe culturale foarte vag definite.

Cele ce urmează se vor tocmai o încercare de a investiga și problematiza un concept folosit des și fără prea multe complexe în spațiile editoriale sau de presă românești: „tradiția”. Dezbateră pe marginea naționalismului rămîne într-un fel motivația intelectuală a acestui text și va fi prin urmare atinsă deseori. Dar logica tradiției se întinde dincolo de acest spațiu, spre curente de gîndire bine circumscrise (conservatorismul), spre perspective generale cum ar fi aceea asupra istoriei și, în ultimă instanță, într-o zonă subiectivă. Ultimul spațiu va fi lăsat oarecum descoperit în analiza de față.

Acest eseu va explora ideea de tradiție în câteva contexte. Mai întâi ca și concept în sine, în al doilea rând în relație cu o filozofie politică precum cea conservatoristă, apoi în raport cu ideea de istorie, și în ultimă instanță în context contemporan. Toate aceste chestiuni au primit tratări diverse din interiorul unor paradigme intelectuale diferite. Mai mult, anumite investigații par să se preteze foarte bine unui subiect și mai puțin altuia. Astfel, dacă postmodernismul filozofic deslușește foarte exact instabilitatea conceptuală a tradiției, el este lipsit de forță în discuțiile politologice. Acestea din urmă corespund mai degrabă unei zone analitice. Am decis să folosesc o linie sau alta de argumentare în funcție de subiectul secțiunii în cauză. De unde, probabil, și o anumită senzație de eclecticism, de dispersare a referințelor bibliografice. Sper ca ea să poată fi justificată de însăși complexitatea conceptului analizat aici.

2. Definiere și problematizare

2.1. Într-o definiție de tip dicționar, cuvântul „tradiție” ar desemna un ansamblu de idei, obiceiuri, credințe, care sînt asimilate de un grup și asociate cu istoria și cu identitatea membrilor săi. Există astfel multe tipuri de tradiție, după cum există diferite tipuri de afirmare a identității: tradiții de tip cultural, profesional, social, etc. În versiunea cea mai puțin problematică, a recunoaște o tradiție înseamnă a recunoaște o genealogie a practicii respective. Uneori, problema identității nici nu se mai pune explicit, ea fiind decisă *a priori* de către cadrul instituțional în care practica se desfășoară. Exemplul cel mai potrivit sînt științele exacte unde, dincolo de interpretările încercate de filozofia și istoria științei, știința „normală” se desfășoară într-o unică paradigmă acceptabilă cu o unică istorie „oficială”.

Problema identității și a afirmării tradiției nu este însă la fel de simplă în orice mediu. Zona culturală și în mare măsură aceea a științelor umane (cu excepții, cum ar fi economia) nu este instituționalizată după modelul științelor exacte și aici tradițiile se pot confrunta deschis într-o arenă nelipsită însă de restricții specifice. Anumite tradiții sînt astfel deja excluse din instituțiile culturale, deși criteriile admiterii sînt mai relaxate și mai puțin exact definite. Iată, de exemplu, de ce studiile în zona ocultismului ale unor autori precum René Guenon și Julius Evola (practicanți, în formula lui Umberto Eco, ai unei „hermeneutici suspicioase” și nejustificabile) vor rămîne în afara instituțiilor de specialitate atîta timp cît acestea își păstrează formula actuală, în ciuda celor cîțiva admiratori din elita culturală. Autori precum Frances Yates, ale cărei cercetări în același perimetru cultural produc uneori rezultate surprinzătoare și adesea criticate reprezintă însă, prin natura speculațiilor, una dintre referințele obligatorii ale oricărui cercetător al zonei oculte. Granițele instituției cuprind așadar un număr potențial ridicat de tradiții de gândire, care își desfășoară disputa după reguli (mai mult sau mai puțin clar specificate) impuse de structura instituțională.

Identitatea cunoaște, la rîndul ei, două moduri de afirmare. Primul tip este mijlocit de identificarea unei descendențe sociale și spirituale specifice — o identitate subiectivă, care are uneori în spate o voință și care e exprimată cel mai adesea în termeni etnici. Al doilea este intermediat de enunțarea unor atribute obiective cum ar fi naționalitatea, vîrsta, pătura socială, etc. — o identitate civică (în sensul nemilitantist). Evident, ambele tipuri de identitate sînt importante și ambele au legitimitatea lor înaintea instituției statului, datoare să se îngrijească de fiecare dintre aceste două forme de identitate. Să observăm chiar că există o anume legătură între identitatea civică și cea subiectivă. De pildă, o etichetă de tipul „ortodox” poate figura în fiecare tip, denotînd într-un caz recunoașterea unei descendențe spirituale și în cel de-al doilea un statut social obiectiv (obținut prin actul botezului). Cele două forme de identitate sînt chiar înrudite una cu cealaltă, în măsura în care statutul social presupune, pînă la un anumit punct, recunoașterea unei descendențe spirituale. Această posibilă congruență de identități poate fi însă distrusă printr-un simplu act de respingere a identității civice și de aceea ea nu ne va preocupa în continuare.

Dacă identitatea civică este mai puțin problematică, nu se poate spune același lucru și despre identitatea subiectivă. O identificare subiectivă nu are nimic rău în sine, dar ea comportă anumite dificultăți. Printre acestea, chiar construirea unei tradiții coerente, a unei istorii legitime și nefalsificate (după criterii instituționale). Cîteva dintre aceste dificultăți vor putea fi identificate în analiza care urmează. Dar nici acest tip foarte general formulat de tradiție nu va constitui subiectul propriu-zis al celor ce urmează decît, poate, într-o măsură implicită. Tradiția (subiectivă) ar putea fi clasificată, pentru a ne apropia de centrul discuției, din perspectiva proeminenței ei sociale. O distincție clasică este aceea dintre o tradiție deja impusă în spațiul social (o tradiție, dacă vreți, hegemonică) și una care încearcă să reziste.¹ Fiecare tradiție se află într-una dintre aceste poziții, și multe chiar în ambele: tradiția maghiarilor din România încearcă să reziste tradiției românilor, dar în interiorul său prima reprimă la rîndul ei alte tradiții. Cum nota însă relativ recent Edward Said, poziția de cultură dominantă trădează întotdeauna o slăbiciune deosebită, pe care cultura dominată nu o are neapărat. De fapt, nicăieri o cultură dominantă nu este mai firavă, din punctul de vedere al legitimării, decît în întîlnirea sa cu cultura reprimată.² Ceea ce înseamnă, implicit, că o tradiție poate fi problematică sau neproblematică în funcție de rolul pe care ea și-l asumă într-o confruntare. Distincția propusă aici este explicită și în cazul unei discriminări clasice cum este aceea între naționalismul „de stat” și cel de tip „sub-stat” (*established-state* și *sub-state nationalism*). După cum observă J. Bengoextea, din punctul de vedere al justificării morale a doua formă de naționalism este legitimată de dreptul fundamental la auto-determinare, în timp ce prima formulă este de obicei caracterizată de negarea acestui drept. Bengoextea presupune, cum se poate vedea, că naționalismul este nefiresc în contextul unei structuri stabile cum este statul modern.³ Observațiile care urmează vizează exclusiv tradiția înțeleasă ca identitate subiectivă și situată într-o poziție hegemonică. Iată și unul din motivele pentru care am ales drept un cadru al discuției dezbateră despre naționalismul autohton, la care vor fi făcute referiri repetate.

Termenul de tradiție are și sensuri mai generale, dar mai tehnice. În introducerea sa la volumul *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm distingea între „tradiție” și „obicei” (*custom*) și, pe de altă parte, între „tradiție” și „rutină” sau „convenție”. În prima distincție termenul analizat aici are conotația de rezistență totală la schimbare, în timp ce acela de „obicei” se referă la „sanționarea [inovației] prin precedent, continuitate socială și lege naturală”⁴. În cea de-a doua distincție, „tradiția”, ca rutinizare cu scopuri *ideologice*, era opusă rutinizării pe motive pragmatice sau *tehnice*. În sensul în care va fi folosit în continuare, termenul de „tradiție” are conotațiile „obiceiului” din prima distincție și ale „tradiției” din cea de-a doua.

2.2. Observația de la care voi porni constă în aceea că *tradiția este o instituție și că setul ei de enunțuri, ca orice set de enunțuri instituționalizate, este unul politic*. Am să încerc să explic această definiție oarecum eliptică și să comentez, mai apoi, asupra avantajelor largheții ei. Primul termen cheie, acela de „instituție”, este folosit așadar într-o accepțiune largă. El desemnează o practică discursivă, adică o formă specifică de discurs, cu un vocabular propriu, cu un set de valori considerate ca fundamentale și inalterabile, cu un întreg arsenal de simboluri și mitologii proprii, cu valențe normative (punct a cărui semnificație specială va fi analizată mai încolo) și pretenții de ierarhizare, cu coduri proprii, etc. O instituție are o gramatică simbolică, care guvernează relațiile ei interne și externe. Ea reglementează o serie de practici interioare cîmpului de discurs și o serie de relații cu alte instituții. În fine, instituția plonjează în ansamblul social: de la posibilitățile de exprimare publică și pînă la faptul că se integrează în structurile societății. Uneori, o astfel de instituție (în sensul larg al termenului) este atît de puternică încît ea va fi recunoscută de instituția (în accepțiune restrînsă) a statului. Tradiția devine o astfel de instituție acolo unde există, spre

exemplu, o religie de stat. Tradiția națională propune un discurs specific (cel naționalist), adesea exaltat, bazat pe valori socotite incontestabile cum ar fi specificul grupului majoritar, identitatea acestuia, importanța reflectării preferinței culturale a majorității în instituții, valoarea istoriei pentru formele instituționale contemporane, etc. Tradiția își creează mitologii proprii, idealizează personajii istorice (țăranul, boierul, burghezul luptător pentru neatfîrnare); se raliiază apoi figurilor istorice importante, preamărește precursorii și critică pe vechii dușmani ai acestora. Tradiția fabrică propria istorie, după cum instituie etichete (și ierarhiile ce le corespund) de tipul „român bun” sau „anti-maghiar” sau „americanofob”. Ea sancționează practicile sociale în funcție de respectul pe care acestea îl acordă criteriilor pe care ea însăși le propune și sprijină sau încearcă să submineze autoritatea în funcție de propriile preferințe. Tradiția se insinuează în interiorul altor instituții și creează organe proprii de expresie cum ar fi asociațiile sau publicațiile; exclude pe unii din rîndurile sale și include pe alții, etc. În toate aceste operațiuni, tradiția folosește criterii pe care le construiește singură pe baza propriului sistem de valori. În fine, ea cucerește uneori statul și își face loc în legile și principiile acestuia.

Al doilea termen utilizat în teza enunțată mai devreme este acela de „politic”. El are aici sensul de „interesat” și alegerea sa în defavoarea conceptului sinonim este motivată de faptul că termenul apare cu această conotație în literatură și nu ar fi, poate, rău să fie introdus ca atare și la noi. Caracterul *interesat* al discursului tradiției este absorbit în mod firesc de însăși definiția tradiției. Căci orice discurs trebuie să onoreze anumite valori, să folosească anumite coduri și simboluri, să includă și să excludă, să întărească anumite practici și să submineze sau să ignore altele.

Ar fi momentul să amintim că această definiție a instituției este destul de largă pentru a include în ea orice curent de gândire, de la naționalism la anti-naționalism și la orice altceva. Observația nu incriminează deci în mod direct instituția tradiției care este, sub acest aspect, la fel ca oricare alta. Care să mai fie relevanța observației că și tradiția este o formă de instituție? Tocmai faptul că *retorica tradiției neagă statutul său instituțional și convențional*. Retorica tradiției este lipsită de orice formă de auto-reflexivitate; ea refuză să recunoască în constituția sa propria contingentă. Trăim într-o lume (numiți-o, dacă vreți, postmodernă) în care statutul disciplinelor s-a schimbat radical. Timp de secole bune au predominat gândirea esențialistă și „fundamentalistă”, în care valorile erau privite ca fiind imanente, desprinse direct din ordinea naturală și din natura umană. Disciplinele și instituțiile (fizica și monarhia, spre exemplu, o alăturare care tocmai prin ineditul ei poate reda dimensiunile adevărate ale acestei stări de fapt) erau, într-un asemenea context, trup din trupul naturii, iar verdictul lor se ridica mai presus de judecata sceptică. A fost nevoie de un lung șir de revoluții în gândirea umană pentru ca acest sistem esențialist să se prăbușească sub presiunea unor considerații teoretice, dar și a unor observații empirice: că pînă și cele mai stabile teorii se schimbă, că ceea ce pare aici natural pare dincolo împotriva firii, că ceea ce azi place tuturor mîine devine expresia prostului gust, etc. Rezultatul a fost o nouă conștiință a propriei ființe, epitomizată perfect de una dintre frazele lui Richard Rorty: „*Atenția... pentru vocabularele în care sînt formulate propozițiile, mai degrabă decît pentru propozițiile separate, ne face să realizăm, de exemplu, că faptul că vocabularul lui Newton ne permite să aproximăm lumea mai bine decît cel la lui Aristotel nu înseamnă că lumea vorbește newtoniană. Lumea nu vorbește. Noi sîntem cei care o facem.*”⁵ Colapsul fundametalismului a însemnat întoarcerea privirilor spre sine: instituțiile au realizat, parcă dintr-odată, că ele funcționează nu în raport cu o natură care nu se schimbă, ci cu o societate la a cărei modificare permanentă contribuie. Au înțeles ce responsabilitate uriașă le revine ca parte activă a structurilor sociale. De aici și preocuparea pentru statutul cunoașterii și, ca o urmare firească, pentru propriile sisteme de valori, coduri, ierarhii, norme. Instituțiile au înțeles că pradă exclusivismului de care nu pot să nu dea, în ultimă instanță, dovadă (căci dacă orice discurs este inteligibil doar pe fundalul unei instituții, el afirmă

anumite valori și neagă altele) cad ființe umane. Au încercat de aceea să relativizeze și să relaxeze discursul normativ atît cît se poate, să apeleze la noi standarde. Instituțiile postmoderne au înțeles să promoveze toleranța și respectul față de alteritate, să își rețină, pe cît este cu putință, verdictele exclusiviste. Dar succesul acestor întreprinderi depinde în mod fundamental de putința instituțiilor de a se analiza pe sine, de a admite spiritul relativist și statutul de convenție. De la literatură și pînă la disciplinele analitice sau științele exacte⁶, spiritul secolului XXI se anunță a fi cel al auto-reflexivității.

Or, tocmai acest spirit auto-reflexiv îi lipsește cu desăvîrșire tradiției, o instituție calcifiată, înmărmurită în vechile canoane, prin chiar definiția ei. Ca martori stau nu numai mostrele de discurs tradiționalist-naționalist, ci chiar structura și retorica instituției tradiției, o retorică a expansiunii și excluderii și a impunerii propriei identități. Observația că tradiția este posesoarea unui discurs politic devine cu adevărat percutantă abia atunci cînd pe sub valorile impuse de tradiție (specificitatea, identitatea), valori a căror natură contingentă este refuzată și a căror independență de structurile sociale contemporane este permanent afirmată, se pot vedea o sumedenie de interese personale și de grup, o luptă pentru statut social și proeminență în lumea intelectuală sau politică. Această întregă problematică a fost recent pusă în pagină, și la noi, de polemica dintre naționalismul bun (sau decent, sau legitim) și anti-naționalism⁷. Dacă sub tradiționalismul hiper-naționaliștilor se ascunde dorința de putere politică, sub cel al naționaliștilor decenti sau „buni” (din spațiul culturii) stă camuflată dorința de putere socială, de statut într-o comunitate intelectuală. Ceea ce unii autori tradiționaliști încearcă să facă prin discursul lor violent este să epureze o parte a comunității intelectuale pe criterii cu priză la public. Cînd se scrie că paneuropeniștii sînt românofobi, se propune excluderea lor dintr-o comunitate care nu poate să tolereze un asemenea comportament⁸. Diferența dintre acest comportament și cel al anti-naționaliștilor care se plîng că discursul naționalist este semi-alfabetizat din punct de vedere conceptual este aceea că anti-naționaliștii urmăresc *pe față* o excludere din comunitatea intelectuală și oferă standarde *instituționale* pentru aceasta (și oricine poate admite că semi-alfabetizarea este un standard rezonabil, chiar dacă nu vor cădea de acord asupra criteriilor de evaluare a semi-alfabetizării); în timp ce ceilalți încearcă o descalificare *mascată*, ascunsă în spatele pretenției de a oferi standarde *extra-instituționale*. Ceea ce, am arătat, este imposibil.

Tradiția se găsește deci într-o stare de dublă culpă. Întîi, că se vinde pe sine drept ceea ce nu este (un curent independent de instituție) și că urmărește interese instituționale pretinzînd că acționează sub imperiul unor valori imanente. Apoi, că folosește o retorică (prin definiție un procedeu instituțional) exclusivistă și excluzionistă, fără respect pentru alteritate, într-un secol în care retorica este una reconciliatoare, cel puțin în țările cu democrații liberale.

2.3. Și de ce ar fi o retorică mai bună decît cealaltă, atîta timp cît ambele nu au nimic fundamental sau necesar în ele?⁹ Această întrebare ne poartă spre o nouă problemă, căreia tradiția se vede obligată să îi răspundă. Unul dintre subiectele aruncate deja în dezbateră naționalism vs. anti-naționalism este chestiunea subiectivismului. Partea anti-naționalistă observă că în discursul naționaliștilor se amestecă în mod nefiresc o preocupare exacerbată pentru experiențele și afinitățile personale, pentru propria identitate. Acestea sînt permanent suprapuse identității și destinului națiunii din care cei angajați în discuție fac parte. Astfel, orice tip de problemă supusă discuției publice este „atacată” de naționaliști cu armele identității, specificității și tradiției. Cel puțin două sînt problemele cărora o astfel de abordare trebuie să le facă față. Mai întîi, circumscrierea cît de cît exactă a acestei identități, specificități sau tradiții. Ce este specific și ce nu, ce este propriu și ce exogen? De remarcat, în legătură cu acest prim punct, că substanța națională pare a fi una inefabilă și că nici măcar naționaliștii „de elită” nu se grăbesc să o definească, mărghinindu-se doar să o amintească în forma ei nespecificată.

Al doilea punct este, de fapt, strâns legat de primul. El se referă la criteriile după care anumite trăsături sînt admise sau respinse ca specifice. Problema s-ar limita probabil la un simplu recensămînt dacă tradiția nu ar avea, prin însăși menirea ei, *conotații normative*. Chiar încercarea de a promova tradiția la nivel de autoritate legitimată de stat (excluderea nespecificului în afara socialului, privilegierea unor valori considerate proprii) dovedește, dacă mai era nevoie, acest lucru. Prin urmare, cel care își asumă responsabilitatea de a formula criteriul pentru definirea specificității naționale trebuie să poată explica o *criză de reprezentativitate*. În virtutea cărui principiu pot afirma, spre exemplu, că poporul român este prin tradiție unul creștin-ortodox, neglijînd o bună parte a cetățenilor statului român? Dacă sensul cuvîntului „tradiție” este unul pur statistic, atunci afirmația este probabil exactă și nevinovată. În momentul în care termenul este însă unul normativ, atunci cînd el implică ierarhii sau privilegii (de tipul predării religiei ortodoxe în școli), el trebuie să fie însoțit de principii care să justifice excluderea unui fragment de populație. Nu trebuie uitat, de aceea, că granița dintre „pur statistic” și „normativ” este foarte flexibilă, și că uneori pînă și utilizarea „obiectivă” a unor date poate fi pervertită prin chiar contextul social mai general în care se integrează.

Problema subiectivismului naționaliștilor, spre exemplu, se reduce la faptul că ei utilizează cuvîntul „tradiție” în sens accentuat normativ (tradiția trebuie recuperată, instituțiile trebuie construite ținînd cont de identitatea culturală) fără a încerca măcar să explice în numele căror principii consideră identitatea unei majorități (*căreia îi aparțin*, de unde în parte și acuzația de *subiectivism*) mai importantă decît identitatea unor minorități. Vedem aici legătura pe care naționalismul o are cu doctrinele conservatoriste din filozofia politică¹⁰ și cu substanța lor paradoxală. Conservatoriștii pleacă de la o observație filozofică elementară, amintită de altfel și mai devreme, anume că societatea funcționează într-o instituție (tradiția) care își câștigă legitimitatea prin chiar faptul că este o instituție funcțională, viabilă, că există. Ei se folosesc însă de acest tip de legitimitate pentru a susține rezistența la schimbare, accentuînd faptul că ființa umană are nevoie de un anumit tip de securitate și stabilitate pe care numai tradiția i-o poate oferi. Întîi, că după acest tip de logică, orice tip de schimbare — care devine rapid o tradiție, noua tradiție mai exact — poate oferi un asemenea confort. A se observa apoi că această filozofie politică operează un transfer ilegal de la o legitimitate de nivel instituțional la una de nivel moral (despre care vom vorbi pe larg într-o secțiune următoare). Or, tocmai aici apare problema relevantă pentru discuția de față: ce ne facem cu cei care nu recunosc tradiția? Altfel spus, care este „ființa umană” care se simte în siguranță în sînul tradiției? Cît de sigure se simțeau, de exemplu, femeile în tradiția patriarhală? Și chiar dacă anumite date pot sugera că ele se simțeau destul de confortabil pentru a se teme de schimbare (faptul, spre exemplu, că rezistența lor la curentele feministe este destul de ridicată) în ce măsură nu era acest confort produsul autorității represive a tradiției (așa cum românii dinainte de '89 „se temeau” de schimbare)? Ca o eventuală replică a liberalilor la dilema conservatoriștilor se poate înregistra refuzul acestora de a pune drepturile comunităților culturale pe același picior cu drepturile fundamentale ale individului. După cum remarcă Chandran Kukathas, „*Pentru ca fiecare grup social să poată avea o măsură semnificativă de integritate, el trebuie să fie într-o oarecare măsură integrat deja în structura unei societăți liberale [individualiste] mai largi*”¹¹. Pe aceeași linie merg și observațiile lui Michael Hartney, într-un eseu care își propune să clarifice cîteva dintre confuziile legate de drepturile colective. Plecînd de la observația că interesele colective sînt fie irelevante din punct de vedere moral, fie derivate din interesele agregate ale membrilor grupului, Hartney conchide că o comunitate nu poate avea drepturi „împotriva” societății și nici „împotriva” individului. Problema se pune atunci, simplu, în felul următor: „*Dacă acceptăm valoarea comunităților și faptul că au nevoie de protecție, atunci chestiunea devine una de tehnică legală: a decide dacă investirea de drepturi legale în comunități este cea mai bună cale de a atinge obiectivul*

urmărit [mai bună, deci, decât investirea unor anumite drepturi în indivizi]¹². Soluția aleasă de liberalii clasici este aceea a deducerii drepturilor grupurilor din drepturile fundamentale ale individului.

Tradiționiștilor le rămîne de explicat *principial* motivul pentru care majoritatea are prioritate față de minoritate în astfel de cazuri. Și de ce alteori identitatea unei minorități (a elitelor profesionale sau culturale, spre exemplu, din care acești naționaliști fac din nou parte) este privilegiată în raport cu identitatea majorității. De ce adică, se folosesc alternativ două tipuri de retorică. Cred că naționaliștii nu pot răspunde convenabil nici uneia dintre întrebări, și cu atît mai puțin ambelor dacă sînt considerate ca fiind legate între ele. Și, pentru a relua o întrebare mai veche: nu cumva postura de „elită națională” este una eminamente politică și de două ori favorabilă? În ce măsură mai coincid interesele masei (majorității) cu cele ale acestei elite naționale?

În fond, ideea de „elită națională” este ea însăși un produs al logicii tradiției. Ce tip de legitimitate poate avea o astfel de formulă? Termenul de elită are cu adevărat sens în raport cu un domeniu circumscris foarte precis. Se poate vorbi despre o elită a fizicii, a filozofiei, a domeniului literaturii, chiar și despre o elită culturală. Dar conceptul de „elită națională” operează transformarea unui tip de excelență profesională într-o formă de **reprezentativitate** și, în ultimă instanță, de **autoritate**. Iar dacă acceptăm legătura tradițională între excelență și autoritate, aceasta din urmă nu poate fi decît limitată sever atît în raport cu domeniul public în care poate fi aplicată, cît și cu măsura în care ea este acceptabilă pentru fiecare individ în parte, după cum arată printre alții Joseph Raz.¹³ Termenul de „național” din sintagma de „elită națională” sugerează, dimpotrivă, o aplicație generală, asupra întregii „agende publice” și asupra fiecărui individ.

2.4. Care sînt, însă, principiile invocate de partea anti-naționalistă? După cum a reieșit clar din dezbaterile care au avut loc în zona publicistică, anti-naționaliștii se sprijină pe dreptul internațional, pe drepturile și libertățile fundamentale. Avantajul pe care acest tip de principii îl oferă este acela că ele sînt principii *inter-subiective*: acceptate de membrii **rezonabili** ai oricărei comunități sau instituții. Am accentuat termenul de „rezonabil” pentru că de el depinde în mod fundamental ideea de inter-subiectivitate pe care am decis să o folosesc aici. Ea poate fi ilustrată prin intermediul concepției de liberalism politic introdusă de John Rawls în recentul său *Political Liberalism*, și oarecum implicit (în ciuda protestelor unora dintre criticii săi) în mai vechiul *A Theory of Justice*.¹⁴

Liberalismul politic depinde, cum spuneam, de distincția între **rezonabil** și **rațional**. Și, la fel de important, de cea între politic și non-politic. Dar înainte de a explica aceste două distincții ar fi bine să vedem în ce fel a ajuns Rawls la ele. Doctrina liberalismului politic pleacă de la observația de bun simț că o societate democratică de tipul celei contemporane este o societate pluralistă. Adică o societate în care există mai multe tipuri de doctrine de natură diferită (etică, politică, religioasă), ce sînt incompatibile ca presupuziții și premise. Fiecare dintre aceste doctrine își definește un spațiu conceptual propriu, pe care îl normează în funcție de postulatele sale elementare (care sînt, privind din interiorul doctrinelor, adevărurile esențiale). Sarcina unei filozofii politice, pe de altă parte, este aceea de a stabili un sistem instituțional, guvernat de un număr de principii, care să fie acceptabil pentru fiecare dintre membrii sau grupurile societății respective. Astfel, filozofia politică se izbește în mod iremediabil de faptul pluralismului de doctrine amintit mai devreme. Întrebarea de bază este, așadar, cum trebuie să arate un sistem politic, după ce principii trebuie să se conducă, astfel încît oricare dintre membrii sau grupurile sale, adepți ai uneia sau alteia dintre doctrinele amintite mai devreme, să poată fi satisfăcut?

În *Political Liberalism*, autorul american pleacă de la cîteva dintre criticile ce au urmat publicării faimosului său volum despre teoria dreptății și își cizelează poziția exprimată acolo. Încercînd să înfrunte una dintre obiecțiile cele mai răspîndite — aceea că teoria propusă nu

este altceva decât o altă doctrină politică printre multele existente într-o societate, și ca atare ea nu poate fi neutră în raport cu toate celelalte doctrine —, el pune în discuție ideea liberalismului politic. Acesta ar fi diferit de *doctrinile comprehensive* care populează o societate pluralistă prin faptul că relevanța sa este limitată la o sferă politică. Doctrinile comprehensive, în schimb, guvernează un întreg spațiu etic, politic sau non-politic. Pentru doctrinile comprehensive, liberalismul constituie un „cadru deliberativ”. El nu angajează în nici un fel adevărurile doctriinelor comprehensive (este, altfel spus, neutru), ci numai reglementează chestiuni care fac parte din „agenda publică”. Dar care anume chestiuni vor face parte din această agendă, iată un lucru care se decide în fiecare societate, în funcție de tipul doctriinelor care o populează și de interesele lor.

Rawls reia în acest context concluziile sale din *A Theory of Justice*. Principiile liberalismului politic sînt chiar drepturile deduse din poziția originală. Dar, se întrebă el, cum vor fi aceste principii acceptate de către o serie întregă de doctrine comprehensive incompatibile și uneori chiar adversare? Știm, de pildă, că anumite state au negat universalitatea drepturilor omului și a libertăților individuale. Cum poate fi depășită această inconveniență? Rawls introduce aici o constrîngere în plus, aceea a **rezonabilului** și, ca urmare, denumeste pluralismul societății sale guvernate de principiul „dreptății ca echitate” un **pluralism rezonabil**. Spre deosebire de conceptul de „rațional”, acela de „rezonabil” implică faptul că cel ce propune un argument politic într-un spațiu pluralist acceptă că acest argument trebuie să poată fi justificabil și celorlalți membri. (Doctrina rawlsiană pleacă, deci, de la o imagine a societății bazată pe cooperare.) Doar acele principii politice vor trece testul pluralismului, care vor fi acceptabile diferitelor doctrine comprehensive (de aici natura lor *inter-subiectivă*). În măsura în care acestea din urmă sînt rezonabile, ele vor accepta printre altele drepturile fundamentale. Rawls oferă și un exemplu foarte sugestiv: Catolicismul și Protestantismul în Anglia secolelor XVII-XVIII. Deși ambele doctrine erau comprehensive, în sensul că fiecare nu admitea decât un singur adevăr religios și etic, ele au căzut de acord asupra unui principiu al toleranței care să le permită ambelor să funcționeze în societatea engleză.

Întorcîndu-mă, după acest lung detur, la chestiunea naționalismului și a tradiției, voi relua afirmația că principiile afirmate de anti-naționaliști, spre deosebire de cele ale naționaliștilor (pe care le-am etichetat mai devreme) sînt **inter-subiective**. Un termen care are, cred, rezonanțe mai potrivite cu contextul de față și prin care înțeleg, asemeni lui John Rawls, acele principii **politice** acceptabile oricărei doctrine comprehensive sau tradiții rezonabile. Ca și Rawls, aș include în aria inter-subiectivității drepturile și libertățile fundamentale. Trebuie observat că aceste principii nu angajează adevărurile propuse de tradițiile rezonabile; acestea nu sînt nici contrazise, nici afirmate. Tradițiile rezonabile se pot desfășura perfect într-un astfel de spațiu politic. Ar fi poate momentul să subliniez că pledoaria „împotriva” tradiției pe care o desfășoară acest eseu nu vrea să implice în nici un fel că tradițiile trebuie desființate sau dizolvate. O astfel de idee este, desigur, de-a dreptul incoerentă. Ceea ce cred că trebuie să ne preocupe cu adevărat este transformarea tradiției într-un principiu politic (vom mai discuta despre asta în secțiunea dedicată conservatorismului). În rest, tradițiile nu numai că au dreptul, dar chiar **nu pot să nu** ființeze; și, în măsura în care sînt rezonabile, adică în măsura în care se doresc părți cooperante în societate, ele vor funcționa foarte bine (cel mai bine) în interiorul spațiului politic definit de principiile liberalismului de tip rawlsian.

Aș mai face cîteva remarci, ca addendă la această discuție de filozofie politică, asupra unui subiect, foarte fierbinte la un moment dat, în dezbaterea de presă din țară. Este vorba despre ideea introducerii religiei în școala primară, ca materie obligatorie¹⁵. Dintr-o perspectivă similară cu cea descrisă mai devreme s-ar spune că o astfel de decizie ar nemulțumi pe multe dintre doctrinile comprehensive din spațiul societății românești. Ea iese

din zona consensului minimal de tip politic și invadează o zonă deja non-politică. Dar, s-a replicat, nu cumva se întâmplă la fel și cu științele exacte? Nici ele nu fac parte dintr-o arie acceptabilă tuturor doctrinelor rezonabile. Mișcările religioase, spre exemplu, nu recunosc adevărurile științei iar a le promova pe acestea în școli echivalează cu a viola o zonă privată (non-politică). Acest din urmă raționament este perfect valid. Cum se poate justifica atunci predarea științelor în școli, lăsând la o parte argumentul utilității lor practice pentru societate? Singura cale de argumentare pe care o întrevăd se va baza pe faptul că științele, spre deosebire de religie, sînt, prin definiție aproape, niște întreprinderi auto-reflexive, niște tradiții vii (cum ar spune Alasdair MacIntyre) și democratice. Ele nu fac apel la argumentul autorității, cel puțin în sensul în care este acesta înțeles în cazul religiei. În fapt, tipul de autoritate acceptat în știință se bazează pe ideea că autoritatea poate fi contestată. Pe de altă parte, singura manieră de a reconcilia religia cu învățămîntul public este fie transformarea cursurilor de religie în cursuri opționale, fie predarea (obligatorie) a unei istorii a religiilor.

Întrucît în interiorul unei comunități neomogene promotorii tradiției nu fac apel la criterii inter-subiective ci la principii care țin de propria identitate, tradiția poate fi pe drept catalogată ca un concept *privat*. Ea exclude subiectivitatea celor de identitate diferită dintr-un circuit social și cultural ale cărui norme încearcă să le traseze. Urmarea este că tradiționaliștii nu se dau în lături de la comportamente sexiste, rasiste și de la discriminări de clasă.¹⁶ Se știe că mișcarea conservatoristă s-a opus permanent încercărilor de liberalizare și că modelul lor de stat, de tip feudal, combinat cu proverbialul *laissez-faire*, favorizează păturile bogate în raport cu cele sărace. În cazurile dramatice, o identitate diferită aduce nu numai excluderea din comunitate ci și refuzarea statutului de ființă umană: într-o emisiune televizată prezentată în luna iunie 1996 de canalul Antena 1 și care milita pe față împotriva unei organizații religioase cum este Martorii lui Iehova (a cărei conduită, bună sau rea, nu afectează în nici un fel cele spuse aici), un interviu exclama „Ăștia nu sînt oameni!”. Alteori, tradiția naște un comportament paranoic: într-o emisiune cu același subiect pe postul Tele 7 abc, purtătorul de cuvînt al Ligii Studenților afirma că asemenea mișcări religioase constituie un pericol pentru majoritate și că libertatea de cuget și expresie este permisibilă doar acolo unde *majoritatea* nu este atinsă. Ba chiar intenționa să propună și o schimbare în Constituția României în acest sens, schimbare care să „repună” biserica ortodoxă în drepturile ei tradiționale. Întîi, asemenea propuneri ascund la rîndul lor lupta pentru o poziție socială privilegiată. Biserica autohtonă încearcă să-și păstreze autoritatea socială pe căi „neortodoxe” (sinonim aici cu „anti-constituționale”), prin îngrădirea drepturilor și libertăților fundamentale. Ea caută, în ultimă instanță, un cuvînt politic. În al doilea rînd, susținătorii tradiției încearcă astfel să impună și să autorizeze o *tiranie a subiectivității*, care se îndreaptă înspre aceia cu o identitate fundamental diferită și deci și către liberii cugetători, către așa-ziii gînditori independenți (de fapt, laici). Tradiția devine astfel o doctrină instabilă din punct de vedere teoretic, căci afirmă selectiv o subiectivitate și neagă alte subiectivități. Tradiția este un concept care se auto-refută ca urmare directă a faptului că este un concept privat sau subiectiv: **o tradiție va avea de luptat întotdeauna împotriva altor tradiții, adevăratul inamic al tradiției nefiind lipsa de tradiție** — cum ne arată pragmatistii, nici nu există așa ceva — **ci tradițiile alternative**. Ea nu va putea niciodată să găsească o justificare pentru militantismul său obstrucționist și pentru subiectivismul exclusivist fără să semneze în același timp propria lipsă de legitimitate.

2.5. A fost amintită mai devreme o altă chestiune care pune sub semnul întrebării soliditatea conceptului de tradiție: faptul că cineva trebuie să-și asume responsabilitatea pentru definirea specificității grupului în cauză. O chestiune strîns legată, de altfel, de problema politicii tradiției. Căci, să observăm, definirea tradiției este „treaba” elitelor, ele însele întrupate din mitologia tradiției. Identitatea unui grup este astfel de la bun început filtrată prin identitatea elitelor acelui grup. Tradiția este dependentă de interesele, exprimate sau nu, specifice clasei/categoriei sociale sau nu, ale unei comunități de intelectuali și de

specificul pe care aceștia și-l recunosc. Ca invenție, tradiția este construită de minoritatea care reușește să-și impună identitatea cel mai bine. Dar un fenomen asemănător se întâmplă și cu știința istoriei, ar suna o eventuală replică, în care identități sînt construite de o elită de cercetători ce dețin identități proprii și interese proprii. Diferența dintre tradiție și istorie rezidă însă în faptul că cea din urmă admite propriul statut de știință „narativă”, dependentă de tropisme, de povestiri, de o istorie instituțională, de circumstanțe contingente în practica cercetării; că istoria nu (mai) deține o retorică care să afirme contrariul; că istoria nu-și selectează cercetătorii în funcție de identitatea acestora (decît într-un sens instituțional restrîns) lucru pe care tradiția îl face prin definiție.

Într-adevăr, definirea propriei identități este imposibil de evitat. Este la fel de adevărat că ea depinde de o serie de instituții (profesionale) care crează un sistem aproape închis, în sensul că impun standarde proprii, că pun în aplicare sisteme de constrîngeri și restricții, că formează o comunitate cu reguli severe. O astfel de comunitate și produsele ei intelectuale depind de identitatea propriilor membri și ele nu pot fi de aceea în sens restrîns „obiective”. Dar aceasta este soarta oricărei instituții; și a oricărei comunități. Tocmai de aceea pluralismul devine unul dintre ingredientele necesare instituțiilor. Pentru a ne putea asigura că standardele instituționale nu sînt obstrucționiste. S-a vorbit mult, peste Ocean dar și la noi, despre măsurile arbitrare prin care, în universitățile din Statele Unite, se practică o discriminare pozitivă care asigură prioritate pentru posturile universitare profesorilor de etnie diferită (africani, asiatici, hispano-americani, nativi) sau femeilor. Și în Statele Unite s-a atras atenția — în special dinspre partea presei profesioniste sau dinspre cea a profesorilor în pericol de a-și pierde catedrele — asupra amenințării de a distruge tradiția universității americane (o tradiție a bărbaților albi din clasele superioare care formau elita Harvardului), de a dezmembra solida cultură americană. Ceea ce au înțeles însă universitarii de peste Atlantic a fost faptul că această tradiție americană era produsul unei elite care nu reprezenta comunitatea americană neomogenă. Cultura și identitatea erau monopolul unei clase restrînsă și cu interese specifice. Iar pentru americani introducerea eterogenității sociale și în spațiul cultural-simbolic a fost proiectul cel mai important. În spatele acestei încercări de a mozaica un spațiu intelectual a stat aceeași dorință de a crea o cultură bazată pe standardele și principiile inter-subiectivității, chiar cu riscurile de a pierde o soliditate de tip monolitic. Ceea ce s-a realizat însă în anii în care acest nou sistem cultural a funcționat cu forțe maxime, a fost aceea că așa numita identitate culturală era un construct departe de a fi lipsit de paradoxuri. Ba era chiar o cultură aporetică, măcinată de contradicții, represivă în gradul cel mai înalt. Tot atunci s-a înțeles că abandonarea tradiției nu înseamnă pierderea identității (devenirea „de nicăieri”) ci cîștigarea unei identități ce poate fi împărțită cu membrii unei comunități mai largi și păstrarea unei specificități și diferențe care să nu sufere de pe urma statutului privilegiat al altor identități. Și, în fine, s-a înțeles că vechea cultură, vechea morală, erau creația unei elite interesate și adînc motivate. Tot astfel, tradiția definită pe principii etnice este creația unei elite — etnice, în marea ei majoritate — interesată și motivată nu numai de propria identitate etnică ci și de contextul social și de oportunitățile pe care acesta i le oferă. Dar oare are o asemenea minoritate omogenă dreptul de a reprezenta identitățile unei comunități eterogene?

Problema este cu atît mai spinoasă cu cît tradițiile sînt niște construcții culturale. Aceasta nu le subminează nici eventuala valoare și nici eventuala legitimitate, cum spuneam mai devreme. Pune doar într-o lumină diferită pe cei care își arogă responsabilitatea și autoritatea de a crea tradiții. Cercetările contemporane arată că un mare număr dintre obiceiurile socotite de către anumite comunități ca fiind specifice, și care sînt investite de acestea cu semnificații simbolice deosebite și cu o istorie venerabilă, sînt de fapt doar produse foarte recente, foarte interesate, ale culturii respective.¹⁶ Una dintre ideile venerabile, „cinstite” de tradiționaliști și înzestrate cu o istorie milenară este chiar aceea de **națiune**. Studiile moderne vorbesc însă despre națiuni ca despre niște „comunități imaginate”

(Benedict Anderson), de dată recentă, produs al societăților industrializate ale secolului al XVIII-lea (Ernest Gellner). Iar după John Breuilly, ideea națiunii s-a născut ca o strategie de mobilizare în masă, necesară pentru obținerea și păstrarea puterii în statul modern.¹⁷

Aceste studii demonstrează faptul că identitatea unei comunități se dovedește a fi, în mare măsură, produsul negocierilor culturale întreprinse de o elită de gânditori. Identitatea se crează în spațiul dintre comunitate și această elită, printr-un sistem mai mult sau mai puțin complicat de relații, cu feedback-uri, etc. Ea se înfiripează din istoria deja existentă, din povestiri „primite”, din simboluri și din semnificații pre-existente, toate îmbogățite și filtrate de conștiința și interesele intelectualilor timpului respectiv. Identitatea nu este deci o creație monolitică, cum ne învață retorica tradiției, ci un astfel de produs negociat la nesfârșit, în compoziția căruia personalitățile contemporane au un cuvânt extrem de important de spus. Identitatea este într-un proces de permanentă creare. Ceea ce ne aduce la chestiunea responsabilității „făuritorilor de tradiții”, adică a elitelor intelectuale în general. Întrucât tradiția este o invenție (și încă una foarte artificială), problema acestei responsabilități este adânc contextualizată. Conduita intelectuală — de la ce idei se aruncă pe piață și cum se răspunde la ele, până la formele de control ale expresiei și distribuția mijloacelor de comunicare — își definește semnificația în raport cu circumstanțele în care dezbaterele se desfășoară. Orice poziție trebuie să facă față nu unui set de trăsături fundamentale, specifice, esențiale, etc. ci unui complex de împrejurări care poate fi adesea foarte instabil și foarte sensibil la impulsuri, păstrînd, bineînțeles, un set de principii de la care socotim cu toții că nu se poate abdică. Comportamentul intelectualilor într-un stat aflat la granița dintre Est și Vest, într-o vreme cînd o astfel de comunitate nu mai poate supraviețui fără integrarea într-o structură de dimensiuni mai largi, și care trebuie prin urmare să decidă pentru o direcție sau alta, nu va fi aceeași cu poziția intelectualilor într-un stat colonial, spre exemplu, unde asigurarea drepturilor fundamentale și a propriei identități reprimite este o prioritate de vîrf. Dacă în primul caz integrarea nu se poate realiza fără o relaxare a discursului despre propria identitate, fără sentimentul că facem cu toții parte dintr-o comunitate mai largă (și nu una care ne-a trădat acum 50 de ani), în cazul din urmă este foarte posibil ca țelurile să nu poată fi atinse fără creșterea sentimentului identitar, fără o formă de solidaritate care-și poate găsi în identitatea de tip etnic sau național un punct foarte tare. În spatele unei poziții sau a celeilalte nu se află însă decît valori specifice împrejurărilor respective (ceea ce nu înseamnă că ele sînt mai puțin importante și mai puțin demne de susținut). Și cum contextele se schimbă așa se schimbă și ierarhia valorilor. (Iar faptul că noi socotim anumite valori — drepturile și libertățile fundamentale, etc. — ca esențiale și ca incontestabile arată doar că pînă acum, indiferent de context, ele au rămas în capul ierarhiei.) Ceea ce înseamnă, în final, că pozițiile intelectuale trebuie *evaluate și justificate* în funcție de context. Și aici suporterii tradiției calcă adesea strîmb.¹⁸

Tradiția nefiind un spațiu stabil, ea nu este în pericol de a se pierde prin însăși definiția ei de structură permanent negociabilă. Odată ce am stabilit că identitatea este supusă oricum unui proces de permanentă infuzie de elemente mai mult sau mai puțin „străine”, și atîta timp cît conformația normală a comunității intelectuale și a celei mai largi nu este distrusă brusc, tradiția urmează cursul ei așa-zis firesc. Astfel, dacă în lipsa unor evenimente cruciale (deportări și schimbări violente în conformația populației, îngrădirea drepturilor omului, cenzura mijloacelor de comunicare sau pervertirea activității elitelor) spațiul public de dezbatere și discuție rămîne neafectat. Tradiția este încet-încet reformată, dar asta se întîmplă oricum. Ba chiar și după ce istoria „este nedreaptă” — o formulă des invocată de naționaliști — și modifică conștiința publică și cea privată, dacă lucrurile reintră pe făgașul normal, atunci ele trebuie luate de unde au ajuns. O analogie cu identitatea personală poate face lucrurile mai clare: chiar după schimbări dramatice în identitatea persoanei, cînd aceasta își formează o identitate cu totul diferită, orice acțiune pornește de la datele identității recent acumulate.

După cum remarca Michael Oakeshott (un susținător al tradiției și un spirit relativist deopotrivă) acest tip de identitate este el însuși produsul unei sume de evenimente contingente, de întâmplări și accidente. Tradus în contextul tradiției, aceasta înseamnă că **tradiția nu se pierde, ci se schimbă.**

Mulți doresc să aducă tradiția înapoi la expresia ei mai veche. Chiar fezabilitatea unui asemenea proiect ridică un mare semn de întrebare. Vechea conformație este oricum una deja pervertită, influențată de anii de schimbări și de imaginea, adesea idealizată, pe care ei au conferit-o. Apoi, și acesta rămîne lucrul cel mai important, dezirabilitatea unei asemenea mișcări este, cum spuneam, dependentă de noul context și poate fi ușor contestată. Oricum, ea nu trebuie să afecteze alte proiecte importante, cu atît mai mult în cazurile în care acestea sînt socotite prioritare de către populație sau de către intelectuali (și sondajele și observațiile spun că, în ceea ce ne privește, problema integrării europene este socotită unanim ca fiind de primă importanță). Frica de pierdere a identității este o frică artificială atunci cînd este exprimată în condiții democratice și de pe pozițiile majorității.

3. Tradiție și politică: conservatorismul

Înainte de a intra efectiv în analiza căreia îi este consacrată această secțiune, trebuie făcute cîteva precizări cu privire la subiectul ei. Am ales deliberat să mă refer la conservatorism ca la, cum bine observa cineva, un *ism*. Adică să simplific problema delicată a identificării unui curent de gîndire, cu toți reprezentanții săi mai mult sau mai puțin tipici. Așa se explică și preferința pentru a caracteriza mișcarea preluînd descrierea unor texte clasice de prezentare a conservatorismului (fie ele partizane sau nu). Dar de ce această încercare de a radicaliza descriția unei mișcări care a dat, în mod notoriu, nume mari în filozofia politică? Pentru că, în mod aproape paradoxal, ideile identificate cu conservatorismul sînt mai sistematic și mai consecvent reluate de către gîndirea tradiției decît de filozofii asociați de obicei cu mișcarea conservatoristă. Prin urmare, ce numesc aici conservatorism poate să pară foarte diferit de scrierile unor Burke, Oakeshott, Inge, Southey sau Tocqueville. Dar, în fond, trebuie spus că a-i uni pe aceștia sub numitorul comun al conservatorismului este în sine o întreprindere riscantă. Fiecare dintre autorii de mai sus iese în mod semnificativ din tiparele mișcării — de care a fost legat pînă și Popper. S-a scris mult despre complexitățile gîndirii lui Burke, spre exemplu, dar găsesc ca foarte semnificativă reducția lui Oakeshott, un gînditor profund relativist după cum o demonstrează cîteva dintre eseurile cuprinse în al său *Rationalism in Politics*¹⁹, la eticheta de *conservatorist*. Nepretinzînd deci că exprim în cele ce vor urma și ideile rafinate ale filozofilor „conservatoriști”, mă limitez la a justifica reducția prin utilitatea sa în contextul de față, prin potrivirea sa cu tropii tradiționaliști.

3.1. În mod aproape surprinzător, dacă avem în vedere atașamentul gîndirii politice conservatoriste față de ideea de tradiție, conservatorismul este adesea asociat cu un spirit iconoclast. Un exemplu reprezentativ: „Conservatorismul nu reprezintă o cramponare de trecut ci o eliberare de iluzii. Gîndirea conservatoare este gîndirea vindecată de cinci iluzii:

- iluzia Adevărului, care este totdeauna parțial și, de fapt, amestecat cu eroarea;
- iluzia Perfecțiunii sau a Absolutului, care nu există și nu pot fi atinse;
- iluzia Revoluției sau a schimbării salvatoare, care nu este niciodată salvatoare;
- iluzia Progresului, care nu e niciodată atît de mare cum pare și care e însoțit de regres; și
- iluzia Idealurilor — politica guvernată de idealuri grandioase fiind cea mai nebunească politică.”²⁰

O primă lectură a literaturii despre conservatorism, în toată complexitatea sa filozofică, aduce la lumină cîteva aspecte extrem de interesante și de contemporane ale acestui curent al cărui cuvînt de ordine este „tradiția”. Mai întîi, conservatorismul pare să împartă cu (neo)pragmatismul acea necesară conștiință a statutului instituțional al oricărei forme de

expresie, de discurs. Cu filozofia postmodernă pare să aibă uneori în comun o grijă pentru alteritate, care dacă nu a făcut deloc capul de afiș al conservatoriștilor, se regăsește într-un oarecare sens la cel mai important exponent al acestui curent, Edmund Burke (este vorba despre denunțarea puterii arbitrare din India). Tot cu postmodernismul pare să împartă și mai sus invocata respingere a iluziei adevărului, absolutului, progresului. Cu mai noile problematici ale drepturilor grupurilor, conservatorismul ar împărtăși o foarte importantă credință: importanța structurilor sociale intermediare celor doi poli ai individului și statului.

O lectură mai atentă ajunge să transforme radical aceste prime impresii. Iluzia adevărului și a perfecțiunii este camuflată doar în iluzia unei tradiții monolitice și lipsită de paradoxuri și în imaginea unui trecut la fel de puțin problematic. Iluzia revoluției este preschimbată în militantismul contra-revoluționar. Iluzia progresului este înlocuită cu scenarii apocaliptice iar aceea a idealurilor este repositionată, dintr-un viitor idealizat, într-un trecut idealizat. Invocarea instituției este un simplu prilej de a susține rezistența la schimbare, iar așa-zisa grijă pentru alteritate este o formă de a-și lua mâna de pe cei reprimăți și a lăsa lucrurile la voia întâmplării. În fine, grupurile sociale intermediare se coagulează în jurul a două structuri ale căror valențe represive sînt de-acum bine cunoscute: familia și biserica. Victimă instituțiilor intermediare cad, în acest caz, indivizii.

Conservatorismul reprezintă logica politică a discursului tradiționalist. Aceasta ar fi cel puțin, după opinia mea, concluzia spre care duce descripția curentului. Și cum acesta primește multe interpretări, voi utiliza în cele ce urmează textul partizan al lui Robert Nisbet (din lucrarea mai sus citată), una dintre prezentările celebre ale mișcării. Deși a pune semnul unei egalități necesare între aceste două curente de opinii este fără îndoială exagerat, se poate spune că în anumite cazuri particulare tradiționaliștii (și mulți dintre naționaliștii din sfera culturală) sînt conservatoriști fie că o știu, fie că nu. Scurta trecere în revistă a trăsăturilor celor din urmă va fi, cred, mai mult decît convingătoare.

După Robert Nisbet, conservatorismul s-a născut ca răspuns la raționalismul și individualismul Secolului Luminilor. Curente din urmă au fost epitomizate de Revoluția Franceză, pe care Edmund Burke, filozoful și politicianul care a consacrat practic gîndirea conservatoristă, a privit-o, într-o cunoscută lucrare (*Reflecții asupra revoluției din Franța*) drept expresie a terorii și represiei — mai degrabă decît a eliberării și egalității —, ca o luptă pentru „puterea arbitrară” criticată și în pozițiile lui Burke față de întreprinderea colonială britanică în India. Mișcarea, care își găsește adepți de seamă printre romanticii englezi, se coagulează în opoziție cu alte două curente ale vremii: metodismul lui John Wesley (militant împotriva clerului anglican și a instituționalizării credinței religioase) și utilitarismul modernist al lui Jeremy Bentham (birocrăție, gîndire exactă, control). Împotriva acestor mișcări, conservatorismul vede trecutul recent ca pe un declin al unui trecut îndepărtat, reprezentat de ordinea feudală, cu codurile sale sociale (cavalerești, universitare, religioase) și cu rolurile sale sociale bine stabilite. Păstrînd sistemul socio-politic feudal ca pe un model permanent, conservatoriștii critică ideologiile liberaliste și socialiste pentru atenția lor care se îndreaptă, bipolar, spre individ și stat. Pentru amortizarea conflictelor dintre aceste două entități, ei propun o a treia, care să aibă rolul unui veritabil „tampon”: grupul intermediar, mai precis, familia și biserica. Aceste două instituții dețin drepturi inalienabile și statului îi este interzis orice amestec în sferele familiei și bisericii.

Cum spuneam, cuvîntul de ordine al mișcării este „tradiția”. Încrederea în tradiție este încrederea în experiență, prețuită mai mult decît gîndirea abstractă. „*Legitimitatea [instituțiilor] este rezultatul istoriei și a tradiției, care trec dincolo de resursele unei singure generații...*”²¹ Adevărata istorie este exprimată în persistența structurilor, a comunităților, obiceiurilor. Conservatoriștii simt repulsie față de gîndirea abstractă a filozofilor vremii, față de reconstrucțiile raționaliste ale dreptului natural, societății primordiale contractuale, etc. În loc, ei propun o înțelepciune a experienței și, mai ales, „bunul simț”. Societatea este prea

complicată pentru a fi calculată exact; să lăsăm vechile instituții, cele care au trecut testul timpului, să existe în liniște. Căci societatea nu funcționează după modelul mecanicist al filozofilor, ci este un tot organic. Importantă pentru prezentul ei este de aceea recuperarea exactă a trecutului. De aceste idei conservatoriștii se folosesc pentru a respinge schimbarea, înțeleasă aici ca inovație, ca distrugere a vechii ordini (și reprezentată de Revoluția Franceză); pe aceasta ei o opun reformei, care păstrează standardele morale și instituționale tradiționale.²²

„Prejudecățile” constituie chiar substanța vechii ordini, și de aceea ele conțin o cantitate inestimabilă de înțelepciune. Acestea, nu însă și drepturile abstracte, unesc populația împotriva tiraniei. Liberalii, mai degrabă, cu accentul lor pus pe egalitate (o utopie, spun conservatoriștii), și gata să distrugă orice pentru a asigura ceva ce nu poate fi în practică asigurat, sînt la un pas de dictatură. Pas pe care ocazional îl fac (din nou Revoluția Franceză, dar și mișcările fasciste). Autoritatea, codurile și ordinea sînt tocmai de aceea foarte importante pentru viața socială. Libertatea este definită ca „*dreptul unui grup de a-și păstra autonomia*” Descentralizarea urmează ca logică firească a doctrinei conservatoriste: este treaba instituțiilor locale să se ocupe de problemele locale. Critică de aceea birocrăția, ca amestec al statului în sfera instituțională. Conservatoriștii insistă asupra valorii legăturilor sociale și a ierarhiilor sociale. Drepturile individuale, însă, trebuie reglementate oficial cît mai puțin. Se merge astfel după principiul că atîta timp cît puterea de a le transgresa nu este specificată, drepturile încetățenite prin practică nu vor fi nici ele încălcate.

Conservatoriștii (printre rîndurile cărora Nisbet îi numără pe Ortega y Gasset²³ și Spengler, doi dintre favoriții naționaliștilor decenti) se împotrivesc *dezrădăcinării* intelectualilor (ființării lor „de nicăieri”). Ei afirmă incompatibilitatea inerentă între libertate (ca asigurare a proprietății și autonomiei) și egalitate (termen considerat a denota ceva ce este oricum dat în proporții diferite de natură). Puterea este putere, spun conservatorii, și egalitatea nu ajută. Puterea nu e mai puțin opresivă fiindcă baza ei este lărgită prin egalitarism. Ierarhiile, rolurile și diferențele sînt adevărații stîlpi ai societății. Mai ales că acestea nu pot să dispară în nici un tip de societate, singura diferență fiind aceea că în societățile liberale (în democrație) plătim mai scump pentru ele (i.e., taxe).

În centrul filozofiei conservatoare stă ideea de proprietate, gîndită ca trăsătura care diferențiază pe om de animale. Aici rolul familiei este esențial. Individualismul, spun conservatoriștii, este doar o formă de egoism. Sanctitatea familiei are de-a face chiar cu sanctitatea proprietății, și de aceea se propune o politică de *laissez-faire* în ceea ce privește bunăstarea familiilor: chiar dacă Soarta lovește, statul nu are dreptul să se amestece nicicum. O altă idee centrală este aceea de religie și biserică, de morală creștină. (Care nu i-a împiedicat pe unii conservatoriști să militeze pentru acordarea de drepturi religiilor alternative.) Omul este prin însăși natura sa o ființă religioasă. Pierderea religiei ar atrage nu credința în altceva, ci credința în orice, cu adevărat periculoasă.²⁴ În fine, una dintre marile idei inamice este aceea de progres, demascat ca una dintre marile iluzii ale lumii moderne. Istoria are, mai degrabă, un sens descendent (vezi Spengler). Iată și motivul pentru care curentul respinge de obicei filozofia istoriei.

3.2. Am reprodus această descriere ceva mai lungă a curentului tocmai pentru că o astfel de mișcare de dovedește extrem de relevantă în contextul de față. Se pot găsi, fără doar și poate, idei atrăgătoare în „filozofia” conservatoristă, de la descentralizare și pînă la atenția acordată teoretic întreprinderilor mici sau businessului familial (deși curentul a fost în practică politică asociat permanent cu giganții economici). Dar dincolo de toate acestea, proiectul conservatorist, tradiționalist prin excelență, comportă enorme dificultăți, vizibile tocmai în societățile de tip feudal pe care le idealizează. Pînă a le analiza pe scurt, merită însă subliniată asemănarea dintre conservatorism și doctrina naționaliștilor „de elită”. O asemănare care pornește de la nostalgia pentru lumea arhaică a satului (cu roluri, coduri, ierarhii) și tradiție,

pînă la respingerea gîndirii abstracte și invocarea „bunului simț”; de la izolarea într-un trecut idealizat și pînă la scenariile de declin al Occidentului; de la fobia față de „dezdărcinați” la aceea față de egalitarism; de la cultul familiei și bisericii la cel al instituțiilor tradiționale (simptomul interbelicilor sau monarhismului de la noi) și la respingerea raționalismului „rece”; în fine, de la antipatia pentru revoluții (conceptuale, mai ales) la cea față de noua clasă de intelectuali, etc. De la astfel de concepții și pînă la formele concrete de guvernare propuse de conservatoriști nu există decît un pas, schițat, dacă nu făcut, de suporterii tradiției autohtone: instaurarea monarhiei constituționale, conservarea instituțiilor tradiționale ca acelea ale familiei și bisericii (ultima cu un cuvînt de spus în treburile statului), descentralizarea, retrocedarea pămînturilor și a caselor naționalizate, respingerea autonomiei locale, etc.

Criticile anti-conservatoriste pot lua multe forme. Una dintre ele — aceea a lui Ted Honderich, în *Conservatism* — se leagă în special de inconsistența și naivitatea conceptuală a curentului, ceea ce nici nu e de mirare la un filozof cunoscut pentru contribuțiile sale la științele cognitive. Honderich critică pe bună dreptate distincția socotită fundamentală pentru conservatorism dintre schimbare și reformă, lipsa de consecvență în afirmarea unui determinism natural (ba omul este religios de la natură, ba el e produsul societății în care trăiește) și incompatibilitatea dintre acesta (care presupune caracterizări simple ale naturii umane) și invocarea complexității sociale. Critica — căreia nu îi lipsesc și virtuți de filozofie socială și politică — este devastatoare în felul ei, dar cred că un curent în gîndirea socială poate fi salvat de sub atacurile logicii de alte atuuri pe care el le poate deține. Ar fi poate bine de încercat și o critică alternativă a conservatorismului și tradiționalismului, care să pornească de la idealismul său, de la tendințele sale excluzioniste și normative, de la tratamentul nepăsător față de alteritate, și mai puțin de la apetențele sale logice.

Un volum românesc care încearcă să salveze conservatorismul de inconsistențele doctrinelor sale politice este *Conservatorismul anglo-saxon*, semnat de Adrian-Paul Iliescu. Cartea pornește de la premisa că identificarea conservatorismului cu o doctrină politică, socială sau economică anume, sau cu un ansamblu de asemenea doctrine, este o mișcare menită să amputeze sever calitățile acestui curent. Ce să fie atunci conservatorismul? După autor, întîi și întîi o serie de atitudini și principii foarte generale:

*„sentimentul apartenenței la o ordine socială pre-existentă și aptă de continuitate, la o tradiție sau la un grup de tradiții; o atitudine anti-raționalistă deși, în nici un caz, iraționalistă, care crede mai curînd în natură (înțeleasă ca **instinct educat**) decît în reflecția abstractă și deliberată; o apreciere accentuată a loialității (față de familie, prieteni, comunitate, clasă, națiune, cultură) și a patriotismului; prețuirea ordinii, stabilității și tradiției mai curînd decît a inovației; aprecierea siguranței, a securității mai curînd decît aprecierea marilor ‘promisiuni’; tendința de a vedea societatea ‘mai curînd ca o piramidă a îndatoririlor, decît ca un cadru de drepturi’; atitudinea liberală și individualistă [sic!]; respectul pentru diversitate, alegerea liberă, spiritul de independență și spiritul întreprinzător (de unde decurge și tendința de a apăra proprietatea privată); caracterul anti-doctrinar, etc.”²⁵*

Și o altă serie de idei, dintre care unele mai puțin măgulitoare, cum ar fi failibilitatea judecății umane, natura interesată a ființei umane, granițele cunoașterii, complexitatea societății, evoluția ei organică, etc. Tipul de tratament pe care Adrian-Paul Iliescu îl aplică gîndirii conservatoriste suferă, însă, de o primă mare hibă, care bîntuie gîndirea tradiționalistă în general. Astfel, transformarea unui complex de idei într-o ideologie foarte generală (autorul vorbește despre supozițiile ontologice, etice și chiar cognitive ale curentului) eludează total integrarea curentului în sfera politică, sferă la care curentul respectiv emite pretenții. Căci problema gîndirii tradiționaliste nu este atît aceea a unor astfel de supoziții — mărturisesc că sînt aproape în totalitate de acord cu opiniile conservatoriste exprimate atît de general în

textul volumului amintit — **ci aceea a transformării lor într-o filozofie politică sau etică care să poată ține în spate, în mod satisfăcător, o societate.** Adeziunea la vederi sau opinii cum au fost cele exprimate mai devreme nu implică imediat transformarea lor în principii de filozofie politică. După cum observa Ted Honderich pe întreg parcursul volumului său, opiniile conservatoriștilor nu-i disting pe aceștia de celelalte filozofii politice. Ele sînt într-o proporție uriașă chestiuni triviale pentru gîndirea secolului XX și doar o imaginație paranoică ar putea crede, de exemplu, că doar adepții mișcării conservatoriste învață din trecut.²⁶ De altfel, faptul că autorul *Conservatorismului anglo-saxon*, încercînd să traseze o paralelă între conservatorism și empirismul britanic, citează curent nu numai din Hobbes și Hume ci și din Locke, Popper, Berlin și Mill este o bună dovadă că opiniile mai sus amintite își găsesc un spațiu propice și în alte curente filozofice.

Prima chestiune delicată este așadar felul în care o serie de presupoziiții cu privire la natura umană și socială sînt transformate în principii politice și sociale. Este, astăzi, aproape o propoziție elementară faptul că societatea contemporană se constituie ca produs al unui sistem instituțional mai vechi, al unei tradiții instituționale. Justifică însă această propoziție transformarea tradiției într-unul dintre principiile de bază ale filozofiei politice? Ce putem atunci spune despre propoziții de tipul „omul este o ființă interesată/un animal social/imperfect, etc”. Este probabil profitabil pentru gîndirea economică să privească omul ca pe un agent interesat și atît. Dar transformă toate acestea propoziția „omul este imperfect”, automat, într-o propoziție fundamentală a gîndirii politice sau sociale sau într-un principiu cu relevanță etică? Mai este această propoziție — adevărată în contextul economiei — adevărată și în alte domenii? **Legătura dintre conservatorism și tradiție, așa cum o văd eu, rezidă tocmai în faptul că filozofii conservatoriști folosesc tradiția și comunitatea ca pe niște concepte politice cu relevanță morală ultimă.** Cum aminteam la începutul eseului de față, atrăgînd atenția asupra tranziției ilicite de la o doctrină filozofică generală la una morală, faptul indubitabil că individul este profund legat, chiar dependent moral, de o comunitate sau tradiție nu le oferă acestora din urmă precedență morală în raport cu individul. Tot așa cum, pentru a folosi un exemplu familiar în filozofia politică, valoarea comunităților nu autorizează automat ideea de **drepturi colective**.²⁷ Eroarea fundamentală a conservatoriștilor se regăsește în această inferență nejustificabilă.

3.3. Una dintre întrebările importante pentru o teorie politică sau socială este aceea asupra urmărilor pe care astfel de principii generale le pot avea, în contextul raportului de forțe dintre indivizi și instituții existent sau pe care îl crează. (Pericolul este utopia.) Conservatorismul, pe de altă parte, are tendința de a neglija consecințele sociale ale pozițiilor sale. Iată un exemplu: „*Una dintre cele mai însemnate particularități ale conservatorismului este tendința de a acorda prioritate obligațiilor, nu drepturilor, datoriei și nu libertății*”. Cum se justifică o asemenea afirmație? Pur și simplu amintindu-ne că libertatea presupune constrîngeri pentru toți și că absența răspunderilor care urmează firesc din afirmarea prioritară a libertăților poate fi un pericol²⁸, cum nu se îndoiește de altfel nimeni. Accentul de obligații, de aceea, primează.

Două lucruri pot fi spuse aici. Primul ar trebui să fie evident oricărui inițiat în filozofia politică: că *în raționamentul anterior* obligațiile sînt derivate din libertăți și de aceea este cel puțin neclar (dacă nu chiar incoerent) sensul lui „primează”; mai mult, că afirmarea libertății le presupune implicit, și de aceea nu era nevoie de specificarea expresă a datoriei care decurg oricum. Dar acest prim aspect este mai puțin interesant pentru cele ce se vor arăta aici. Mai importantă este presupozia care stă la baza afirmațiilor care propun datoria și obligația individului ca propoziții legiferatoare ale sistemului social, o consecință aproape directă a afirmării autorității tradiției (indivizii sînt răspunzători față de strămoșii lor, cum zicea Burke)²⁹. Presupozia este că deoarece indivizii au datorii și obligații este necesar ca

acestea să constituie propozițiile fundamentale ale ordinii sociale, indiferent de raportul de forțe pe care aceste premise îl instituie. Iar acest raport se poate dovedi unul autoritarist, căci dacă individul are mai întâi obligații și doar în virtutea lor drepturi statul ar putea să profite de primatul celor dintâi. Or, una dintre calitățile fundamentale ale unui principiu este aceea de a lăsa cât mai puțin spațiu pentru abuzuri, chiar cu riscul de a lăsa câțiva vinovați nepedepsiți.

Această tendință de a scăpa din vedere adecvarea unui sistem de principii la un context social specific este proprie celor ce invocă tradiția în general. În retorica ei care condamnă calculul rece și raționalismul, gândirea tradiționalistă fetișizează un alt set de principii până într-acolo încât adevărul lor este socotit ca situându-se dincolo de convenabilitatea și profitabilitatea sa. Lăudându-se că poate trece de gândirea abstractă — așa ceva este fără îndoială imposibil din principiu — tradiția elimină calculul rațional pentru un set de principii a căror contingență este complet obturată de spiritul cu care sînt impuse. Este recunoscută de altfel antipatia conservatoriștilor pentru așa numiții *philosophes*, adică pentru teoreticienii societății care folosesc constructe abstracte cum sînt contractul social, drepturile naturale, *natural law*, drepturile omului etc. Ceea ce nu au înțeles tradiționaliștii este că aceste reconstrucții nu sînt de fapt altceva decît *construirea de contexte teoretice și practice pentru testarea unor principii fundamentale* (al căror scop este realizarea unui echilibru reflexiv, cum îl numea Rawls) și că acestea - contextele, nu și principiile — vor fi reținute sau abandonate în funcție de aplicabilitatea lor. De fapt, ceea ce face acest tip de filozofi detestați de gândirea tradiționalistă este să pornească de la o serie de principii etice determinate empiric și intuitiv, care aparțin unei culturi politice comune, și să încerce să construiască o fundamentare rațională a lor. Acest tip de filozofie etică recunoaște, tocmai prin faptul că ea pornește de la maxime deja stabilite, o istorie instituțională. Acesta este probabil și sensul cuvintelor lui Richard Rorty: „*Principiile morale au sens doar în măsura în care ele încorporează referințe tacite la o întreagă serie de instituții, practici și vocabulare de deliberare morală și politică. Ele sînt simboluri sau abrevieri, iar nu justificări, ale acestor practici*”.³⁰

În loc, tradiționalismul propune instituirea unui sistem de principii a căror singură autoritate este funcționarea, indiferent de numărul de victime pe care această mașinărie „organică”³¹ le-a produs. Un sistem de principii a cărui auto-validare e tautologică.

3.4. Expresia autoritarismului este, de obicei, deplîngerea „permisivității”: „*Nu numai familia, dar și școala, statul în întregime și-au pierdut autoritatea, astfel că societatea occidentală este inundată de «permisivitate»*.”³² Urmarea acestei stări de fapt nu este nici mai mult nici mai puțin decît „căderea valorii umane”. La ea ar fi contribuit printre altele freudianismul și al său „a înțelege înseamnă a ierta”, și tendința, comună printre feministe, de „victimizare”; de asemenea, relativismul și toleranța excesivă. Se recunoaște aici ușor refrenul suporterilor tradiției. Mai puțin se recunosc afirmațiile curajoase cum că conservatorismul ar reprezenta o eliberare de iluzii. De fapt, pledoaria conservatoristă pentru tradiție abundă cu asemenea fantasmе. Printre ele: timiditatea morală a conservatoriștilor, care nu se pronunță în ceea ce privește fericirea altora; respectul față de tradiție ca asigurare a semnificațiilor morale și existențiale *necesare*; o politică fără idealuri; ideea că se poate raționa fără generalizare; abstracțiile „străine naturii omului” (care natură?), etc. Se poate observa permanent în aceste fraze cum tradiția își obliterează propria identitate contingentă.

Tendința de a reprima identitatea *altora* este aproape la fel de bine ilustrată de textele conservatoriste. Este recunoscută aversiunea conservatoriștilor pentru mișcările feministe sau de eliberare sexuală, maniera în care gândirea conservatoristă a fost implicată în complexul imperial.³³ Pe o gândire sofisticată a relației dintre sine, societate și celălalt se bazează și aversiunea față de ideea de egalitate socială sau scepticismul față de democrație, în formula sa liberală. Cum poate fi justificată pretenția la egalitate a unor indivizi inegali, se întrebă conservatoriștii? Răspunsul lor este că o asemenea justificare nu există. Aș aminti două replici

date acestei concepții. Întâi, aceea a lui Steven Lukes într-un eseu intitulat sugestiv *"Liberty and Equality. Must They Conflict?"*. Autorul observă că, conceptele de „libertate” și „egalitate” sînt departe de a fi clare. Există, mai degrabă, diferite idei despre libertate și egalitate, diferite contexte în care aceste concepte au sens. Ele nu intră în conflict în mod necesar. Anumite concepții despre libertate și egalitate sînt perfect compatibile; unele chiar au sens doar împreună.³⁴ Punctul pe „I” asupra scepticismului conservatorist în privința democrației a fost însă pus de Karl Popper în studiul său asupra filozofiei politice a lui Platon. Acesta din urmă, ca și conservatoriștii, afirma că din moment ce oamenii sînt inegal dotați de natură, a aplica standardele egalității democratice unor indivizi inegali înseamnă a spori inechitatea. *„Această obiecție aparent foarte realistă”* răspunde Popper, *„este, de fapt, cît se poate de nerealistă, pentru că privilegiile politice nu s-au întemeiat niciodată de diferențe naturale de caracter”*.³⁵

Contextul filozofiei politice contemporane este unul în care se încearcă suplimentarea doctrinei liberale de respect față de individ cu o *etică a grijii*, un concept impus de filozofia feministă (definit de Carol Gilligan ca *„ideea că sinele și celălalt sînt interdependente”*) și recunoscut în general de filozofii zilei. Cele două standarde etice, considerate de către Stephen K. White ca fiind ireductibile unul la celălalt și împreună indispensabile conduitei responsabile față de alteritate³⁶, sînt total ignorate de către gîndirea tradiționalistă și înlocuite cu principiul datoriei. Acest principiu, a cărui proveniență feudală este recunoscută fără ocolișuri de un autor conservatorist ca Robert Nisbet, urmărește tocmai întoarcerea la instituțiile sanctificate. Printre ele, biserica, statul (prin imobilitatea legilor) și familia. Or, istoria a făcut clar că aceste trei instituții au constituit principala formă de reprimare a individului. Este poate din nou semnificativ, pentru a ilustra încă odată iresponsabilitatea gîndirii politice conservatorist-tradiționaliste, să ilustrăm consecințele transformării acestor instituții în grupuri autonome, independente de tutela statului. Una dintre tezele conservatoriștilor afirmă că sferile familiei, bisericii și statului sînt sfere separate și că transgresarea granițelor dintre ele de instituția din urmă este interzisă. Prima dintre consecințe este transformarea familiei într-un grup dominat — *prin tradiție* — de bărbat, unde formele de violență „casnică” sînt tolerate de stat. După cum arată studiile de sociologie feministă³⁷, instituțiile însărcinate cu apărarea ordinii nu intervin decît într-o proporție foarte scăzută în astfel de cazuri de agresiune care se desfășoară în spațiul „sfînt” al familiei. De unde și chestiuni grave, cum ar fi răspîndirea și acceptarea *violului marital* de către „bunul simț”.³⁸ Separarea între sfera politică și cea domestică, o altă lozincă conservatoristă care militează pentru „limitarea puterii” statului și non-intervenționism în sfera familiei, legitimează și ea o situație similară. Cum demonstrează deosebit de convingător autoare precum Susan Moller Okin sau Anne Phillips, transformarea familiei în zonă privată, dincolo de intervenția statului, a însemnat în practică libertatea capului familiei (bărbatul) de a controla pe membrii ei dependenți.³⁹

Ordinea feudală propusă ca model al societății conservatoriste a avut, în vremea ei, consecințe dramatice. Disprețul care întoarce privirea tradiționaliștilor de la statul industrializat la societățile autarhice de tip agrarian, cu ierarhiile și codurile lor bine-stabilite, trece adesea cu vederea situația de fapt a membrilor acelor societăți. În cartea sa despre structura istoriei, intitulată *Plough, Sword and Book*, Ernest Gellner compara chiar imaginea conservatoare asupra Angliei industrializate cu societatea feudală:

„Societatea agrariană este sortită violențelor. Ea deține concentrări de bogăție, care trebuie cu orice preț apărată și a cărei distribuție trebuie asigurată. ... Ea prețuiește progeneriturile sau cel puțin pe masculii și foamea periodică este mai mult sau mai puțin inevitabilă. ... Imaginea malthusiană sugerează o umanitate liberă dar înfometată la margine. Anglia începutului de secol XIX se prea poate să fi fost o astfel de societate. Dar în vremea

societăților agrare, majoritatea populației nu era nici liberă și era și în pragul inaniției. Era oprimată și pe jumătate înfometată. Se murea de foame în funcție de rang. Ierarhiile erau menținute, dar constituiau și un instrument de control social”⁴⁰.

Această imagine caracterizează perfect politica economică și socială a conservatoriștilor. O politică care se bazează pe neamestecul total al statului în chestiuni care țin de politica economică a întreprinderilor și firmelor; o teorie care se fundamentează printre altele pe „suveranitatea” dreptului la proprietate. Orice interferență a statului este considerată o încălcare a acestui drept. Cum remarca însă Ted Honderich în capitolul dedicat problemei proprietății, această teorie despre inviolabilitatea proprietății este dublată de alte trei practici socio-economice: limitarea celor care au drept la proprietate (de pildă, sclavii și femeile); extinderea spațiului care poate face obiectul proprietății private (servicii publice ca asistența medicală, protecția publică, etc.); reglementarea mai puțin strictă a relațiilor dintre proprietar, beneficiar și proprietatea efectivă (proprietarul decide, prețurile sînt libere). Consecințele variază de la dreptul marilor întreprinderi de a polua spațiul înconjurător la limitarea accesului populației la o serie de facilități care fac parte în mod normal din setul drepturilor sociale, cum ar fi sănătatea, etc. Diferența de statut dintre proprietar și beneficiar crește, se adîncește permanent, păturile joase au mai mult de suferit. Politologul britanic Paul Hirst remarca următoarea contradicție în politica economică a conservatoriștilor: ei nu fac altceva decît să înlocuiască „*the big state*” cu „*the big corporation*”, acestea din urmă fiind chiar mai puțin transparente și responsabile decît cel dintîi.⁴¹ Vedem în toate aceste trăsături chiar faptul amintit mai devreme, și care poate fi etichetat ca o formă de fanatism al principiilor: de dragul unui drept (incontestabil, cum este acela la proprietate) gîndirea tradiționalistă este gata să sacrifice o bună parte din scheletul unei societăți echilibrate.

3.5. Am încercat să prezint cîteva dintre problemele gîndirii tradiționaliste în formula sa militantist-politică. Ele nu pot fi eludate nici de afirmarea generală a cîtorva adevăruri „tradiționale” și nu sînt decît amplificate de transformarea acestora în principii după care se conduce societatea. Ar fi poate momentul, ca o concluzie a celor scrise pînă acum, să repet afirmația acestui text. Ea a fost făcută mai mult sau mai puțin explicit în discuțiile conceptuale din secțiunea anterioară, atunci cînd am atins problema inconsistenței noțiunii de tradiție cu referire la idei precum acelea de reprezentativitate, subiectivitate și autoritate; și în secțiunea care tocmai se încheie, referindu-mă la relația între tradiție și principiile morale. În fond, pe tot parcursul acestui eseu am înțeles tradiția într-o poziție exclusiv normativă, ca pe un concept permanent invocat spre a justifica judecăți evaluative. În rest, am încercat să sugerez, în măsura în care tradiția este utilizată ca un concept cu relevanță epistemologică (nu putem cunoaște decît din interiorul unei tradiții, nu putem raționa moral decît dintr-un context social dens etc.) ea nu trebuie să ne deranjeze. Din punct de vedere moral-politic însă, tradiția nu poate fi salvată de structura sa aporetică. Faptul este foarte bine ilustrat de definiția unuia dintre cei mai cunoscuți proponenti ai unei teorii morale în care conceptul joacă un rol fundamental, definiție care a stat cumva în spatele discuțiilor de pînă acum: „*Tradițiile, atunci cînd au vitalitate, reprezintă continuități de conflicte. Într-adevăr, atunci cînd o tradiție devine burkeană, ea este întotdeauna moartă sau pe moarte. ... O tradiție în viață este, prin urmare, o dezbatere extinsă în timp și întrupată din punct de vedere social, o dezbatere exact asupra acelor bunuri care constituie tradiția respectivă*”⁴².

O astfel de definiție a tradiției presupune existența unor conflicte de interpretare care privesc chiar substanța tradiției în cauză. Interpretările sînt angajate într-un soi de competiție în care ele se șlefuesc, se îmbunătățesc, iar produsul acestui proces este o tot mai acută și mai rafinată înțelegere a tradiției în cauză. Totuși, nu există nici un motiv pentru a presupune că dintre aceste interpretări una este cea privilegiată, sau că ea se află pe calea cea bună. De fapt, o asemenea presupuziție ar contrazice chiar definiția oferită. Ajungem astfel, pe un drum ocolit, înapoi la clasică pluralitate de concepții ale bunurilor care constituie întemeierea

liberalismului politic. Doar că, de această dată, ea nu mai are la bază concepții egoiste despre bunurile sociale — cum s-au grăbit să afirme, după părerea mea complet nejustificat, unii critici —, ci interpretări diferite ale „aceleiași” tradiții. O astfel de imagine a tradiției pune încă o dată în lumină incompatibilitatea dintre structura conceptului și utilizarea lui normativă (cum să invoc în scop normativ o interpretare care este prin definiție permanent contestată?), justificând în același timp proiectul liberalismului politic. Ea ne asigură, s-ar putea spune, că orice astfel de încercare de utilizare plasează automat tradiția în postura burkeană de tradiție moartă.

4. Tradiția și istoria

4.1. Imaginea pe care gândirea tradiționalistă și-o face despre *trecut* este una paradoxală. Paradoxul constă, pe de-o parte, într-un scepticism adesea afirmat în ceea ce privește ideea de progres. Trecutul este preferat orientării spre viitor a liberalilor și a altor utopianiști pentru consistența sa acumulată de-a lungul timpului. „*Cei ce privesc spre trecut în loc de viitor au o perspectivă completă, oricum, ceea ce este mai mult decât se poate spune despre cei mai dotați cercetători ai viitorului... Dacă trebuie să privim dincolo de prezent, și cei mai mulți dintre noi par să o facă, trecutul este o terra ferma în comparație cu orice lucru pe care pînă și cea mai fertilă imaginație — cu ajutorul celor mai puternice computere — îl poate gândi despre viitorul atît de iubit al liberalilor*”⁴³.

Scepticismul bine consolidat în ceea ce privește ideea de progres este dublat, mai întîi de această imagine idealistă asupra trecutului dar și, adesea, de chiar imaginea unei voințe sau unui spirit istoric, care abundă în gândirea tradiționalistă dar nu lipsește, surprinzător sau nu în urma celor spuse în secțiunile anterioare, nici în cea conservatoristă.

Ideea de *terra ferma* a trecutului este una care sare în ochi de la bun început, mai ales datorită radicalității sale (chiar și atunci cînd este exprimată în termeni relativi la viitor). Istoriografia a păstrat dintotdeauna o umbră de dubiu în ceea ce privește acuratețea reconstrucțiilor sale. Recent, cum spuneam ceva mai devreme, artificialitatea reconstrucțiilor istorice a devenit chiar noul capital retoric al acestei științe (narativitatea, contingenta surselor, etc.). Într-un asemenea context, a mai afirma că trecutul e un teren stabil este deja un gest riscant. Dar și mai riscant este a susține, așa cum o fac adesea tradiționaliștii, că trecutul are un statut spațial față de viitor fiind independent de opțiunile și proiectele prezentului. Preluînd comparația lui Nisbet cu privire la „*fertila imaginație a viitorului*”, se poate chiar spune că imaginația de tip science-fiction denotă un grad extrem de scăzut de originalitate și că adesea ideile despre trecut sînt mai surprinzătoare și mai revoluționare decât cele despre viitor. Oricum, a afirma că trecutul este stabil în vreun fel privilegiat față de alte asemenea artefacte constituie o eroare notabilă.

Corolarul firesc al acestei încrederi neclinite în istorie este fetișizarea trecutului, un fenomen specific gândirii tradiționaliste. Istoria devine instanța supremă, care sancționează direct nu numai opțiunile pentru viitor dar chiar și strategiile care să asigure atingerea acestor țeluri. Dacă contractul social include pe cei morți, cei vii și cei nenăscuți încă, cum crede Edmund Burke, atunci, după logica tradiției, este de datoria celor vii să răzbune suferințele strămoșilor. O imagine care nu încetează să bîntuie nu doar viața publică românească, ci și imaginația naționaliștilor din cultură, care preferă să se îngrijească de soarta celor morți mai înainte de aceea a celor ce se vor naște (conform unui principiu, probabil, care spune că înainte de asigurarea viitorului trebuie încheiate socotelile străbunilor). Se sacrifică astfel contextele noi pentru contexte vechi, mai întotdeauna simplificate de ochii celui ce privește înapoi. Acest refuz de a da prioritate viitorului, uneori chiar cu prețul închiderii forțate a unor răni trecute, se armonizează perfect cu scepticismul față de ideea de progres. O idee care distinge gândirea conservatoare, cum am văzut, dar și pe aceea a naționaliștilor de la noi.⁴⁴ Raportul tradiționaliștilor cu ideea de progres este unul care beneficiază de ambiguitatea și

complexitatea acestui termen. Ideea de progres are două semnificații: aceea de „creștere cumulativă” și aceea de „legitate istorică sau socială”. În mod paradoxal, tradiția pare să respingă progresul în prima sa versiune și să-l afirme în cea de-a doua.

Această ambiguitate este foarte bine vizibilă în încercarea lui Karl Popper de a desființa ideea de progres în cel de-al doilea sens, adică credința în „legile progresului” sau „legile istoriei”. În mod (doar aparent) paradoxal, una dintre criticile pe care celebrul filozof de origine austriacă le propune se bazează chiar pe susținerea unei noțiuni de „progres” în primul sens, ca și creștere a cunoașterii. Într-o prefață tîrzie a cărții sale *The Poverty of Historicism* Popper atacă ideea de „lege istorică” arătînd faptul că, creșterea cunoașterii — idee susținută de autor în repetate rînduri — nu poate fi calculată sau anticipată. Ideea de lege a istoriei este prin urmare incoerentă, din moment ce viitorul va putea falsifica legile istorice după care ne conducem astăzi și va crea legi noi.⁴⁵ Cele două idei de progres pot circula și împreună și adesea chiar o și fac. Dar asocierea dintre ele nu este necesară, iar cazul lui Popper și cel al tradiționaliștilor sînt două exemple ale felului cum un concept poate fi susținut în timp ce celălalt este atacat.

Gîndirea tradițională contestă, prin urmare, existența progresului în prima semnificație a termenului: creșterea cunoașterii sau aceea a cadrului instituțional nu este cumulativă. Altfel spus, idei valoroase, intuiții, formule instituționale viabile, experiențe importante — „conținut empiric”, ca să folosim o formulă popperiană — se pierd pe drum în cursul așa-zisei „dezvoltări”. Vechile forme de cunoaștere nu sînt falsificate de realitate, ci doar îndepărtate cu forța (Revoluția Franceză, societatea industrială de tip capitalist, etc.) de cele noi. Trecerea de la ansambluri instituționale (în sens larg) vechi la unele mai noi se realizează prin violență și nu printr-un proces de „refutare” și îmbunătățire. Între vechile paradigme și cele noi se naște o uriașă prăpastie. Vechile valori se pierd fără a fi fost scoase din circulație de propria inabilitate de a face față realității; o idee curentă la naționaliștii noștri. A se remarca că idealizarea trecutului este o consecință aproape firească a acestor concepții asupra ideii de progres. (Deși legătura nu se face în mod necesar. Michel Foucault, susținătorul unui tip similar de incomensurabilitate între valorile vechi și cele noi care invalidează ideea de progres, a atenționat în mod repetat asupra pericolului de a fetișiza trecutul: „*Cred că există o tendință răspîndită și facilă, care trebuie combătută, de a vedea în întîmplările recente inamicul principal... Această atitudine simplistă presupune un număr de consecințe periculoase: întîi, o înclinație de a căuta o formă ieftină de arhaism sau niște forme imaginare de fericire trecută pe care oamenii nu o aveau de fapt... Nu există întoarcere în trecut... Istoria ne protejează de acest tip de ideologie a întoarcerii...*”⁴⁶).

Această concepție despre progres este, fără nici un fel de îndoială, una care a găsit mare aderență la gîndirea contemporană, atît în filozofia științei (Kuhn, Feyerabend) cît și în genealogiile discursurilor științifice (de tip Foucault, Ian Hacking). Ea este implicită, de asemenea, în studii istorico-sociologice cum este acela, amintit mai devreme, al lui Ernest Gellner și în antropologia contemporană în general. Evident, în mai toate aceste cazuri intuițiile care stau la baza opiniilor enumerate sînt sensibil diferite, ca forță intelectuală și informațională dar și prin modestia implicațiilor sociale emise, de opiniile tradiționaliștilor sau ale naționaliștilor. Dar nu raportul tradiției cu acest tip de progres este cu adevărat semnificativ în discuția de față, ci adeziunea tradiționaliștilor la cealaltă idee de progres înțeleasă ca existența unor legi istorice, a unui destin al umanității, a unei finalități sau direcționalități a istoriei.

Un exemplu de text aflat undeva la granița unei asemenea concepții despre progres și care folosește formula de Istorie Universală sau de direcționalitate a istoriei ar fi cunoscutul volum al lui Francis Fukuyama, *Sfîrșitul istoriei și ultimul om*.⁴⁷ Intuiția principală a volumului, anume convergența societăților umane spre un anumit model, reprezentat de societatea capitalistă liberal-democrată, se bazează pe observarea unor fenomene istorice cum

ar fi căderea regimurilor totalitare și tendința acestora de a fi urmate de regimuri democratice și, în ultimă instanță, liberale, precum și pe o reconstrucție rațională a principiilor care stau la baza societății umane. Strict vorbind, concluzia care decurge direct din analiza lui Fukuyama nu este aceea că am atins faza finală a dezvoltării societății umane (verdictul dat cu aproape două secole în urmă de Hegel și acum de autorul american), ci că singurul tip de societate întâlnit pînă acum care împlinește condițiile necesare pentru a supraviețui istoriei (condiții care includ un grad de stabilitate și prosperitate economică, legitimitate ideologică și deci o autoritate legitimă, garantarea drepturilor civile, economice, politice, etc.) este societatea de tip liberal-democratic. Ceea ce nu înseamnă un astfel de tip de societate va supraviețui istoriei în fapt, sau că dacă lumea tinde astăzi spre democrație liberală ea nu va putea fi scoasă de pe acest traseu și astfel deturnată spre alte formule (autoritare, eventual); sau mai ales că democrațiile dintr-un viitor apropiat ori îndepărtat vor semăna prea mult cu cele de azi. Teoriile politice contemporane indică chiar o foarte răspîndită stare de frustrare în raport cu modelul liberal-clasic al democrațiilor reprezentative. Un număr impresionant de noi teorii despre democrație⁴⁸ (directă, asociaționistă, participativă, deliberativă), e adevărat nu întotdeauna atît de diferite pe cît implică denumirile, par să pună concluziile lui Fukuyama, chiar în forma lor mai slabă, sub semnul întrebării.

Concluziile de tipul celei din *Sfîrșitul istoriei* sînt însă ceva mai tari, Fukuyama pledînd în mod direct pentru o formă de progres istoric ireversibil. De la o asemenea analiză și pînă la formula consacrată a ideii de progres nu mai există decît un pas, pe care autorul nostru nu îl face: el se oprește de la a sancționa problemele concrete ale societăților reale cu ideea de progres. Istoricisții⁴⁹, pe de altă parte, transformă concluziile analizelor în principii sociale și politice și, în ultimă instanță, în norme morale. Dacă Fukuyama ar fi fost un astfel de istoricist, spre exemplu, el ar fi conchis, în finalul lucrării sale, că societatea capitalistă de tip liberal-democrat este singura formă legitimă de guvernare și că de aceea orice încercare de a schimba, reforma sau devia forma de guvernare este nu numai lipsită de perspectivă (și deci de sens), ci chiar imorală sau inumană. Trecerea de la premise la concluzii este, fără nici un dubiu, una ilicită în cazul de față. Ceea ce este însă remarcabil este felul în care o astfel de perspectivă (o adevărată tehnică demonstrativă) convine ideilor tradiționaliste de rezistență la schimbare, de perpetuare a vechilor idei și opinii.

Dacă Fukuyama se reținuse de la a forța concluziile de felul celor sugerate mai sus în *Sfîrșitul istoriei*, el cedează ispitei în mai recentul său *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Deplîngînd descreșterea sociabilității în societatea americană contemporană, sociabilitate ale cărei avantaje economice fuseseră explorate pe larg în volum, el condamnă așa numitul *welfare-state* pentru permisivitatea sa. Exemplul este aproape grotesc: fiindcă mamele singure sînt ajutate să treacă peste perioadele dificile, obiceiul de a da naștere unui copil în afara familiei (atît de importantă din punct de vedere economic) va deveni mai popular, contribuind astfel în cele din urmă la decăderea zonei economice de mijloc.⁵⁰ Și ca și cum bunăstarea economică ar fi un scop în sine și un țel fundamental, se amintește în bună tradiție conservatoristă pericolul că societățile multiculturale vor pune bariere în calea prosperității:

„*Un multiculturalism onest ar recunoaște că anumite trăsături culturale nu vin în ajutorul unui sistem politic democratic sănătos și al unei economii capitaliste. ... Problema multiculturalismului cum este el înțeles în sistemul educațional american este că obiectivul său nu este de a înțelege ci de a valida culturile non-vestice ale minorităților etnice și rasiale din America. ... [Mai degrabă], capacitatea de a asculta de autoritatea comunală este cheia succesului unei societăți*” (pp. 318-20, subl. mele)

4.2. Scurta analiză dinainte nu acoperă, cum se poate vedea, legătura dintre tradiționaliști și istoricism. Ce justifică afirmația că tradiționaliștii ar fi istoricisți, că ei ar crede în legile istorice? Se prea poate, de fapt, ca unii dintre susținătorii acestor curente să

nege pe față chiar asemenea ideii despre cursul istoriei. Legătura dintre tradiție și progres este de această dată mai subtilă decât de obicei. Iată probabil și motivul pentru care ea rămâne latentă în discursul tradiționalist, nefiind una declamată curent.

Istoricismul tradiționalistilor este o pervertire a concepției istoriste, o formă paradoxală, cum spuneam, de radicalizare — prin concluziile ilicite pe care le trage — și relaxare în același timp a discursului istorist. Ideea istoristă, consacrată în gândirea modernă de către Hegel și preluată de teoriile postmoderne dar nu numai, este aceea că „spiritul” sau „conștiința” umană (identitatea, raționalitatea, valorile etice și estetice, ideile și concepțiile fundamentale, formele de guvernare, etc.) este produsul unui set de accidente, întâmplări, contingente istorice și, de aceea, relative într-un anume sens, dispuse la schimbare. Istoria joacă, de aceea, un rol foarte important în înțelegerea sistemelor etice și estetice, a raționalității contemporane. O asemenea intuiție poate însă duce în două direcții. Prima este istorismul unui Thomas Kuhn sau Paul Feyerabend (care au consacrat cercetarea de acest tip în filozofia științei), sau arheologiile și genealogiile unui Foucault sau, în tradiția analitică, Ian Hacking. Studiile post-colonialiste (Edward Said, Homi Bhabha, Sara Suleri, Henry Louis Gates, Jr.) sau cele despre problematica naționalismului (Benedict Anderson, Maurizio Viroli) afirmă de fapt dependența conceptelor de investigația istorică: pentru înțelegerea unor fenomene cum sînt experiența imperialistă sau naționalismul, apariția și dezvoltarea acestor fenomene sociale sau politice este fundamentală. Se ajunge ușor, pe această filieră, la ideea incomensurabilității valorilor și de aici la relativismul etic și afirmarea toleranței.

A doua direcție degenerază în sanctificarea istoriei, în transformarea ei, din **instrument de investigație conceptuală** în principiu fundamental, în ultimă sancțiune a valorilor contemporaneității. Direcția istoricistă inventează un adevărat spirit al istoriei, spirit căreia contemporaneitatea trebuie să îi fie loială. Paradoxul acestei poziții constă în substanța, pe fond *trans-istorică* (în sens istorist) a acestei noi „conștiințe” și a valorilor pe care ea le implică. Dacă consecința firească a istorismului era relativismul și o formă nouă de raționalism (vizibilă foarte bine la pragmatisti), urmarea esențializării istoriei este reîntoarcerea la fundamantalism. Cum explica Popper în *Societatea deschisă*, înfricoșați de perspectiva schimbării anarhice perpetue, istoricistii au inventat destinul ca schimbare perpetuă după legi fixe.⁵¹ Marx și, înaintea sa, Hegel, au făcut acest pas, în ciuda istorismului lor teoretic, esențializînd societățile de tip comunist și, respectiv, burghez-liberal. Consecințele au fost sanctificarea unei utopii, în primul caz, și a unui sistem conservator, în cel de-al doilea.⁵² Această combinație de istorism și trans-istorism, specifică istoricistilor, este una dintre trăsăturile fundamentale, aș spune, a gândirii tradiționaliste. Expresia cea mai adîncă a structurii sale aporetice este invocarea constantă a unui spirit istorist și, pe de altă parte, esențializarea unor artefacte cum este, spre exemplu, ideea de **națiune**. Lucrările de specialitate au arătat că „națiunea” era un concept a cărui naștere a avut loc abia o bucată bună de timp după răspîndirea tiparului, și a depins de fenomene specifice epocii industriale, cum ar fi încercările de centralizare statală (care presupuneau o ideologie specifică), industrializarea și căderea imperiilor.⁵³ Ideologia tradiției face însă din „națiune” un concept trans-istoric: statul-națiune pare să fie punctul terminus al istoriei umane, un soi de comunitate sacră, perfect solidă, înzestrată cu o autoritate care se află pe același picior cu drepturile fundamentale. Ba chiar mai presus de ele. Găsesc că formula acestei concepții despre istorie și națiune se află sintetizată perfect într-un citat din Codreanu, liderul fostei mișcări legionare:

„Există trei entități distincte: 1. Individul; 2. colectivitatea națională actuală...; 3. națiunea...; O nouă mare eroare a unei democrații bazate numai pe „drepturile omului” este de a nu cunoaște, de a nu se interesa decât de una dintre aceste entități: individul. ... De partea sa, colectivitatea națională are o tendință permanentă de a sacrifica viitorul, drepturile permanente ale națiunii, intereselor sale de moment. ... ‘Drepturile omului’ nu

trebuie să fie nelimitate. Ele trebuie să fie limitate la drepturile colectivității naționale care rămân, la rîndul lor, supuse intereselor permanente ale națiunii.”⁵⁴

Procesul istoric este inteligibil ca evoluție spre o astfel de formulă națională și de aceea el poate primi numele de „progres”. **Istoria unei culturi este epopeea unei națiuni, istoria formării și maturizării ei.** Iată cum descrie un celebru filozof român al deceniilor trei și patru sistemul filozofic al unui naționalist proeminent: „Că, în *Garda de Fier*, Nae Ionescu va fi găsit ideea națiunii înțeleasă ca o comunitate de destin, opusă atomismului aritmetizant al democrațiilor carteziene de care avea oroare, nu încapă îndoială”⁵⁵. Și atunci, într-un fel analog celui descris de Karl Popper în *The Poverty of Historicism* sau de Hayek în *Drumul către servitute*, **istoria este judecată în funcție de țelul sau destinul ei, așa cum este acesta înțeles de către tradiționaliști.** Marele pericol nu este numai falsificarea istorică (de la impunerea unor scopuri ce nu aveau cum să fie urmărite de un anumit tip de societate, pînă la transformarea unor bătălii pierdute în bătălii cîștigate) ci pervertirea istoriei, transformarea ei într-o armă de justificare a abuzurilor și in justiției sociale (de exemplu: negarea dreptului la auto-determinare). Dacă istoria are un scop — sună refrenul totalitarist — atunci cam orice poate fi făcut spre a-l face posibil sau a-l grăbi. Dacă scopul istoriei este formarea statului-națiune și prezervarea lui — cum ne învață tradiția — atunci orice merită făcut pentru a-l apăra, de la asuprirea minorităților (secesioniste, doar susceptibile de secesionism, sau pur și simplu doritoare de auto-determinare) la stoparea revoluțiilor culturale. Din nou, o simplă privire spre politica socială și culturală a tradiționaliștilor e mai mult decît suficientă pentru a ne dovedi cele spuse aici.

5. Tradiția în contemporaneitate

5.1. În recentul său eseu intitulat „*Intellectuals and New Technologies*”, Douglas Kellner, un cunoscut filozof militantist american, observa că noile tehnologii de comunicație, cele computerizate, formează rețele descentralizate.⁵⁶ Comunicarea electronică nu este practic controlată de nici un fel de instituții mass-media cu structură ierarhică și coduri stricte cum ar fi ziarele, revistele sau televiziunea, și cu atît mai puțin de către instituțiile de stat. Comunicarea prin intermediul computerului este de aceea nelimitată în privința accesului și foarte permisibilă în aceea a materialului diseminat. Un spațiu aproape perfect democratic. Și chiar dacă anumiți *guru* ai erei informațională supralicitează atunci cînd văd lumea viitorului ca pe una eliberată complet, de către revoluția informaticii, de ierarhii, este foarte probabil ca o asemenea lume să nu mai poată asigura structurile culturale coercitive și de control de care tradiția are nevoie pentru a supraviețui. Pentru Kellner, un asemenea spațiu necesită un nou intelectual, care să păstreze postura critică a unui Sartre dar care să se implice în asemenea rețele de comunicare în masă și să abandoneze imaginea de luptător solitar.

Noul intelectual contrazice, cum era de așteptat, imaginea intelectualului tradiționalist, cu teama sa de asociere și fobia sa față de tehnologie, cu inhibițiile sale în fața democrației culturale (și nu numai). Lumea noii tehnologii, este, cum spune eseistul american, o lume a alternativelor. Iar dacă îi dăm crezare lui Edward Said atunci cînd se întreabă „*Ce este oare conștiința critică altceva decît, în ultimă instanță, o predilecție continuă pentru alternative?*”⁵⁷, mediul electronic pare să fie spațiul cel mai propice de afirmare a conștiinței critice. Un spațiu în care lupta ideilor aproximează mai bine o formă ideală. Imaginea oferită de Richard Dawkins sau de Karl Popper (care își sub-intitulează unul dintre volume *O abordare evoluționistă a cunoașterii*), a ideilor în competiția pentru afirmare și supraviețuire, o luptă care se desfășoară după un model darwinist și se conduce după „principiul” supraviețuirii celui mai apt, își găsește expresia potrivită în „cyber-spațiu”. Asistăm, de fapt, la o adevărată reformă instituțională, în care formula elitei omogene se dezintegrează pe zi ce trece, și în privința căreia revoluția informațională are un cuvînt greu de spus. O reformă care

se armonizează, de altfel, foarte bine cu noile schimbări, descrise mai devreme, care au loc în instituțiile academice occidentale.

Produsul acestor reforme este așadar un nou tip de intelectual. Una dintre formulele care prind cel mai bine structura acestui gânditor este de găsit în volumul, intitulat foarte sugestiv *Intellectuals in Power*, semnat de către Paul A. Bove și citat mai sus: un intelectual care „*e politic fără să fie profetic*” (p. 235). Profilul acestui intelectual este acela al specialistului implicat în lupta politică, care-și duce bătăliile la nivel local, în sfera disciplinelor pe care le stăpânește și în interiorul cărora s-a antrenat îndelung. Acest intelectual (care nu-i o utopie măcar și fiindcă există) este „intelectualul critic”, pe care Bove îl opune „intelectualului umanist”. Cel din urmă, adesea înzestrat cu mari capacități cognitive, apare ca „[un practician] *excluzionist care e în cel mai bun caz pluralist în auto-justificări și doar rareori în practică*” (p. 59). El este intelectualul tradiționalist care se ascunde permanent după portretul pe care și-l fabrică singur, acela de „intelectual sublim”, dar care rămâne în fond exponentul și legitimatorul unei autorități oprimate.

5.2. Dar observațiile lui Kellner referitoare la decentralizarea rețelei comunicative se dovedesc relevante și în alte direcții. Comentând teoria lui Benedict Anderson, conform căreia răspîndirea tiparului a constituit un pas important în crearea sentimentului național, John G. Kelas susținea în cartea sa *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (nota 51) că tiparul ar fi putut foarte bine produce fenomenul opus, adică dizolvarea unei conștiințe naționale. Există însă motive foarte temeinice pentru care teoria lui Anderson stă în picioare. Dezvoltarea tiparului a fost una puternic coordonată și centralizată, într-un anume sens. Astfel, nu oricine își putea publica opiniile și nu orice opinii puteau fi publicate. Controlul exercitat asupra publicațiilor era destul de serios, în anumite perioade cenzura fiind chiar aberantă. Apoi, în absența unor limbi de circulație care să fie cunoscute de către mase, era natural ca publicațiile ce se adresau acestora să fie scrise în limba vorbită de către majoritatea populației, limba „națională”. Așa a apărut și conștiința unei „rudonii spirituale” și chiar genetice între membrii comunităților care vorbeau o limbă comună. Ivirea periodicelor trebuie să fi sporit aceste sentimente.

A se observa însă faptul că aceste condiții s-au schimbat radical. Rețeaua comunicativă descentralizată beneficiază de faptul că educația a reușit să transforme câteva limbi (în primul rînd engleza, dar și germana, franceza și spaniola) în limbi de circulație. Apoi, rețeaua este din ce în ce mai accesibilă celor cu mijloace materiale modice. Ea beneficiază și de viteze de acces și transmitere a informației care depășesc orice alte mijloace de comunicație alternative și va fi de aceea preferată și din motive pur pragmatice chiar și de apologeții catastrofelor computerizate. În astfel de condiții, utilizatorii de rețele — și numărul lor crește exponențial — vor pierde din ce în ce mai mult sentimentul **apartenenței inevitabile** la o comunitate lingvistică și teritorială anume și vor dobîndi sentimentul că fac parte (și) dintr-o comunitate umană largă. Naționalismul, ca ideologie exclusivistă, este sortit pieirii și ideea lui Kelas pare să caracterizeze foarte bine sistemul (post)modern de comunicații. Iată, trebuie spus, un motiv pentru care tradiționaliștii nostalgici nu-și fac griji degeaba atunci cînd se tem de era computerelor.

Dar slăbirea sentimentului național nu înseamnă pierderea valorilor care țin de specificitatea comunităților. Din contră, acestea vor putea fi mai bine cultivate atunci cînd relația dintre conștiința propriei specificități și aceea a diferenței celuilalt nu va mai fi una de opresiune, ci de empatie. Așa cum drumul spre libertatea individului trece chiar prin recunoașterea apartenenței indivizilor la o comunitate mai largă, tot așa drumul către cultivarea liberă a specificului trece prin recunoașterea apartenenței culturilor la o mai amplă și eterogenă comunitate umană.

NOTE:

1. De fapt, o tradiție nu este niciodată *impusă*; ea se impune permanent.
2. În Edward Said, **Culture and Imperialism**, New York: Knopf, 1993.
3. Joxeramon Bengoetxea, *Nationalism and Self-Determination: The Basque Case*, în William Twining, ed., **Issues of Self-Determination**, Aberdeen University Press, 1991, în special pp. 134-7.
4. Introduction: Inventing Traditions, în Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., **The Invention of Tradition**, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 5.
5. În Richard Rorty, **Contingency, Irony, Solidarity**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 6.
6. Este faimoasă, pe de-o parte, literatura *metafictională* a unor Barth sau Doctorow; pe de altă parte, filozofia americană Nancey Murphy vorbește încă de mult de o filozofie postmodernă a științei pe filieră analitică (Quine, van Fraassen, Lakatos etc.).
7. Gabriel Andreescu, **Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească**, Polirom, 1996.
8. Vezi seria de articole ale lui Octavian Paler, *Între naționaliștii de grotă și europenii <de nicăieri>*, **22**, numerele 43, 44, 45, 46, 47.
9. Acesta a fost de altfel socotit punctul slab al filozofiei pragmatiste (reprezentată de autori ca Rorty, Goodman sau Fish): dacă reducem orice formă de discurs la un tip de retorică, reducem orice acțiune la același standard moral. Este obiecția unor autori precum filozoful marxist Terry Eagleton (**Ideology**, London: Verso, 1991) și sau ex-deconstructivistul Christopher Norris (**Uncritical Theory**, London: Lawrence & Wishart, 1992).
10. Folosesc termenul de conservatorist în loc de cel de conservator pentru a denota o mișcare din filozofia politică (termenul secund are, cred, o sferă conceptuală mai largă).
11. Chandran Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, în Julia Stapleton, ed., **Group Rights: Perspectives Since 1900**, Bristol: Thoemmes Press, 1995, p. 289; a se vedea în același volum și Will Kymlicka, *Liberalism and the Politization of Ethnicity*.
12. Michael Hartney, *Some Confusions Concerning Collective Rights* (în Will Kymlicka, ed., **The Rights of Minority Cultures**, Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 216, pp. 210-17.
13. Această definiție a autorității ca expertiză, și analiza limitelor presupuse astfel, pot fi întâlnite în Joseph Raz, **The Morality of Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 1986, Part II.
14. John Rawls, **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press, 1993; **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
15. Discuția din presă a fost sfârșită de Andrei Cornea, în revista **22**, în urma luărilor de poziție ale APADOR-CH.
16. Octavian Paler pare să prețuiască un anumit tip de obârșie socială mai mult decât pe altele (în textul său intitulat *Melancolii Inutile* din **România Liberă**, 2 iulie, 1996).
17. Este vorba despre lucrările culese în *The Invention of Tradition*.
18. Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London: Verso and NLB: 1983). Ernest Gellner, *Nationalism and the Two Forms of Social Cohesion in Complex Societies*, (în **Culture, Identity, and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press). John Breuilly, **Nationalism and the State**, 2nd edition, Manchester: Manchester University Press, 1992.
19. Chiar distincția simplistă între „naționalism bun” și „naționalism rău” este una bîntuită de lipsa contextualizării. Un naționalism modic poate fi foarte „rău” într-un anumit context social, în timp ce un naționalism ceva mai agresiv poate fi „bun” în alte contexte sociale.
20. Care, în mod la fel de semnificativ, nu au fost selectate în traducerea românească a **Raționalismului în politică**. Eseurile pe care le am în minte sînt *The Activity of Being a Historian* și *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Ar trebui poate amintit că Oakeshott chiar declară într-unul dintre celelalte eseuri că nu are foarte mult de învățat de la Burke.
21. Pe coperta din spate a volumului lui Adrian-Paul Iliescu, **Conservatorismul anglo-saxon**, București: ALL, 1993.
22. Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 23.
23. Implicațiile logice ale pozitivismului etic, așa cum numește Karl Popper doctrina *conservatoare* care susține că legile etice existente sînt singurele standarde posibile ale binelui, sînt explicitate într-un paragraf memorabil al **Societății deschise**: „*Trebuie să credem, [așadar], în normele existente, deoarece nu există norme mai bune pe care le-am putea formula noi înșine. La aceasta s-ar putea replica întrebînd: dar ce statut are norma «Trebuie să credem etc.»? Dacă ea nu este decît o normă existentă, atunci ea nu poate fi invocată în favoarea acestor norme; iar dacă este un apel la rațiunea noastră, atunci ea admite implicit că sîntem în stare, la urma urmei, să formulăm noi înșine norme. Iar dacă ni se spune să acceptăm anumite norme în temeiul autorității, pentru că nu sîntem în măsură să le judecăm, atunci înseamnă că nu sîntem în măsură să judecăm nici dacă exigențele respectivei autorități sînt justificate și dacă nu cumva ne încredem într-un profet mincinos. Iar dacă se va susține că nu există profeți mincinoși pentru că legile sînt oricum arbitrare, astfel încît lucrul*

principal este să avem legi, indiferent care ar fi ele, atunci am putea să ne întrebăm de ce ar fi, la urma urmei, atât de important să avem legi; căci dacă nu există nici un fel de alte standarde, de ce nu am decide să ne lipsim de orice lege?” (p. 89).

24. **Revolta maselor** (București: Humanitas, 1994), un volum literalmente umplut cu sofisme, reia clișeele conservatoriste pînă la refuz: supremația obligațiilor, omul-masă invadat interior de abstracțiuni, disprețul față de „vulg” (denominație pentru mase), americanizarea Europei, societatea umană inerent aristocratică, dominația minorităților, etc. Două citate exemplare: „*Revoluțiile, atât de inconsecvente în graba lor ipocrit generoasă de a proclama noi drepturi, au violat întotdeauna, au călcat în picioare și au distrus dreptul fundamental al omului — atât de fundamental, încît el constituie definiția însăși a substanței sale —, dreptul la continuitate.*” (pp. 33-4); „*Caracteristica momentului e că sufletul mediocru, știindu-se astfel, are cutezanța de a afirma drepturile mediocrității și le impune pretutindeni.*” (p. 48). Pe lîngă alte bizarerii pseudo-științifice Ortega y Gasset propune și un soi de determinism lingvistic, în care puritatea limbilor precizează gradul de puritate al popoarelor.

25. Se creditează aici o idee similară cu aceea că pierderea tradiției duce la o credință eclectică, nederijată și deusolată. Cum am spus mai devreme, afirmația este falsă: așa cum pierderea credinței nu duce la credința în orice, tot așa și repudierea (aș spune re-scrierea) tradiției nu duce la lipsa de tradiție.

26. Adrian-Paul Iliescu, **Conservatorismul anglo-saxon**, p. 11.

27. Honderich, **Conservatism**, Harmondsworth: Penguin, 1990, p. 34, ca replică la insistența cu care Robert Nisbet face din mișcarea sa favorită singura posesoare a abilității de a învăța din trecut.

28. Pe această temă, recomand din nou articolul lui Michael Hartney citat anterior.

29. Iliescu, op. cit., p.173.

30. „*[Statul] reprezintă un parteneriat în întreaga cunoaștere, întreaga artă, în fiecare virtute și în toată perfecțiunea. Cum obiectivele unui astfel de parteneriat nu pot fi atinse de-a lungul mai multor generații, parteneriatul devine unul nu numai între cei vii, ci între cei vii, cei morți și cei ce urmează să se nască.*” Burke se grăbește să semnaleze consecințele acestui fapt: „*Legea nu este subiectul voinței celor care, printr-o obligație ce stă deasupra lor, și este infinit superioară, trebuie să-și supună voința acestei legi.*” (în **Reflections on the Revolution in France**, ed. by J.G.A. Pocock, Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1987, p. 84).

31. Richard Rorty, **Contingency, Irony, Solidarity**, p. 59.

32. Legătura dintre obsesia organicismului și înclinația spre totalitarism este foarte bine luminată de analiza pe care Horia Patapievicu o aplică tînărului Cioran în **Epistemologia toleranței, Secolul 20**, 1-3/1996.

33. A.-P. Iliescu, op. cit., p. 180. Pentru comentariile următoare, pp. 30, 41-2, 55, 158.

34. Chiar și cuvîntările unui Edmund Burke, cunoscut pentru pozițiile sale împotriva „puterii arbitrare” utilizate de britanici în India fac parte, după cum arată unii autori, din același discurs imperial. A se vedea de exemplu Sara Suleri, **The Rhetoric of English India**, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, cap. I-IV.

35. Steven Lukes, **Liberty and Equality. Must They Conflict?**, în David Held, ed., **Contemporary Political Philosophy**, Cambridge: Polity, 1991. Robert A. Dahl oferă chiar un exemplu de astfel de compatibilitate: între Principiul Opțiunii Personale, care implică egalitatea de șanse, și cel al Competenței, care, afirmă eronat conservatoriștii, infirmă egalitatea și democrația. De fapt, Principiul Competenței funcționează foarte bine (cel mai bine) într-o societate egalitară și democratică. În Robert A. Dahl, **After the Revolution? Authority in a Good Society**, revised edn., New Haven and London: Yale University Press, 1990, în special pp. 27 și urm.

36. În admirabila **Societatea deschisă și dușmanii ei, I**, București: Humanitas, 1993, p. 115.

37. A se vedea Carol Gilligan, **In A Different Voice: Psychological Theory and the Women's Development**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, p 75. Stephen K. White, **Political Theory and Postmodernism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

38. Conform Pamela Abbott and Claire Wallace, **An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives**, London and NY: Routledge, 1990. De remarcat că problema violenței în familie a devenit atât de serioasă încît a fost recunoscută în mod specific de către organisme internaționale (de către „oficialități”). De exemplu, prin Recomandarea Nr. R (90) 2 a Comitetului de Miniștri al Statelor Membre ale Consiliului Europei, asupra măsurilor sociale destinate combaterii violenței familiale (adoptată la 15.01.1990).

39. Studiul de față s-a ocupat mai puțin de gramatica tradiției ca atare, mărginindu-se să exploreze în special implicațiile de ordin social sau logica politică a acesteia. Cercetările în direcția unei gramatici cît de cît comprehensive sînt foarte rare, dacă există. În cazul unor texte cum este cel al lui Leon Volovici, ele se mărginesc la tropismele excluderii (antisemitismul în particular), deci la mecanisme foarte generale. Simt că merită amintite două contribuții pe marginea relației dintre gen și națiune: eseul lui Katherine Verdery, **From Patent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe** (în **What Was Socialism and What Comes Next?**); textul Mihaelei Miroiu **Ieșirea din Vrajă** (în **Cercetări sociale**, nr. 2, 1996). Volumul acesteia din urmă, **Gîndul umbrei**, conține la rîndul lui niște sugestii interesante privitoare la mitul Meșterului Manole și retorica sacrificiului.

40. Susan Moller Okin, *Gender, the Public and the Private*, în David Held, ed., **Political Theory Today**, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 67 și urm. Anne Phillips, **Engendering Democracy**, Cambridge: Polity.
41. Ernest Gellner, **Plough, Sword and Book: The Structure of Human History**, London: Collins Harvill, 1988, pp. 154-5.
42. Paul Hirst, **Representative Democracy and Its Limits**, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 29.
43. Alasdair MacIntyre, **After Virtue: a Study in Moral Theory**, 2nd. edn., London: Duckworth, p. 222.
44. Nisbet, op. cit., p. 19. Nu-mi pot reține observația că conservatoriștii și tradiționaliștii par să deteste computerele deopotrivă. A se vedea, de exemplu, *Cuvîntul Introductiv* la *Jurnalul American* din volumul **Aventuri solitare**, București: Albatros, 1996 al lui O. Paler.
45. „*Pe deasupra*,” scrie Octavian Paler, „*eu nu cred în progres, cu excepția celui interior.*” **Aventuri solitare**, p. 188.
46. Prefața la **The Poverty of Historicism**, London and NY: Routledge and Kegan Paul, 1957.
47. Michel Foucault în eseul său **Space, Power and Knowledge**, Paul Rabinow, ed., **The Foucault Reader**, New York: Pantheon, 1984.
48. Francis Fukuyama, **Sfârșitul istoriei și ultimul om**, București: Paideia, 1994.
49. De găsit, spre exemplu, într-o altă culegere editată de David Held, **Prospects for Democracy**, Cambridge: Polity, 1993.
50. Termenul de *historicism* cu care Popper îi desemna pe cei care cred în legile istorice poate fi tradus ca „istoricist” sau „istorist”, ultimul utilizat însă în mod obișnuit pentru curente total diferite ale istoriei intelectuale, de un relativism pronunțat. Pentru istorismul și anti-istoricismul lui Popper a se vedea Robert D’Amico, **Historicism and Knowledge**, London: Routledge, Chapman & Hall, 1989.
51. Francis Fukuyama, **Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity**, New York: Free Press, 1995, p. 314.
52. **Societatea deschisă și dușmanii ei**, p. 27, 36.
53. Despre conservatorismul lui Hegel a se vedea din nou **Societatea deschisă și dușmanii ei**, un volum foarte criticat de către hegelieni și care îi acordă filozofului german o secțiune separată.
54. Pentru o lucrare introductivă care prezintă principalele contribuții în domeniu, J. G. Kelas, **The Politics of Nationalism and Ethnicity**, New York and London: Macmillan, 1991. A se vedea și lucrările citate într-o notă anterioară.
55. Citat în Stelian Bălănescu și Ion Solacolu, **Inconsistența miturilor: cazul mișcării legionare**, Iași: Polirom, 1995, pp. 46-7.
56. Mircea Vulcănescu, **Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut**, Humanitas: București, 1992, p. 96.
57. Douglas Kellner, *Intellectuals and New Technologies*, în **Media, Culture and Society**, 17.3, July 1995, mai ales pp. 439 și urm.

*

Liviu ANDREESCU (n. 1974), licențiat al Facultății de Litere, Universitatea din București, a publicat eseuri și recenzii în revistele 22 și Contrapunct.