

# POLIS

Revistă de științe politice

## CONSERVATORISMUL

### CONSERVATORISMUL OCCIDENTAL CONTEMPORAN

MICHAEL OAKESHOTT

EDUCATIA POLITICA

IRVING KRISTOL

CONFESIUNILE UNUI "NEOCONSERVATOR"

ROBERT NISBET

SCHIMBAREA SOCIALA

ROGER SCRUTON

SENSUL CONSERVATORISMULUI

ARTHUR AUGHEY, GRETA JONES,

W.T.M. RICHES

TRADITIA POLITICA CONSERVATOARE IN MAREA  
BRITANIE SI STATELE UNITE

### ANALIZE ACTUALE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

CONSERVATORISMUL SI RATIUNILE SALE DE A FI

OCTAVIAN ROSKE

CONSERVATORISMUL AMERICAN

RADU CARP

PARTIDUL CONSERVATOR DIN MAREA BRITANIE:  
INTRE TRADITIE SI MODERNITATE



Vol.5 - Nr.3/1998

## OCCIDENTAL

CLASICI AI  
CONSERVATORISMULUI  
OCCIDENTAL

DAVID HUME

DESPRE ORIGINEA  
GUVERNARII  
IMPOTRIVA ENTUZIASMULUI  
FANATICILOR EGALITATII

EDMUND BURKE

SCRISOARE CATRE SERIFII  
DIN BRISTOL  
APELUL WHIG-ILOR NOI  
CATRE WHIG-II VECHI

JACQUES NECKER

REFLECTII FILOZOFALE  
ASUPRA EGALITATII

ROBERT SALISBURY

CAMERA COMUNELOR

HIPPOLYTE TAINIE

ORIGINEA FRANTEI  
CONTEMPORANE  
VECHIUL REGIM

JAMES FITZJAMES  
STEPHEN

LIBERTATE, EGALITATE,  
FRATERNITATE

GEORGE SANTAYANA

RENASTEREA AUTORITATII

G.K. CHESTERTON

DEMOCRATIE SI TRADITIE

ISSN: 12219762

© IMAS-SA 1998

Abonamente 1998:

Persoane: 60.000 lei pe an (25 USD)

Instituții: 100.000 lei pe an (50 USD)

Cheltuielile postale incluse

Cont: ING BARINGS, Sucursala București  
0120688910 (lei) IMAS-SA, POLIS  
0120684017 (USD) IMAS-SA, POLIS

*Manuscisele propuse pentru publicare sau volumele trimise pentru recenzare vor fi adreseate redacției. Studiile (între 10 și 30 pagini) vor fi dactilografiate la două rânduri, cu un scurt rezumat în limba engleză. Notele și bibliografia vor fi incluse la sfârșitul studiului. Articolele nepublicate nu se restituie autorilor. Drepturile de publicare sunt rezervate.*

Librăriile unde puteți găsi revista POLIS

- Librăriile Humanitas din București și provincie.

*În București:*

- Librăria Academicii, București, Calea Victoriei 12;
- Librăria 155, din interiorul Facultății de Drept, Bd. Kogălniceanu 24;
- Librăria 159, din interiorul Facultății de Istorie, Bd. Kogălniceanu 7-9;
- Librăria Luceafărul, Bd Unirii 10;
- Librăria Cardinal 2000, din interiorul Facultății de Drept, Bd. Kogălniceanu 24;
- D.N.T.-Fundația Cărții, Bd. Lascăr Catargi 3 (fost Ana Ipătescu).

*În țară:*

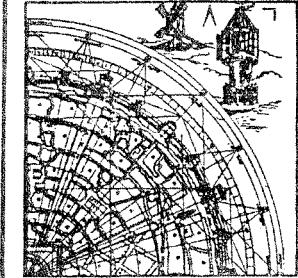
- Cluj: • Librăriile VED, str. Helta 59;  
Iași: • Librăria Universității Alexandru I. Cuza, Bd. Copou 11.

Această revistă este editată cu sprijinul:  
**FUNDATIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**

Camera Deputaților-BIBLIOTECĂ



# POLIS



## Revistă de științe politice

*Editor*

*Redactor șef*

*Secretar de redacție*

*Colegiu editorial*

Vol. 5 - Nr.3/1998

IMAS-SA

Adrian-Paul Iliescu

Filon Morar

Čalin Anastasiu  
Aurelian Crăiuțu  
Pavel Cămpceanu  
József Lörincz  
Dan Pavel  
Alfred Stepan  
G.M. Tamás  
Stelian Tănase  
Alin Teodorescu  
Vladimir Tismăneanu  
George Voicu

### Responsabili de rubrici

economie politică

drept și relații internaționale

filozofie politică

instituții și sisteme politice

recenzii

Tehnoredactare

### Adresa

Dragoș Aligică  
Dan Cristian Comănescu

Iulia Voina Motoc

Cristian Preda

Laurențiu Ștefan-Scalat

Radu Carp

Marina Zamfir

Calea Plevnei nr. 136,  
sector 6, București,  
România  
C.P. 56-52, 77750 București  
Telefon: (401) 211 52 70  
(401) 211 69 99  
Fax: (401) 211 62 07  
Email: office@imas.sfos.ro

Difuzare:

*Secția Națională*

*Impr. IMAS*

*CAMERA DEPUTAȚILOR  
ADMISI ATESA  
SITUAȚIE ELECTRICALĂ  
PROBLEME ALTE*

S SE IMPRUMUTA

Introducere

## Cuprins

Ce este conservatorismul?

3

*Conservatorismul occidental contemporan*

Michael Oakeshott	Educația politică	9
Irving Kristol	Confesiunile unui "neoconservator"	27
Robert Nisbet	Schimbarea socială	31
Roger Scruton	Sensul conservatorismului	37
Arthur Aughey		
Greta Jones		
W.T.M. Riches		
	Traditia politică conservatoare în Marea Britanie și Statele Unite	53
<b>Analize actuale</b>		
Adrian-Paul Iliescu	Conservatorismul și rațiunile sale de a fi	63
Octavian Roske	Conservatorismul american	72
Radu Carp	Partidul Conservator din Marea Britanie între tradiție și modernitate	102
<b>Clasici ai conservatorismului occidental</b>		
David Hume	Despre originea guvernării	113
	Împotriva entuziasmului fanaticilor egalității	116
Edmund Burke	Scrisoare către șerifii din Bristol	119
	Apelul Whig-ilor noi către Whig-ii vechi	122
Jacques Necker	Reflecții filozofice asupra egalității	130
Robert Salisbury	Camera comunelor	137
Hippolyte Taine	Originea Franței contemporane	153
	Vechiul regim	156
James Fitzjames Stephen	Libertate, egalitate, fraternitate	163
George Santayana	Renașterea autoritatii	173
G.K. Chesterton	Democrație și tradiție	181
<b>Note despre autori</b>		
		184

*Ce este conservatorismul?*

Din păcate, în România de azi domină o percepție absolut superficială asupra conservatorismului. Ideologia iluminismului occidental, cu încrederea sa în progresul nelimitat al umanității și cu influențul său cult al schimbării radicale presupus salvatoare a contribuit, alături de ideologia comunistă axată pe ideea de revoluție și de creare a omului "nou", la imprimarea în conștiința modernă a ecuației simpliste revoluționar=progresist, conservator=retroradical. În această percepție, conservatorul este considerat un "autist" cantonat într-un trecut depășit, irepetabil, și deseori imaginari; iar conservatorismul o apologie a lucrurilor "condamnate" de istorie ce nu urmărește altceva decât "reînvierea strigoilor trecutului".

Or, această imagine caricaturală a conservatorismului este unul dintre cele mai dăunătoare clișee mentale din România de astăzi; nu numai că ea perpetuează o perspectivă pre-judecată și complet nenuanțată asupra conservatorismul românesc (mă gîndesc la figuri de marcă ale culturii noastre precum Maiorescu, Eminescu, Carp), ci este o piedică importantă împotriva unei dezbateri (eventual fundamentate teoretic) inteligente și fructuoase între tradiționaliștii și moderniștii de astăzi.

De aici și ideea unui număr dedicat unuia dintre mariile curente ale gîndirii politice occidentale, conservatorismul fiind,

spre deosebire de liberalism și socialism, cel mai puțin cunoscut în spațiul românesc (să amintim că numărul precedent din revista *Polis*, 2/1998, este dedicat conservatorismului românesc).

Pentru că este prima inițiativă de acest gen, am considerat necesar să încercăm, în limitele spațiului disponibil, o caracterizare (ce rămîne inevitabil parțială și sumară) a conservatorismului, pentru a oferi cititorului cîteva repere în hătisul textelor unor autori care, deși considerați clasicî în Occident, la noi sunt aproape niște anonimi (să precizăm că pentru aceasta vom folosi aproape exclusiv textele conținute în prezentul volum).

Strict vorbind, conservatorismul nu este o ideologie politică; și aceasta pentru că, spre deosebire de socialism, anarchism sau chiar anumite "liberalisme", conservatorismul *nu* pretinde că oferă un model politic universal valabil. De la o epocă istorică la alta și de la o țară la alta, conservatorii au susținut lucruri diferite; ei au fost atașați pe rînd de monarhie, aristocrație sau democrația reprezentativă, de economia tradițională agrară sau de economia de piață, de internaționalism sau naționalism etc.

Totuși, ar fi eronat să ne închipuim că există numai o puțzerie de conservatorisme fără nici o legătură între ele. Dincolo de această diversitate, găsim la reprezentanții conservatorismului un număr de

*topos-uri* recurente. Firește, acestea nu sunt prezente la toți autorii numiți "conservatori"; în plus, modul în care sunt tratate combinațiile ideatice în care aceștia pot intra sunt de o diversitate de cele mai multe ori semnificativă. De aceea, nu cred că există un "conservatorism pur", definibil în mod esențialist, ci mai degrabă o *familie de conservatorisme* (caracterizabilă, desigur, în termeni de "asemănări de familie"). Simplificând, putem face distincția între un conservatorism evoluționist (întemeiat de Hume și Burke) și un conservatorism teocratic și "autoritar" (al cărui reprezentant caracteristic este de Maistre). De altfel, pentru a evita confuziile, mare parte din comentatori preferă să folosească termenul de "conservatorism" pentru cel dințui, și să rezerve termenii de "tradiționalism" sau "reactionism" pentru cel de-al doilea. Totuși de aceea am optat pentru o prezentare tematică: aceasta are în același timp avantajul că ne va permite să scoatem în evidență cîteva dintre diferențele proprii diverselor curente numite în sens larg conservatoare, cît și să scoatem în evidență asemănările de familie dintre ele.

*Traditia.* Conservatorismul (care, etimologic vorbind, vine de la latinul *conservare*) se definește, *mai întâi de toate*, prin atașamentul față de o anumită tradiție. Totuși, departe de a fi reductibil la o atitudine de inadaptare și refugiu în trecut, conservatorismul oferă mai multe temeuri în favoarea importanței tradiției. În primul rînd, conservatorul face observația elementară că *suntem și nu putem să nu fim strîns legați de o tradiție sau alta*. Atașamentul față de tradiții este indispensabil, pentru că răspunde nevoii de a ordona universul în care trăim, nevoii de stabilitate și de regulăritate a ființei umane (o viață într-o lume în care totul este în continuu curgere fiind greu de imaginat). În al doilea rînd, nu numai că este un fapt "antropologic" că omul trăește

"prins" într-o țesătură fină de obiceiuri și tradiții, dar este un fapt și că acestea nu reprezintă nicidcum ceva arbitrar: mai degrabă ele au crescut "spontan" de-a lungul timpului în funcție de utilitatea lor într-un context particular. Este improbabil ca un comportament să devină "tradicional", dacă nu are o utilitate și dacă nu răspunde nevoilor specifice ale unei anumite comunități.

După cum remarcă Nisbet, "tradiția și convenția sunt în așa măsură înăscute în ființele umane, cît și în oricare alt organism, deoarece comportamentele sunt intentionale și adaptative. Ele au drept scop soluționarea problemelor pe care le întâmpină o persoană sau un organism în contactul cu lumea exterioară sau interioară. O dată ce a fost găsită o soluție, ea devine instinctivă în organisme pentru o perioadă îndelungată de timp și instituționalizată în societatea umană". Ceea ce înseamnă că există o *rationalitate* înmagazinată în tradiții: spre deosebire de abstractiile metafizice, ele au avantajul de a fi fost încercate și supuse unui continuu proces de adaptare la diversitatea nevoilor umane și la împrejurările schimbătoare în care acestea apar (vezi, de pildă, pledoaria lui Taine în favoarea tradiției ca "soră vîrstnică a rațiunii" și în favoarea prejudecății ca "rațiune care se ignoră pe sine"; în plus, a se vedea și texte din Burke, Necker, Oakeshott, Scruton).

Dincolo de utilitatea tradițiilor, interesul pe care conservatorul le-o acordă derivă din importanța pe care o are pentru el problema *identității*. Pentru conservator, tradiția încorporează valori, practici și instituții care nu sunt simple anexe de care ne putem oricînd dispensa, ci componente ale identității noastre reale (vezi textele lui Nisbet, Scruton și Oakeshott).

Numai că, dacă conservatorii au în comun ideea de tradiție, atitudinile față de aceasta sunt extrem de variate. Putem

distinge *grossost modo* două categorii de atitudini față de tradiție (să remarcăm însă că unii gînditori oscilează între ele și că, de multe ori, sunt dificil de "etichetat").

Prima modalitate de a concepe tradiția este *procesuală și neunivocă*. Procesuală, în sensul că tradiția nu este dată o dată pentru totdeauna, ci este (și, mai mult, așa și trebuie să fie) într-un proces continuu de adaptare la noile împrejurări și probleme care se ivesc; neunivocă, în sensul că într-o societate nu există o singură tradiție, ci o *multiplicitate* de tradiții, valori și practici care se află deseori într-o stare de tensiune sau chiar de conflict. Tradiția nu este nicidcum un "depozit" de soluții date de-a gata pentru problemele unei societăți: pentru a spune ce este ea, e necesar un efort hermeneutic, o alegere care rămîne inevitabil parțială: "există", spune Scruton, "tradiții rivale, și ar fi inutil să pretendem că sunt motive pentru a participa la toate dintre ele". Totuși, conservatorul, departe de a pică într-un perspectivism nietzschean care-i repugnă, e înclnat să credă că tradiția are o identitate care, deși uneori este difuză, *există și merită* (fie și în parte) să fie conservată (vezi abordarea filozofică a conceptului de "tradiție" la Oakeshott precum și sugestiile lui Scruton).

În al doilea rînd, tradiția poate fi concepută în mod *esențialist și univoc*. Ea este imobilă, dată (fie și *in potentia*) o dată pentru totdeauna de la bun început și, în plus, reprezintă o sursă inepuizabilă de soluții unice pentru problemele unei societăți. Gînditorii din această categorie pot fi numiți numai în sens larg "conservatori": în fond ei nu fac altceva decât să coboare rațiunea de pe piedestalul infailibilității și să așeze în locul ei o anumită tradiție (mai mult sau mai puțin "inventată"). De la gînditor la gînditor și după circumstanțe, această înțelegere a tradiției poate trece de la inofensive nostalgiei cum sunt cele

"sămănătoriste" la impulsul revoluționar care, căutînd să restaureze în "puritatea" ei originară tradiția pierdută sau coruptă, conduce inevitabil la un regim autoritar.

*Organicismul.* Conservatorii adoptă deseori imaginea unei societăți ca ansamblu "organic". Pentru conservatori, societatea este un arbore (metafora este folosită deotrivă de Necker și Taine) cu rădăcinile adînc însipite în trecut, și nu o născocire mecanică ce ar putea fi desfăcută șireasamblată într-o singură generație. În cuvintele celebre ale lui Burke, societatea este "un parteneriat nu numai între cei care sunt în viață, ci între cei care trăiesc, cei care sunt morți și cei care urmează să se nască". Ceea ce înseamnă că ea nu se formează după un plan rational pre-stabilit, ci printr-un îndelungat proces "spontan" de adaptări și readaptări la nevoile specifice ale unei comunități și la împrejurările schimbătoare cu care aceasta se confruntă. Crescute "organic", instituțiile, practicile și regulile unei societăți nu pot fi concepute separate una de alta decât în mod "abstract" (de pildă, guvernarea de practicile morale): în realitate, ele sunt *interdependente* funcțional ună de alta și se susțin reciproc (a se vedea explicațiile lui Salisbury cu privire la modul în care funcționarea Camerei Comunelor depinde de întregul sistem social englez: pentru critica statului văzut ca simplă mașinărie sau instrument de protecție a intereselor materiale ale indivizilor vezi și textele lui Hume, Salisbury, Santayana etc.).

Imaginea societății ca un organism nu trebuie să creze însă confuzii cu privire la tipul de organicism susținut de conservatori. Și aceasta pentru că, din această imagine, ei nu deduc nicidcum că individul este o simplă rotație a întregului. Conservatorul, sceptic cu privire la o misiune "providențială" a statului, atent la păstrarea comunităților și libertăților locale și sen-

sibil la modul în care centralizarea statală le poate distruge, ducând la atomizare și alienare, nu poate decât să se opună acestei vizjuni "hegeliene" ce instrumentalizează individul.

*Critica omului abstract.* În sine, omul nu este decât o abstracție, produsul unei imaginații teoretice. În cuvintele celebre ale lui de Maistre, "nu există om pe lume. Am înfălnit, în viața mea, francezi, italieni, ruși etc. Multumită lui Montesquieu, știu chiar că pot fi persoană. Că despre om, declar că nu l-am înfălnit niciodată. Dacă el există, e fără sătirea mea".

Pentru conservator, între societate și membrii ei există o legătură "organică": mai precis, membrii ce compun societatea participă inevitabil la anumite practici tradiționale comune (familiale, culturale, religioase, economice etc.) împărtășind, în grade variate, o anumită identitate și nu alta: "artefactul eu-lui nu a fost făcut de mine; el a fost modelat mai întâi în tiparul aranjamentului social și trăiește în permanentă cu acea formă imprimată asupra sa, mai mult sau mai puțin modificată și îmbunătățită de actele fizice de alegere" (Scruton; a se vedea și formulările lui Chesterton).

*Critica contractualismului.* Dacă pentru liberalismul contractualist ordinea socială poate fi constituită printr-un contract încheiat între indivizi aflați într-o stare naturală pre-socială (reală sau fictivă), conservatorii obiectează că "însăși posibilitatea unui contract deschis și liber presupune o ordine socială suficientă, nu pentru că altfel ar fi imposibil să se încheie contracte (cu toate că și acest lucru este adevărat), dar pentru că fără ordinea socială însăși, nouăne de individ care se angajează printr-o promisiune nu ar apărea ... (Ordinea socială) presupune deci o concepție împărtășită a libertății umane, care nu ar putea să-și aibă originea în practica însăși a contractului pe care, de fapt, ea a făcut-o posibilă" (R. Scruton; a se vedea de asemenea criticele

contractualismului date de Burke sau Oakeshott).

*Imperfectiunea umană.* Conservatorul este, desigur, sceptic cu privire la posibilitatea de a deduce adevăruri dintr-o presupușă natură umană invariabilă. În general însă, spre deosebire de liberali, anarchiști și socialisti, conservatorismul este caracterizat de o antropologie "augustiniană", profund pesimistă (slăbiciunea, afirmă Hume, "este incurabilă în natură umană", iar "rațiunea este o călăuză nesigură"). Dat fiind că rolul cel mai mare în luarea deciziilor îl au deprinderile, "instinctele" și imaginea, temelia unei cîrmuirii politice nu va fi niciodată o doctrină ratională ce încearcă să modeleze societatea după un tipar ideal, ci precedențul, cutumele și practicile curente (vezi textele lui Hume, Burke, Necker, Salisbury, Taine, Stephen).

*Autoritate și libertate.* Fiind sceptic cu privire la imaginea unei societăți formate din oameni liberi și raționali (vezi în special Stephen), conservatorul va privi cu circumspectie retorica liberală a libertății și drepturilor, acordând prioritate obligațiilor și datoriilor. Această atitudine specific conservatoare se situează la polul opus față de vizionarea "rousseauistă" conform căreia natura umană, funciarmente bună, e pervertită de societate și că, prin urmare, eliberarea de constringerile și obligațiile sociale ar scoate la iveală această bunătate ocultată de vălul opac al obiceiurilor, prejudecătilor și tradițiilor.

*Libertatea nu înseamnă absența datorilor și obligațiilor, ea nu este un scop în sine ce există independent de orice altă valoare.* Conservatorul va căuta întotdeauna un echilibru, o dificilă cale de mijloc între exigentele libertății și cele ale moralității și autorității: "ce este libertatea în lipsă înțelepciunii și virtuții? Este cel mai mare dintre toate retelele posibile; căci este ignoranță, viciu și nebunie lipsită de

instructie și constrângere..." De aceea, sarcina dificilă a cîrmuirii este să "tempereze reciproc într-un ansamblu coherent aceste elemente opuse ale libertății și constrângerii" (Burke; vezi textele lui Hume, Stephen, Santayana sau Scruton).

*Religia.* Legat de acestea este și atașamentul tradițional al conservatorilor față de credința religioasă și de instituția Bisericii (una din diferențele importante față de socialism și liberalism). În cuvintele lui Taine, "în orice societate religia este un organ în același timp pretios și natural", ea putând să "contrabalanzeze egoismul natural, să distrugă avîntul nebun al pasiunilor brutale, să poarte voința către abnegație și devotament, să smulgă omul lui însuși pentru a-l pune pe de-a-ntregul în slujba adevărului sau în slujba celuilalt".

Totuși, conservatorismul nu este în mod necesar religios (vezi "ramura" conservatoare care începe cu Hume). Oricum însă, credincioși sau nu, conservatorii rămân atașați de instituția Bisericii datorită utilității ei ca mijloc de "înălțare" a membrilor comunității și ca funcție de control pe care o exercită (alături de celealte comunități locale, instituții sau asociații) asupra puterii guvernamentale.

Cultivînd moderata, prudentă și fiind ostili față de radicalism, conservatorii se opun "entuziasmului" religios transferat în politică al celor ce urmăresc edificarea unei societăți a egalității absolute (vezi textul lui Hume). Ei atrag deseori atenția asupra riscurilor confuziei dintre sfera seculară și cea religioasă: pînă și T. S. Eliot previnea, în a sa *Idee a unei societăți creștine*, asupra pericolului ca o biserică națională să devină naționalistă; și aceasta pentru că, în frumoasele cuvinte ale lui Burke, "nici un alt sunet nu ar trebui să se audă în biserică decât vocea vindecătoare a carității creștine".

*Critica "raționalismului abstract"*

*și primatul cunoașterii practice.* Conservatorul etalează o neîncredere profundă față de *hybris*-ul raționaliștilor care vor să modeleze viața socială după niște simple principii abstractive. El sustine (pe lîngă argumentele privitoare la primatul practicilor tradiționale la care ne-am referit mai sus) că "firea omului este complicată; scopurile societății sunt de cea mai mare complexitate posibilă: și, prin urmare, nici o organizare simplă a puterii nu poate fi potrivită nici fiziei omului, nici specificului treburilor omenești" (Burke); apoi, conservatorii atrag atenția și asupra efectelor *neasteptate* ale acțiunilor omenești: "știința de a clădi un stat, sau de a-l renova, nu este o știință care să poată fi predată *a priori*. Și nu o experiență scurtă este cea în măsură să ne instruiască în această știință practică: căci efectele reale ale cauzelor morale nu sunt întotdeauna imediate, ci ceea ce este vătămător în prima instantă poate fi chiar excelent pe termen lung; iar caracterul său excelent se poate naște chiar din cele mai rele efecte pe care le produce la început. Se întâmplă, de asemenea, invers: planuri foarte credibile, cu debuturi încurajatoare, ajung adesea la încheimeri rușinoase și lamentabile" (Burke; pentru formulări alternative vezi textele lui Santayana sau Oakeshott).

Pentru conservator, aşadar, activitatea politică nu este o chestiune de demonstrație "geometrică". Omul politic trebuie să posedă o *cunoaștere practică* (*know how*) a aranjamentelor și practicilor tradiționale ale unei societăți, sarcina lui fiind să "urmărească sugestiile" conținute în acestea (Oakeshott). În cuvintele lui Burke, dacă "pentru metafizicianul politician, țara sa este o *carte blanche* pe care el crede că poate mîzgăli ce-i place ... (dimpotrivă), un adevărat politician se gîndește la cum va putea obține că mai mult din materialul deja existent în țara sa. O înclinație spre a păstra și o capacitate de a îmbunătăți, luate

împreună, ar constitui, după mine, modelul de om de stat".

Ar fi o eroare să se creată că gînditorul conservator neagă importanța ideilor și principiilor în activitatea politică. El susține numai că principiile (cuprinse, de pildă, în "ideologii" de genul doctrinei drepturilor "naturale" ale omului) sunt "abrevieri" ale unor practici comportamentale tradiționale și că, așa fiind, ele nu pot sustine în mod eficace o anumită politică independent de acestea (a se vedea în acest sens textul fundamental al lui Oakeshott). Principiile nu sunt valori în sine: în cuvintele lui Burke, "împrejurările sunt cele care dau, de fapt, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă și efectul său aparte" (vezi și celelalte texte ale lui Burke).

Conservatorul nu se ridică aşadar împotriva rațiunii ca atare și a "construcțelor" acesteia), ci numai împotriva utilizării ei abuzive; în fond, el opune raționalității abstracte universaliste a politicianului-metafizician o *rațiune "contextualizată"* proprie politicianului realist și pragmatic (pentru critica "raționalismului abstract" vezi și textele lui Burke, de Maistre, Necker, Taine etc.).

*Critică revoluției și pledoaria pentru schimbarea graduală.* Conservatorii ar fi primii care ar adera la dictiunul "drumul către infern este pavat cu bune intenții." Exemplificarea cea mai frapantă a acestei reprezentări plastice a "argumentului" efectelor neasteptate este discrepanța dintre proiectele nobile ale spiritului revoluționar și practica violentă care domină acțiunile

Camil Ungureanu

#### NOTE

1. O prejudecată comună este cea potrivit căreia conservatorismul s-ar opune democratiei. Desigur, pentru că nu adoptă un model politic unic, conservatorismul nu este, ca atare, în favoarea democratiei. În funcție de împrejurări,

sale. Logica politiciei "metafizice" (și nu reaua voință a revoluționarilor) este cea care transformă într-o regim autoritar tentativa de a modela ordinea socială existentă după un plan ideal (a se vedea textele lui Hume, Burke, Necker). Denuntarea revoluției nu înseamnă însă că gînditorul conservator respinge schimbarea ca atare sau orice mișcare socială; mai degrabă, el se opune frenzei schimbării necontrolate și inopertune, schimbării dictate de proiectele neverificate ale unei imaginații metafizice arbitrară și nu de noile împrejurări și nevoi ale oamenilor. Tipul de schimbare la care aderă conservatorul este schimbarea graduală și "organică", el fiind conștient pe de o parte că viitorul eludează orice încercare de planificare rațională și, pe de altă parte, că eradicarea completă a răului și crearea unei societăți perfecte este o utopie.

*Localism contra universalism.* În fine, conservatorul este profund sceptic cu privire la existența unui tipar unic aplicabil în toate circumstanțele. Atent la diversitatea oamenilor și tradițiilor, cultivând particularismul și localismul, el detestă uniformizarea produsă prin centralizarea statală. Familia, comunitățile locale, confesiunea religioasă etc. reprezintă un loc de *formare și păstrare a libertății* în toate formele variate în care ea apare. Conservatorul aşadar nu numai că acceptă diversitatea umană ca pe un fapt, dar aduce un elogiu "belșugului varietății"; căci, pentru a încheia cu frumoasele cuvinte ale lui Justus Möser, căți filozofi nu ar călători pentru a vedea capodoperele felurite ale oamenilor?

el poate să pledeze împotriva extinderii democrației (vezi pledoaria lui Salisbury împotriva oportunității acordării dreptului universal de vot) sau poate să susțină că democratizarea societății nu poate fi decât benefică (vezi cazul lui Disraeli în Anglia).

Michael Oakeshott

## Educația politică \*

### Unu

**E**xpresia "educație politică" cunoaște zile negre; în corupția deliberată și nesinceră a limbajului care este caracteristică timpului nostru, ea a ajuns să aibă un înțeles sinistru. În alte locuri decât aici, ea este asociată cu slabirea mintii prin forță, intimidare și prin hipnotismul repetării nesfîrșite a ceea ce probabil nu merită spus niciodată, mijloace prin intermediul căroră întreaga populație a fost adusă la supunere. Este deci o cercetare care merită, într-un moment de liniște, să fie reluată, aceea a modului în care ar trebui să înțelegem această expresie care reunește două activități lăudabile, cercetarea jucând astfel un oarecare rol în eliberarea ei de utilizări abuzive.

Înțeleg politica ca fiind activitatea de participare la aranjamentele generale ale unui grup de oameni care au ajuns laolaltă, din întîmplare sau prin propria lor alegere. În acest sens, familiile, cluburile și societățile academice au "politica" lor. Dar comunitățile în care acest mod de activitate este preeminent sunt grupurile cooperative ereditare, activitatea nu poate beneficia de foia Albă ce lasă loc unei infinități de cursuri posibile. Pentru orice generație, chiar și pentru cele mai revoluționare, aranjamentele de care se bucură oamenii sunt întotdeauna cu mult mai numeroase decât cele care sunt resimțite ca nesatisfătoare, iar cele care află în pregătire sunt putine în comparație cu cele care sunt amendațe: nouă reprezentă o proporție insignifiantă din întreg. Desigur, sunt unii

dintre ele având o descendență străveche și toate fiind conștiente de un trecut, un prezent și un viitor. Pentru cei mai mulți oameni, activitatea politică este o activitate secundară - ceea ce înseamnă că ei au și altceva de făcut pe lîngă participarea la aceste aranjamente. Însă, așa cum am ajuns să o înțelegem, această activitate este una în cadrul căreia fiecare membru al grupului, care nu este nici copil și nici nebun, joacă un anumit rol și posedă o anumită responsabilitate. La noi, ea este, la un nivel sau altul, o activitate universală.

Vorbesc despre această activitate mai degrabă ca "participare la aranjamente" decât ca "creare de aranjamente", întrucât în aceste grupuri cooperative ereditare, activitatea nu poate beneficia de foia Albă ce lasă loc unei infinități de cursuri posibile. Pentru orice generație, chiar și pentru cele mai revoluționare, aranjamentele de care se bucură oamenii sunt întotdeauna cu mult mai numeroase decât cele care sunt resimțite ca nesatisfătoare, iar cele care află în pregătire sunt putine în comparație cu cele care sunt amendațe: nouă reprezentă o proporție insignifiantă din întreg. Desigur, sunt unii

\* "Political Education" în Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Press, Indianapolis, 1990, pp. 43-69. Textul a fost prezentat inițial la o Conferință inaugurală a London School of Economics.

oameni care își permit să vorbească

*Ca și cum aranjamentele ar fi proiectate / Pentru nimic altceva decât pentru a fi schimbată!*

Pentru cei mai mulți dintre noi însă, hotărîrea de a ne îmbunătăți conduită nu ne împiedică să recunoaștem că o mare parte din ceea ce avem nu este o povară pe care trebuie să o ducem sau un coșmar care trebuie alungat, ci o moștenire de care trebuie să ne bucurăm. Și o anumită cantitate de uzură însotesc orice lucru util.

Acum, a participa la aranjamentele unei societăți este o activitate care, ca oricare alta, trebuie învățată. Politica face apel la cunoaștere. În consecință, nu este irelevant să studiem tipul de cunoaștere implicat în activitatea politică și să investigăm natura educației politice. Nu îmi propun însă să mă întreb cu ce informații trebuie să fim înzestrăți înainte de a începe să fim activi din punct de vedere politic, sau ce avem nevoie să stim pentru a fi politicieni de succes, ci să cercetez acel tip de cunoaștere la care recurgem inevitabil cînd suntem angajați în activitatea politică să extragă de aici o înțelegere a naturii educației politice.

Putem deci presupune că ideile noastre despre educația politică apar din modul în care înțelegem activitatea politică și tipul de cunoaștere pe care aceasta îl implică. Și s-ar părea că în acest moment avem nevoie tocmai de o definiție a activității politice, din care să tragem unele concluzii. Dar cred că aceasta ar fi o modalitate greșită de a aborda problema noastră. Nu avem nevoie astăzi de o definiție a politicii, din care să deducem caracterul educației politice, cînd de o înțelegere a activității politice care să includă o recunoaștere a tipului de educație pe care aceasta îl implică. Deoarece, pentru a înțelege o activitate

trebuie să o cunoști ca pe un întreg concret, înseamnă a recunoaște activitatea ca avîndu-și sursa motrice în interiorul său. O înțelegere care face ca activitatea să fie determinată de ceva din afara ei este, din acest motiv, o înțelegere inadecvată. Și dacă activitatea politică este imposibilă fără un anumit tip de cunoaștere, și fără un anumit gen de educație, atunci acestea două nu sunt doar apendice ale activității, ci părți ale activității însăși, și trebuie să fie incorporate în înțelegerea acestei activități. Nu trebuie deci să căutăm o definiție a politicii pentru a deduce din ea caracterul cunoașterii politice și al educației politice, ci mai degrabă să observăm tipul de cunoaștere și de educație care sunt inherente oricărei înțelegeri a activității politice, și să folosim această observație ca un mijloc de îmbunătățire a înțelegerii noastre asupra politicii.

Propunerea mea este, deci, să analizăm justițea a două înțelegeri curente ale politicii, împreună cu tipurile de cunoaștere și educație pe care le implică și, prin depășirea lor, să ajungem la ceea ce ar fi probabil un mod mai adecvat de înțelegere a activității politice însăși, și a tipului de cunoaștere și educație pe care ea le implică.

## Doi

**A**șa cum o înțeleg unii oameni, politica este ceea ce s-ar putea numi o activitate empirică (*empirical activity*). A participa la aranjamentele unei societăți înseamnă să te trezi în fiecare dimineață și să-ți pună întrebarea "Ce mi-ar place să fac?" sau "Ce i-ar place altcuiva (pe care vreau să-l mulțumesc) să vadă să facut?", și a face lucrul respectiv. Acest mod de a înțelege politica poate fi numit politică fără strategii politice

(*politics without a policy*). La cea mai sumară analiză, acesta ne va apărea ca fiind un concept al politicii greu de justificat; el nu pare deloc să fie o modalitate posibilă de a întreprinde o activitate. O asemănare cu aceasta este, probabil, detectabilă în politica proverbialului despota oriental, în politica unui mîzgăitor de ziduri sau a unui vînător de voturi. Iar rezultatul poate fi considerat ca fiind un haos care se modifică de fiecare dată ce coerentă i se permite să se furișe printre capricii. Aceasta este politica atribuită primului Lord de Liverpool, despre care Acton spunea: "Secretul politicii (*policy*) săle era că nu avea nici una", și despre care un francez remarcă că, dacă el ar fi fost prezent la crearea lumii, ar fi spus "*Mon Dieu, conservons le chaos*". Se pare deci că o activitate concretă, care poate fi descrisă ca o aproximare a politicii empirice, este posibilă. Dar este clar că, deși un anume tip de cunoaștere este implicat în acest stil de activitate politică (cunoașterea, cum spun francezii, nu a noastră ci numai a dorințelor noastre), singurul tip de educație potrivit ei ar fi numai un fel de educație în smîntea - a învăță cum să fi dirijat numai de dorințe trecătoare. Aceasta scoate în evidență un lucru important, și anume că o înțelegere a politicii ca activitate pur empirică este una greșită, întrucăt empirismul ca atare nu este niciodată o modalitate concretă de activitate, și poate deveni partener al unei modalități concrete de activitate numai cînd este pus alături de altceva - în stîință, de exemplu, cînd este alăturat ipotezelor. Ceea ce e important în această înțelegere a politicii nu este că o anumită apropiere de această tip de activitate este posibilă, ci faptul că ea consideră în mod eronat modalități de activitate concrete, auto-pro-

pulsate, drept ceva care nu reprezintă niciodată mai mult decât un moment abstract în orice modalitate de a fi activ. Desigur, politica este urmărirea a ceea ce se dorește, și anume a ceea ce se dorește într-un anumit moment; însă, tocmai din acest motiv, ea nu poate fi niciodată numai urmărirea a ceea ce se prezintă drept recomandabil în fiecare clipă. Activitatea de a dori nu urmează această cale; capriciul nu este niciodată absolut. Deci, dintr-un punct de vedere pragmatic, putem deplinge *stilul* politicii care aproximează empirismul pur, deoarece observăm că el se învecinează cu nebunia. Dar, dintr-un punct de vedere teoretic, politica pur empirică nu este ceva dificil de realizat, sau ceva care trebuie evitat, întrucăt este pur și simplu imposibilă; ea este produsul unei neînțelegeri.

## Trei

**I**nțelegerea politicii ca o activitate empirică este deci inadecvată, întrucăt ea eşuează complet în încercarea de a releva o modalitate concretă de activitate. Are, de asemenea, defectul incidental de a părea că îl încurajează pe nesăbuiți să urmeze un *stil* de participare, la aranjamentele societății lor, care e foarte probabil să aibă rezultate nefericite; a încerca să faci ceea ce este inherent imposibil este întotdeauna o întreprindere care corupe. Trebuie, dacă putem, să îmbunătățim această înțelegere. Și acest impuls către ceva mai bun poate fi orientat de următoarea întrebare: "Care este acel lucru de care acest mod de înțelegere al politicii a neglijat să țină cont?" Ce anume (pentru a o spune pe sleau) a fost omis și care, dacă s-ar adauga, ar conduce la o înțelegere conform căreia politica s-ar releva ca o modalitate de activitate autopro-

pulsată (sau concretă)? Răspunsul la această întrebare este, sau pare să ne stea la îndemînă, de îndată ce problema a fost formulată. Ar apărea îndată că ceea ce îi lipsește acestei înțelegeri a politicii este ceva care să pună în mișcare empirismul<sup>3</sup>, ceva care să corespundă ipotezelor particulare din știință, un scop care să fie urmărit și care să fie mult mai consistent decât o simplă dorință de moment. Și acesta, ar trebui să observăm, nu ar fi doar o bună companie pentru empirism; ar fi și ceva fără de care empirismul în acțiune este imposibil. Să explorăm această sugestie și, pentru a ajunge la o concluzie, o voi enunța în forma unei propoziții: politica apare ca o modalitate de activitate autopropulsată atunci când empirismul este precedat și ghidat de o activitate ideologică. Nu mă ocup de aşa-numitul *stil* ideologic de a face politică ca o modalitate dezirabilă sau indezirabilă de a participa la aranjamentele unei societăți; mă ocup numai de afirmația că, atunci când componentei ineluctabile a empirismului (a face ceea ce vrei să faci) i se adaugă o ideologie politică, apare o modalitate de activitate autopropulsată, aceasta puțind să privită în principiu drept o înțelegere adecvată a activității politice.

Așa cum o înțeleg eu, o ideologie politică trebuie să fie un principiu abstract, sau un set de principii abstrakte, care a fost premeditat în mod independent. Ea furnizează, înaintea activității de participare la aranjamentele unei societăți, un scop de urmărit care e deja formulat și, pe această cale, ea ne oferă un mijloc prin care să distingem între acele dorințe care trebuie să fie încurajate și cele care trebuie reprimate sau reorientate.

Cel mai simplu tip de ideologie politică este o singură idee abstractă, cum ar fi Libertatea, Egalitatea, Productivitatea Maximă, Puritatea Rasială sau Ferici-

rea. În acest caz, activitatea politică este înțeleasă ca întreprinderea de a examina dacă aranjamentele unei societăți se conformează sau reflectă ideea abstractă aleasă. Totuși, este ceva obișnuit să se recunoască nevoia unui sistem complex de idei înrudită, mai degrabă decât a unei singură idei, iar exemplele vizate vor fi sisteme de idei precum "Principiile de la 1789", "Liberalismul", "Democrația", "Marxismul" sau "Carta Atlantică". Nu e nevoie ca aceste principii să fie considerate absolute sau imune la schimbări (desi de multe ori se crede contrariul), întrucât valoarea lor constă în faptul că au fost premeditate. Ele constituie o înțelegere a ce va fi urmărit, independent de cum va fi urmărit. O ideologie politică pretinde că furnizează în avans cunoașterea a ceea ce este "Libertatea", "Democrația", sau "Justiția", punând astfel în mișcare empirismul. Un asemenea set de principii poate fi, desigur, înțemeiat pe argumente și poate fi examinat rațional; este ceva ce oamenii compun pentru ei însăși și de care își pot aminti mai tîrziu sau pot ăsterne pe hîrtie. Dar condiția fără de care nu își poate îndeplini funcția care îi este asociată este aceea că nu datorează nimic acțiunii pe care o dirijează. "A cunoaște adevăratul bine al comunității, iată ce constituie știința legislativă", spunea Bentham, "toată arta constă în găsirea mijloacelor pentru realizarea acestui bine". Afirmația pe care o avem înaintea noastră este deci aceea că empirismul poate să pusă în mișcare (rezultînd astfel o modalitate concretă, autopropulsată de activitate) atunci când i se adaugă un astfel de ghid: dorință și ceva negenerată de dorință.

Nu mai începe acum nici o îndoială asupra tipului de cunoaștere la care recurge activitatea politică astfel înțeleasă. Este nevoie, în primul rînd, de

cunoașterea ideologiei politice alese - o cunoaștere a scopurilor de urmărit, o cunoaștere a ceea ce vrem să facem. Desigur, dacă vrem să avem succes în urmărireaza acestor scopuri, avem nevoie și de un alt tip de cunoaștere - o cunoaștere, să zicem, a economiei și psihologiei. Însă caracteristica comună tuturor tipurilor de cunoaștere necesară este aceea că pot fi, și ar trebui să fie, obținute înaintea activității de participare la aranjamentele unei societăți. Mai mult, tipul potrivit de educație va fi o educație în care ideologia politică aleasă este predată și învățată, în care tehniciile necesare pentru a avea succes sunt dobîndite, și (dacă suntem astă de ghinioniști încît să nu fim deloc pregătiți în ceea ce privește ideologia) va fi o educație în tehnica gîndirii abstrakte și premeditate, necesare pentru a ne crea una pentru uzul propriu. Educația de care vom avea nevoie este una care ne permite să expunem, să apărâm, să implementăm și poate să inventăm o ideologie politică.

În căutarea unei demonstrații convingătoare a faptului că această înțelegere a politicii relevă o modalitate autopropulsată de activitate, ar trebui neîndoioelnic să ne considerăm răsplătiți dacă am reușit să găsim un exemplu de politică condusă exact în acest fel. Acest lucru ar constitui măcar un semn că suntem pe calea cea bună. Vă amintiți că defectul înțelegerii politicii ca o activitate pur empirică era că nu descrie defel o modalitate de activitate, ci o abstracție; și acest defect devine evident în incapacitatea noastră de a găsi un *stil* de politică care să fie ceva mai mult decât o aproximare a acesteia. Care este în această privință valoarea combinării înțelegerii politicii ca empirism cu o ideologie? Și fără a fi exagerat de încrezători, ne putem gîndi că prin aceasta am ajuns la mal. Pentru că

ni se pare că nu e nici o dificultate în a găsi un exemplu de activitate politică care să corespundă acestei înțelegeri și că: după o estimare conservatoare, jumătate de lume pare să-și conducă treburile exact în această modalitate. Mai departe, nu e oare astă de evident faptul că acesta este un stil posibil de politică așa încât, chiar dacă nu suntem de acord cu o anumită ideologie, nu găsim nimic absurd în scrierile celor care ni-l recomandă ca fiind un stil admirabil de politică? Cel puțin susținătorii săi par să știe despre ce vorbesc: ei înțeleg nu numai modalitatea activității, ci și tipul de cunoaștere și educație pe care aceasta o implică. "Fiecare școlar din Rusia", scria Sir Norman Angel, "este familiar cu doctrina lui Marx și îi poate recita catehismul. Cîți școlari britanici au o cunoaștere comparabilă a principiilor enunțate de Mill în extraordinarul său eseu despre libertate?" "Puțini oameni", spune domnul E. H. Carr, "mai contestă teza că un copil trebuie educat în ideologia oficială a țării sale". Pe scurt, dacă noi căutăm un semn care să ne indice că înțelegerea politică ca activitate empirică precedată de activitatea ideologică este o înțelegere adecvată, e puțin probabil să ne înselăm atunci când suținem că ne este la îndemînă.

Și totuși mai este poate loc pentru îndoială: în primul rînd, îndoială dacă această înțelegere a politicii descrie în principiu o modalitate de activitate autopropulsată; și, în consecință, îndoială dacă ceea ce a fost identificat drept ilustrare a unui *stil* de politică corespunzînd exact acestei înțelegeri a fost identificat corect.

Conform afirmației pe care o examinăm, participarea la aranjamentele unei societăți poate începe cu o ideologie premeditată, cu o cunoaștere independent acumulată a scopurilor de urmărit<sup>4</sup>. Se

presupune că o ideologie politică este produsul unei premeditări intelectuale și că, întrucât este un corp de principii care nu datorizează nimic activității de participare la aranjamentele unei societăți, ea este capabilă să determine și să călăuzească activitatea respectivă. Oricum, dacă analizăm mai atent caracterul unei ideologii politice, realizăm imediat că această presupozitie e falsificată. De departe de a fi părintele evasidivin al activității politice, ideologia politică se dovedește a fi copilul vitreg, pământesc, al acesteia. În loc ca ideologia să fie un sistem independent premeditat de scopuri, ea este un sistem de idei abstrase din felul în care oamenii au fost obișnuiti să-și rezolve problemele prin participarea la aranjamentele societății lor. Originea fiecărei ideologii politice se dovedește a fi nu rezultatul planificării de dinaintea activității politice, ci al meditației asupra unui gen de activitate politică. Pe scurt, mai întâi este activitatea politică și de abia apoi vine ideologia politică; iar felul de a înțelege politica pe care îl investigăm aici are dezavantajul de a fi, în acest sens, absurd.

Să analizăm mai întâi această chestiune în legătură cu ipotezele științifice, pe care eu le consider ca având în activitatea științifică un rol similar în anumite privințe cu cel al ideologiei în politică. Dacă o ipoteză științifică ar fi o idee autogenerată strălucită, care nu ar datora nimic activității științifice, atunci s-ar putea considera că empirismul călăuzit de ipoteză constituie o modalitate de activitate suficientă și; cu siguranță însă, nu acesta este caracterul său. Adevărul este că numai cineva care este deja om de știință poate formula o ipoteză științifică; adică, o ipoteză nu este o invenție independentă capabilă să ghideze cercetarea științifică, ci o presupunere depen-

dentă care apare prin abstragere din activitatea științifică deja existentă. Mai mult, chiar atunci când ipoteza specifică a fost formulată în acest fel, ea este inoperantă ca ghid al investigației, în lipsa raportării constante la tradițiile de cercetare științifică din care a fost extrasă. Problema concretă nu apare până când ipoteza specifică, care oferă empirismului ocazia de a se pune în mișcare, nu este recunoscută drept creația însăși a cunoașterii felului cum se conduce o cercetare științifică<sup>5</sup>.

Să luăm în discuție exemplul gastronomiei. Se poate presupune că un om ignorant, cîteva lucruri comestibile și o carte de bucate reprezentă împreună lucrurile necesare unei activități auto-propulsate (sau concrete) numite gătit. Dar nimic nu este mai departe de adevăr. Cartea de bucate nu este un început generat independent, din care poate rezulta activitatea de a găti; ea nu este nimic altceva decât un sumar al cunoștințelor cuiva despre gătit: ea este copilul vitreg, și nu părintele activității. Cartea, la rîndul ei, poate ajuta pe cineva să prepare un dejun, dar dacă ea i-ar fi singurul său ghid, acesta, în realitate, nu ar putea niciodată începe să gătească: cartea are sens numai pentru cei care știu deja la ce să se aștepte de la ea și deci pentru cei care știu cum să-o interpreze.

Așa cum folosirea unei cărți de bucate presupune existența cuiva care știe cum să gătească, iar utilizarea ei presupune existența cuiva care știe deja cum să o folosească, și așa cum o ipoteza științifică derivă din cunoașterea modului în care trebuie condusă o investigație științifică, nepuțind să pună empirismul în mișcare în mod profitabil dacă este separată de această cunoaștere, tot așa și ideologia politică trebuie înțeleasă nu ca un început independent premeditat al

activității politice, ci ca cunoaștere (abstractă și generală) a unei modalități concrete de participare la aranjamentele unei societăți. Catehismul care definește scopurile ce trebuie urmărite nu face altceva decât să abrevieze o modalitate concretă de comportament în care aceste scopuri sunt deja ascunse. El nu există înaintea activității politice și este, în sine, un ghid insuficient pentru aceasta. Acțiunile politice, scopurile de urmărit, aranjamentele care urmează să fie stabilite (toate ingredientele normale ale unei ideologii politice) nu pot fi premeditate înaintea unei modalități de participare la aranjamentele unei societăți; ceea ce facem - și mai mult: ceea ce vrem să facem - este creația felului *cum suntem* obișnuiti să ne conducem treburile. Într-adevăr, de multe ori, ea nu reflectă nimic mai mult decât descoperirea unei capacitați de a face ceva, care este transformată apoi într-o autoritate cu privire la lucrul respectiv.

La 4 august 1789, Drepturile Omului s-au substituit complexului și falitului sistem social și politic al Franței. Citind acest document, ajungem la concluzia că cineva a gîndit serios lucrurile. Aici avem, desfășurată în cîteva fraze, o ideologie politică: un sistem de drepturi și datorii, un sistem al scopurilor - justiția, libertatea, egalitatea, securitatea, proprietatea, și celealte - gata să fie puse în practică pentru prima oară. "Pentru prima oară?" Nici vorbă. Această ideologie nu există înaintea activității politice mai mult decât există cartea de bucate înaintea cunoașterii gastronomice. Cu siguranță că este produsul reflectiei cuiva, însă ea nu a fost produsul unei reflectii întreprinse înaintea activității politice. Întrucât aici sunt, de fapt, scoase în evidență, abstractizate și prescurtate, drepturile englezilor din dreptul cutumiar englez - care nu sunt darul unui premeditări independent sau al generozității divine, ci sunt rezultatul participării seculare de zi cu zi la aranjamentele unei societăți istorice. Sau să luăm în discuție *Second Treatise of Civil Government* lui Locke, citit în America și în Franța secolului al XVIII-lea ca o formulare a unor principii abstracte care urmează să fie puse în practică, și considerat acolo ca o prefată a activității politice. De departe de a fi o prefată, ea are toate semnalamentele unei postfete, iar puterea sa de ghidare deriva din rădăcinile sale implantate în experiența politică din timpul ei. În termeni abstracti, avem de-a face în acest caz cu un scurt conspect al felului în care englezii erau obișnuiti să participe la aranjamentele lor - o prescurtare strălucită a obiceiurilor politice ale englezilor. Sau, să examinăm acest pasaj dintr-un scriitor continental contemporan: "Libertatea și tine pe europeni în agitație și în mișcare. Ei doresc să aibă libertate și în același timp știu că nu o au. Și mai știu că libertatea aparține individului ca un drept al omului". Fiind stabilit scopul de urmărit, activitatea politică este reprezentată drept realizare a acestui scop. Însă "libertatea" care poate fi urmărită nu este un "ideal" premeditat în mod independent sau un vis; ca și ipoteza științifică, este ceva deja sugerat (*intimated*) de o modalitate concretă de comportament. Libertatea, precum o rețetă de plăcintă cu carne de vînat, nu este o idee excepțională; nu este un "drept uman" care poate fi dedus dintr-un concept speculativ al naturii umane. Libertatea de care ne bucurăm nu reprezintă nimic mai mult decât aranjamentele și procedurile de un anumit tip: libertatea unui englez nu este ceva exemplificat prin procedura *habeas corpus* ci este, în acest punct, chiar existența acestei

proceduri. Iar libertatea de care dorim să dispunem nu este un "ideal" pe care îl gîndim independent înaintea experienței noastre politice, ea reprezintă deja ceea ce se găsește sugerat în această experiență.

Prin urmare, în lumina acestei interpretări, sistemele de idei abstrakte pe care le numim "ideologii" sunt rezumate ale activității concrete de un anumit tip. Majoritatea ideologilor politice și, cu siguranță, majoritatea celor mai folositoare dintre ele (deoarece ele, fără îndoială, își au întrebuițarea lor) sunt rezumate ale tradiției politice dintr-o societate. Dar, cîteodată se întîmplă ca o ideoologie care nu este un rezumat al unei experiențe politice, ci a unui alt fel de activitate (cum ar fi, de exemplu, războiul, religia, planificarea industriei) să fie oferită ca ghid politic. Si aici modelul care ne este propus nu este numai abstract, dar este și inadecvat, dată fiind irelevanța activității din care a fost extrasă. Acesta este, cred, unul din defectele modelului furnizat de ideologia marxistă. Dar ideea principală este aceea că o ideologie este, cel mult, o abreviere a unei modalități concrete de activitate.

Acum suntem, poate, în postura de a percepe mult mai clar caracterul a ceea ce poate fi numit *stilul* ideologic al politicii și de a observa că existența sa nu oferă motive pentru a presupune că înțelegerea activității politice ca empirism ghidat doar de o ideologie este o înțelegere adekvată. Stilul ideologic al politicii este un stil confuz. În realitate, o modalitate tradițională de participare la aranjamentele unei societăți a fost prescurtata într-o doctrină ce conține scopuri de urmărit, prescurtarea (împreună cu cunoașterea tehnică necesară) fiind considerată în mod eronat drept singurul ghid pe care aceasta se bazează. În anumite împrejurări, o prescurtare de acest tip poate fi

valoroasă; ea conferă claritate contururilor și precizia unei tradiții politice pe care anumite împrejurări o pot face să pară potrivită. Cînd o modalitate de a participa la aranjamente trebuie să fie transplantată dintr-o societate în care s-a dezvoltat într-o altă societate (o întreprindere întotdeauna îndoiefulnică), simplitatea unei ideologii poate apărea ca un lucru prețios. Dacă, de exemplu, modalitatea englezilor de a face politică urmează să fie sădită în altă parte a lumii, este poate potrivit ca, în primul rînd, să fie prescurtată ca ceva numit "democrație" înainte ca ea să fie împachetată și trimisă peste hotare. Există, desigur, o metodă alternativă: metoda prin care ceea ce este exportat este detaliul și nu prescurtarea tradiției, și prin care misionarii călătoresc împreună cu instrumentele necesare - metoda prin care s-a format Imperiul Britanic. Este însă o metodă lentă și costisitoare. Si, în mod special în cazul oamenilor grăbiți, *l'homme à programme* cîștigă întotdeauna cu ajutorul prescurtării sale; sloganul său încîntă, în timp ce magistratul reșident este văzut numai ca simbol al servilității. Însă, indiferent de adevararea stilului ideologic al politicii, defectul explicării activității politice care îl însotește devine evident cînd examinăm tipurile de cunoaștere și de educație pe care ne îndeamnă să le considerăm suficiente pentru înțelegerea activității de participare la aranjamentele unei societăți. Si aceasta întrucît sugerează că o cunoaștere a ideologiei politice alese poate lua locul unei înțelegeri a tradiției comportamentului politic. Sceptrul și cartea încep să fie privite ca fiind puternice prin ele însеле, și nu doar ca simple simboluri ale puterii. Aranjamentele unei societăți sunt înfățișate nu ca modalități de comportament, ci ca piese ale mașinăriei care va fi trans-

portată fără nici o discriminare în toate colțurile lumii. Complexitățile tradiției care au fost lăsate deoparte în procesul de prescurtare sunt considerate lipsite de importanță: "drepturile omului" sunt înțelese ca existînd izolat de un fel anume de a participa la aranjamente. Si întrucît, în practică, prescurtarea nu este niciodată în sine un ghid suficient, suntem încurajati să o completăm, nu cu experiența noastră politică devenită suspectă, ci cu experiența preluată de la alte activități concrete (de multe ori irelevante), cum ar fi războiul, planificarea industriei sau negocierile sindicale.

## Patru

**I**nțelegerea politicii ca activitatea de participare la aranjamentele unei societăți sub ghidarea unei ideologii premeditate independent nu este, deci, în mai mică măsură o eroare decît înțelegerea ei ca o activitate pur empirică. Cu orice altceva ar începe politica, ea nu poate începe cu ideologia politică. Si într-o încercare de îmbunătățire a acestei înțelegeri a politicii, am observat deja în principiu ce anume trebuie admis pentru a avea un concept inteligibil. Așa cum ipoteza științifică nu se poate naște, și este imposibil să opereze, în afara tradiției deja existente de investigație științifică, tot așa un sistem de scopuri al activității politice apare în interiorul unei tradiții, și poate fi evaluat numai cînd este raportat la o tradiție deja existentă de participare la aranjamentele noastre. În politică, singura modalitate concretă detectabilă este una în care empirismul și scopurile de urmărit sunt recunoscute ca fiind dependente de o modalitate tradițională de comportament, atît din punctul de vedere al existenței cît și al activității lor.

fost că, în toate, sau în cele mai importante aspecte, ele fuseseră deja eliberate. Argumentele deduse din dreptul natural abstract, din "justiție", sau dintr-un alt concept general al personalității feminine, trebuie privite fie ca irelevante, fie ca forme nefericit mascate ale unui așa-zis argument valid; și anume, că ar fi existat o incoerență în aranjamentele societății care cerea în mod imperios un remediu. În politică, fiecare acțiune este una ce ține seama de consecințe, urmărirea, nu a unui vis, ori a unui principiu general, ci a unei sugestii<sup>8</sup>. Ceea ce trebuie să facem cu aceste sugestii este ceva mai puțin constrângător decât implicațiile logice sau consecințele necesare: dar, dacă sugestile unei tradiții de comportament sunt mai puțin respectabile sau mai evazive decât acestea, ele nu sunt, din acest motiv, mai puțin importante. Desigur, nu există un aparat asigurat împotriva erorilor cu ajutorul căruia să putem alege cea mai valoroasă sugestie pe care merită să o urmăm; și nu numai că facem deseori erori grosolană în judecările emise în această privință, dar efectul total al unei dorințe satisfăcute este astăzi de puțin previzibil, încât activitatea noastră de amendare ne duce de multe ori acolo unde nu am și dorit. Mai mult, întreaga întreprindere este expusă în fiecare moment pervertirii de către intervenția aproxiماiei în empirismul urmăririi puterii. Acestea sunt sugestii care nu vor putea fi niciodată eliminate; ele țin de caracterul activității politice. Dar se poate crede că greșelile noastre de înțelegere vor fi mai puțin frecvente și mai puțin dezastroase dacă scăpăm de iluzia că politica va fi vreodată ceva mai mult decât urmărirea sugestiilor; o conversație, și nu o dispută.

Fiecare societate vie din punct de vedere intelectual este susceptibilă, din

temp în temp, să-și prescurzeze tradiția de comportament într-un sistem de idei abstrakte; și cu această ocazie, discuția politică va fi preocupată nu (asemeni dezbatărilor din *Hada*) de problemele punctuale, nu (asemeni discursurilor lui Tucidide) de metodele și tradițiile de activitate, ci de principiile generale ale politicii. Si nu e nimic rău că se întâmplă așa: poate este chiar ceva pozitiv. Este posibil ca oglinda distorsionantă a unei ideologii să scoată la lumină cărări importante ascunse în tradiție, așa cum caricaturile scot la iveală potențialitățile unei fețe; și dacă este așa, întreprinderea intelectuală de a vedea cum arată o tradiție atunci cînd este redusă la o ideologie va fi o parte utilă a educației politice. Dar a face uz de prescurtare ca tehnică de explorare a sugestiilor unei tradiții politice, adică a o folosi așa cum un om de știință utilizează ipoteza, este un lucru; și este cu totul altceva, ceva nepotrivit, să înțelegi activitatea politică însăși ca activitatea de amendare a aranjamentelor unei societăți cu scopul de a le pune de acord cu prevederile unei ideologii. Pentru că atunci i se conferă unei ideologii niște caracteristici imposibil de susținut, și ne putem găsi, în practică, în situația de a fi conduși de un ghid fals și amăgitor: fals întrucăt prin prescurtare, cu oricăță îndemnare ar fi fost săcătă aceasta, se poate ca o singură sugestie să fie exagerată și propusă pentru a fi urmărită necondiționat, iar beneficiul ce decurge din observarea a ceea ce distorsiunea scoate la iveală se pierde atunci cînd acestei distorsiuni i se atribuie funcția de criteriu; amăgitor întrucăt prescurtarea, prin ea însăși, nu furnizează, de fapt, întregul cunoașterii utilizate în activitatea politică.

Vor fi unii care, în ciuda faptului că își dau în general acordul lor global asupra acestei înțelegeri a activității politice, își vor imagina că ea confundă ceea

ce este, probabil, normal cu ceea ce este necesar, și că anumite exceptii importante (cu mare relevanță contemporană) s-au pierdut într-o generalitate cetoasă. Este foarte bine, se poate spune, să examinezi în politică activitatea de explorare și urmărire a sugestiilor unei tradiții de comportament, dar cîtă lumină aruncă acest fapt asupra unei crize politice precum cea a cuceririi normande a Angliei, sau a stabilirii unui *régime* sovietic în Rusia? Ar fi, desigur, o prostie să negi posibilitatea unor serioase crize politice. Dar dacă excludem (așa cum și trebuie) un cataclism autentic care pentru moment pune capăt politicii și obliterează complet o tradiție curentă de comportament (ceea ce nu s-a întâmplat în Anglia anglo-saxonă sau în Rusia)<sup>9</sup>, puține argumente mai susțin punctul de vedere că însăși cele mai serioase răsturnări politice ne duc dincolo de această înțelegere a politicii. O tradiție de comportament nu este o modalitate fixă și inflexibilă de a face lucrurile; ea este un curent de simpatie (*flow of sympathy*). Acesta poate fi temporar dezmembrat de intervenția unei influențe străine, poate fi deturnat, limitat, suspendat sau secat, și poate releva o incoerență astăzi de adîncă (chiar și fără o intervenție străină) încît să se ajungă la o situație de criză. Si dacă, pentru a întîmpina aceste crize, există un ghid stabil, neschimbător, independent, la care o societate poate recurge, ar fi, neîndoelnic, un sfat bun ca ea să facă acest lucru. Dar nu există asemenea ghiduri; nu avem nici o altă resursă în afara fragmentelor, vestigiilor, reliativelor tradiției noastre de comportament pe care criza le-a lăsat neatinse. Întrucăt chiar ajutorul pe care îl putem primi de la tradiții unei alte societăți (sau de la o tradiție mai vagă, împărtășită de mai multe societăți) este condiționat de puterea noastră de a le asimila propriilor noastre aranjamente sau propriilor modalități de participare la aranjamentele noastre. Omul înfometat și neajutorat greșește dacă crede că va depăși criza cu ajutorul unui deschizător de conserve: ceea ce îl salvează e cunoașterea altuia asupra modului în care se găsește, cunoaștere pe care o poate folosi tocmai pentru că nici el însuși nu este complet ignorant. Pe scurt, criza politică (chiar cînd pare impusă societății de către forțe incontrolabile) apare întodeauna în interiorul unei tradiții de activitate politică; iar "salvarea" vine de la resursele neatinse ale aceleiași tradiții. Acele societăți care își păstrează, în împrejurări schimbătoare, un sens viu al identității proprii și al continuității (care sunt lipsite de acea ură fată de propria lor experiență care le face să dorească să o anihileze) trebuie considerate fericite, nu pentru că posedă ceea ce altor societăți le lipsește, ci întrucăt au mobilizat deja ceea ce nici uneia nu-i lipsește și anume acel ceva pe care, în realitate, se sprijină toate.

Astfel, în activitatea politică, oamenii navighează pe o mare fără margini și fără fund; nu există nici un port pentru refugiu și nici un loc de ancorat, nici un punct de plecare și nici un punct de sosire. Întreprinderea este cu greu menținută pe linia de plutire; marea este astăzi prieten cît și dușman; iar arta navegației constă în folosirea resurselor modului tradițional de comportament cu scopul de a-ți transforma în prieten fiecare situație ostilă<sup>10</sup>.

O doctrină deprimantă, se va spune - chiar de către cei care nu fac greșeala să-i anexeze un element determinist brut care, în fapt, nu-și are locul. O tradiție de comportament nu este un făgăș pe care să ne tocim viețile neputincioase și nesatisfăcătoare: *Spartam nactus es; hanc*

*exorna*. Dar, în general, deprimarea apare din abandonarea speranțelor care erau deșarte și din descoperirea că ghidurile, reputate ca fiind de o înțelegere și de o ingeniozitate supramenească, au, de fapt, un caracter oarecum diferit. Dacă doctrina ne privează de un model ceresc față de care să ne aproximăm comportamentul, cel puțin nu ne conduce într-o mlaștină unde orice alegere este în același timp bună și rea. Și dacă sugerează că politica este *nur für die Schwindelfreie*, atunci ea trebuie să-i deprime numai pe cei care și-au pierdut curajul.

### Cinci

Păcatul savantului este că are nevoie de astăzi de mult timp pentru a ajunge la o concluzie. Cu toate astea, această încetineală are și o anumită virtute; ceea ce are el de oferit poate să nu fie, până la urmă, mare lucru, însă, cel puțin, nu este un fruct necopt, iar a-l culege este o treabă ușoară. Scopul nostru a fost de a examina tipul de cunoaștere implicat în activitatea politică și felul potrivit de educație. Iar dacă înțelegerea politiciei pe care am recomandat-o nu este una eronată, atunci există puține dubii privitoare la tipurile de cunoaștere și educație care îi corespund. Este cunoașterea, astăzi de profundă pe căt poate să fie, a tradiției noastre de comportament politic. Altă cunoaștere, adițională, este, desigur, dezirabilă: însă aceasta este cunoașterea fără de care nu putem folosi nimic altceva din ce am fi putut să învățăm.

O tradiție comportamentală este un lucru greu de pătruns. Ba chiar poate părea că fiind în mod fundamental neinteligibilă. Nu este nici fixă, nici desăvîrșită; nu are un centru definitiv de care înțelegerea poate să se ancoreze; nu există

un scop suveran perceptibil sau o orientare invariabilă care să poată fi detectată; nu există nici un model de copiat, nici o idee de realizat, sau regulă de urmat. Unele părți ale tradiției se pot schimba mai înțest decât altele, însă niciuna nu este imună la schimbare. Totul este temporar. Cu toate acestea, deși o tradiție de comportament este fragilă și evazivă, nu este lipsită de identitate, și ceea ce face ca ea să fie un obiect posibil al cunoașterii este faptul că părțile sale nu se schimbă toate în același timp, iar schimbările pe care le suferă există potențial în ea însăși. Principal său este un principiu de *continuitate*: autoritatea este împărtășită difuz între trecut, prezent și viitor; între vechi, nou și ce va să vină. Este stabilă întrucât, deși este în mișcare, nu este niciodată pe de-a-ntrregul în mișcare; și deși este liniștită, nu este niciodată complet calmă<sup>11</sup>. Nimic din ceea ce i-a aparținut nu este complet pierdut; întotdeauna ne întoarcem înapoi pentru a recupera și face chiar și din momentele cele mai îndepărțate ceva de actualitate: nimic, pe termen lung, nu rămâne nemodificat. Totul este temporar, dar nimic nu este arbitrar. Totul capătă sens prin comparație, însă nu față de ceea ce îi este alăturat, ci față de întreg. Și de vreme ce unei tradiții de comportament nu i se poate aplica distincția dintre esență și accident, cunoașterea ei înseamnă, inevitabil, cunoașterea detaliilor ei; a cunoaște numai micul înseamnă și nu ști nimic. Ceea ce trebuie învățat nu este o idee abstractă, un set de ticuri sau un ritual, ci o modalitate concretă, coerentă de a trăi, în toată complexitatea ei.

Prin urmare, este clar că nu trebuie să nutrim speranța de a dobândi prin metode facile această înțelegere dificilă. Deși cunoașterea pe care o căutăm este

locală, și nu universală, nu avem nici o scurtură pentru a ajunge la ea. Mai mult, educația politică nu este numai o problemă de înțelegere a unei tradiții, ci înseamnă și învățarea modului cum să participi la conversație: este în același timp inițiere într-o moștenire față de care avem un interes vital și explorarea sugestiilor sale. Va rămâne întotdeauna ceva misterios în modul în care este învățată o tradiție de comportament politic, și poate că singura certitudine pe care o avem este că nu există nici un punct de la care se poate spune cu siguranță că începe învățarea. Politica unei comunități nu este mai puțin individuală (și nici mai mult) decât limbajul său, iar ele sunt învățate și practicate în același mod. Nu începem să învățăm limba maternă învățându-i alfabetul sau gramatica; nu începem prin a învăța cuvinte, ci cuvintele aşa cum sunt folosite; nu începem (ca atunci cînd începem să citim) cu ceea ce este ușor, pentru a continua cu ceea ce este mai dificil; nu începem la școală, ci în leagăn; și ceea ce spunem își are întotdeauna izvorul în felul nostru de a vorbi. Iar acest lucru este adevărat și în privința educației noastre politice; aceasta începe prin dobândirea unei tradiții, prin observarea și imitarea comportamentelor celor mai în vîrstă. Sunt puține sau inexistente acele lucruri care ni se înșăfătează imediat ce deschidem ochii și care să nu contribuie la educația noastră politică. Devenim conștienți de un trecut și de un viitor de îndată ce devenim conștienți de prezent. Mult înaintea vîrstei la care suntem interesați de vreo carte despre politica noastră, noi acumulăm acea cunoaștere complexă și labirintică a tradiției politice fără de care nu am putea înțelege cartea atunci cînd am deschide-o. Și proiectele pe care le nutrim sunt creațiile tradiției noastre.

Deci, cea mai mare parte - și poate partea cea mai importantă - a educației noastre politice o dobândim înșimplat, găsindu-ne un drum în lumea naturală și artificială în care ne naștem, și nu există nici o altă cale de a o dobândi. Desigur, vor fi mai multe de învățat și acest lucru se va realiza cu ușurință dacă avem marele noroc să ne naștem într-o tradiție politică bogată și vie, și printre oameni care sunt bine educați din punct de vedere politic; contururile activității *politice* vor deveni distinctive mai devreme; dar chiar și societatea cea mai sărmană și împrejurările cele mai vitrege pot oferi o educație politică oarecare, iar noi suntem nevoiți să luăm din aceasta ceea ce putem obține.

Dacă acesta este felul în care începem, rămîn cotloane încă mai adînci de explorat. Politica este un subiect potrivit pentru studiul academic; este ceva care dă de gîndit și este important să reflectăm la lucrurile potrivite. Aici, ca și pretutindeni, ideea conducătoare este aceea că ceea ce învățăm să înțelegem este o tradiție politică, o modalitate concretă de comportament. Și din acest motiv este bine că, la nivel academic, studiul politicii să fie un studiu istoric - nu, în primul rînd, întrucât este bine să fiu interesat de trecut, ci pentru că trebuie să simt interesați de detaliile practicilor concrete. E adevărat că nimic nu apare la suprafața actuală a unei tradiții de activitate politică care să nu aibă rădăcinile adînc înspite în trecut, și că a nu-i observa apariția înseamnă de multe ori să ignori cheia semnificației sale; și, din acest motiv, studiul pur istoric este o parte indispensabilă a educației politice. Dar, ceea ce este la fel de important nu este ceea ce s-a înșimplat aici și acolo, este ceea ce oamenii au gîndit și au spus despre ce s-a petrecut: istoria, nu o ideilor politice, ci a felului nostru de

politică. Fiecare societate, prin sublimierile pe care le face în carteia istoriei sale, construiește o legendă a propriului său destin pe care o reactualizează în permanență și în care este ascuns felul în care înțelege propria politică; iar investigația istorică a acestei legende - nu în vederea expunerii erorilor, ci a înțelegerii prejudecătilor sale - trebuie să fie o parte preeminentă a unei educații politice. Deci, prin studiul istoriei autentice și a acestei cvasiistorii care, prin privirile sale îndrepătate spre trecut, dă contur tendințelor în plină desfășurare, putem spera să evităm una din cele mai insidioase înțelegeri greșite curente ale activității politice - concepția conform căreia instituțiile și procedurile apar ca piese ale unei mașinării proiectate să atingă un scop propus dinainte, în loc să fie înțelese ca niște modalități de comportament care, desprinse de contextul lor, devin lipsite de sens: de exemplu, înțelegerea eronată prin care Mill se convingea pe sine că ceva numit "Guvern Reprezentativ" era o "formă" a politicii care putea fi considerată potrivită pentru orice societate care atinsează un anumit grad de civilizație; pe scurt, înțelegerea eronată conform căreia privim aranjamentele și instituțiile noastre ca fiind ceva mai semnificativ decât urmele lăsate de gânditorii și oamenii de stat care au știut pe ce cale să pășească, deși nu au știut nimic asupra destinației finale.

Cu toate acestea, și preocupații mai de propria tradiție de activitate politică nu este suficient. O educație politică care își merită numele trebuie să îmbrățișeze, de asemenea, și cunoașterea politicilor altor societăți contemporane. Trebuie să facă acest lucru întrucât cel puțin unele dintre activitățile noastre politice sunt legate de cele ale altora; și nu știm cum participă aceștia la aranjamentele lor

însemnă și nu ști calea pe care vor merge și ce resurse vor aduce în tradiția noastră; și a-ți cunoaște numai tradiția proprie însemnă, de fapt, a nu o cunoaște nici măcar pe aceasta. Însă aici trebuie să facute din nou două observații. Nu am început de ieri - de azi să avem relații cu vecinii noștri; și nu trebuie să căutăm în afara tradiției noastre politice pentru a găsi o formulă specială sau măcar un expedient *ad-hoc* pentru a întreține aceste relații. Numai atunci când uităm voit sau din neglijență resursele de înțelegere și inițiativă care țin de tradiția noastră trebuie să improvizăm, asemenea unor actori care și-au uitat rolul. În al doilea rînd, singura cunoaștere care merită să o ai despre politica unei alte societăți este de același tip cu cea pe care o căutăm cu privire la tradiția noastră. *Și în acest caz, la vérité reste dans les nuances*, un studiu comparativ al instituțiilor, de exemplu, care ar ascunde acest lucru, nu ar furniza decât o înțelegere iluzorie a ceea ce, cu toate acestea, rămâne secret. Studiul politicilor altor oameni, ca și al proprietiei politici, trebuie să fie un studiu ecologic al unei tradiții de comportament, nu un studiu anatomic al mijloacelor mecanice ori investigarea unei ideologii. Numai când studiul nostru este de acest tip, ne vom putea simți stimulați, însă nu intoxicați, de moravurile altora. A colindă lumea pentru a selecta "cele mai bune" dintre practicile și scopurile celorlalți (așa cum se spune că eclecticul Zeuxis a încercat să compună o figură mai frumoasă decât cea a Elenei din Troia, alăturînd trăsături diverse, remarcabile pentru perfectiunea lor) este o întreprindere corupătoare și una dintre căile cele mai sigure de a-ți pierde echilibrul politic; însă investigarea modalității concrete în care alt popor participă la aranjamentele sale poate scoate în evidență căi

semnificative din tradiția noastră, care altminteri ar fi putut rămâne ascunse.

Există un al treilea sector în studiul academic al politicii care trebuie luat în considerare - pe care, din lipsa unui nume mai bun, îl voi numi studiul filozofic. Reflecția asupra activității politice poate avea loc pe diferite nivele: putem să ne gîndim la ce resurse ne oferă tradiția noastră politică pentru a aborda o anumită situație, sau putem prescurta experiența noastră politică într-o doctrină utilizabilă, așa cum un om de știință folosește ipoteza, pentru a-i explora sugestiile. Dar, dincolo de acestea, și de alte feluri de gîndire politică, există o sferă de reflectie al cărei obiect este de a lua în discuție locul activității politice însăși pe harta întregii noastre experiențe. Reflecția de acest gen se desfășoară în fiecare societate care este conschtientă politic și vie intelectual. În privința societăților europene, cercetarea a descoperit o varietate de probleme intelectuale pe care fiecare generație le-a formulat în felul ei și le-a abordat cu resursele tehnice aflate la dispoziția sa. *Și întrucât filozofia politică nu este ceea ce poate fi numit o știință "progresistă"*, care acumulează rezultate solide și ajunge la concluzii pe care alte investigații să-aratutea baza cu încredere, istoria ei are o importanță deosebită: într-adevăr, într-un sens, ea nu are decât o istorie care este una a incoerențelor pe care filozofii le-au detectat în modalitățile comune de gîndire și a soluțiilor care au fost propuse, și nu o istorie a doctrinelor și sistemelor. Se poate considera că studiul acestei istorii are un loc considerabil în educația politică și că un loc și mai important îl deține încercarea de înțelegere a turnurii pe care i-a conferit-o reflecția contemporană. Nu putem să ne așteptăm ca filozofia politică să ne ducă la mărirea capacitații noastre de

succes în activitatea politică. Ea nu ne va ajuta să distingem între proiectele politice bune și rele; ea nu are puterea să ne ghidize sau să ne direcționeze în activitatea de urmărire a sugestiilor tradiției noastre. Dar analiza stăruitoare a ideilor generale care au ajuns să fie legate de activitatea politică - astăzi timp cît are succes în eliminarea unor deformări din gîndirea noastră și conduce la o utilizare mai economică a conceptelor - este o activitate care nu trebuie nici supraapreciată, nici disprețuită. Trebuie înțeleasă ca o activitate explicativă, și nu practică, iar dacă o urmăm, putem numai spera ca, în exercitarea ei, să simă cît mai rar înselați de afirmații ambigue și de argumente irelevante.

*Abeunt studia in mores*. Roadele educației politice vor apărea în modul în care gîndim și vorbim despre politică și poate în modul în care ne conducem activitatea politică. A selecta elemente din această recoltă viitoare e întotdeauna o întreprindere hazardată, iar opinile cu privire la ceea ce este cel mai important lucru de făcut vor fi diferite. Dar, în ce mă privește, sper două lucruri. Cu cît e mai profundă înțelegerea pe care o avem asupra activității politice, cu atât mai puțin vom fi la cheremul unei analogii plauzibile dar eronate și cu atât mai puțin vom fi tentați de un model fals sau irrelevant. *Și cu cît înțelegem mai complet propria noastră tradiție politică, cu atât mai repede ne sunt puse la dispoziție toate resursele sale*, și cu atât mai puțin probabil este să îmbrățișăm iluziile care îl pîndesc pe ignorant și pe cel neatent: iluzia că în politică poți avansa fără o tradiție comportamentală, iluzia că prescurtarea unei tradiții este suficientă ca ghid, și iluzia că în politică există un port salvator, o destinație la care să ajungi sau chiar un fir detectabil al progresului. "Lumea aceasta

este cea mai bună dintre lumile posibile, și *totul* în ea este un rău necesar.”<sup>12</sup>

#### Urmărirea sugestiilor

(1) Această expresie, așa cum sper că am clarificat, a fost destinată să descrie ceea ce este în fapt activitatea politică în circumstanțele indicate, și anume în “grupurile cooperative ereditare, pe care le numim «estate», multe dintre ele cu o descendență străveche, toate fiind însă conștiente de un trecut, un prezent și un viitor.” Criticii care cred că acest lucru este o descriere astăzi de specializată încăt eșuează complet să dea seama de cîteva dintre perioadele cele mai semnificative din istoria politică modernă fac, desigur, o observație pertinentă. Dar celor care cred că, raportată la oricare aşa-zisă situație “revoluționară” și la oricare inițiativă a aşa-numitei politici “idealiste”, această expresie este lipsită de semnificație, li se poate cere să mai reflecteze încă o dată, amintindu-și că ea nu este nici destinată să fie o descriere a motivelor politicienilor, nici a ceea ce cred ei însăși că fac, ci a ceea ce ei reușesc într-adevăr să facă.

Am legat încă două afirmații de această înțelegere a activității politice: prima, că dacă e adevărată, trebuie presupus că ea are o anumită relevanță asupra modului în care studiem politica, adică asupra educației politice; a doua, că dacă e adevărată, se poate presupune că ea are o anumită relevanță asupra modului în care ne comportăm în activitatea politică - existind, poate, unele avantaje în a gîndi, a vorbi și a argumenta într-un mod coherent cu ceea ce facem. Propoziția a doua nu o consider ca fiind foarte importantă.

(2) S-a tras concluzia că această înțelegere a activității politice o reduce pe aceasta la “a acționa după fier”, la “urma-

rea intuițiilor” și că acest lucru “descrăgează orice tip de argument”. Nemic din cele ce am spus nu îndreptăște această afirmație. Concluzia pe care am tras-o eu însuși în această privință a fost că, dacă această înțelegere a activității politice este corectă, anumite forme de argumentare (de exemplu, argumentele destinate să determine corespondența unei propunerii politice cu legea naturală sau cu “dreptatea” abstractă) trebuie considerate fie irelevante, fie drept formulări stîngace ale altor cercetări relevante, și că, prin urmare, trebuie înțelese ca având numai o valoare retorică sau persuasivă.

(3) S-a sugerat că această înțelegere a activității politice nu furnizează nici un standard și nici un criteriu pentru a distinge între proiectele politice bune și cele rele, sau pentru a decide realizarea unui lucru sau a altuia. Aceasta este, din nou, o înțelegere nefericită a ceea ce am spus: “orice lucru capătă sens nu prin ceea ce îi stă alături, ci prin întreg”. Celor care sunt obișnuiți să judece totul în relație cu “dreptatea”, “solidaritatea”, “bunăstarea” sau cu alt “principiu” abstract, și nu cunosc o altă cale de judecare și exprimare, li se poate cere să ia în considerare modul în care, în fapt, un avocat pledează într-o Curte de Apel împotriva injusției compensațiilor acordate clientului său. Spune el oare: “Aceașa este o nedreptate strigătoare la cer”, și nimic mai mult? Sau este de așteptat să spună că despăgubirile acordate sunt “mai mici decât cele acordate în general în procesele de calomnie?” Si dacă susține acest lucru, sau ceva asemănător, poate fi acuzat că nu se implică în nici un tip de argument, sau că nu are nici un standard sau criteriu, sau că se referă numai “la ceea ce s-a făcut ultima dată”? (Cf. Aristotel, *Analitica Prima*, II, 23). Din nou, nu se înceală oare domnul

N. A. Swanson cînd argumentează în felul următor privind propunerea revoluționară ca celui care servește în jocul de cricket să i se permită să “arunce” mingea? N. A. Swanson nu se înceală afirmănd: “actuala mișcare de aruncare a evoluat treptat de la aruncarea de jos la cea de deasupra capului, prin reglementări succesive ale unor acțiuni neconforme. Sustin că «aruncarea» nu și găsește nici un loc în această evoluție”? Oare argumentează domnul G. H. Fender fără nici un standard ori criteriu, sau exprimă el numai o “bănuială”, atunci cînd susține că “aruncarea” își are un loc în această serie și că ar trebui permisă? Si este oare astăzi de forțat să descrii această acțiune ca fiind “explorarea sugestiilor” situației în întregul ei? Orice am spune pentru a ne automâguli, nu acesta este modul în care au loc schimbările în proiectarea oricărui lucru, a mobilei, hainelor, automobilelor și a societăților capabile de activitate politică? Devin acestea mult mai inteligibile dacă excludem împrejurările și traducem totul în idiomul “principiilor”, cel care servește în cricket argumentând, poate, în acest caz, “dreptul său natural” de a arunca? Si, chiar și atunci, putem exclude circumstanțele particulare: s-ar fi pus problema aruncării dacă dreptul de a zvîrli mingea nu ar fi fost deja acordat? Oricum, mi se va permite poate să reiterez poziția mea că “principiile” morale și politice sunt prescurtări ale modalităților tradiționale de comportament, și că a raporta comportamentul specific la “principii” nu este ceea ce pare să fie (mai precis, a raporta comportamentul specific la un criteriu care este demn de încredere întrucît este golit de orice contingene, cum ar fi un aşa-numit “preț corect”).

(4) S-a afirmat că în politică nu există o “situație generală”: “de ce să

presupunem că, în teritoriul pe care îl numim britanic, există numai o singură societate, cu o singură tradiție? De ce nu ar fi două societăți... fiecare cu modul ei de viață?” În concepția unui critic mai profund, aceasta ar putea fi o problemă filozofică care necesită mai mult decât un răspuns scurt. Dar, în aceste împrejurări, este poate îndeajuns să spun: în primul rînd, absența omogenității nu distrugă în mod necesar singularitatea; în al doilea rînd, ceea ce luăm în discuție aici este o societate organizată legal și ne aplecăm asupra modalității în care structura sa legală (care, în ciuda incoerențelor sale, nu are un competitor) este reformată și amendată; și, în al treilea rînd, am spus (secțiunea patru) ceea ce înțeleg eu prin sintagma “o singură comunitate”, ca și motivele mele pentru a-mi face din aceasta punctul de plecare.

(5) În fine, s-a spus că, din moment ce refuz “principiile generale”, nu furnizez nici un mijloc pentru a detecta incoerențele și pentru a determina ceea ce trebuie să stea pe agenda reformelor. “Cum descoperim ceea ce societatea (sic) sugeră?” La aceasta pot replica: “Vreți să vi se spună că în politică există, ceea ce cu siguranță nu există în altă parte, și anume o modalitate de a detecta cu precizie absolută ceea ce trebuie făcut?” Cum decide un om de știință, la stadiul în care a ajuns astăzi fizica, direcția unei înaintări profitabile? Ce considerații au trecut prin mintile constructorilor medieveni cînd au remarcat caracterul necorespunzător al unei construcții cu piatră, făcute ca și cum s-ar fi construit cu lemn? Cum ajunge un critic la concluzia că o pictură este incoherentă, că tratarea unor părți ale pînzei este inconsistentă cu tratarea altora?

J. S. Mill (în *Autobiografie*, Oxford University Press pp.136-137,

144-145), cînd renunță să se mai refere la principiul său general deopotrivă ca ghid demn de încredere al activității politice și ca mecanism explicativ satisfăcător, pune în loc "teoria progresului uman" și ceea ce el a numit "filozofia istoriei". Punctul de vedere pe care l-am exprimat în acest eseu poate fi înțeles ca reprezentând un alt pas în acest pelerinaj intelectual, un

stadiu atins în momentul în care nici principiul (înînd cont de ceea ce e, și anume numai un "index" al comportamentului concret) și nici o altă teorie generală despre caracterul și direcția schimbării sociale nu pare să asigure o referință adekvată pentru explicație sau pentru activitatea practică.

Traducere de Camil Ungureanu și  
Cristian Vasilescu

#### NOTE

- 1 În original: "As if arrangements were intended/ For nothing else but to be mended" (n. trad.)
2. "Doamne, să menținem haosul!" (n. trad.).
3. Evident, autorul nu se referă la empirism ca sistem de gîndire, ci la activitatea empirică (n. trad.)
4. Acesta este, de exemplu, cazul Legii Naturale; fie că este considerată ca o explicație a activității politice fie (în mod împotriva) ca un ghid al comportamentului politic (n.a.).
5. Prin accentul pus pe practica științifică, Oakeshott este, fără îndoială, precursorul lui T. Kuhn, celebrul autor al *Structurii revoluțiilor științifice* (trad. rom. M. Flonta, Ed. Științifică, 1976) (n. trad.).
6. Un magistrat rezident era reprezentantul guvernului britanic într-un protectorat (n. trad.).
7. De exemplu, o societate în care legea e considerată a fi un dar divin (n.a.).
8. Vezi secțiunea "Urmărirea sugestiilor" (n.a.).
9. Revoluția rusă (adică ceea ce s-a întîmplat în realitate în Rusia) nu a fost implementarea unor planuri abstracte proiectate în Elveția de Lenin și ceilalți, ci a fost modificarea circumstanțelor rusești. Iar Revoluția Franceză a fost mult mai strîns legată de l'*ancien régime* decât de Locke sau America (n.a.).
10. Celor care trăiesc cu impresia că au o vizionare clară asupra unei destinații imediate (adică, a unei condiții umane de atins), și care cred că această condiție trebuie să le fie impusă tuturor, afirmațiile mele le vor apărea drept o înțelegere mult prea sceptică a activității politice; însă pot fi întrebăți cum au ajuns la ideea acestei condiții, și dacă își imaginează că "activitatea politică" se sfîrșește cu atingerea acestei condiții. Si dacă sunt de acord că este de așteptat ca mereu să se iveauască o altă și o altă destinație, nu implică aceasta o înțelegere a politicii ca o activitate deschisă, asemenea celei pe care am descris-o? Sau ei înțeleg politica drept activitatea de a stabili aranjamentele necesare pentru un grup de naufragiați care își imaginează în fiecare clipă că vor fi "salvați"? (n.a.).
11. Criticul care a găsit "anumite calități mistice" în acest pasaj mă uimetește: mi se pare o descriere foarte concretă a caracteristicilor oricărei tradiții - dreptul cutumiar englez, de exemplu, aşa-numita Constituție Britanică, religia creștină, fizica modernă, jocul de cricket, construcția de vapoare (n. a.).
12. Acest citat este preluat din prefața lucrării lui F.H. Bradley, *Appearance and Reality* (n. a.).

## Irving Kristol

### *Confesiunile unui "neoconservator" \**

Mult timp, un clișeu al discursului liberal a fost că America are nevoie de un conservatorism intelligent care să înlocuiască conservatorismul primitiv, filistin și adesea rasist cu care s-a obișnuit deja istoria noastră. Acest nou și dezirabil conservatorism ar trebui să aibă o dimensiune filozofică și literară care să corecteze excesele ocazionale ale ideologiei librale. Ar trebui chiar să aibă o dimensiune politică nebuloasă, dar într-adevăr rafinată, deoarece e posibil să avem mereu nevoie, din cînd în cînd, de un scurt interregn de guvernare conservatoare, a cărei funcție să fie consolidarea și ratificarea reformelor liberale. Remarcăți că ei sunt cei care se agită și nu noi. Tot ei au fost cei care ne-au dat primii acest nume (mai precis Michael Harrington). Nu suntem noi cei care vorbim tot timpul despre neoconservatorism. Într-adevăr, unii presupuși reprezentanți ai acestei "mișcări", cum ar fi Daniel Bell, Daniel Patrick Moynihan, Nathan Glazer, Norman Podhoretz, Aaron Wildavsky, Samuel Huntington, Roger Starr, Seymour Martin Lipset și James Q. Wilson se sfîresc să accepte această denumire - unii dintre ei o refuză chiar în

\* Text preluat din *Sfera Politică* nr. 8 iulie-august 1993, p. 31. Publicat inițial în *Public Opinion* - oct/nov. 1979.

mod violent. Alții, cum ar fi Robert Nisbet și Edward Banfield, își spun "conservatori", fără vreun alt calificativ. În ceea ce mă privește, eu am acceptat termenul, pentru că fiind deja botezat Irving, sunt relativ indiferent la capriciile privind felul în care mi se mai spune. Dar s-ar putea să fiu singurul neoconservator declarat și în viață, în libertate sau în captivitate.

Era de așteptat deci, ca prima carte despre neoconservatorism să fie scrisă de unul dintre ei și nu de unul dintre noi. Peter Steinfels este un ziarist liberal de stânga, un "socialist democrat" în aparență, iar cartea sa, *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics* (Simon & Schuster, 1979) este o polemică deghișată sub forma unui raport și a unui comentariu "onest". Deghișarea este mult mai supărătoare decât polemică, care ia forma unor rezumate ale presupuselor noastră păreri, combinate cu insinuări constante - pentru ca cititorul să nu fie contaminat - că aceste păreri nu corespund cu opinia "progresistă" sănătoasă. (Există, de asemenea, insinuarea că neoconservatorismul este în realitate o activitate aducătoare de profit, deghișată în opera intelectuală.) Această strategie retorică este baza unei cărți lungi dar plăcute, a cărei lectură este o experiență obosită. Este ca și cum dl. Steinfels, care se opune din punct de vedere moral pedepsei capitale, să ar decide să hărțuiască neoconservatorismul pînă-l ar omorî.

Nu doresc să sugerez că această carte nu are nici un merit. Există, de exemplu, cîteva fraze excelente la pagina 4: "Gîndirea politică - în Statele Unite de astăzi - se îndreaptă în mod constant în două direcții. Pe de o parte, sunt democrat-socialiști care cred că trebuie să de-

păsească liberalismul contemporan pentru a-i îndeplini promisiunile. Îar, pe de altă parte, sunt neoconservatorii care cred că trebuie să depăsească liberalismul contemporan pentru a-i păstra moștenirea".

Este foarte bine spus - deși ar fi mai corect să vorbim nu de promisiunile liberalismului, ci de promisiunile generale, deși altoceară pe liberalism, de-a lungul acestui secol. Socialismul democratic poate fi considerat ca desăvîrșirea liberalismului doar într-un sens hegelian -adică în sensul că îl absoarbe, îl transcende și îl anulează în același timp. Neoconservatorismul, pe de altă parte, este într-adevăr "reformator" așa cum sugerează dl. Steinfels. El încearcă să "depăsească" liberalismul contemporan în sensul în care toate reformele religioase sau politice o fac - printr-o întoarcere la sursele originale ale vizionării și energiei liberale, astfel încît să corecteze versiunea deformată a liberalismului devenită ortodoxia de azi.

O altă modalitate de a defini aceste două tendințe autentice este de a spune că una este modern-utopică, iar cealaltă clasic-realistică din punct de vedere al temperamentului și al inclinației intelectuale. Nimic nu dezvăluie mai clar, decât acuzația domnului Steinfels la adresa neoconservatorismului, faptul că acesta este devotat "stabilității drept condiție necesară a dreptății și nu invers". Nu cunosc nici un filozof politic de la Platon la Tocqueville și nici un părinte fondator (cu excepția unei remarcă contradictorii întîmplătoare a lui Jefferson) care să fi considerat această convingere drept altfel decât evident rațională. A cere "dreptatea" ca o condiție prealabilă a stabilității politice și sociale este echivalent cu a-i cere acestei lumi un lucru pe care ea a refuzat întotdeauna să-l recunoască. Dl. Steinfels care este un intelec-

tual catolic - este redactorul șef al lui *Commonweal* - a uitat, pasionat fiind de "dreptatea acum", tot ce probabil a învățat odată, citind pe Sf. Augustin sau Sf. Toma.

Ar trebui să fie clar acum că eu cred în existența neoconservatorismului - dar este incorrect să ne gîndim la el ca la o "mișcare". Nu există întruniri, nu are nici o formă de organizare, nu are un program cu scopuri specifice, iar cînd doi neoconservatori se întîlnesc, este foarte probabil să se contrazică și nu să cadă de acord sau să conspire. Dar există totuși un impuls ce se propagă în lumea intelectuală, o "convingere", pentru a folosi un frumos termen demodat, un mod de a gîndi (dar nu chiar o scoală de gîndire).

Care sunt trăsăturile sale distinctive? Le voi enumera așa cum le văd eu - dar a spune că această listă este neoficială ar fi cea mai mare simplificare din acest deceniu.

1. Neoconservatorismul este un curent de idei care a răsărit din lumea academică și intelectuală datorită deziluziei provocate de liberalismul contemporan. Legătura sa cu lumea afacerilor - sursa tradițională a conservatorismul american - este slabă și dificilă, chiar dacă nu este și suficientă a unei societăți librale (Daniel Bell, teoreticianul "aripii noastre social-democrate", ca să o numim așa, probabil că nu ar fi de acord cu acest raționament). Neoconservatorismul consideră de asemenea economia de piață ca fiind favorabilă creșterii economice.

2. Spre deosebire de alte curente de idei anterioare asemănătoare - de exemplu agrarienii sudiști sau transcendentaliștii din sec. al XIX-lea - neoconservatorismul este antiromantic în substanță și fire. Într-adevăr, el consideră romanticismul politic de orice fel - și geomânum său, utopismul politic - drept o boală a secolului nostru. Altfel spus, este un impuls filozofico-politic mai degrabă decât un impuls literar-politic. Sau, altfel spus, viziunea sa despre lume este mai

curînd "rabinică" decât "profetică".

3. Rădăcinile filozofice ale neoconservatorismului pot fi găsite în primul rînd în filozofia politică clasică - adică premodernă, preideologică. În această privință, cursurile și scrierile regretatului Leo Strauss (pe care dl. Steinfels nu le-a menționat niciodată) au o mare importanță, deși mulți neoconservatori îl consideră prea reticent față de modernitate. Neoconservatorii sunt admiratorii lui Aristotel, îl respectă pe Locke și n-au încredere în Rousseau.

4. Atitudinea neoconservatorilor față de societatea burgheză și de etica ei este un atașament rezervat. Ca și Tocqueville, neoconservatorii nu cred despre capitalismul liberalo-democratic că este cea mai bună lume pe care ti-o poti imagina - ci doar cea mai bună lume, *în condițiile date*, dintre lumile posibile. Acest entuziasmul modest îi distinge pe neoconservatori de Vechea Dreaptă și Noua Dreaptă - care la rîndul lor sunt suspicioase în privința sa.

5. Neoconservatorismul înclină să credă că o economie de piață predominantă - cît de "predominantă" trebuie să fie constituie încă obiectul unui dezechilibru - este o condiție necesară chiar dacă nu este și suficientă a unei societăți librale (Daniel Bell, teoreticianul "aripii noastre social-democrate", ca să o numim așa, probabil că nu ar fi de acord cu acest raționament). Neoconservatorismul consideră de asemenea economia de piață ca fiind favorabilă creșterii economice.

6. Neoconservatorii cred în importanță creșterii economice, și nu datorită entuziasmului pentru bunurile materiale din lumea aceasta, ci pentru că ei consideră creșterea economică indispensabilă pentru stabilitatea socială și politică. Perspectiva creșterii economice

a fost cea care a făcut posibilă considerarea democrației drept un sistem socio-politic viabil și durabil - contrar gîndirii politice premoderne.

7. Neoconservatorii, deși respectă piața ca mecanism economic, nu sunt libertarieni, în măsura în care sunt, de exemplu, Milton Friedman și Friedrich A. von Hayek. Un stat conservator prosper - ceea ce a fost numit odată un stat al "asigurărilor sociale" - este în perfectă concordanță cu perspectiva neoconservatoare. La fel este și statul care își asumă un grad de responsabilitate în ceea ce privește modelarea preferințelor pe care le manifestă oamenii pe o piață liberă - pentru a-i "eleva", dacă dorîți. Mai mult decât astăzi, neoconservatorii consideră că este normal ca oamenii să dorească "elevarea" preferințelor lor. Versiunea obișnuită a liberalismului, care prevede interventia masivă a guvernului pe piață, dar și o perfectă atitudine de *laissez-faire* în ceea ce privește comportarea și morală, îi șochează pe neoconservatori, care consideră că aceasta reprezintă o bizară inversiune a priorităților.

8. Neoconservatorii consideră familia și religia drept sfilpi indispensabili ai unei societăți decente. Într-adevăr, ei țin în mod special la toate acele instituții intermediare ale unei societăți liberaile care reconciliază nevoia de comunitate cu

dorința de libertate.

Karl Marx scria undeva că rasa umană va fi pusă în cele din urmă în situația de a alege între socialism și barbarie. Ei bine, am văzut destul ce înseamnă socialismul în epoca noastră pentru a ne da seama că, în mod concret și nu într-o lume ideală, acesta nu poate oferi nici stabilitate nici dreptate, și că în multe din versiunile sale pare perfect compatibil cu barbaria. Deci, majoritatea neoconservatorilor cred că ultima și cea mai bună speranță a omenirii în acest moment este un capitalism revigorat intelectual și moral.

Aș putea continua, dar este mai bine să mă opresc aici. Cred că mulți dintre prietenii mei neoconservatori au deja obiecții, în privința unuia sau altuia dintre lucrurile pe care le-am spus. Pentru că acesta este un curent intelectual plin de tot felul de vîrtejuri complicate, fiecare dintre ele fiind pus în mișcare de probleme ale teoriei politice, sociale sau economice care au nevoie să fie explorate mai în adâncime și studiate mai mult. Și cred că asta face ca neoconservatorismul să fie astăzi de interesant - faptul că este la fel de preocupat de problemele cărora nu le poate da încă un răspuns satisfăcător, ca și de cele la care consideră că liberalismul contemporan le-a dat un răspuns greșit.

Traducere de Simona Preda

## Robert Nisbet

### *Schimbarea socială* \*

**C**înd nu este necesar să schimbi,  
este necesar să nu schimbi".

Această declarație a fost făcută în Parlament în fața lui Pym și Hampden, de către vicontele Falkland, care s-a luptat astăzi de mult și de inutil să prevină războiul civil din Anglia secolului al XVII-lea. Ca aforism, se potrivește perfect conservatorismului englez. Ar putea fi considerat însă și ca un principiu al studierii schimbării sociale și culturale, deoarece nici individul și nici grupul nu se vor abate probabil de la observația lui Falkland în obiceiurile sau în practica tradițională. Dacă oamenii nu sunt constrâniți de disconfort sau de o necesitate urgentă să-și modifice comportamentul, e aproape sigur că îl vor păstra, și aceasta cu un sentiment conștient de satisfacție. Căci, fie că este un obicei al individului, fie că este o convenție a grupului, fiecare din acestea servește, în termenii lui William James, drept "roată motrice a societății".

Istoricul Elting E. Morison povestea că în Anglia primelor zile ale celui de-al doilea război mondial, cum existau puține rezerve de armament, a fost repusă în funcțiune o piesă veche de artillerie

\* Text preluat din lucrarea *Prejudices. A Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, 1986, pp. 270-277.

trei secunde. Cu nici un chip să nu se schimbe comportamentul care a fost de folos artilleriei pentru multe decenii.

Acest principiu nu este nicidcum limitat la domeniul militar sau la marile depozitare ale ritualurilor, precum religia. Persistenta, constanța și menținerea recomfortantă a obiceiurilor și convențiilor există în toate arile gîndirii și acțiunii. Din această cauză, pentru a înțelege schimbarea, e necesar să începem cu înțelegerea constanței, a staționarului și a imobilului. Prima lege a schimbării, pentru a ne exprima astfel, este: totul rămîne în stare de repaos pînă cînd aceasta este tulburată de o necesitate urgentă. Nici măcar necesitatea urgentă nu este o garanție că această tulburare devine o fortă a schimbării, deoarece lumea este plină de oameni care vor trece prin chinurile iadului înainte de a-și supune credințele și obiceiurile imperiului necesității. Cu toate acestea, nimic din ceea ce ține de cultură nu s-a schimbat sau nu se va schimba vreodată în istoria omenirii, pînă cînd privilegiul obiceiului nu va fi dislocat de necesitățile vieții, de la cele doar inconfortabile pînă la cele de maximă stringență.

Obiceiul și convenția sunt în așa mare măsură înăscute ființelor umane, cît și în oricare alt organism, deoarece toate comportamentele sunt intenționale și adaptative. Ele au drept scop soluționarea problemelor pe care le înfîmpină o persoană sau un organism în contactul său cu lumea exterioară sau interioară. O dată ce a fost găsită o soluție, ea devine instinctivă în organisme pentru o perioadă îndelungată de timp și este instituționalizată în societatea umană. Fiecare instituție este, în esență, soluția unei anumite probleme. Mai mult, instituțiile dintr-o cultură întrețin între ele o relație funcțională, ca în cazul înruditării, comunității locale, religiei, economiei etc. Fiecare depinde într-o oarecare

măsură de celalătă. Dorința de a dobîndi sau susține interdependența, adică de a atenua conflictul și dizarmonia, este suficient de puternică pentru a putea fi numită încrîncinare. Încrîncinarea de a conserva este puternică pentru că ceea ce este păstrat reprezentă pentru aproape toată lumea securitatea în fața nesiguranței și necunoscutului. Pe bună dreptate, vechii romani au făcut ca același cuvînt, *hostis*, să însemne "străin" și, în același timp, "dușman". Căci străinul, prin chiar rolul său de străin, prin ignoranța sa privitoare la zeii autentici și la lucrurile adevărate, trebuia să fie un dușman, cel puțin *in potentia*.

Chiar și în filozofie și în știință, domenii consacrate ale căutării adevărului, sau cel puțin a cunoașterii, în cadrul cărora se consideră că gînditorii se află într-o căutare neobosită a nouului, continuitatea și instituirea de convenții reprezentă legea. De îndată ce o idee nouă ieșe la iveală, ea devine în mod natural o paradigmă nu numai pentru continuitatea unei gîndiri, ci și pentru întreaga comunitate științifică, care nu se lasă mai mult decît o comunitate religioasă fragmentată de idei noi și potențial conflictuale. Schimbările de paradigmă, accentua Thomas Kuhn, astăzi în filozofie cît și în știință, au o asemănare puternică cu revoluțiile politice. Cu mai mulți ani în urmă, Livingstone Lowes, specialist în literatură, a arătat cum, în ciuda importanței inspirației individuale a poetilor, pînă și ei reflectă puternic convențiile referitoare la gîndire, limbaj și metru, convenții instituite pentru perioade îndelungate.

Este adevărat că oamenii tînjesc uneori după o schimbare, fie și numai a decorului. Dar această judecată se aplică cu mai multă acuratețe oamenilor din lumea de astăzi, și în mod special celor din Occident, mai degrabă decît marii mase a umanității de-a lungul istoriei sale.

Pentru aceasta, ca și pentru marea majoritate a oamenilor, fie ei chiar contemporani, schimbarea este, după cum spunea Eric Hoffer, un chin. Aceștia sunt însărcinăți și de aproprie obiceiuri sau politice, a obiceiurilor locale sau personale, precum fumatul, locul de muncă, distractia, recreerea. Din punctul de vedere al traumelor la care conduce, mutatul dintr-o casă în alta este situat, după cum s-a constatat, pe locul trei după divorț și moarte. Gîndul că lucrurile ar putea fi îmbunătățite fără nici o dificultate tînde să rămînă cu mult în urma convingerii bine statornicite că ele ar putea la fel de bine să fie cu mult mai rele.

Morisson a descris dificultățile uimitoare trăite la începutul secolului al XX-lea de doi ofițeri navali, unul englez și celălalt american, fiecare dintre ei descoperind o soluție tehnică a vechii și exasperantei probleme de a ține tunul fix pe puncte în vederea menținerii cu acuratețe a țintei în bătaia sa în timpul deplasării navei. Cei doi ofițeri au găsit aproape simultan ideea salvatoare de a permite tunului să-și mențină ținta în vizor pe timpul mersului navei, prin rotirea și balansarea lui pe un suport, schimbând unghiurile mecanismului pentru a-i permite să compenseze balansarea vasului. Avantajele erau evidente, după cum era și avantajul adițional, acum posibil, de a utiliza un vizor telescopic, care era ferm fixat asupra țintei în loc să urce și să coboare în permanență o dată cu tunul. Dar li se opunea rezistență la toate nivelurile, o rezistență puternică, încăpătînată, de la un căpitan la altul, de la amiral la amiral. Așa au decurs lucrurile pentru mai mulți ani, pînă cînd ofițerul american, încurajat de aflarea faptului că prietenul său englez urmărea același lucru, i-a scris, într-un acces de disperare, direct președintelui Theodore Roosevelt. Nici un președinte

nu s-a mîndrit vreodată mai mult cu cunoașterea flotei, iar, ca Secretar Asistent al Departamentului de Marină, Roosevelt a avut prilejul să-și dea seama de consecințele inerției transformate în tradiție. El i-a ordonat ofițerului naval aflat în misiune în Pacific să vină pe un santier naval de lîngă Washington, dînd indicații precise Biroului Naval să acorde atenție deplină performanțelor noii tehnici, și să-i fie trimise direct rapoarte. În cîteva luni, toate navele americane și engleze își puteau permite luxul și eficiența focului continuu al tunurilor de calibră greu.

O altă poveste era relatată de Tylor despre dyaci din Borneo. Cînd europenii s-au instalat prima oară printre ei, au fost frapăți de insistența indigenilor de a tăia copaci cu o tăietură dreaptă transversală, în locul tăieturii în forma literei V folosită de europeni, de departe mult mai rapidă și mai eficientă. Surplusul de efort nu-i putea convinge pe dyaci să schimbe obiceiul comunității dar, după un an sau doi, europenii și-au dat seama că atunci cînd înșilneau din înșimplare un dyac de unul singur prin pădure, la distanță de satul său, acesta utiliza invariabil metoda europeană, dat fiind că acolo nu era nimeni care să-l vadă.

Oamenii rezistă atât de mult schimbărilor tehnice simple deoarece nu există nimic de genul unei "simple" schimbări tehnice. Pentru comandanții navei americane și pentru dyaci, problema crucială nu era doar îmbunătățirea tehnică, care era îndeajuns de evidentă, ci și conservarea comunității, în cadrul căreia vechile convenții, moravuri și obiceiuri formau o rețea a siguranței și a confortului. În mod similar, acceptarea în America de după primul război mondial a avionului de luptă a fost frînată de frica ce-l apăsa pe fiecare căpitan sau căpitan în devenire că, oricîte beneficii ar fi putut adu-

ce noile forțe aeriene, acestea ar fi fost întrecute cu mult de răul produs navei-amiral a cărei comandă era visul tuturor ofițerilor, serviciul pe ea fiind esența tuturor satisfacțiilor profesionale ale marinarii. Pe scurt, avionul amenință mai mult decât o navă; era vorba de o comunitate puternică, strânsă, unită și orgolioasă.

În ciuda mulțimii de dovezi în favoarea fixității, a procesului de creare a convențiilor și obiceiurilor drept componente ale stării naturale a omului, litanile schimbării sufocă științele sociale și sistemele filozofice occidentale, și, din acest motiv, piața însăși. "Totul este schimbare", "numai schimbarea este reală", "mîscare", "dezvoltare", "evoluție", "revoluție", acestea sunt semnele și simbolurile cele mai comune ale condiției umane în gîndirea occidentală. Rațiunea constă în fascinația extraordinară pe care a exercitat-o creșterea organică ca model al schimbării sociale și culturale asupra gîndirii occidentale, începînd cel puțin cu Grecia pre-socratică. Ceea ce un Heraclit vedea că se întîmplă cu plantele și cu celealte organisme, servea perfect în imaginația sa ca explicație a schimbării comunităților și statelor. Si acestea puteau fi considerate ca fiind în mod natural în creștere, de la niște semințe mărunte pînă la civilizația greacă ajunsă la deplina ei dezvoltare. Așadar schimbarea este la fel de naturală societății pe cît este organismului. În fiecare caz, dinamica și statica se află într-o stare de fuziune: schimbarea este proprietatea naturală a oricărei structuri sociale; structura însăși, ca și organismul, ajunge la ceea ce este, numai printr-o schimbare care urmează un model anumit.

Pornind de la această analiză timpurie și de la folosirea metaforică a schimbării organice, au apărut o mulțime de teorii și filozofii occidentale, la mare preț în cazul lor fiind ideile de progres,

de cicluri recurente și de evoluție socială și biologică. Ce au toate aceste idei în comun este premisa inexorabilității schimbării. Tot ceea ce este necesar este de a da seama de direcția schimbării prin analiza cauzelor eficiente, fie ele divine, seculare, politice sau economice. Nu a existat o perioadă de timp în istoria gîndirii europene în care imaginea schimbării sociale să nu fie, în natura sa, predominant biologică.

Cu siguranță, aceasta este și situația de astăzi din științele sociale și umaniste. Atributele creșterii sunt transformate vîînd-nevîînd în atrbutele schimbării, sociale sau culturale, deși se face o presupozitie foarte tare atunci cînd comportamentul social este asemănat cu ceva atât de singular în sînul naturii precum creșterea, cu caracterul său intrinsec teleologic, adică cu întregul său *pattern* de schimbare codificat dinainte în sămîntă, de la naștere la moarte și apoi, din nou, cu apariția acestui *pattern* într-o nouă sămîntă.

Marele obiectiv al teoriilor actuale în științele sociale, cu sociologia și etnologia în prim-plan, este să deducă schimbarea din structură. Acest obiectiv a fost, într-adevăr, dominant în gîndirea occidentală începînd cu Aristotel, încununând astfel teoriile creștine cît și pe cele pagîne și seculare ale societății pentru mai bine de două mii de ani. Cînd funcționalistul sau structuralistul din sociologie încearcă să rezolve marea paradox al ordinii și schimbării, el are în minte imaginea creșterii biologice. Se consideră că toate structurile dintr-o societate sunt dinamice, și nu statice; de-a lungul funcționării lor, devierile de la normă sunt la fel de comune ca și urmarea strictă a acesteia; aceste devieri se referă, în mod fundamental, la rolurile sociale ale individualizilor; ele sunt schimbări de amănunt,

comparabile cu mici variații din natură luate ca ipoteze pentru explicarea evoluției; devierile se acumulează așa cum fac, într-o maniera infinitesimală, mici variații în decursul creșterii unei plante; și, cînd aceste devieri de la curs se acumulează pînă la un punct anumit care nu este ușor de precizat, are loc o schimbare în structura socială, așa cum survine nașterea în planul organic, atunci cînd schimbările embrionare au atins un anumit punct. Pe scurt, orice schimbare socială este naturală, inherentă comportamentului social și, fie evolutivă, fie revoluționară, ea este produsul devierilor, tensiunilor imanente, potențial explozive, mărunte sau a altor îndepărări de la normă.

Întregul tablou este astfel de mirific încât ne pune la încercare scepticismul. Cu tot respectul pentru originea ei străveche, imaginea este, în realitate, o farsă. Nu există nici cel mai mic temei pentru a considera schimbarea economică și socială ca fiind identică sau analogă creșterii biologice. Schimbarea socială, spre deosebire de cea biologică, nu este produsul forțelor imanente, endogene. Ea nu este înnăscută instituțiilor sociale sau altor structuri așa cum, evident, este creșterea pentru organisme. Dacă ceva este înnăscut socialului, acest lucru este mai degrabă fixitatea.

Un adevăr simplu dar puternic este că schimbarea socială nu poate fi dedusă din structura socială, după cum nici structura socială nu poate fi dedusă din cea psihologică. A încerca să găsești în corpul sau în mintea umană elemente pornind de la care să devină posibil să prezici varietatea și diversitatea reală a comportamentului social în lumea trecută și prezentă este, contrar instinctualiștilor și sociobiologilor, ceva eronat. Tot ceea ce ne oferă în acest sens creierul uman este capacitatea inepuizabilă de a genera

și asimila o varietate nesfîrșită și infinită de comportamente. Pornind din acest punct, numai istoria poate să explică socialul. Exact același lucru este valabil și despre structură și schimbare. Structura, prin chiar existența sa, limitează, canalizează, împiedică schimbarea, servește drept un fel de filtru al schimbării. Dar elementele dinamice ale schimbării nu se află în compoziția socialului. Si pentru aceste elemente este necesar să ne întoarcem către istorie.

Mare parte din confuzia actuală privitoare la schimbare provine din îngîmădirea sub aceeași titulatură a unui mare număr de fenomene care pot reflecta o ajustare, o reajustare, o agitație, alternarea tehniciilor și obiceiurilor, și alte exemple de mișcare simplă, care însă nu reflectă o schimbare sau transformare autentică precum, de pildă, schimbarea de la familia extinsă la cea conjugală, de la capitalism la socialism, de la credință în creștinism la credință în dialectica marxistă, de la agrarianism la industrialism, de la cultura rurală la cultura urbană, de la transportul bazat pe forța cailor la automobil, de la lumea fără computer la cea cu computer, de la pornografia din toalete la obscenitățile necenzurate și în auzul tuturor. Cînd doi oameni decid să se căsătorească, intervine o schimbare de un anumit fel: de la locuințe separate la locuință comună etc. și, în acest fel, o nouă relație legală se adaugă ordinii sociale. Aducerea pe lume a copiilor reprezintă și ea o schimbare. Asemenea schimbări însă, nu reprezintă nimic altceva decât alegerea de a adopta un mod de comportament complet conventionalizat și ritualizat al societății. A te căsători este un tip complet diferit de schimbare față de ceea ce survine atunci cînd structura matrimonială se schimbă sau cînd, ca rezultat al dezordinii cauzate de mari evenimente precum

războiul, revoluția, migrațiile, invaziile, rolurile vitale se schimbă brusc, vechile autorități sunt înlocuite și însăși funcția structurii este transformată.

Adevărata schimbare socială este inseparabilă de o criză de un fel sau altul. Din aceasta cauză, adevărata gîndire, spre deosebire de simpla reverie, de visare sau de asocieri eronate, este stimulată la oameni numai cînd aceștia percep un anumit fel de problemă, care este o formă de criză. Ei își îndreaptă gîndirea asupra modurilor obișnuite de comportament numai atunci cînd survine un fel de întrerupere, o criză, oricăt de mică ar putea aceasta să pară. Cu cît sunt înrădăcinați mai adînc într-un anumit *pattern* de gîndire sau de comportament, precum religia, legăturile de rudenie, filiații etnice, clasa socială sau casta, cu atât mai mare este şocul sau criza atunci cînd are loc o schimbare semnificativă în cadrul *pattern-ului* respectiv. Așadar, este imposibil să înțelegem natura schimbării independent de impactul evenimentelor asupra vietilor oamenilor. Numai schimbările cele mai banale, simple modificări, au loc în absența unui eveniment precipitat care conduce la o nouă legătură între individ și *pattern-ul* respectiv de comportament. Așa că timp cînd rudenia, satul, clanul, tribul și casta au rămas neaținse de o invazie sau de un alt tip de întrerupere a ceea ce este vechi și tradițional, aceste unități au rămas aproape identice cu ceea ce au fost timp de mii de ani. Revoluția mondială care se mișcă în prezent cu furia unui uragan de-a lungul planetei, este rezultatul unei suite de evenimente repetate - invaziile, migrațiile, întreruperi de toate felurile - precipitate de Occident acum trei secole. Casta hindusă, clanul chinez, satul din Oriental Mijlociu, tribul african - toate acestea,

cînd au fost invadate de soldații, administratorii, misionarii occidentali și alii invadatori, nu erau diferite de ceea ce fusese cu mii de ani înainte. După invazie, deși s-a opus o rezistență care putea fi uneori realmente formidabilă, aceste bastioane străvechi ale moralității și siguranței au fost fragmentate, atomizate și devastate de presiunea continuă și insistență exercitată asupra lor de valori, discipline și imbolduri exterioare, în mare parte occidentale. Secolul al XX-lea a fost cel mai important secol din întreaga istorie în privința schimbării sociale, iar cauza acestui fenomen este legată inextricabil de acest val de evenimente care a măturat chiar și cele mai îndepărtate și izolate locuri de pe pămînt. Acest secol este marele punct culminant al furtunii cosmice.

O privire retrospectivă de ansamblu îndreptată asupra istoriei umane nu poate să nu scoată la iveală *pattern-urile* spasmodice și ondulatorii ale schimbării. Există suprafețe mari pe harta istoriei umane care nu suferă absolut nici o schimbare pentru perioade considerabile de timp, dar care apoi, dintr-o dată, trec printr-un proces de dizlocare și dezorganizare urmat de *pattern-uri* noi de gîndire și comportament. Tîne de însăși natura lor ca aceste eruptions să fie rare și scurte în manifestările lor. Motivul este pur și simplu că și ele sunt forme ale schimbării sociale și că, prin urmare, sunt la fel de dependente în privința realizării lor de evenimente întîmplătoare, de întreruperi fortuite și de ceea ce este pur accidental în istorie, așa cum este orice altă schimbare sau inovație, fie ea mică, medie sau mare. În raritatea și scurtimea lor putem vedea și greutatea semnificativă a adagiu lui: "Cînd nu este necesar să schimbi, este necesar să nu schimbi."

Traducere de Camil Ungureanu

Roger Scruton

## Sensul conservatorismului \*

**A**itudinea conservatoare cere menținerea unei ordini civile. Ce este această ordine? Si de ce ar trebui conservată?

Trebue să începem prin a distinge între stat și societate - nu pentru că acestea ar fi cu adevărat separabile, ci pentru că ele ar trebui discutate în mod separat. Societatea constă în legătura socială (*civil bond*) care dă naștere și susține instituțiile guvernării. Istoricii discută originile statului. Ei scriu deseori că și cum "statul" ar fi o inventie modernă, rezultând din colapsul jurisdicției eccluziastice; sau din palavrele "drepturilor omului" (care păreau să necesite în mod urgent inventarea unei entități împotriva căreia să fie revendicate); sau (și mai particular) din stabilirea granițelor la Congresul de la Viena. Aceste discuții ridică probleme importante și mă voi întoarce la ele. Dar, de dragul clarității, trebuie să facem distincția cea mai largă posibilă și să presupunem că orice organizare în care există o guvernare autentică posedă două aspecte, al societății civile și al statului. Nici un aspect nu poate exister independent, iar

cititorul trebuie deci să accepte că vizionarea conservatoare asupra societății - scopul acestui capitol fiind tocmai acela de a o explora - va conține deja indicații importante ale concepției conservatoare despre stat.

Cu toate acestea, conservatorismul se originează într-o atitudine față de societatea civilă, iar doctrina sa politică este derivată dintr-o concepție asupra societății civile. Dar o doctrină politică trebuie să conțină un temei pentru a acționa și o sursă de atracție. Conservatorul, incapabil cum este să recurgă la un viitor utopic sau la orice viitor care nu este deja conținut în prezent și în trecut, trebuie să se folosească de concepții care sunt astăzi direct aplicabile lucrurilor așa cum sunt ele, cît și capabile în același timp să inducă o forță motivatoare în oameni. Si această forță trebuie să fie la fel de mare ca dorința pentru "libertate" și "dreptate socială" manifestată de rivalii săi. Există trei concepte care ne vin imediat în minte, și a căror aplicare prezentă trebuie să o examinăm: conceptele de autoritate, loialitate (*allegiance*) și tradiție.

\* Textul provine din lucrarea *The Meaning of Conservatism* (Macmillan, 1980), și este tradus aici cu permisiunea autorului. Textul reprezintă traducerea aproape integrală a capitolului al doilea "Authority and Allegiance" (n.tr.).

## Autoritate și putere

Este un fapt remarcabil că oamenii recunosc autoritatea la semenii lor, în aranjamentele sociale, în instituții și în stat. Este la fel de remarcabil că această autoritate poate inspira fidelitatea lor, într-o asemenea măsură încât ei ar putea să-și dea viața de dragul ei la fel ca și pentru orice ideal sau crez religios. În măsura în care oamenii și-au arătat dispoziția de a-și da viața pentru ceva mai mare decât ei însăși, atunci, din punct de vedere istoric, națiunea și ordinea socială trebuie să rivalizeze cu religia, ca principale beneficiare ale acestui gest. Un cinic ar putea spune că Biserica și Statul reprezentă singurele puteri capabile să-i constrângă pe oameni să-și dea viața, dar acest cinism este lipsit de temei. Nu *statul* a fost cel care i-a constrins pe aheieni să se adune în jurul zidurilor Troiei, ci simbolul identității lor sociale comune și al onoarei și fidelității pe care o resimțeau în calitatea lor de greci. (În mod firesc, oroarea și impersonalitatea războaielor moderne fac mai dificilă susținerea aceastei atitudini. Onoarea tinde să se exprime într-un fel de mînhire tainică în cuvintele "Nici o iubire mai mare decât aceasta nu are omul..." apărându-l lui Wilfred Owen sau în simpla "solidaritate" a acelora care suferă împreună.)

"Autoritatea" poate însemna multe lucruri. În particular, ea poate să înseamne fie putere instituită (*established power*), fie putere legitimă. În amândouă sensurile, ea poate fi acordată, luată, respectată, ignorată, respinsă. O persoană care are autoritate o are dintr-o anumită sursă - deși este bine dacă ea posedă autoritate într-un alt sens, conform căruia aceasta înseamnă nu un principiu de guvernare legitim său instituit, ci darul

natural de a inspira loialitate. Pentru marxist, "autoritatea" și conceptul de "legitimitate", prin care aceasta își conferă demnitate, sunt doar părți ale dominației de clasă, concepte care aparțin și sunt inculcate de o clasă ce detine "hegemonia". Ele aparțin, după marxiști, acelei imense mișcări inconștiente prin care puterea a căutat să se camufeze cu ajutorul instituțiilor acceptate și prin care natura istorică (ceea ce înseamnă lipsa de permanență) a acestor instituții este mascată. Ceea ce este istoric este prezentat drept natural; puterea este reprezentată ca o putere nemodificabilă. Să nu ne înșelăm, spune marxiștul, în acest caz singura *realitate* este puterea.

Este important să vedem că aceste doctrine, fie că sunt adevărate, fie false, pot fi irelevante pentru practica politică. Ceea ce distinge activitatea politică de gruparea biologică a turmei este că structura celei dintâi este determinată de conceptele acelora care se angajează în ea, în timp ce cea de-a doua ascultă numai de legile inexorabile ale naturii. Si poți încerca oricât de mult să subminezi "ideologia conducătoare" care, prima, a plasat legitimitatea în centrul conștiinței comune, dar nu vei avea succes în a-i face pe oameni să alunge din mintea lor un concept care - în relația lor prezintă cu lumea - le este indispensabil. Oamenii posedă ideea legitimății și văd lumea colorată în acești termeni; modul în care văd lumea determină modul în care ei acționează asupra ei. Acum, credința în legitimitate există și va exista întotdeauna ca parte a conștiinței politice comune, iar o societate în care oamenii nu pot simți această legitimitate a guvernării, în care ei văd *numai* constrângerea statului și numai puterea instituită, nu este o societate fericită. Puterea acestei credințe în

legitimitate nu are nevoie de comentarii. De la cucerirea normandă la reacțiile contemporane și la puterea sindicatelor, conceptul de legitimitate a guvernării practica politică, și dacă există sau nu vreo realitate care corespunde acestui concept, este o chestiune care poate fi lăsată deoparte ca fiind lipsită de semnificație politică (deși are o semnificație filozofică foarte importantă).

## Contractul social

Pentru a înțelege atitudinea conservatoare față de autoritate, trebuie să examinăm o idee politică recentă și astăzi aparent de neinfirmat, ideea că nu poate exista "nici o obligație a unui om care să nu provină dintr-un act al său propriu"<sup>1</sup>, după cum s-a exprimat odată Thomas Hobbes. Cea mai populară versiune a acestei idei consideră că trecrea de la putere la legitimitate rezidă într-un "contract social" tacit, necunoscut și incognoscibil. Acum, e foarte probabil ca nimeni, și în cea mai mică măsură un conservator, să nu credă că guvernarea este posibilă fără propagarea miturilor. Dar această ficțiune particulară - care la un moment dat s-a dovedit utilă pentru a-i convinge pe oameni că legitimitatea guvernării rezidă în altă parte decât în dreptul divin al regilor - are atât de puțină legătură cu faptele, pe cără sunt concepția că părinții mei și cu mine am semnat la început un contract clandestin, conform căruia ei mă vor ocroti și educa în schimb griji pe care le-o voi acorda mai târziu. Desigur, nu orice contract trebuie să fie explicit: există contracte implicate, încheiate prin acțiuni de îndeplinire a rolurilor lor de către părțile implicate. Însă, chiar în contractele tacite (cu excepția acelor cazuri particulare cînd un

rezintă contractul este că el constă în întregime din drepturi acordate în mod liber și în această libertate (după cum au sugerat dintotdeauna atât simțul comun cât și dreptul cutumiar) rezidă legitimitatea lor. A transfera limbajul contractualui la sfera socială ne oferă imediat, aşadar, un mijloc de a distinge puterea legitimă de cea ilegitimă. Criteriul poate fi complex în aplicarea lui, presupunând multe subtilități și precizări pe măsură ce societatea se dezvoltă ca răspuns la el; dar esența sa este simplă. Provine sau exprimă puterea o bază contractuală sau revendică ea un drept anumit care o transcende? În această lumină, puterea poliției poate fi considerată legitimă, ceea ce a maiie nu.

Este greu să te lași convins de această concepție. Căci însăși posibilitatea unui contract deschis și liber presupune o ordine socială suficientă, nu pentru că altfel ar fi imposibil să se încheie contracte (cu toate că și acest lucru este adevarat), dar pentru că fără ordinca socială însăși, nu ar apărea noțiunea însăși a unui individ care se angajează într-o promisiune. Noi am presupus deja instituții și o concepție împărtășită asupra libertății umane, care cu greu ar putea să-și aibă originea în practica însăși a contractualui pe care, de fapt, ele au făcut-o posibilă. Aceasta nu încercă să cineva nu poate vedea societatea în această manieră contractuală, în maniera liberalismului contemporan american și că nu poate să interpreteze astfel toate formele de organizare socială ca însușiri ale membrilor săi, având drept principii determinante ultime alegerea și consumămintul. Dar pentru că această viziune să capteze chiar și cea mai mică parte a ceea ce este recunoscut drept "autoritatea" statului, aranjamentelor sociale trebuie să le fie conferite antecedente istorice plauzibile (precum

cele ale Noii Anglia) cu care să poată fi mistificate spiritele îscoditoare. Probabil că cel mai remarcabil lucru care s-a întâmplat în politica americană de-a lungul acestui secol, este recunoașterea faptului că, în fond, puterile statului transcend presupusa lor bază contractuală, și că trebuie deci să le căutăm autoritatea în altă parte<sup>3</sup>.

### Autoritate și familie

**D**ar să coborim încă o dată din domeniul politic în cel privat. Să luăm în considerare familia. Am sugerat deja că ar fi absurd să ne gîndim la legăturile familiale ca fiind contractuale sau la obligațiile familiale ca provenind dintr-o abandonare liberă a autonomiei sau chiar dintr-un negociere tacită care ajunge la conștiința de sine, pentru a ne exprima astfel, într-un stadiu al maturității. Chiar și ca o metaforă, limbajul contractualist eşuează în încercarea de a da seama de realitate. Și din cauza aceasta s-a întâmplat ca acei individualiști extremi - aceia care nu văd nici o virtute în aranjamentul care, în cele din urmă, nu derivă dintr-o alegere conștientă - au început să atace familia, să plasmuiască ideea "caracterului său dispensabil", să-i declare războli cu acel fel de vanitate ieftină care a ajuns să fie asociat cu limbajul "critică radicală". (...)

Dacă ar fi un accident că oamenii iubesc, au nevoie și depind unii de alții; dacă ar fi un accident că copiii se simt legați de părinții lor și părinții de copiii lor cu legături inexorabile care circumscriu posibilitățile plăcerilor și durerilor de mai fizici; dacă ar fi un accident că, chiar și acum, viața domestică (cu excepția unei minorități) este în mare ceea ce a fost, atunci "critica radicală" ar fi avut o

oarecare putere de convingere. Dar un conservator va fi sceptic. Rarele sale încercări de a expune adevărul despre lume sunt întemeiate pe observații și manifestă lipsă de încredere în caracterul imediat schimbător al naturii umane. De aici, el va recunoaște că aceste fapte nu sunt accidentale, și că legăturile familiale sunt dispensabile numai în măsura în care plăcerea, hârnicia, dragoste, durerea, pasiunea și loialitatea sunt dispensabile - și anume, numai pentru minoritatea care se poate convinge pe sine (oricare ar fi motivele) să renunțe la aceste lucruri.

Familia este deci o unitate socială redusă care împarte cu societatea civilă calitatea singulară de a fi non-contractuală, de a se naște (atât pentru părinți cât și pentru copii) nu din alegere, ci dintr-o necesitate naturală. Și (pentru a inversa analogia) este evident că legătura care îi unește pe cetățeni într-o societate, este, în același chip, nu voluntară, ci naturală. Locke, și alții mari individualiști care gîndeau în mod diferit, erau cu toții încântați să-și închipui că lumea cuprinde multe "locuri vacante" care pot fi ocupate de aceia care aleg să se retragă din aranjamentul lor moștenit. După cum știm acum, fiecare țară arborează ostentativ sigla "ocupat". Și, în plus, nu este oare o naivitate psihologică să-mi închipui că eu, acum, la treizeci și cinci de ani, înrădinat în limbajul meu, în cultura și istoria mea, aş putea brusc să fac un salt mortal și să mă văd englez numai prin *accident*, liber în orice clipă să mă schimb? Dacă plec în altă parte îmi iau caracterul meu englezesc (*my Englishness*) cu mine, după cum iau și aranjamentul meu față de familie, limbă, viață și conștiință. Plec în calitate de colonist sau de exilat și fie mă scufund ca tibetanii, fie înot ca evrei.

Analogia cu familia este folosi-

toare dacă vrem să înțelegem rolul autorității în politică. Este evident de la bun început că un copil trebuie să fie dirijat de puterea părinților săi: dragostea lui pentru ei le va confira această putere, iar părinții nu eludează exercitarea ei prin permisivitate mai mult decât un ofițer care încetează să mai comande trupelor sale lăsându-le mereu să facă ce vor. Un copil este ceea ce este, prin intermediul voinței părinților săi și, în consecință, părintele are obligația incontornabilă să formeze și să influențeze dezvoltarea copilului. (...) Există un sens în care fiecare copil are nevoie nu numai ca părinții să-și exercite această putere, dar va pretinde și că aceștia să o facă în măsura în care se bucură de protecția lor. Nu poate exista dragoste față de un copil, și nici împlinire a dragostei pentru acesta, care să nu fie, în primul rînd, o exercitare a puterii instituite. Deoarece, cum altfel poate recunoaște copilul, dintre toate ființele care-l înconjoară, care este părintele său, adică principiul protecției și sursa dragostei sale? Cu siguranță, el trebuie să simtă influența unei voințe în viața sa, a unei dorințe pentru viața sa, pe lîngă propria sa voință. El trebuie să simtă constrîngerea dragostei celuilalt pentru viața sa. Și numai prin recunoașterea unei puteri obiective asupra a ceea ce el urmează să facă, copilul este scos afară din imersiunea sa și determinat să-și recunoască părintele ca o ființă autonomă, o ființă care nu numai că oferă dragoste, dar o oferă liber, și căreia îi datează dragoste în schimb. Felul de dragoste personală pe care-l considerăm drept scop al unirii familiale presupune, ca precondiție, sentimentul puterii instituite - recunoașterea nearticulată proprii copilului conform căreia, cel puțin raportat la o singură ființă diferită, el este lipsit de putere - recunoaștere combinată cu

conștientizarea crescîndă a faptului că puterea acelei persoane este și o exercitare a libertății. Și este tocmai recunoașterea similară a constrîngerii, neajutorării și loialității față de o voință exterioară, cea care anunță conștientizarea de către cetățean a calității sale de membru al societății; prin această recunoaștere se naște dragostea pentru țara sa.

Să luăm în considerare cealaltă fațetă a loialităților familiale. Suntem capabili să-i vedem pe copiii ca avînd o responsabilitate față de părinții lor, o responsabilitate care nu reflectă nicidecum un simplu drept contractual, dar care este pur și simplu *datorată* părinților ca recunoaștere a legăturii de familie. Acest simț al obligației nu este întemeiat pe justiție - care ține de sfera actiunii libere dintre oameni ce își *creează* raporturile etice - ci, mai degrabă, pe respect, onoare sau (cum o numeau românii) pietate.<sup>4</sup> A-mi neglijă părinții aflați la vîrstă senectuții nu este un act de injustiție, ci un act de impietate. Impictatea este refuzul de a recunoaște ca legitimă o necesitate care nu provine din consimțămînt sau alegere. Si vedem că nici comportamentul copiilor față de părinții lor nu poate fi înțeleasă dacă nu admitem această înclinație de a recunoaște o legătură "transcendentă", care există, cum s-ar spune, "obiectiv", în afara sferei alegerii individuale. Această înclinație este cea pe care cetățeanul o transferă de la vatră și de la cîmin la lumea înconjurătoare, la popor și la țară. Legătura societății - aşa cum o văd conservatorii - este tocmai o asemenea legătură "transcendentă", este inevitabil ca cetățeanul să fie dispus să-i recunoască legitimitatea sau, cu alte cuvinte, să confere autoritate ordinii existente. (...)

## Loialitate

**S**ă considerăm deci conceptul de loialitate. Loialitatea este cea care definește condiția societății, și care face ca societatea să fie ceva mai cuprinzător decât "agregatul de indivizi" percepăt de spiritul liberal. Este caracteristic conservatorului să fie sceptic cu privire la pretențiile ridicăte în numele individualului, dacă aceste pretenții sunt în conflict cu loialitatea necesară societății, chiar dacă el ar putea dori ca *statul* (în sensul de aparat guvernamental) să se afle într-o relație foarte sumară cu activitățile cetățenilor individuali. Si individualitatea este un artifact, o realizare care depinde de viața socială a omului. Si, într-adevăr, așa cum au scos în evidență mulți istorici, este o aventură recentă a spiritului uman ca bărbații și femeile să se definească ca indivizi, ca ființe a căror natură și valoare este însumată de individualitatea lor unică. Condiția omului cere ca individul să poată exista și acționa ca o ființă autonomă numai pentru că el poate mai întîi să se identifice pe sine cu ceva mai cuprinzător - ca membru al unei societăți, grup, clase, stat sau națiuni, al unui aranjament căruia poate să nu-i dea un nume, dar pe care îl recunoaște instinctiv ca fiind căminul său. Politic vorbind, această legătură de loialitate - care, văzută de pe înălțimile speculației intelectuale drept "statutul meu și datorile sale"<sup>5</sup> este trăită ca o certitudine particulară în cadrul activităților cotidiene<sup>6</sup> - este de o valoare care o transcende pe cea a individualității. Pentru majoritatea oamenilor, legătura de solidaritate are o autoritate imediată, în timp ce chemarea individualității rămîne neauțită. Este, aşadar, greșit să considerăm că un om de stat are un fel de datorie să se îngrijească de cea de-a doua și

s-o ignore pe cea dintîi. Dacă cele două impulsuri nu sunt în conflict, așa cum probabil nu erau, de exemplu, în societatea descrișă de Fielding (și apărată de Burke), atunci toate sunt bune și frumoase. Dar, dacă cea dintîi o amenință pe cea de-a doua - așa cum se întâmplă într-o societate în care individualitatea caută să se realizeze pe sine independent de instituțiile și tradițiile care au hrănît-o - atunci este amenințată și ordinea civilă. Iar sarcina politicii este aceea de a menține ordinea civilă și de a evita "praful și pulsul bătrînății" care a fost descrisă odată drept ruina acesteia.<sup>7</sup>

Am schițat procesul de formare a loialității în cadrul legăturii familiale și grăuntele de respect sau pietate care crește din acesta, gata-pentru a fi transferat către orice s-ar putea însăși ca un obiect social potrivit. Primul obiect al loialității este, așa cum am argumentat, autoritatea, adică puterea concepută ca fiind legitimă, și legată astfel prin intermediul responsabilității. În familie, această autoritate și responsabilitate își are temeiul și scopul său în dragoste, dar transcende de la bun început dragostea personală a indivizilor. (Există, cu siguranță, o mare mistificare implicată în idea freudiană a "idilei familiale". Freud a intuit ceva de o importanță majoră, și anume legătura - percepătă de asemenea de Hegel și de Wagner - dintre interzicerea incestului și existența unei familii drept "cămin". Dar, în mod cert, nu era nevoie să încerce să ne convingă că legătura naturală este întotdeauna și în mod inevitabil erotică. În această zonă, distincțiile și nu similaritățile sunt cele care au semnificația cea mai importantă). Autoritatea și responsabilitatea se nasc din, și susțin, simțul familiei ca pe ceva mai cuprinzător decât agregatul membrilor săi, o entitate la care iau parte acești

membri, astfel încît ființa sa și ființa lor sunt amestecate. Valoarea omului crește și nu este diminuată prin participarea sa la aranjamente de acest fel<sup>8</sup>. Simpă individualitate cedată mai întîi familiei, iar apoi întregului organism social, este înlocuită, în cele din urmă, de loialitatea matură, singura formă politică dezirabilă de "libertate". Este evident că o asemenea loialitate este o chestiune de grad, fiind înflăcărată în anumite perioade, pasivă sau inexistentă în altele. Posibilitatea conservatorismului presupune numai că, într-un anumit grad, ea există, și aceasta la oamenii cei mai activi.

Ar părea deci că un stat sau o națiune sănătoasă trebuie să disponă de fidelizeitatea supușilor săi. Un fel de patriotism - sentimentul identității individului cu o anumită ordine socială - este indispensabil din punct de vedere politic. Patriotismul are mulți detractori, nu toti dintre ei la fel de sentimental precum bâtrînul Tolstoi. Dar este greu să-i negăm puterea de a inculca o doză de generozitate chiar și în spiritele cele mai meschine, sau de a reduce la tăcere instinctul de a profita de neajutorarea sau de încurcătura cuiva. Dacă se obiectează că patriotismul (sau "naționalismul") a fost o cauză majoră a războiului și a suferinței, atunci răspunsul este că, mai întîi, el a fost singurul mare obstacol în calea războiului civil, recunoscut de mulți drept cea mai rea dintre nenorocirile omenesti, și în al doilea rînd, dat fiind că principala cauză a războiului este lupta pentru putere, războiul poate fi continuat la fel de ușor în numele idealului "internațional" ca și în cel al grandorii naționale. Iar, în primul caz, după cum știm din războaiele religioase ale Europei și din luptele aștătate în mod constant între "armatele populare" din Africa și din Est, rezultatul este ră-

boiu practicat fără onoare, lege și milă.

Există o tradiție îndelungată de gîndire politică (în cadrul căreia Machiavelli este, fără îndoială, principalul reprezentant) care consideră agresiunea în exterior ca fiind principala condiție a păcii de acasă. Dacă așa stau lucrurile, atunci desigur că patriotismul devine o legătură necesară a societății civile. Dar este speranța fiecărui cetățean modern că intuiția machiavelliană nu conține un adevăr necesar și că obiceiul de a negocia sub auspiciile legii internaționale va înlocui *pattern-ul* precedent al beligeranței. Cu toate acestea, trebuie recunoscut că patriotismul nu este numai o atitudine față de lumea internațională. El este, în primul rînd, o condiție a vieții private și ocupă un loc unic în deliberările cetățenilor. Pentru a-l înțelege, trebuie să ne referim din nou la cele două axioane ale gîndirii conservatoare. Le numesc axioane deși, în mod natural, ele sunt implicate și neexprimate în instințele lui *homo conservans*.

### *Focus-ul național*

Prima axiomă este că, lipsindu-i un ideal atotcuprinsător, conservatorismul trebuie să ia, în mod necesar, mai multe forme. Solon, întrebăt fiind căre este cea mai bună formă de guvernămînt, a răspuns: "Pentru cine? și în ce perioadă de timp?" Este o istorie *particulară*, o formă *particulară* de viață cea care inspiră respectul și energia conservatorului și, deși ar putea avea o intuiție imaginativă a altor aranjamente reale sau fictive, el nu este cufundat în ele aşa cum este în propria sa societate. Nici o viziune utopică nu va avea putere de atracție asupra sa în comparație cu forța practiciei prezente deoarece, în timp ce cea dintîi

este abstractă și incompletă, cea din urmă este concretă, caracterizată de aranjamente familiare complexe ce pot fi recunoscute și în lipsa descrierii lor. În măsura în care există aranjamente care au fost încercate în viața socială și care au puterea de a insufla loialitatea participantilor săi, în aceeași măsură există varietate în formele politicii conservatoare. Scrupulele morale îl pot face pe conservator să nu fie de acord cu practicile altor semenii; dar forma sa preferată de guvernămînt nu va fi o deducție din principii abstracte, suficiente în sine pentru a interzice ceea ce el consideră respingător. (...) Aceasta nu înseamnă a adopta concepția (asociată lui Talcott Parsons) conform căreia "culturile" străine sunt, într-un sens adînc, inaccesibile judecății. Înseamnă, mai degrabă, a sublinia că reflectia politică, ca formă a judecății politice, nu se traduce imediat în principii universale și că însuși conservatorismul, care își găsește principala sursă de inspirație în ceea ce este, nu are aproape nici o competență în a se amesteca în ceea ce este numai posibil.

### *Prioritatea aparenței ("appearance")*

A doua axiomă este mai dificilă, deși la fel de importantă pentru crezul conservator. Si anume că activitatea politică a cetățeanului este determinată de propria sa concepție despre natura socială a omului. Realitatea politicii nu poate fi înțeleasă în afara temeiurilor celor care se angajează în ea, și orice ar spune marxiștii despre relația dintre bază și suprastructură, sau despre determinarea economică a comportamentului social, adevărul lor nu are legătură cu înțelegerea politică a umanității.

Argumentul poate fi ilustrat printr-o analogie cu știința lingvistică. Să presupunem că un lingvist ar prezenta o lege a limbii engleze, care ne-ar spune cînd va trebui ca cineva să rostească "Casa este albă" și cînd "Ceva este alb." Dată fiind o teorie suficientă, această lege ar furniza o prezentare completă a relației dintre aceste propoziții, de vreme ce ne-ar da toate informațiile în legătură cu rostirea lor: cînd, unde și cum. Dar, într-un alt sens, ea ar fi incompletă. Întrucît există o legătură între acele propoziții care nu are nimic de-a face cu cauzalitatea, și care este, lucru de primă importanță, o conexiune de înțeles. Această conexiune este perceptă de omul care le înțelege, însă acesta ar putea să posedă o înțelegere completă a lor în timp ce ignoră legile lingvistice. Si invers, lingvistul poate poseda o cunoaștere completă a legilor cauzale și totuși să-i lipsească înțelegerea vorbitorului nativ a ceea ce se spune. Aceasta deoarece aceste legi nu pot fi cuprinse într-un dicționar.

Oricare ar fi determinanții economici, sociali și biologici ai comportamentului omului, acest comportament este *înțeles* de el și de semenii săi într-un fel diferit: în termenii *sensului* său. Pentru a descrie acest sens, cineva ar trebui să folosească concepțele la dispoziția agentului, și nu clasificările specialize ale unei științe predictive. Mai mult, intențiile și actele unui om derivă din propria sa concepție despre lume; nu poate exista un "observator imparțial" al comportamentului uman, dacă aceasta înseamnă un observator care nu posedă o înțelegere imaginativă a conceptelor care determină acțiunea. A te angaja în viața politică înseamnă a înțelege, și în grade diferite, a împărtăși un mod comun de a privi lucrurile. Acest lucru ar putea nece-

sita un act de identificare imaginativă; dar nu implică (și, într-adevăr, este puternic incompatibilă cu) aplicarea vreunei "științe neutre a omului".

Ce este această "suprafată" a chestiunilor sociale, acest lucru care este înțeles prin participare, dar care se poate opune traducerii în cuvinte? În primă instanță, pentru a exprima lucrurile în mod simplu, ne putem referi la "cultura" unei societăți, rase sau națiuni. Prin "cultură" înțeleg toate acele activități care conferă lumii un înțeles, astfel încât poartă marca acțiunii potrivite și a răspunsului potrivit. Acest lucru este ceea ce constituie înțelegerea de către individ a naturii sale sociale. O asemenea înțelegere nu este dată prin alegere, ci mai degrabă prin concepte sau perceptii încorporate în organismul, social, practici (precum căsătoria) pe care nu are sens să le considerăm drept produse ale voinei individuale sau rezultatul vreunui "contract social" ai căruia termeni nimici nu poate să-i afirme sau să și-i amintească. O practică aparține unei culturi ori de câte ori îi face pe participanții săi să percepă valoarea a ceea ce fac. Această perceptie poate să nu fie pe de-a-ntregul accesibilă unei persoane exterioare respectivei culturi, dar poate fi esențială pentru intenția subsumată unui act social.

Există, pentru a o spune răspicat, ceva profund fals în ideea unei ființe umane împlinite al cărei stil de viață este în întregime propria sa creație. Cultul "autenticității" - subliniind adevărul că eul individual este, într-un anumit sens, un artifact - adoptă poziția autocontradicorie că eul este creat de el însuși. Acest mit al eu-lui drept *causa sui* este unul la care puțini mai subscriz în zilele noastre. În mod clar, artifactul eu-lui nu este făcut de *mine*; el a fost modelat mai întîi în

tiparul aranjamentului social, trăind în permanență cu această formă imprimată asupra sa, mai mult sau mai puțin distorsionată sau înfrumusetată de actele mai fizice de alegere. Voi argumenta că, odată ce am respins cultul autenticității, vom fi nevoie să respingem odată cu el întregul mecanism al dizidenței. În particular, va trebui să abandonăm încercarea de a eroda orice este "consacrat", tot ce este investit cu puterea de a înfringe opoziția, care este primul principiu al gîndirii liberale cît și al celei socialiste. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să acceptăm tot ce este existent; dar vom fi nevoiți să recunoaștem că, ori de câte ori postulăm ceva prin intermediul unui ideal, idealul însuși nu are viață mai deloc în afara aranjamentelor sociale care au furnizat conceptele și percepțiile acestora care îl urmăresc. Sî, de vreme ce este adevarat că o parte mare și, probabil, importantă a acestor concepțe și percepții este moștenită, atunci obiceiul, tradiția și cultura comună devin concepții dominante în politică. Dacă acestea îi furnizează omului obișnuit sensul valorilor acelor sale, atunci propria identitate și loialitatea sa față de formele publice sunt fundamental unul și același lucru.

## Patriotismul

**I**ncepem acum să remarcăm relevanța celei de-a doua axioane a noastre - axioma că politica are de-a face cu suprafața conștiinței sociale. O înțelegere deplină a ideii de loialitate va necesita la rîndul său o înțelegere a tradiției, obiceiului și ceremoniei - a totalității practicilor prin care cetățeanul este capabil să percepă loialitatea sa drept un scop. Pentru liberal, fidelitatea față de societate este un mijloc: "Sî fidel acestui aranjament și, per total, vei fi lăsat de capul tău".

Dar conservatorul nu o poate considera ca un mijloc în vederea unui scop, de vreme ce nu există nici o descriere a scopului în cauză, care să facă referire la valorile și, deci, la obiceiurile, instituțiile și fidelitățile - celor care îl urmăresc. Rezultă că, în timp ce formele patriotismului vor fi multe și variate, ele vor căuta întotdeauna să se traducă în acte simbolice, acte care rezistă oricărei redări prin "mijloace către un scop".

Să luăm în considerare atașamentul englezului față de Coroană așa cum acesta îl concepe și îl practică. Monarhia este o instituție cu un fundal constituțional complex, care ridică persoana monarhului deasupra sferei caracterului individual, conferindu-i lui sau ei demnitate și, ca să spunem astfel, din locul său obiectivitate. Nu calitățile personale ale Reginei sunt cele care îi atrag pe englezi către ea și nici cunoașterea funcției și istoriei Coroanei. Este mai degrabă ideea monarhului ca simbol al naționalității, ca încarnare a entității istorice din care el este o parte. Loialitatea lui față de monarh are nevoie de legi ceremoniale, de o practică repetată și de un cod instituit al deferenței: deoarece acesta este stilul tuturor gesturilor simbolice care sunt caracteristice societății și individului.

E probabil ca un conservator să valorizeze instituția monarhiei și tipul de patriotism pe care ea îl determină. Deoarece legitimitatea conducerii monarhice derivă "transcendentă" din felul datoriilor și obligațiilor din viața de familie. Monarhul nu este ales pentru atributele sale personale, și nici nu are obligații și ușteptări care formează obiectul vreunui "contract social." El este doar reprezentantul suveranității și prezența sa ceremonială. Voîntă sa monarhică nu este voîntă sa individuală, ci voîntă statului.

Monarhul formează o parte a acelei rețele de concepțe și simboluri prin care cetățeanul poate să-și perceapă identitatea socială și societatea nu ca mijloc, ci ca un scop în sine. Atașamentul față de monarh este, prin urmare, un patriotism în formă pură, o formă care nu ar putea fi tradusă printr-un atașament față de o anumită politică sau față de o anumită alegere a mijloacelor.

În realitate, chiar și atunci când conducătorul titular al statului este "ales" - acolo unde există un președinte ales, altfel spus, care face "promisiuni" populului - alegerea nu este, în fond, o alegere a politicii. Scopurile politicii, așa cum ies la iveală de la o zi la alta, sunt dincolo de competența votantului, idealurile politicii sociale sunt, în mare măsură, dincolo de preocuparea sa. În mod obișnuit deci președintele nu este ales ca un mijloc în vederea unui scop ci ca un fel aparte de scop în sine - ca o "întruchipare a statului". Încă o dată, el este un simbol. Într-o lume a comunicării de masă, aceasta înseamnă că un președinte va fi ales pentru "stilul" său, stilul implicând o identitate interioară între președinte și națiune, o identitate care nu derivă dintr-un scop comun către care s-ar putea îndrepta cei doi. Acest atașament față de stil reprezintă o încercare de a scăpa de povara alegierii democratice, de elementul "contractual" al alegierii, de a scăpa, înainte de toate, de sentimentul unui stat refăcut periodic la fiecare scrutin, precum o mașină care a devenit depășită. Este o expresie a instinției conservator, instinctul de a construi viitorul avînd în față imaginea trecutului.

Dar, așa cum trecutul constrînge viitorul, la fel și viitorul comandă trecutului. Trecutul reiterat de cetățean este trecutul îndreptat către viitor. Continu-

tatea este un scop selectiv; privește înapoi precum și înainte cu o doză de neîncredere. Dar trebuie să ne amintim locul distinctiv al trecutului în înțelegerea noastră practică: spre deosebire de viitor, trecutul este *cunoscut*. Cum ar trebui atunci să intre el în calculele noastre politice?

## Tradiția

**I**ntrebarea ne conduce la conceptul final care va fi necesar pentru a confi o voce articulată instinței conservator față de societate, și anume la conceptul de tradiție. Sub acest concept includ toate felurile de obicei, ceremonie și participare la viața instituțională, unde ceea ce se face nu se face mecanic, ci pentru un motiv și unde motivul nu constă în ce va fi, ci în ceea ce a fost. Nu are importanță dacă acest motiv nu poate exprimat de cel care îl urmează: tradițiile sunt trăite și nu proiectate.

Puterea tradiției este dublă. Mai întîi, ea conferă rațiune istoriei, și deci conferă trecutului un scop prezent (după cum întreaga istorie a națiunii este reiterată prin ceremonia încoronării). În al doilea rînd, tradiția apare din orice organizare a societății și nu este numai un ornament al exercitării puterii. Tradițiile apar și insuflă respect ori de câte ori individul caută să intre în relație cu ceva transcendent. Ele apar în cluburi și societăți, în viața locală, în religie și obiceiul familial, în educație, în fiecare instituție în cadrul căreia omul este în contact cu semenii săi. Mai fizic, în examinarea problemelor politicii, trebuie să arătăm cum poate statul să aducă loialitatea autorității, loialitatea și tradiția pentru a defini cetățeanul ca *subject* (*subject*).

Sunt conștient că orice referire la

tradiție va genera scepticism printre aceia care se cred imuni la farmecele ei. Și nu este nici o îndoială că, în timp ce conceputul poate fi fundamental pentru dogma conservatoare, el va trebui (precum "libertate", "egalitate", "dreptate socială", care o rivalizează) să fie susținut prin mai multe argumente decât ar putea să furnizeze o singură concepție politică. Dar trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru afirmarea importanței ei. Oricare ar fi dificultățile cu care s-ar confrunta încercările de apărare a tradiției, trebuie remarcat că bătălia nu se referă la o ficitiune, ci la o realitate autentică. Acum, este salutar la această răscrucere să comparăm domeniile politicii și ale artei. Amândouă activitățile sunt impregnate cu semnificație și intenționalitate și totuși niciuna din ele (în concepția conservatoare) nu are vreun scop exterior real. Arta înfățuează la scară redusă marca problemă arhitecturală a politicii aşa cum am început să o schițăm. Și comparația ne ajută să vedem de ce ar trebui să examinăm încă o dată reproșul conform căruia conservatorismul nu oferă nici o perspectivă "omului modern": conservatorismul este departe de a fi impulsul vieții din moarte, ci mai degrabă voința de a muri prezentă în viață. Căci, și în artă am reșimțit dorințele, dezorientarea, "instrăinarea" copleșitoare a omului "modern", și în artă a fost simțită nevoie de a prezenta drept conștiință de sine ceea ce fusese înainte reșimțit ca natură, instinct și viață.

Dar tocmai în sferea în care conștiința gata de luptă a "omului modern" a ieșit cel mai mult la iveală, principiul conservator a fost afirmat în mod repetat. Prin aceasta nu vracau să spun că artiștii care au dat naștere celor mai mari realizări ale acestui secol erau, din punct de vedere politic, de orientare conservatoare. Dacă

acest lucru este adevărat, atunci este numai o ilustrare a adevărului mai general - digerat cu o anumită dificultate de criticii Noii Stîngi - că artiști importanți pot fi, și foarte des sunt, astfel. Este interesant să remarcăm frecvența cu care s-a presupus, din vremea mișcării romantice, că arta trebuie să fie neapărat o forță revoluționară, și aceasta numai pentru simplul motiv că ea se revoluționează *pe sine*. Această presupunere arată foarte ciudat atunci cind este alăturată varietăților de conservatorism social articulate și susținute de James, Conrad, Yeats, Pound, Eliot, Joyce, Waugh și Lawrence - pentru a-i numi numai pe aceia care au creat literatură noastră modernă.

Ce înseamnă atunci a spune că principiul conservator a fost în mod repetat afirmat în artă contemporană? În parte, aceasta: că pentru cei mai semnificativi artiști - pentru Eliot, Pound și Joyce, pentru Schönberg, Braque și Moore - problema de a exprima într-un mod articulat conștiința modernă a fost concepută drept problema de a face ca această conștiință să fie parte a unei *tradiții* de expresie artistică și de a o aduce înapoi, printr-un drum fie și complicat, la punctul pornind de la care ar putea să înțeleasă. Pentru Schönberg, tradiția muzicii germane era tot ceea ce conta cel mai mult: problema era de a o re-crea, prin înțelegerea conștiință de sine a vietii sale interioare. "Tradiția vie" pe care Pound spera să o "capteze din aer" era concepută în termeni la fel de conștienți. Eliot a mers astă de departe încât să reprezinte tradiția ca un artefact individual: a apartine unei tradiții înseamnă și a crea această tradiție; și părtășa istorie înseamnă să își creă istorie. Totuși, acest proces, care de la o pierdere și cu o explorare conștientă, sfîrșește într-o descoperire autentică, descoperirea că

"istoria înseamnă prezentul și Anglia". În această descoperire este o reafirmare a întregului existent.

Ar fi interesant să divagăm mai departe asupra transformării pe care a suferit-o ideea de tradiție în spiritul omului alienat. Dar să tragem numai o concluzie evidentă din paralela noastră. După cum tradiția circumscrise posibilitățile expresiei artistice, putând fi astfel în mod constant recreată în cadrul schimbării artistice, la fel ea circumscrise formele vietii politice și trebuie recreată cu fiecare act politic conștient. Acum, este în același timp dificil și totuși (se pare) necesar ca și conștiința modernă să creeze tradiția, punându-se pe sine în centrul tradiției după cum așeză tradiția în centrul său. Ar fi nevoie de un act de imaginație, de pătrundere și de voință din partea politicianului ca, în mijlocul confuziei, să reafirme identitatea unei societăți pe care caută să o guverneze, chiar și atunci cind, prin cele mai secrete fibre ale lor, oamenii cer de la el tocmai o asemenea întreprindere. Pe drumul său de întoarcere către punctul de unde a pornit, el nu va găsi locul neschimbat, iar drumul va fi greu și nesigur. El va avea nevoie de calități excepționale - calitățile unui De Gaulle sau ale unui Disraeli - dacă trebuie ca el să reafirme ca om de stat realitatea pe care o cunoaște ca om. Totuși, dacă are voința de a trăi și de a guverna, el nu va fi satisfăcut de ceva care nu va ține seama de această realitate.

După cum sugera un scriitor<sup>9</sup>, nu există o explicație generală a modului cum oamenii recrază și acceptă tradițiile. Și nici nu este ușor să trasăm o linie între recrearea autentică și instituirea unor forme sociale noi și divergente. Dar, în toate încercările de a restabili, recrea și asimila tradiția, trăsătura continuității se menține. Cind un om acționează pe baza tradiției, el vede ceea ce face acum ca apartinând unui *pattern* care transcende interesul său prezent, legându-l de ceea ce a fost făcut în mod anterior, și făcut cu succes. (Aceasta este evident în cazul creației artistice.) Există, în mod firesc, tradiții rivale și ar fi inutil să pretendem că sunt motive pentru a participa la *toate* dintre ele. Sunt tradiții de tortură, crimă și revoluție. Tradițiile pe care conservatorul le ocrotește și sustine trebuie deci să satisfacă criterii independente. Mai întâi, trebuie să aibă greutatea unei istorii de *succes* - adică trebuie să existe ceva palpabil care să amintească de un lucru care a înflorit, și nu ultimul într-o serie de începuturi nereușite. În al doilea rînd, trebuie să angajeze loialitatea participanților la ele, în sensul adânc al modelării ideii lor despre ceea ce sunt și ce ar trebui să fie. (Compară tradițiile vietii familiare cu cele ale torturii.) În sfîrșit, trebuie să indice ceva durabil, ceva care supraviețuiește și dă sens actelor care provin din acestea.

Dar ce înseamnă în mod concret această tradiție? Un răspuns simplu la această întrebare nu se va putea dovedi satisfăcător: sarcina dogmei este să arunce o punte peste golul dintre filozofie și practică, căci numai prin practică poate fi înțeleasă mulțimea tradițiilor noastre. Cu toate acestea, ține de dogmă să conturezi *felul/lucrului* avut în vedere și să realizezi o expunere parțială a elementelor sale. Tradiția include deci toate practici care servesc la definirea "faptului-de-a-fi-în-societate" al individului. Ea constituie propria sa imagine de sine ca fragment al unui organism social mai cuprinzător și, în același timp, ca întreg al aceluiași organism prezent implicit în partea sa individuală. Nici un om care participă la

această instituție nu poate rămâne neinfluentă în ceea ce privește concepția sa despre sine. El nu mai poate să primească săptul de a fi tată, de exemplu, ca un accident biologic. Văzindu-se pe sine ca tată, el se vede prinț-o legătură socială, o legătură de responsabilitate. Iar motivul acestei legături și a acțiunilor care o exprimă, constă în săptul că aşa stau lucrurile. Mai mult, ele sunt astfel pentru că au fost astfel. Ideea de familie, prin care responsabilitățile, scopurile și preocupările sale sunt definite zi de zi, este o idee mostenită fără reflectie prin propria sa participare la aranjamentul pe care îl desemnează. Aceasta este ceea ce este "dat". Dacă nu și-ar fi definit activitățile sale ca exemplificând *pattern*-ul istoric conținut în acel concept, atunci el ar fi avut nevoie de un înlocuitor adevarat, de o concepție rivală în termenii căreia să-și definească scopurile. Si dacă această concepție nu va apartine tradiției, va face loc ideii periculoase: "Probabil că fac aceasta, nu de dragul său, nu pentru ceea ce este, ci ca un mijloc în vederea unui scop. Care este atunci scopul? Care este profitul?" Acest gînd însăcnă desprinderea individului de viața socială și primul semn al solipsismului gol care așteaptă după ușă. Tradiția susține individul în actul său prezent: ea reprezintă rațiunea în act și satisfacă nevoia unui scop justificator.

Familia este, desigur, un exemplu evident. Dar mai sunt și altele, precum obiceiurile care însotesc ocaziile nașterii, căsătoriei și morții, obiceiurile ospitalității, rivalității și loialității față de clasă, a manierelor, precum și obiceiurile vestimentare și de curtoazie obișnuite. Există, de asemenea, instituțiile religiei, prin care nevoia unei identități mai cuprinzătoare decît îi oferă natura sa se plasează complet în afara istoriei, întind către ceea ce este

în afara timpului și schimbării. S-ar putea crede că numai o parte din aceste instituții sunt cu adevărat politice. Dar a adopta o asemenea concepție însăcnă a adopta o viziune prea îngustă asupra politicii. Fiecare tradiție cu importanță în viața cetătenilor va tinde să devină o parte a *establishment*<sup>10</sup>-ului unui stat. Acest principiu - pe care am putea să-l numim legea *establishment*-ului (...), face parte din istoria naturală a politicii, și arată necesitatea continuă a extinderii acțiunii politice dincolo de granițele management-ului economic. El este exemplificat nu numai de *establishment*-ul explicit al Bisericii și, prin intermediul legii, al familiei și proprietății private, ci și prin *establishment*-ul implicit al conducerii de clasă în instituțiile parlamentare, de *establishment*-ul mai recent al tradițiilor muncii organizate în cadrul mișcării sindicale, și prin extinderea legii (mai puțin în America decât în Anglia, dar vizibilă chiar și acolo) în vederea protejării oricărui aspect al vieții sociale, de îndată ce pare să depășească sfera de competență a individului.

### O notă de scepticism

Ce se poate spune despre atitudinea conservatoare față de transformarea socială? Ce "tradiție" are forță, în comparație cu violența expansiunii industriale și cu supra-popularea, cu extinderea ireligiozității și mărirea clasei muncitorilor urbani? Nu există un element de presfăcătorie în concepția că fidelitatea, autoritatea și obiceiul ar fi putut să supraviețuiască acestor convulsii sociale, astfel încât să poată încă furniza legătura socială din care politica își derivă inspirația și atraktivitatea?

Dacă acest scepticism este preludiul unei politici rivale, atunci el atrage

după sine doar o singură replică: ce altă legătură socială îți imaginezi? Si cum o produci? Dar, în mod obișnuit, acesta ia o formă mai tulburătoare, forma, cum ar spune cineva, "unei largi perspective istorice". Această perspectivă nu face nici o recomandare, nu adoptă nici o politică și se află deasupra convingerilor particulare ale comunităților pe care urmărește să le examineze. Perspectiva istorică se uită la lumea oamenilor de la înălțimea la care activitatea acestora este privită numai drept mișcare a unor forțe impersonale, care îl conduc pe politician tocmai atunci când acesta își închipuia cel mai mult că el este cel care le dirijează. Retrăgîndu-te pe această înălțime, ar putea părea pentru moment că sarcina de a descoperi și afirma continuitatea este una fără speranță și că toate lucrurile s-au schimbat complet, neexistând nici un principiu durabil de guvernare.

Voi încerca să răspund anumitor forme comune ale acestei îndoielor a istoricului. Dar două lucruri ar trebui imediat spuse ca replică la aceasta. Mai întîi, cîteva din punctele dogmei pe care am examinat-o au o bază filozofică care le plasează în afara bătăii criticismului istoric. Concepția despre societate ca neexistând anumite forme de fidelitate precum și recunoașterea autorității care transcend mecanismul unei legături contractuale, nu este o concepție a cutărei sau cutărei comunități, ci ceva ce ține de esența vieții civile. Această legătură transcendentă este cea care constituie societatea, ea fiind reprezentată eronat de teoriile liberale ale contractului și consumămintului. Mai mult, o tradiție particulară, care întruchipează o legătură transcendentă, și întărește fidelitatea în cadrul societății, a supraviețuit tuturor atacurilor istoriei recente. Aceasta este tradiția vieții de familie.

Chiar și un "stat revoluționar" este dependent de ea și se află sub imperiul necesității de a crea (în mod obișnuit prin intermediul străvechiului expedient al unei politicii externe beligerante) legătura corespunzătoare a unității sociale.

În al doilea rînd, e poate adevărat că legăturile particulare ale solidarității au decăzut sau au fost distruse. Dar dacă anumiți oameni își închipuie (în felul lor strident) că legăturile cetățeniei britanice s-au subrezit sau s-au desfăcut, aceasta nu arată că gîndirea lor corespunde cu realitatea sau cu adevăratele sentimente politice care îi îndrumă. Multe lucruri sunt tulburi; vechi solidarități au dispărut și locul lor a fost luat de altele noi. Dar, cu toate acestea, (...), conservatorul poate găsi și poate susține o continuitate autentică. Si rațiunea acestui lucru va deveni transparentă chiar prin întreprinderea sa.

### Remarci finale

A m examinat marele "dat" al societății civile. Care sunt deci dogmele pe care le sprijină această examinare? Sunt două principii atât de importante încât se constituie în axioane ale gîndirii conservatoare. Mai întîi, principiul că nu există nici o politică generală a conservatorismului. Formele conservatorismului vor fi la fel de variate ca și formele ordinii sociale. În al doilea rînd, principiul conform căruia conservatorismul se situează la suprafața lucrărilor, cu motive, rațiuni, tradiții și valori ale societății din care își extrage existența. Mai sunt și alte dogme, abstracte în originea lor, dar specifice în aplicarea lor. Societatea există prin intermediul autorității, iar recunoașterea acestei autorități necesită loialitatea față de o legătură care nu este contractuală ci transcendentă, de

tipul legăturii familiale. O asemenea loialitate presupune o tradiție și obiceiuri prin care să fie reiterată. Dar tradiția nu este un lucru static. Este împlinirea activă

a continuității; ea poate fi restabilită, salvată și ameliorată după cum ne permit grația și oportunitatea.

Traducere de Camil Ungurcanu

#### NOTE

1. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, II, p. 21. Ideea e presupusă de *Contractul Social* al lui Rousseau și a fost criticată de Hume în "Of the Original Contract" (în *Essays, Moral, Political and Literary*, London, 1971).
2. Roman de Charles Dickens (n. trad.)
3. Această recunoaștere, firește, a fost lentă și durerosă, evidentă nu numai în controversele asupra lui "New Deal", dar și aproape în fiecare gest al politiciei care i-a urmat, fie ea externă sau internă.
4. Sunt îndatorat lui John Casey care care mi-a arătat că aceste concepte sunt indispensabile pentru gândirea politică conservatoare.
5. În engleză "My Station and Its Duties", titlul unui celebru eseu de F. H. Bradley, exemplu clasic de abordare alternativă față de indivi-
6. Vezi reflectiile lui Jacob Burkhardt din *Civilizatia Renasterii din Italia*, Leipzig, 1877-1878 și din *Despre sinucidere* a lui Emile Durkheim, Paris, 1912.
7. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, London, 1960.
8. Nicăieri nu este expusă mai limpede și mai inteligent filozofia care stă la baza acestei viziuni decât în G. W. H. Hegel, *Filosofia dreptului*, Oxford, 1967.
9. John Casey, "Tradition and Authority", în *Conservative Essays*, ed. Cowling, op.cit.
10. *Establishment* desemnează aranjamentele consacrate, instituțiile, raporturile, ierarhiile etc. înrădăcinate într-o societate (n.trad.).

dualismul de tip liberal (n. trad.).

Arthur Aughey Greta Jones W.T.M. Riches

## Tradiția politică conservatoare în Marea Britanie și Statele Unite \*

### Conservatorii și revoluția

"Conservatorismul (american), ca și cel german sau englez din secolul al XIX-lea, a fost în parte o reacție împotriva revoluției pe care nu am iubit-o, fiind în același timp și o încercare de a defini și apăra interesele și instituțiile permanente ale unei societăți bine orânduite".

(Wilson, 1951, p. 53).

Conservatorismul s-a născut ca o reacție față de revoluție și schimbări rapide în domeniul politic, social și economic. Natura și dimensiunea reacției conservatoare privind revoluția politică va fi discutată în prima parte a acestui capitol, iar distincțiile dintre "tradiționaliști" și "libertarieni", sau cele dintre agrarieni și capitaliștii industriali, în ce privește chestiunea proprietății vor constitui subiectul celei de-a doua părți.

Conservatorismul modern își are originile în răspunsul la Revoluția Franceză și la teoria revoluționarilor francezi. Din acest motiv ideologia conservatoare

se opune "schimbării totale sau radicale, fără a fi în acest mod opusă pînă la absurd schimbării ca atare și fără a deveni apărătoarea tuturor instituțiilor existente" (O'Sullivan, 1976, p. 9; O'Gorman, 1973, p. 119; Kronick, 1947, p. 177). Opiniile conservatoare despre ceea ce constituie elementul revoluționar nu sunt limitate la o perioadă din istorie, unii autori precum Willmore Kendall și Russell Kirk văzînd în liberalismul anilor '60 o expresie a spiritului revoluționar (Kendall, 1963, p. 10; Kirk, 1954, p. 387-390; Guttmann, 1967, p. 160-167).

Vehemența acestei opozitii provine nu numai din respingerea drepturilor "teoretice", "abstrakte", dar și din observarea dificultăților provocate de schimbările sociale aduse o dată cu revoluția industrială, de remarcat fiind îndeosebi impactul consecințelor depresiunii din anii '20 asupra conservatorilor. Conservatorii sunt de acord că proprietatea este esențială pentru asigurarea libertății umane, deoarece afectarea dreptului la proprietate, chiar și atunci cînd se face în numele dreptății sau al egalității, neagă

\* Fragment din volumul Arthur Aughey, Greta Jones, W.T.M. Riches, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1992, (capitolul 7 - "Revoluția").

de fapt libertatea. Amenințarea proprietății va avea ca efect destabilizarea societății (Rossiter, 1964, p. 38). "Conservatorii", după cum observă William Harbour, "nu ajung însă întotdeauna la o concluzie comună privind felul proprietății private pe care trebuie să-o apere" (Harbour, 1982, p. 151). Asupra proprietății și diviziunii muncii există două opinii. Una este numită "traditionalistă", cealaltă "libertariană".

Curentul "traditionalist" se remarcă printr-un sprijin puternic pentru proprietatea asupra pământului, iar drepturile și obligațiile ce decurg din aceasta oferă o tentă aristocratică și agrariană. Influența de Burke, conservatorii tradiționaliști susțin că proprietatea asupra pământului asigură cadrul favorabil pentru existența unei societăți unde indivizii pot valorifica libertatea și asigura o bunăstare generală. "Traditionalistul" idealizează rolul mesteșugărului care își înțelege pe deplin rolul într-o societate bazată pe ordine. Societatea industrială modernă este pentru conservatorul traditionalist "în mod inevitabil supusă dezordini datorită diviziunii complexe a muncii și relațiilor «abstrakte» care guvernează proprietatea". Viața individualului are mai mult sens într-o societate simplă, întemeiată pe valori agrariene, în timp ce respectul de sine este afectat "într-o societate bazată pe o diviziune foarte complexă a muncii unde relațiile «mai lejere» în domeniul proprietății înlocuiesc relațiile «ferme»" (Harbour, 1982, p. 153).

Cu toate acestea, observă William Chamberlain, industrializarea, educația maselor, războaiele și revoluțiile "au făcut din acest conservatorism o concepție învechită. El nu a prins niciodată rădăcini profunde în America, o țară care și-a început existența națională independentă fără rege, aristocrație ereditată sau o biserică dominantă".

Ignorând lunga tradiție agrariană din Statele Unite, Chamberlain îi îndeamnă pe conservatorii care respectă instituțiile și tradițiile trecutului "să treacă de partea principiilor după care America a trăit până la ofensiva *New Deal*-ului: guvernare limitată, egalitate de sansă, și nu de recompensă, accent pe încurajarea inițiativei individuale, și nu pe aceea a statului, respect pentru dreptul la proprietate și recunoașterea dreptului fiecărui om, în limita legii, de a dobândi ceea ce ambiția, puterile sau hârnicia îi permit" (Chamberlain, 1963, p. 252).

Concepția "libertariană" se bazează pe "venerarea proprietății și a relațiilor de proprietate pe care le dezvoltă întreprinzătorul privat. Este vorba de proprietatea individuală din societatea industrială, "libertarienii" apărând capitalismul cu argumente care se bazează pe Adam Smith și pe principiile unei economii *laissez-faire*. Libertarienii îi califică pe tradiționaliști drept românci care ignoră săracia, dificultățile din societatea rurală și accentuata diviziune a muncii care "face posibilă o tot mai mare diversitate în viața individualului" (Harbour, 1982, p. 155). Dezbaterea în rândul conservatorilor, încă în derulare în Statele Unite și Regatul Unit, a oferit un ascendent "libertarienilor" în anii '80.

Conservatorii susțin că schimbarea politică bazată pe teoriile franceze despre drepturile omului în societate constituie un obiectiv imposibil de apărăt. Conservatorii din Regatul Unit și din Statele Unite nu iau ca termen de referință decapitarea lui Carol al II-lea, ci mai curând Revoluția Glorioasă de la 1688. Îndepărțarea lui Iacob al II-lea și înlocuirea sa cu Wilhelm și Maria reprezintă o schimbare prin care s-a asigurat supraviețuirea monarhiei și, în același timp,

supremația parlamentului. Evenimentele anului 1688 constituie o consecință naturală a căutării stabilității, ordinii și continuității, iar Revoluția americană este interpretată ca o replică la Revoluția Glorioasă în colonii. Ideologia americanilor transpune de fapt în spațiul nord american gîndirea radicalilor whig Trenchard și Gordon (Bailyn, 1968, pp. 9–14, 31–58, 104–105, 136–161; 1967, pp. 94–159). Pe de altă parte, stînga din Marea Britanie ia ca termen de referință anii 1640, cu accent pe rolul Protectoratului și al "nivelatorilor". Dacă este posibil să se facă o paralelă, iar unii contemporani recurg la ea cu admirație, între lupta americanilor pentru independentă și evenimentele de la 1688, nu același lucru se poate spune despre Revoluția Franceză, aceasta fiind văzută ca o amenințare nu numai a ordinii din Franța, dar și a civilizației în general.

Edmund Burke a luat apărarea coloniștilor americanii, prezintîndu-i ca susținători ai ordinii și drepturilor care au rezultat din îndelungată luptă a englezilor. Acest lucru nu l-a împiedicat însă să atace Revoluția Franceză pe care a prezentat-o ca sursa unei teorii politice radicale, rupte de realitate. "Există o lege a naturii", precizează Burke, "după care revoluția bazată doar pe aplicarea unei teorii politice radicale conduce inevitabil la anarchie și tiranie" (Freeman, 1980, p. 14). Insistența cu care i-a apărăt pe coloniștii englezi din America de Nord și atacul său necruțător împotriva Revoluției Franceze au făcut din Burke figura cea mai populară în rîndul conservatorilor americanii de talia lui Russell Kirk. Este aproape o ironie că tocmai conservatorii care deplîngneau conspirația intelectualilor liberali și marxiști din mediile universitare și-au impus punctul de vedere în interpretările științifice și populare ale Revoluției

americană. Burke reprezintă pentru Kirk "apărătorul tradiției, un membru al Camerei Comunelor și un om nou". El a apărăt constituția britanică din care englezii își extrăgeau dreptul la libertate, "egalitate în fața justiției și posibilitatea de a duce un trai decent". Toate acestea erau drepturi cîștigate de Glorioasa Revoluție de la 1688 (Kirk, 1954, pp. 22, 26). Robert Nisbet, și el un conservator, apreciază că Burke nu facea nici o legătură între Revoluția Franceză și cea americană. În disputa cu Coroana engleză, coloniștii protestau împotriva legislației represive, afirmindu-și drepturile ca englezi, așa cum erau ele exprimate de înțelegerea de la 1688. "Numai fiindcă Burke s-a inspirat din modelul revoluției de la 1688, a devenit posibilă apărarea coloniștilor americanii, dar și a celor din India și Irlanda care trăiau sub administrație britanică" (Nisbet, 1986, p. 190). Burke nu lupta doar pentru drepturile coloniștilor. El era convins că duce o bătălie de amploare împotriva unui *complot tory* care urmărea să distrugă constituția britanică. Apărînd acțiunile englezilor din America de Nord, urmărea de fapt să "mențină integritatea imperiului". După ce războiul a început, el a fost convins că zdrobirea americanilor ar însemna "subminarea principiilor whig și chiar a constituției britanice. Libertatea în imperiu era îndivizibilă. Dacă ea era încălcată în America, nu peste mult timp s-ar fi petrecut același lucru și în Marea Britanie" (O'Gorman, 1973, p. 73).

Opinia lui Burke după care nu coloniștii americanii erau "rebeli sau trădători", ci chiar acei oameni din Anglia care sfidau constituția, a fost împărtășită de istoricii și specialiștii în științe politice de orientare conservatoare, și chiar liberală, din America și Marea Britanie. În măsură în care coloniștii încercau să

păstreze libertățile tradiționale în colonii, așa cum și whigii din Anglia se înfățisau ca apăratori ai libertăților engleze, trebuie văzut de ce putere dispuneau adunările din colonii și cum funcționa "democrația clasei de mijloc". Colonistii, prin adunările lor, au dobândit în perioada 1689-1763, în dispută cu Coroana și reprezentanții săi, "maturitate politică", conducători destoinici și argumente pentru a-și legitima puterea prin experiența acumulată. Acțiunile britanicilor după 1763 au amenințat aceste libertăți, făcându-i pe coloniști să caute autonomia și, în cele din urmă, independența. Din acest punct de vedere, coloniștii luptau pentru drepturile adunării care îl reprezenta, pentru drepturile englezilor garantate de Revoluția engleză, dar și pentru drepturi individuale. În consecință, ei nu acționau ca niște revoluționari, ci doar ca apărători ai drepturilor constitutionale, amenințate după 1763 chiar de guvernul englez care dorea să revoluționeze relațiile dintre țara mamă și colonii. Se poate vorbi, aşadar de un război de independență care a apărat drepturile tradiționale și proprietatea (Brown, 1955, p. 410-408; Greene, 1961, p. 451-474; Boorstin, 1953, *passim*; Dietze, 1963, p. 2). În prezentarea Revoluției americane accentul s-a pus mai mult pe elita vietii coloniale și pe influența whigilor englezi decât pe rolul jucat de radicali precum Adams sau Thomas Paine. Ideile Iluminismului nu se bucură de o atenție deosebită, chiar dacă *Declarația de Independență* le amintește, făcând apologia revoluției. După Daniel Boorstin, *Declarația* constituie un document conservator și legalistic care clarifică relațiile dintre imperiu și colonii (Boorstin, 1953, pp. 82, 84). În opinia lui Russell Kirk, semnatarii nu s-au referit la egalitatea oamenilor în general, ci la

egalitatea lor în fața legii. "Chiar dacă Kirk acceptă existența drepturilor naturale", comentază George Nash, "el le pune întotdeauna sub dominanta îndatoririlor naturale" (Nash, 1976, p. 210). Această formulă se regăsește adesea în discursul conservator britanic, de pildă la Lord Hailsham.

Opunîndu-se Revoluției Franceze, Burke "a stabilit direcția conservatorismului britanic, a devenit un model pentru oamenii de stat de pe continent, s-a strecut chiar și în susținutul rebel al Americii" (Kirk, 1954, p. 22). Viziunea burkeană a celor două revoluții a fost subliniată de conservatorul Gottfried Dietze. Acesta subliniază caracterul centralizant al Revoluției Franceze în contrast cu ceea ce s-a întâmplat în America. El pune în contrast "evoluția politică tulbură din Franță" cu "evenimentele pasnice din America" în urma cărora drepturile individuale au fost protejate. "Dacă facem o comparație între Revoluția Franceză care s-a caracterizat prin radicalism democratic și accent pe centralizare, prin vârsări de sânge și abuzuri împotriva libertății și a proprietății, și Revoluția Americană, caracterizată prin prudență democratică și aplecare spre federalism, prin protejarea vietii individuale, a libertății și proprietății, atunci importanța federalismului pentru menținerea libertății iese în evidență de la sine" (Dietze, 1968, pp. 87, 89-95). Ca și Burke, Dietze respinge ideile Iluminismului francez, fiindcă filozofii aflați sub influență acestuia au "respins cu ușurință credința de veacuri și dovezile de geniu, înlocuindu-le cu o zelimea batjocoroitoare" (*Ibidem*, p. 36). Invectivele lui Burke împotriva Revoluției Franceze l-au încintat desigur pe Kirk, chiar dacă s-a observat că "gîndirea revoluționară a lui Edmund Burke nu a

oferit nici o interpretare analitică, nici o critică substanțială a ideilor Revoluției Franceze. În ultimă instanță, Burke a dorit să desfințeze revoluția" (O'Gorman, 1973, p. 141). Pentru o critică a acestui punct de vedere vezi Freeman, 1980, pp. 173-217). Dincolo de reușita acestui obiectiv, se poate afirma că Burke și susținătorii săi au obținut un rezultat asemănător cu Revoluția Americană. Modul în care conservatorii privesc natura revoluționară a evenimentelor din colonii arată că ei ignoră opiniile lui Thomas Jefferson despre semnificația *Declarației de Independență* pentru generațiile viitoare. Iată ce afirma Jefferson în 1826: "Fie că pentru lumea întreagă aceasta să fie semnalul trezirii oamenilor, ceea ce cred că va fi, chiar dacă pentru unele părți mai curând, pentru altele mai tîrziu, dar pînă la urmă pentru toți, și că ei își vor rupe lanțurile în care au fost ținuți de ignoranță și superstițiile popești, și vor accepta binecuvântările și siguranța autoguvernării. Forma pe care am adoptat-o ne restituie dreptul la exercitarea neîngăditată a libertății și a exprimării opiniei. Toate privirile se îndreaptă sau se vor îndrepta spre drepturile oamenilor. Răspîndirea generală a luminii științei a pus la îndemîna fiecărui om un adevar de neînlocuit: omenirea nu s-a născut pregătită pentru subjugare, iar cei cățiva aleși prin harul lui Dumnezeu n-au avut niciodată dreptul să dicteze celorlalți în mod legitim" (Citat în Kimmel, 1990, pp. 223-224). Dacă tinem cont de aceste cuvinte, nu trebuie să ne surprindă că figuri conservatoare precum Russell Kirk descoperă eroul în John Randolph, și nu în Thomas Jefferson (Kirk, 1954, *passim*).

În *Reflecții asupra Revoluției din Franță*, Edmund Burke a utilizat pentru conservatorismul englez tradiția istorică

deasupra naturii". Această credință religioasă se adaugă la "misterul tradiției". Existența unei aristocrații bazate pe tradiție este esențială într-o "societate civilizată". Singura egalitate despre care se poate vorbi în societate, susține Burke, este ceea morală, iar aceasta cere o conducedere energetică. "Proprietatea și libertatea", adaugă el, "sunt inseparabil legate". Proprietatea garantează libertatea. Emoția, și nu rațiunea, guvernează acțiunile omului, iar tradiția și "prejudecările sănătoase" împiedică apariția anarchiei, garantând astfel o reformă lentă. "Providența este instrumentul potrivit pentru schimbare, iar testul unui om de stat este dat prin cunoașterea tendințelor reale ale forțelor sociale cu caracter Providențial" (Kirk, 1954, pp. 17–18). Canonul lui Kirk exclude prin natura sa dogmatică existența conservatorului sceptic, fiindcă dacă este imposibil să acceptăm că există o "intenție divină" atunci este imposibil să deslușim "forțele sociale cu caracter providențial". La prima vedere, aristocrația, tradiția, proprietatea și inegalitatea reprezintă "prejudecările sănătoase". În măsura în care intenția divină guvernează societatea, iar rațiunea nu se recomandă ca o bună călăuză, se pot identifica legi similare și în domeniul economic. Burke și discipolul său Kirk ne apar ca susținători fermi ai teoriilor lui Adam Smith.

Thomas Paine a arătat în *Drepturile omului* că guvernarea engleză și tradiția asociată cu ea s-au bazat pe cucerirea normandă, acestea constituind astfel mai curând o conspirație împotriva poporului decât o produs al acestuia. Paine sugerează că Burke, în atacul său împotriva Constituției franceze, nu a comparat-o cu Constituția engleză, "deoarece el a înțeles în clipă în care s-a apucat de această lucrare că nu putea demonstra

ideea unei Constituții aşa cum ar fi dorit" (Paine, 1971, p. 940).

Critică lui Paine la adresa ideilor lui Burke a fost mai populară decât *Reflectiile despre revoluția din Franță*. În Statele Unite, Thomas Jefferson, la acea vreme secretar de stat, a sprijinit opiniile lui Paine. În schimb, John Adams nu a fost prea încîntat de această orientare. "Nu mi se pare un semn bun ca *Drepturile omului* să apară cu o dedicație către președinte. Dar și mai rău este că un secretar de stat îl folosește pe Paine împotriva vicepreședintelui" (Powell, 1985, p. 191). În Anglia va triufla însă venerația pentru aristocrație, tradiție și religie. Pericolul unui război revoluționar declanșat de Franța și politica lui Napoleon au consolidat atașamentul englezilor față de Glorioasa Revoluție din 1688 și Întelegerea din 1689, evenimente care produsesează o constituție care reflectă geniul unui popor pentru care noțiunile abstracte ale Iluminismului nu exercitau nici o atracție. Frica de revoluție a dus chiar la instituirea unor restricții și a cenzurii împotriva celor care erau suspectați de idei iacobine. "Linia de demarcare între răzvrătire și o critică obișnuită a formelor constituționale sau a unui demnitar era destul de neclară", crede Bruce Coleman (1988, p. 20). Frica de revoluție s-a extins și asupra generației următoare, după cum își amintește, în 1856, Lord Cockburn, un whig din Scoția: "Dacă doamnele și domnii care alcătuiau societatea din casa tatălui meu credeau tot ce spuneau despre grozăvile produse de vârsările de sânge din Franță și despre dorința celor de aici de a le imita, trebuiau să se afle atunci într-o stare jalnică. După ce îi ascultam, mă duceam la culcare tremurând de frică" (citat în Webb, 1983, p. 136). După cum arată Coleman, aristocrația și mica nobilime de la țară au garan-

tat că nu va fi nici o revoluție în Anglia, iar cu excepția anilor 1806–1807, guvernarea va fi dominată de *Tory*. Dorința de a accepta o reformă a devenit chiar o virtute *Tory*, deși trebuie subliniat că toate concesiile se datorau mai curând fricii de revoluție.

Este de acum cunoscut că și Constituția Statelor Unite a fost influențată de frica de revoluție. Disputa crîncenă dintre Jefferson și Adams a reflectat direct opiniile lor diferite despre Revoluția Franceză. Pentru Adams, fermierii care au participat la Răscoala lui Shays din Massachusetts erau niște "bandiți", iar comportamentul lui Thomas Jefferson în timpul Revoluției Franceze i-a părut inadmisibil. Ca și familia Cockburn în Anglia, familia Adams susținea că Revoluția Franceză amenință nu numai stabilitatea Europei, dar și siguranța tinerei republici. Apariția cluburilor iacobine în Virginia și agitația tinerilor de pe străzile din New York care afișau veșmîntul unor *sans-culottes* i-au îndreptățit pe Federaliști să afirmă că republica se află în primejdie. Deși efectul legilor de expulzare a străinilor și de condamnare a acelor de rebeliune a fost mult exagerat, Republicanii Democrați au văzut în aceste legi începutul unei conspirații care urmărea să impună Statelor Unite o aristocrație. Înfrângerea lui John Adams în 1800 și alegerea lui Thomas Jefferson a fost interpretată de virginian și de sprijinitorii săi ca "revoluția de la 1800". Mulți dintre biografii lui Jefferson au îmbrățișat această idee, deși ea poate fi validată numai dacă tinem cont de o grup restrâns de Federaliști, izolați chiar față de majoritatea celor din partid, și în dezacord cu John Adams. Marshall Smelser a sintetizat foarte bine diferența dintre Federaliști și Republicanii Democrați. "Federaliștii", spune el, "erau mai

doctrinari, în timp ce Republicanii erau mai tradiționaliști. Dintre principiile lor nici unul nu părea mai important decât conservarea. Conservatorismul lor inconștient a funcționat astfel de bine, încât varianta de conservatism federalist abia dacă mai era necesară" (1968, p. 315–316).

Aștăzi Statele Unite sub guvernarea Republican Democrată, cît și Marea Britanie sub administrarea *Tory* a Lordului Liverpool au fost guvernări "de un consens conservator de centru-dreapta", după cum le caracterizează Coleman (Coleman, 1988, p. 26). Aflat în opozitie, partidul Whig din Marea Britanie atragea radicali și reformatori irlandezi, dar și mari proprietari de pămînt legați de orientarea tradițională. Disputele în jurul Revoluției Franceze au întărît partidele din Marea Britanie cu reprezentanți ai micilor nobiliimi, care, în ciuda antipatiei lor pentru înregimentare, au fost constrâniți de evenimente să opteze. În mod similar, în Statele Unite, Jefferson și Madison au luptat împotriva a ceea ce ei au considerat un complot federalist care urmărea să distrugă Constituția. După alegerile din 1800, Thomas Jefferson declară în discursul său inaugural: "Suntem toți Republicani, suntem toți Federaliști". Smelser detectează în această declarație un mijloc pentru a grăbi prăbușirea Federaliștilor care mai păstrau încă poziții importante în New England și New York.

Desigur că acest scop nu poate fi ignorat, dar Jefferson, ca și mica nobilime din Anglia, privea cu antipatie orice formă de facțiune. El preferă totuși să ucidă Federalismul cu blindete. De altfel, opinile unor Federaliști precum Fisher Ames și Joseph Dennie nu puteau fi considerate ca reprezentative. Dennie descria *Declarația de Independență* ca "un petec de hîrtie plin de falsități, emfază și nerozie" (citat în Smelser, 1968, p. 18).

Cu toate acestea, din "acest petec de hîrtie", hrănît de ideile iluminismului după care "toti oamenii s-au născut egali", "înzestrati de către Creator cu anumite Drepturi inalienabile, că printre acestea se numără dreptul la viață, la libertate și la căutarea fericirii, au izvorit mișcările abolitioniste și reformiste începînd cu anii 1830 pînă la Războiul Civil, ceea ce a dat conservatorilor un constant motiv de îngrijorare. "Abolitionismul", crede Gilbert Seldes, "a reprezentat bolșevismul acelei epoci atât în Nord, cât și în Sud" (Seldes, 1928, 1965, p. 202). Conservatorii din secolul al XIX-lea au respins ideile jeffersoniene, iar apărarea dreptului la proprietate atunci cînd era vorba de sclavi i-a făcut să sprijine libertățile clasei proprietarilor de sclavi împotriva unor fanatici precum John Brown. Argumentele unor scrieri pro-sclavie întocmite de John Randolph și John Taylor se regăsesc la Russell Kirk și James Kilpatrick în intervențiile lor împotriva "revoluției liberale" produse de New Deal și a revendicărilor lansate mai tîrziu de mișcarea pentru drepturi civile (Kirk, 1954, *passim*; Ely, 1976, pp. 39-42, 73-76, 125-127; Nash, 1976, pp. 201-203). Cea mai puternică influență a scrierilor pro-sclavie se regăsește în încercarea de a reduce Războiul Civil la o luptă între idealismul abstract și paternalismul binevoitor, o reducție care a sensibilizat îndeosebi politica britanică.

Amendamentele 14 și 15 din Constituția americană, inspirate în parte de cererile afro-americanilor, au provocat ceea ce mulți conservatori din Partidul Republican și Democrat au văzut ca un periculos experiment (Foner, 1988, pp. 257-258, 253-261). Încercarea de a acorda drepturi electorale unor foști sclavi apărea ca o măsură cu mult mai radicală

decît saltul politic în necunoscut pe care îl făcuse Disraeli în 1867. De-a lungul lungii sale cariere politice, Disraeli nu a abandonat niciodată ideea că interesul legat de proprietatea asupra pămîntului conferea țării stabilitate și ordine. Credința într-o tradiție a proprietarilor de pămînt în Anglia a fost subliniată de revoluție din 1848, cînd lui Disraeli i-a devenit evident că "vechile comunități, cum era cea europeană, trebuie guvernate fie prin influențe tradiționale, fie prin forță militară" (citat în Gilmour, 1978, p. 80). De aceea Anglia, cu influențele sale tradiționale, păstrase libertatea, iar aceasta impunea la rîndul său păstrarea influențelor tradiționale.

Disraeli era probabil îndreptat în felul său să considere Anglia țara libertății, deși cei mai mulți americani împărtășeau opinia lui John O'Sullivan după care Statele Unite reprezentă patria "Destinului Manifest". Ca și englezii, americanii din nord și sud susțineau că instituțiile țării lor erau cele mai bune din lume și că libertatea trebuie împărtășită tuturor. Naționalistul Daniel Webster, ca secretar de stat, spre deosebire de cei care reprezentau orientarea Tory din Marea Britanie, privea cu simpatie revoluții care străbăteau Europa, grăbindu-se să recunoască o Ungarie independentă. După ce revoluția a eșuat, el a reușit să convoace în 1851 o sesiune comună a Congresului pentru a adopta o rezoluție care să solicite aducerea lui Kossuth în America. Doi ani mai tîrziu acestuia i s-a alăturat Martin Koszta, eliberat de pe un vas-închișoare de un echipaj american. Nu numai whigii și cei din Nord împărtășeau acest punct de vedere. Democrații au propus în 1854 preluarea în mod pașnic a teritoriului Cubei, după ce din Republica Mexic, vecinul de la sud, se luase deja o parte din teritoriu

(Handlin, 1967, p. 549). Expansiunea spre vest, spre California și Oceanul Pacific, i-a făcut pe mulți americanî să credâ că ei reprezentau un popor ales, cu un destin manifest. James Robertson comentează astfel: "Părinții Fondatori au făcut mai mult decât să dea naștere unui națiunii, să-i făurească marile idealuri asociate cu ideea de libertate, independență și căutare a fericirii, toate la îndemîna fermierului. Ei au definit și parametrii misiunii naționale. Au legat națiunea și naționalismul de un vis de expansiune spre vest și de indepen-

denta pe care îl-o garantează izolarea. Independența și expansiunea americană (America ca fortăreață și cruciat) au devenit mitologia destinului manifest, fară de care nu mai este de conceput creația națiunii americane. Pe scurt, independența, naționalismul și expansiunea se determină reciproc astăzi în cauzalitatea lor, cît și în rezultatele logice pe care le produc în relațiiile dintre ele, atunci cînd este vorba de mitul american." (New York, 1980, p. 74).

Traducere de Octavian Roske

## BIBLIOGRAFIE

- Bailyn, B. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Bailyn, B., 1968. *The Origins of American Politics*, Alfred Knopf, New York.
- Boorstin, D., 1953. *The Genius of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago.
- Brodie, F.M., 1974. *Thomas Jefferson: An Intimate History*, Eyre Methuen, Toronto.
- Brown, R.E., 1955. *Middle-Class Democracy and the Revolution in Massachusetts*. Cornell University Press, New York.
- Chamberlain, W.H., 1963. "Conservatism in Evolution", *Modern Age*, Vol. VII (Summer), pp. 249-54.
- Coleman, B., 1988. *Conservatism and the Conservative Party in Nineteenth Century Britain*, Edward Arnold, London.
- Degler, E., 1984. *Out of Our Past: The Forces that Shaped Modern America* (3rd. edn.), Harper Torchbooks, New York.
- Dietze, G., 1968. *America's Political Dilemma: From Limited to Unlimited Democracy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Ely, Jr., J., 1976. *The Crisis of Conservative Virginia: The Byrd Organization and the Politics of Massive Resistance*, University of Tennessee, Knoxville.
- Fitzhugh, G., 1854. *Sociology for the South, or the Failure of Free Society*, A. Morris, Richmond.
- Gilmour, I., 1978. *Inside Right: A Study of Conservatism*, Quartet Books, London.
- Greene, J., 1961. *The Role of the Lower Houses of Assembly in Eighteenth Century Politics*, Journal of Southern History, Vol. XXVIII (Nov.), pp. 451-74.
- Guttmann, A., 1967. *The Conservative Tradition in America*, Oxford University Press, New York.
- Handlin, O., 1967. *The History of the United States*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Harbour, W.R., 1982. *The Foundation of Conservative Thought: An Anglo-American Tradition in Perspective*, University of Notre Dame Press, London.
- Hecksher, A., 1953. *Where Are the American Conservatives?*, Clarendon, Vol. II, pp. 54-65.
- Hofstadter, R., 1955. *The Age of Reform: From Bryan to F.D.R.*, Alfred A. Knopf, New York.
- Honderich, T., 1990. *Conservatism*, Hamish Hamilton, London.
- Kendall, W., 1963. *The Conservative Affirmation*, H. Regnery, Chicago.
- Kimmel, M.C. 1990. *Revolution: A Sociological*

- Interpretation*, Polity Press, Cambridge.
- Kirk, R., 1954. *The Conservative Mind*, Faber and Faber, London.
- Kronick, B.A., 1947. *Conservatism: A Definition*, Southwest Social Science Quarterly, Vol. XXVIII, pp. 171-9.
- Lora, R., 1976. *Conservative Minds in America*, Greenwood Press, Westport.
- Mee, C., 1987. *A Question of Treason: The Exclusion of Victor I. Berger from Congress, 1919-1920*, M. Phil. thesis, University of Ulster.
- Mowat, C.I., 1956. *Britain Between the Wars, 1918-1940*, Methuen, London.
- Nash, G.H., 1976. *The Conservative Intellectual Movement in America: Since 1945*, Basic Books, New York.
- Nisbet, R., 1986. *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, Milton Keynes.
- Nisbet, R., 1986. *The Making of Modern Society*, Wheatsheaf, Brighton.
- Noggle, B., 1974. *Into the Twenties: The United States from Armistice to Normalcy*, University of Illinois Press, Urbana.
- O'Gorman, F., 1973. *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Allen and Unwin, London.
- O'Sullivan, N., 1976. *Conservatism*, Dent, London.
- Powell, D., 1985. *Tom Paine: The Greatest Exile*, Hutchinson, London.
- Riches, W.T.M., 1987. *Industrialisation, Paternalism and Class Conflict: White Workers in Antebellum Southern Industry*, University of Ulster, Coleraine.
- Robertson J.O., 1980. *American Myth, American Reality*, Hill & Wang, New York.
- Rossiter, C., 1964. *Conservatism in America: A Thankless Persuasion*, (ediția a II-a), Alfred A. Knopf, New York.
- Rubin, L.D. (ed.), 1962 (1930). *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*, Harper Torchbooks, New York.
- Scruton, R., 1984. *The Meaning of Conservatism* (ediția a II-a), Macmillan, London.
- Seldes, G., 1965 (1928). *The Stammering Century*, Harper Colophon, New York.
- Smelser, M., 1968. *The Democratic Republic, 1801-1815*, Harper Torchbooks, New York.
- Stormer, J.A., 1964. *None Dare Call it Treason*, Liberty Bell Press, Florissant, Missouri.
- Webb, R.K., 1983. *Modern England: From the 18th Century to the Present* (ediția a II-a), Allen and Unwin, London.
- Wills, G., 1988. *Reagan's America: Innocents at Home*, Heinemann, London.
- Wilson, F.G., 1951. *The Case for Conservatism*, University of Washington Press, Seattle.

Adrian-Paul Iliescu

## Conservatorismul și rațiunile sale de a fi

The article is a critique of the usual, received, distinction between conservatism and modernism, which is shown to be itself a modernist fiction. The author claims that the specificity of conservative thinking (as opposed to modernist or "progressive" conceptions) is best captured by evoking the contrast between its focus on *identity* and the obsessive modern search of *efficacy*, as well as the contrast between two basic rational faculties: the *innovative* one and the *critical* one, the former being characteristically "modernist" while the latter is typically conservative.

**O**poziția dintre "spiritul conservator" și "spiritul progresist", sau dintre conservatorism și modernism, este ea însăși o inventie a modernității, și, ca atare, nu se poate delașa drept absolut obiectivă și imparțială.) Așa cum apare de obicei, la nivelul discursului comun, ca distincție între "adeptii a ceea ce este vechi, tradițional" și "adeptii a ceea ce este nou, revoluționar" această opoziție are evidente tonalități maniheiste: ca condamnă conservatorismul drept o pleoapie pentru imobilism, exaltând modernismul ca opțiune pentru schimbare și progres. Conservatorii sunt însăși "cu privirea înțoarsă spre trecut", cramponându-se cu încăpăținare de ceea ce nu mai este viabil și funcțional; dimpotrivă, moderniștii sau progresiștii apar "cu față ridicată spre viitor", ei se recomandă drept "promotorii nouului", a ceea ce este superior și pozitiv. Aceștia din urmă pășesc cu curaj pe "marele drum ascendent al istoriei"; cei

dinti par să se fi rătăcit în "fundăturile întunecoase" ale trecutului, de unde trag înapoii umanitatea.

Încurajînd această percepție caricaturală asupra lucrurilor, în care oamenii sunt divizați brutal în "cei buni" (care luptă pentru "mai bine") și "cei răi" (care vor "să nu se schimbe nimic"), modernitatea se dovedește subiectivă și nedreaptă: deși este o creație a acesteia, la fel ca și spiritul modernist, mentalitatea conservatoare, chiar moderată, are de înfruntat suspiciunea, antipatia și resentimentele epocii moderne; dimpotrivă, deși responsabil de astea eșecuri, uneori de veritabile dezastre sociale, și de nenumărate suferințe și pierderi de vieți, spiritul "progresist", adică "revoluționar-înnoitor", chiar radical, continuă să se bucur de simpatia și încurajarea epocii moderne.

Contrastul violent dintre alb și negru, care apare în tabloul oferit în mod

obișnuit, este bineînțeles nerealist și inadecvat. Avem de-a face, în epoca modernă, cu un cult al nouității și al schimbării, dar un elementar simț al realității reamintește că "noul" nu este totdeauna benefici, după cum "vechiul" nu este totdeauna nociv. Există, desigur, incertie și rezistență interesată, egoistă, la schimbări pozitive, necesare; dar există și o nebunie a schimbării cu orice pret, a schimbărilor absurde, dictate de disperare, există povara istorică a schimbării radicale, devastatoare, inspirate de idealuri utopice, precum și tortura socială permanentă a unor schimbări contraproductive, susținute însă cu ipocrizie de interese meschine, bine ascunse. Pe scurt, din dihotomia "conservare-schimbare" nu poate decurge direct nici o distincție de valoare tip "negativ-pozitiv": există conservare cu efecte benefice și schimbare cu rezultate catastrofale, la fel cum există și situațiile inverse.] Ca atare, imaginea uzuială a antagonismului dintre "conservatori" și "progresiști" sau "moderniști", este falsă și tendențioasă.

Ce se mai poate însă spune, dincolo de aceste evidențe? Dacă opoziția uzuială dintre "adeptii trecutului" și "promotorii noului" nu este corectă, cum altfel trebuie înțeleasă distincția *conservatorism – modernism*?

Două contraste magistrale pot fi evocate cu folos în scopul unei mai fidele reprezentări a realității acestei distincții. Primul este acela dintre *preocuparea pentru identitate și preocuparea pentru eficacitate*. Conservatorii pot fi prezenți ca actori politici conduși de o anumită obsesie pentru conservarea identităților unei comunități: identitatea istorică (etnică, națională), spirituală (religioasă), culturală (intelectuală, estetică), cea morală. Teamă conservatoare față de schim-

bări nu este pur și simplu teamă de schimbare în sine, cît teamă de schimbări care erodează identitatea unui om sau a unui popor, care duc la disparitia unor realități și valori specifice: a unei forme de viață, a unui stil, a unor particularități caracteristice, a unui univers mental sau comportamental irepetabil. Pot fi recunoscute, în existența umană individuală și colectivă, nenumărate lumi, istorice sau spirituale, private sau publice, vizibile sau invizibile, fiecare având o identitate unică, contururi ireproductibile; lumi rezultate dintr-un trecut absolut unic, ca flux evenimential, și dintr-o experiență absolut singulară în ansamblul ei global: disparitia lor este o pierdere infinită și irreparabilă, simt conservatorii. O tradiție socială, un stil artistic, o instituție politică, un ritual religios, anumite principii morale, paradigmale de comportament, etc. condensează în ele un fond de existență și sensibilitate omenească, experiente, opiniuni și valori; chiar dacă nu pot aspira la valabilitate universală, chiar dacă devin nefuncționale în anumite contexte, aceste cristalizări de viață sunt și rămîn mărturii prețioase ale trecerii unor generații prin lume, ale unor aventuri existențiale, și, ca atare, merită respect și grija.] Iar acest sentiment, *respectul față de manifestări de viață autentică*, nu este propriu doar sferei politice: nu este vorba doar de frica față de modificări aduse unei rutine sociale, institutionale, comportamentale, ale unei ierarhii sau ordini de putere; există o sensibilitate conservatoare ce se manifestă cu privire la spiritualitate și cultură, ceea ce explică prezența unor mari personalități conservatoare în literatura modernă: de la Goethe la Hermann Hesse, în lumea germană, de la Coleridge și Disraeli la T. S. Eliot sau Chesterton, în lumea anglo-saxonă, de la Chateaubriand la Renan

și Taine, în Franță, sau, la noi, Eminescu și Maiorescu.

Acel *cult pentru manifestări de viață autentică* pe care îl putem constata aici, nu implică neapărat (deși este unor însuși de) o credință în permanență și imutabilitatea lucrurilor. Conservatorii își manifestă uneori convingerea că există anumite elemente permanente și neschimbătoare ale vieții omenești, că există ceva comun între destinele individuale cele mai disparate, aflate chiar la distanțe istorice milenare. Dar, de aici nu decurge convingerea că lucrurile rămîn neschimbate, că "nimic (important) nu se schimbă" de fapt. Dimpotrivă, conservatorismul poate adera cu toată intensitatea la observația, plină de sagacitate, făcută în secolul nostru: "utopicii cred că lucrurile pot fi schimbate oriind și oricum; dar cea mai utopică dintre utopii este să crezi că lucrurile nu se schimbă". Tocmai pentru că sunt conștienți, în mod dureros, de transformarea și tranziența inevitabilă a lucrurilor omenești, tocmai pentru că asistă la mișcarea fatală ce antrenează cu ea toate lucrurile, denaturind sau cel puțin modificând definitiv orice manifestare (cîndva autentică) de viață și spiritualitate, conservatorii sunt atât de preocupati de conservarea identității și deci a autenticității.) Percepția lor este aceasta: un stil literar sau artistic ajunge, după epoca sa de maturitate, la extincție și la acapararea sa de către epilogi și manieristi; o concepție, o paradigmă intelectuală, un curent de gîndire ajung, după o perioadă de înflorire și autenticitate, la denaturări scoalașice, la rutină și scleroză spirituală; orice formă de manifestare a creativității, indiferent de succesul avut, devine la un moment dat o formă fără fond; civilizațiile decad, în ciuda perioadelor de splendidă înflorire, iar regimurile politice sau

aranjamentele sociale și politice de succes ajung să degenerze. În acest univers al degradării, este normal ca cei ce tin la anumite valori să lupte împotriva falsificării, să se dedice păstrării identităților originare. Cineva poate gresi, sperînd că aceste transformări ireversibile ar putea fi întîrziate un timp prin eforturi deliberate, dar nu poate fi nimic rău în preocuparea de a conserva identitatea și autenticitatea a ceea ce a reprezentat o formă înfloritoare de manifestare a creativității și specificității unor generații, comunități sau culturi, de a opune rezistență denaturării sau falsificării la care ajung acestea: la fel cum omul de gust poate greși crezînd încă în vitalitatea unui stil aflat la apus, dar el nu poate fi în nici un caz învinovătit pentru că pledează pentru conservarea autenticității sale, împotriva falsificărilor manieriste sau epigonice.

De cealaltă parte, "moderniștii" sau "adeptii nouului" pot avea dreptate în intuiția lor că o anumită formă de viață sau creație nu mai poate avea o existență autentică, dar ei gresesc în atitudinea lor care implică că ceea ce este "valoros" omenește ("progresist", "pozitiv") se află totdeauna "înainte", "în față", în inovațiile de ultimă oră. Ei se află, așa-eu-mă remarcă Mannheim în faimoasa sa carte despre conservatorism, sub influența unei "fascinații a posibilului": în orice sferă de viață omenească, aceștia sunt obsedati de o posibilitate (dar de regulă incertă) eficacitate superioară celei cunoscute în trecut, de optimizări (politice, sociale, intelectuale, morale) care s-ar putea realiza. Moderniștii devin astfel, chiar involuntar, apărătorii mentalității "futuriste" după care trecutul trebuie privit ca eșec, doar viitorul reprezentând un (posibil sau iminent) succes pentru existența umană. "Umanul" trebuie să se afle undeva înaintea noastră; ceca

ce este în urmă, trebuie să fie doar inadmisibil, deseori incalificabil. Obsesia perfectionărilor, a inventiilor "salvatoare", a inovațiilor permanente sugerează că trecutul este perdant, pe cînd viitorul va ieși învingător, sau va cîștiga întrecerea. De aici provine aşteptarea larg răspîndită că inovația sau schimbarea înseamnă progres, înseamnă neapărăt un pas pozitiv, în timp ce conservarea înseamnă stagnare sau regres, înseamnă conservarea a ceea ce este rău, desuet, nesatisfăcător.

Tocmai acest tablou al lucrurilor este cel respins vehement de conservatorism. Cum remarcă Ludwig Wittgenstein, un mare spirit conservator al secolului nostru, și formele de viață din trecut aveau "normalitatea" lor, căci și atunci trăiau oameni, deci și în acele *Lebensformen* se putea trăi omenește. Este perfect posibil ca Wittgenstein să aibă dreptate. State sclavagiste nemiloase au dat oameni geniali, și, prin ei, capodopere. Măcelurile au prilejuit uneori fapte de eroism sau devotament, și chiar anumite superbe manifestări de valoare morală. Sub dictaturi bestiale, oamenii au creat, au iubit, au îmbogățit registrul manifestărilor morale semnificative, au avut toate marile experiențe care definesc specia și existența ei. În acest sens, și epocile, perioadele sau regimurile cele mai "inumane" au umanitatea lor, și ele exemplifică tot omeneșcul, poate același "omenesc" pe care îl recunoaștem în epocile senine. Senzația comună, chiar vulgară, că formele de viață din trecut erau "neomenesci" vine dintr-un anacronism: din sentimentul nostru actual că noi, modernii, nu am putea trăi în acele forme de viață. Dar nu ne gîndim niciodată la faptul că și forma noastră, modernă, de viață va putea părea altor generații, mai fiziu, in-

suportabilă, inadmisibilă, inumană. Dacă am recunoaște acest lucru, ne-ar veni probabil mult mai ușor să admitem că viitorul nu are un monopol asupra a ceea ce este și trebuie să fie omeneșul. Dihotomia trecut-vîitor nu este una între inuman și uman, rău și bine, întuneric și lumină, așa cum vor iluminismul, providentalismul istoric "progresist" sau un anume tip de rationalism tehnicișt; ca atare, nici opoziția conservare-schimbare nu este pur și simplu una între "înapoiere" și "progres", inferior și superior, negativ și pozitiv. "Schimbările", mai ales cele radicale, impuse rapid în mod voluntarist, "inovațiile", mai ales în sfera politică și morală, "modernizările", mai ales cele programatice, cerute cu furie revoluționară, sunt adesea mult mai nocive decît conservarea pasivă a unor aranjamente vechi: secolul al XX-lea a dat, din nefericire, multe lecții în acest sens. Comunismul etatist, totalitar, fascismul mussolinian, național-socialismul hitlerist, diversele "revoluții culturale", mișcările de "înnoire morală și spirituală" cu caracter de cruciadă, inclusiv cele fundamentaliste, etc. au apărut, toate, fără nici o excepție, drept "schimbări revoluționare", "inovații" salvatoare, răsturnări radicale aspirînd la "progres" și "modernizare". Chiar acolo unde se urmărea reîntronarea unor doctrine vechi, se făcea o revoluție (vezi, de ex., diversele revoluții islamică); chiar întoarcerea spre tradiții se revendica de la nevoie unui progres, a unui "pas înainte", de la imperativul de a rupe cu un anumit trecut "inacceptabil", "revoltător". Astăzi este limpede că, dacă în locul acestor mișcări de "modernizare" și "înnoire", ar fi învins forțele conservatoare, omenirea ar fi fost scutită de nenumărate suferințe și sacrificii. Dacă politicienii conservatori și spiritele conserva-

toare din Germania (care au opus, conform estimărilor actuale, cea mai puternică rezistență față de regimul hitlerist) ar fi cîștigat lupta cu nazismul, germanii ar fi evitat cea mai mare tragedie din istoria lor, iar cultura germană n-ar fi fost privată de valorile incalculabile distruse sau pierdute în război. Dacă "spiritul modernizărilor revoluționare" n-ar fi învins în Rusia, în 1917, și nici nu ar fi fost impus în România postbelică, astăzi Rusia cît și România ar fi fost astăzi pe o treaptă de dezvoltare mai înaltă, și n-ar fi etalat cicatricile încă neînchise ale unor schimbări indescriptibile. Prețul plătit în generație de o societate pentru "modernizările revoluționare" impuse de fanaticii "progressului", obsedăți de eficiență sau eficacitate și dominați de resentimente față de tradiții, este imposibil de calculat; dar el este probabil egal, dacă nu superior, celui plătit pentru purtarea celor mai distrugătoare războaie.

Că schimbarea se poate dovedi catastrofală, că "progressul" (pretîns) poate fi în realitate un regres cumplit, că "modernizările" pot arunca lucrurile în haos, că menținerea și adaptarea treptată a tradițiilor conduce uneori la progrese mai substanțiale și mai autentice decât "revoluțiile" moderniste, toate acestea sunt fapte oarecum banale. Rememorarea lor este însă dictată de revitalizarea permanentă a "spiritului modernizării rapide", de aşteptarea, care renăște neîntrerupt la mulți oameni, că o serie de schimbări radicale, brusete, necrûtoare sunt de natură să aducă cu sine "salvarea"; o aşteptare care nu face, în cele din urmă, decât să apropie momentul deziluziilor: modernizările și inovațiile esuează oriunde nu beneficiază de fundalul necesar *creat de tradiții*. Este ceea ce, din păcate, putem vedea pe viu, atunci cînd urmărim efectele

falsele reforme și superficialele modernizări promovate de nulitățile și semidecăii predestinați să iasă la suprafața unei clase politice de calitate intelectuală și morală mai mult decât îndoieșnică, chiar și putinile elemente încurajatoare din contextul local, moștenit, dispar. O permissivitate de râu augur (într-o tară cu o societate civilă slabă, lipsită de capacitatea de a crea instituțiile intermediare necesare interacțiunii reușite dintre stat și cetățeni, prea puțin capabilă de a asigura educația și învățarea socială), o cădere liberă a tuturor standardelor de exigență și a calității produselor de orice fel, o indisiplină socială alarmantă atestă imponența unei modernizări lipsite de sprijinul anumitor tradiții și elemente de continuitate, sugerând totodată un posibil colaps general.

Falimentul modernizării nu demonstrează, bineînteles, valoarea sau superioritatea aranjamentelor existente anterior, faptul (afirmat, din păcate, tot mai des) că "înainte era mai bine" sau impossibilitatea oricărui progres; morală nu este aceea a necesității de a accepta cu resemnare o moștenire care nu poate fi schimbată. Ceea ce se dovedește aici este doar faptul, însemnat pentru discuția de față, că există și o falsă modernizare, după cum există pseudo-inovații cu totul regreteabile, că nu orice schimbare improvizată este automat un progres, precum și superficialitatea dihotomiei uzuale între modernizare și conservare: modernizarea autentică nu este opusul diametral al conservării, deoarece succesul ei presupune contribuția unor tradiții și elemente moștenite utile; în absența fundalului necesar oferit de acestea, modernizarea este condamnată la faliment.

Concluzia putea fi trasă mult mai demult, cel puțin de la Revoluția Fran-

ceză, ale cărei "modernizări" și "schimbări progresiste", intervenind pe un fond social și cultural inadecvat, au condus la rezultate opuse celor anunțate: democratizarea dorită la 1789 s-a transformat în dictatura iacobină și cea bonapartistă, fraternitatea întintă a fost de fapt înlocuită de Teroare, spiritul libertății a fost înlocuit de cel al ghilotinei, revoluționarea furi-bundă a tuturor elementelor unei forme de viață a condus la Restaurație, pacea universală a cedat înșlefuitea războaielor napoleoniene, etc. Se pune azi cu acuitate întrebarea dacă nu cumva progresul societății franceze s-ar fi realizat mult mai ușor și mai rapid prin evoluția și adaptarea Vechiului regim, deci a tradițiilor, decât prin succesiunea de revoluții, lovitură de stat, restaurații și iar revoluții, cele mai multe înșinerate de violențe, dintre 1789 și 1870. Nu este absurd a gândi posibilitatea ca tradiționaliștii sau conservatorii să fi putut moderniza Franța mai repede și mai puțin costisitor, sub raport uman, decât au făcut-o fanaticii progresului și ai modernizărilor "raționale". Cultul ratiunii duce adesea la irațional, cel al "progresului" necondiționat la regres.

Este însă dat generațiilor actuale din estul Europei să redescopere prin proprie experiență faptul că o revoluție nu este decât un prim, și în sine complet insuficient, pas către o modernizare autentică, după cum inovația nu este decât unul din instrumentele indispensabile pentru progres, care însă nu funcționează decât cu aportul unor alte instrumente ce trebuie moștenite.

\*

\* \*

Obsesia pentru eficacitate, proprie moderniștilor, conduce și la un universalism caracteristic. Anumite inovații en vogue sunt percepute drept soluții

intrinsec rationale, deci universal valabile, cu valoare de panaceu. Modernismul este un universalism raționalist, o doctrină a "salvării" universale prin "progres", adică prin inovații raționale. În confruntarea cu un asemenea rival, conservatorismul îi revine sarcina (și privilegiul) de a apăra o doctrină opusă, aceea a diferențelor particulare sau locale care marchează existența comunităților. Acolo unde universalismul predică soluțiile raționale general valabile, particularismul sau localismul conservator replică indicind numeroasele și importantele diferențe dintre indivizi, situații, comunități, diferențe care invalidează orice presupus panaceu. Revoluția Franceză, cu pretenția ei de a aduce lumina rațiunii și binecuvântarea progresului în toată Europa, de a institui pretutindeni aranjamentele salvatoare inspirate de retorica libertății, egalității și fraternității, a oferit spiritelor conservatoare primul mare prilej de a reacționa împotriva pretențiilor universaliste ale modernismului revolutionar. Dar reacția conservatoare împotriva adevărurilor general-valabile, a legilor universale sau a aranjamentelor intrinsec raționale (deci aplicabile fără excepție) nu are caracter ocasional, și nu a depins de accidentul istoric al evenimentelor din Franța. Cu aproape două decenii mai înainte, Justus Möser, unul dintre părinții conservatorismului german, denunță efectele uniformizatoare și distructive (la adresa libertății și a prosperității) ale universalismului legislativ, constitucional și politic; cam în aceeași perioadă, Herder introducea în gîndirea teoretică a epocii naturalismul și, în particular, analogia dintre om (comunitate) și plantă care se dezvoltă diferit, funcție de mediul ei caracteristic. Dezvoltând această analogie, Herder va fundamenta particularismul politic prin trei idei majore: ideea că, așa

cum nu există două frunze identice, nu există nici doi oameni identici (un ecou leibnizian), ceea ce implica respingerea principiului uniformității; ideea că "siecă om, siecă animal, siecă plantă are propriul său climat" (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), ceea ce sugera în plus dependența siecării existențe individuale de un anumit context particular și ideea caracterului național (*Charakter der Nationen*), ce avea să facă epocă, dar nu și să conducă totdeauna la efecte politice fericite.

Optiunea conservatoare pentru diversitate și particularism, replică la înclinația iluministă și modernistă către uniformitate și universalism, a declanșat o dezbatere care continuă și astăzi. Ori de cîte ori modernismul sugerează anumite soluții sau aranjamente raționale, aparent general valabile, conservatorismul replică indicind diferențe de context, de situație, de ambianță, subliniind particularități care infirmă valabilitatea panaceelor; oriunde inovatorii propun rețete universale, tradiționaliștii denunță uniformitatea care rezultă din aplicarea acestora, ignorarea unor diferențe semnificative, prezenta unor iluzii privind aplicabilitatea generală a formulelor standard. Cînd liberalii, moderniști prin excelentă, elogiază economia liberă tip *laissez faire*, drept economie optimă, conservatorii replică indicind funcționalitatea limitată, dependentă de un context specific, a acesteia; cînd liberalii iau democrația parlamentară de tip anglo-saxon drept model, conservatorii subliniază dependența succesului acesteia de un context social, instituțional și cultural specific Angliei sau SUA, și proasta funcționare a aceluiși model în alte contexte (din America Latină, Asia etc.). Sistemul politic (parlamentar) poate părea identic, în cazuri diferite ca Japonia și

SUA, Rusia și Franța, sau Argentina și Anglia, dar funcționarea sa este profund diferită: mecanismele reale, și adesea rezultatele, nu sunt cîtuși de puțin aceleșii. Globalizarea contemporană face dispută mai acută, ceea ce pledează pentru actualitatea spiritului care pune în mișcare fiecare din cele două părți aflate în controversă.

\*

\*\*

Vorbeam la început de două contraste utile pentru caracterizarea opoziției conservatorism-modernism, primul dintre acestea fiind cel dintre opțiunea pentru identitate și cea pentru eficacitate. Cel de-al doilea contrast esențial este cel dintre *critică și inventie*, sau dintre *precauție și temeritate*.

Karl Popper a devenit celebru pentru descrierea pe care a dat-o aventurii creației științifice; conform acestaia, știința autentică trebuie să comporte un dublu efort: pe de o parte, ea presupune inventie și necesitate îndrăzneală creatoare, deoarece caracterul informativ al unei nouătăți cognitive depinde direct de caracterul ei improbabil, neașteptat, surprinzător; pe de altă parte însă, succesul științei presupune cenzura critică nemiloasă a tuturor inventiilor sau propunerilor inovatoare facute. Reteta popperiană este deci duală: ea recomandă temeritate în inovații, dar și maximă duritate critică (și deci precauție) în evaluarea acestora.

Am putea recunoaște în această schemă ceva din specificul permanentei dispute modernism-conservatorism. Modernismul, aflat în căutarea eficacității și în explorarea posibilului, avansează neconenit propunerile de "raționalizare", inovează, pledează pentru schimbări; el reprezintă (cu mîndrie și, adesea, chiar cu trufie) temeritatea creației. Acestuia, con-

servatorismul îi răspunde totdeauna cu scepticism și precauție critică; "avocat al diavolului" sau observator neîncercător al "înnorilor", spiritul conservator caută să detecteze defectele și carentele, ineficacitatea sau inaplicabilitatea inovațiilor propuse frenetic de spiritul modernist. Punind în contrast "soluțiile raționale" cu contextul particular (adesea nefavorabil lor), cu tradițiile și moștenirea istorică (acționînd de multe ori în sens contrar acestor soluții), cu alte soluții posibile etc., conservatorismul exercită inevitabilă dar și indispensabilă funcție socială și politică de critică a tot ceea ce imaginează modernismul. Desigur, conform acestuia din urmă, disputa ar fi cea dintre "înovații raționale" (care-i aparțin) și "irationalala opoziție față de nou" practicată de tradiționalism. Probabil, uneori este chiar așa. Dar dacă Popper are dreptate, în schema sa epistemologică, și este adevarat că progresul științific autentic presupune în mod egal temeritate inovativă și severitate critică, pare rezonabil ca acest model rațional să poată fi extins și la viața socială. Raționalitatea științei nu este lipsită de orice analogie cu raționalitatea politică: în ambele cazuri avem de-a face cu un *status quo ante* (starea de lucruri deja existentă), cu probleme de rezolvat, cu ipoteze privind soluțiile posibile, cu adepti convinși ai acestora, dar și cu critici fervenți ai lor, cu "confirmări" și "infirmări" provizorii ale ipotezelor, cu succese și eșecuri ale soluțiilor anvizajate etc. Ca atare, opoziția dintre modernism și conservatorism trebuie văzută nu aşa cum ar dori moderniștii, ca antagonism între rațional și irațional, ci mai curînd ca antagonism între două tipuri de raționalitate: raționalitatea imaginativă și cea critică. Sau, pe de altă parte, ca un contrast între două funcții ale raționalității, funcția inovatoare și cea critică. Că pentru

orice inovator există un critic, că pentru orice propunere de raționalizare există amendări, analize severe, sau contraproponeri, că fiecărei pledoarii pentru schimbare și corespunde una pentru conservare – aceasta nu este parte a unei (tragice și regreteabile) condiții umane, ci parte constitutivă a raționalității colective, a mecanismului de dezvoltare pe care îl au la dispoziție comunitățile, a spiritului dialogal ce caracterizează existența umană.

Avem toate motivele de a crede că disputa modernism-conservatorism va continua la sfîrșit. Nu pentru că generozitatea celor ce vor schimba "în mai bine" î se va opune mereu meschinăria celor ce vor "să nu se schimbe nimic", ci datorită faptului că și modernismul, și conservatorismul au rațiunile lor de a fi. Aspirația către eficacitate și optimizare, către explorarea posibilului, este normală, dar la fel de normală este și nevoia adâncă de conservare a identității și autenticității realităților deja existente. Căutarea a ceea ce este general-uman rămîne o preocupare majoră, dar tot atât de utilă este și cercetarea particularităților individuale și comunitare. În sfîrșit, nevoia de a inova, inventa, imagina este irepresibilă, dar la fel de adînc înrădăcinată este și capacitatea de a cenzura critic, de a detecta implusibilul, pseudo-perfecționările, falsul "mai bine" sau de a demiza "noul". Așa se explică *nevoia de conservatorism*. Ceea ce conservatorii știu mai bine decît rivalii lor, este un fapt simplu, dar adesea neglijat: nu numai că problemele (vechi) impun soluții (noi), dar și soluțiile noi crează probleme noi; nu numai că inventiile și raționalizările moderne contribuie la eradicarea a ceva nociv din trecut, dar ele contribuie și la dispariția a ceva din ceea ce era benefic în acel trecut, iar pe de altă parte aduc cu ele și o nouă nocivitate, care nu ar fi existat poate fără inventarea lor. Cu alte cuvinte, în orice irațional (din tradiție, trecut, *status quo*) există și un simbure rațional, după cum în orice raționalizare modernizatoare există și un simbure irațional. Schimbarea, inovația, modernizarea nu dețin monopolul binelui și al raționalității; conservarea, păstrarea identității și autenticității, revitalizarea tradițiilor au și ele raționalitatea și caracterul lor benefic. În acest sens, se poate vorbi de permanenta actualitate a conservatorismului, la fel de convingător ca și despre continua autoritate a modernismului.

Octavian Roske

## Conservatorismul american

### Rădăcinile europene ale conservatorismului american: Edmund Burke

The author traces back the European roots of American conservatism. Edmund Burke, a conservative Whig who censured the ideology of the French Revolution, inspired American conservatism after the end of the second world war. His insistence on traditional values, stability, moral and religious principles, hierarchy and prejudice as a source of wisdom provided an intellectual framework for American conservatives during the Cold War. In its historical evolution American conservatism manifested itself in three ways. First, Conservative ideas articulated the political discourse of the Federalists and, in a modern version, they shaped Republican decisions with Richard Nixon in power. Another expression of Conservative thought was revealed by social critics, intellectuals that opposed majority rule, aggressive materialism and equalitarian tendencies in American society. The third manifestation of American Conservatism contained Southern values as opposed to growing Northern capitalism, rapid changes in economy and inflammatory individualism.

Triumful democrației pe pămîntul american a demonstrat liberalilor că moștenirea Lumii Vechi este mai curând un handicap decât o sursă de inspirație pentru edificarea unei societăți prospere. Cu timpul, experiența frontierei nu a făcut decât să întărească sentimentul de unicitate, exceptionalismul american, cu siguranță și el o manifestare a tradiției liberale, instituindu-se ca o explicație a succesului în Lumea Nouă. Dacă Locke n-ar fi fost invocat cu atâtă insistență de liberalii americanii, probabil că influența Europei nici n-ar mai fi sesizată într-o gîndire politică pentru care idealul de egalitate se confundă cu însăși rațiunea de a fi a instituțiilor politice.<sup>1</sup>

Conservatorii se surprind nu de puține ori privind cu nostalgie spre Lumea Veche. Federaliștii citează din Hobbes și Machiavelli, iar experiența indusă de *common law* este tratată cu deosebit respect.<sup>2</sup> Whigii privesc cu admirație spre

partidul Tory și aristocrația engleză, deși atașamentul față de ierarhie va rămâne un *produs* indezirabil pentru americanii. Criticii sociali sunt impregnați de experiența europeană, pentru ei în permanență un termen de comparație cu realitățile americane. Cooper călătorește aproape șapte ani prin Europa cunoșcind îndeaproape viața politică și cercurile influente; Hawthorne lucrează în diplomație la Liverpool și petrece doi ani în Italia; Henry Adams își urmează tatăl în Anglia, iar mai tîrziu va face numeroase vizite pe continent; Paul Elmer More constituie un centru de cultură clasică la Princeton; iar Santayana poate scrie despre America de pretutindeni, așa cum el însuși o spune.<sup>3</sup> Conservatorii tradiționaliști recurg la modelul european pentru a face o descriere critică a gîndirii americane. Kirk nu crede în exceptionalismul american, ci mai curând într-o civilizație comună anglo-americană care

### Analize actuale privind conservatorismul contemporan

păstrează marile valori ale moștenirii occidentale și crestine; Viereck găsește rădăcinile conservatorismului în politica lui Metternich; Nisbet elogiază caracterul integrator al comunității în societatea medievală europeană; iar Buckley vorbește despre o construcție cosmopolită a conservatorismului american în care se înfîlnesc elemente tradiționale preluate de la Edmund Burke și o preocupare pentru realizarea libertății individuale care i-ar lege pe doctrinarii Whig de libertarienii postbelici.<sup>4</sup> Libertarianismul constituie și el aproape în întregime un produs european, Friedrich Hayek și Ludwig von Mises aducînd în spațiul american influența școlii economice vieneze. Criticînd la rîndul lor afirmarea exceptiionalismului în politica externă americană, neoconservatorii pledează pentru o abordare realistă, pragmatică. Ronald Reagan constituind, din această perspectivă, primul președinte care a întrerupt tradiția izolaționistă a Partidului Republican.<sup>5</sup> În sfîrșit, rădăcinile europene ale Sudului sunt evidente, așa cum arată Cash sau Ransom.<sup>6</sup>

Europa constituie pentru conservatorii americanii nu numai un model, ci și o instanță a legitimării. Avînd ca repere ideologice pe Locke și Jefferson, liberalii afirmă o identitate reproductibilă prin simplă repetiție. Deși proclaimă discontinuitatea ca factor de progres și libertatea față de moștenirea trecutului, liberalii se afirmă de fapt într-o stază a ideilor generatoare, canonul jeffersonian fiind transmis peste generații aproape neschimbat. Poziția conservatorilor se îndepărtează de această nonistoricitate, fără a găsi însă un punct de relevanță genetică pentru corpusul de principii net antiliberale. Pentru conservatori tradiția politică se pierde undeva la mijlocul secolului al

XIX-lea, iar expresia criticii sociale este prea dispersată pentru a se constitui într-o sursă de autoritate. Sudul, fiind o manifestare particulară a conservatorismului, nu poate oferi decât cel mult o ilustrare a ideilor conservatoare pe plan regional, și nicidecum o axă ordonatoare pe care s-ar putea grupa diversele orientări din gîndirea conservatoare.

Nu toți conservatorii cred în autoritatea modelului european. Pentru Kendall izvoarele gîndirii politice americane nu se află în Europa, ci în "instituțiile și modul de viață moștenite de la Convenția de la Philadelphia", iar discursul conservator american nu ar constitui în acest caz decât o continuă interogație provocată de *The Federalist*.<sup>7</sup> Totuși nici Kendall nu se poate desprinde complet de influența tradiției europene. Teza sa de doctorat a avut ca subiect gîndirea politică a lui Locke în care Kendall vedea erorile domniei majorității, un sistem prin care "interesul adevărat al individului este subordonat unei ascultări necondiționate a vointei celor mulți".<sup>8</sup> Kendall nu optează însă pentru o conducere elitistă, descoperind în voință generală a lui Rousseau un mijloc de control al tendințelor oligarhice. El imaginează în acest fel o democrație construită pe consens, dar prevăzută în același timp cu mecanisme de control concepute de Părinții Fondatori.<sup>9</sup>

Attitudinea lui Kendall rămîne mai curând o excepție decât o regulă în conservatorismul american postbelic, fiind că este evident că dezvoltarea gîndirii conservatoare după 1945, probabil mai mult decât afirmarea criticii sociale din secolul al XIX-lea, nu poate fi înțeleasă fără o raportare la influența europeană. Figura cel mai des invocată de conservatorii americanii rămîne, fără îndoială,

Edmund Burke. În ideile lui Burke conservatorii au găsit toate argumentele necesare unei delimitări de tradiția liberală. Paradoxul identității conservatoare în America, spune Aughey, este că aceasta se poate defini numai în raport cu tradiția liberală, în timp ce conservatorismul britanic nu are nevoie de o raportare delimitativă.<sup>10</sup> „În absența normelor, standardelor sau a principiilor care sunt acceptate de toate părțile ca fiind moștenirea trecutului, există în America, inevitabil, o controversă în jurul eforturilor de a-i distinge pe conservatori de liberali. Și, din acest motiv, mulți au găsit că este necesar și profitabil să aplice principiile lui Burke la contextul american”.<sup>11</sup> Influența lui Burke se face simțită prin cîteva teme majore din conservatorismul american: tema de revoluție exprimată de Federaliști, rezistența la egalitarism practicată de Hamilton și Adams, apărarea proprietății ca fundament al stabilității sociale și încurajarea liberei inițiative cu care, de la Sumner pînă la Hoover, tradiția conservatoare s-a identificat.<sup>12</sup>

Invocarea lui Burke asigură și legătura cu tradiția conservatoare britanică, prima care a fixat argumentele stabilității și a descris fermentul dezagregării sociale. Prin Burke se infuzează în spațiul american o atitudine prudentă față de schimbările, se temperează optimismul reformist și se limitează efectele a ceea ce Hollis a numit „erezia americană” și care reprezintă de fapt tradiția ce pleacă de la Paine și Jefferson.<sup>13</sup> Prin Burke se temperează aceea grabă de a adopta principii abstracte, de a impune reforme în numele unui perfectionism iluzor, de a guverna fără să fie călăuzit de principii morale și credință în Dumnezeu.<sup>14</sup>

Recuperarea lui Burke are însă și o motivație de natură psihologică.

Revenind pe arena intelectuală la începutul anilor '50, conservatorismul s-a identificat cu apărătorul democrației americane, în care se regăseau atât valorile civilizării occidentale, cât și cele ale creștinismului. S-a operat de fapt o substituție, conservatorii americanii preluând de la Burke notele grave ce denunțau dezlănțuirea Revoluției franceze pentru a le folosi într-un discurs îndreptat împotriva expansiunii comuniste. În esență, pericolul era de aceeași dimensiune: dacă Franța revolutionară promitea să instaureze egalitatea și libertatea universală, Uniunea Sovietică anunța iminența unei extensii planetare a societății fără clase. Burke, inițiatorul cruciadei antirevolutionare, își găsea în acest fel un urmaș în conservatorismul american, iar ideile sale puteau fi transpusă cu ușurință în actualitate, în ciuda celor 170 de ani care despărțeau cele două confruntări ideologice.<sup>15</sup>

În sfîrșit, prin Burke, conservatorii americanii acced la un trecut feudal care, prin propria istorie, le rămîne ca un spațiu intangibil. Respectul față de tradiție, invocarea prejudecății, ca factor de selecție a opinilor corecte în societate, recursul la *common law* și atașamentul față de instituții cu trecut îndepărtat sunt argumente obișnuite la Burke, în care conservatorii americanii și-au proiectat un segment dintr-o memorie istorică amputată, sau aşa cum spune Hartz, dintr-o istorie care nu a cunoscut feudalismul.<sup>16</sup>

Interesul pentru Burke în America devine o constantă a vieții intelectuale abia după terminarea celui de-al doilea război mondial. În aprilie 1945 se înființează Societatea Burke la Fordham University, New York. Scopul acestei societăți era de a încuraja revenirea la „principiile, valorile și adevărurile care reprezintă moștenirea societății politice și

internationale clădite pe fundația creștinismului”.<sup>17</sup> În 1949, doi profesori de la Fordham University, Ross J. S. Hoffman și Paul Levack îi consacră lui Burke prima antologie tematică postbelică publicată în Statele Unite.<sup>18</sup> Cei doi editori consideră că supralicitarea individualismului a dus la surparea valorilor tradiționale, la ateism și imoralitate, totalitarismele secolului al XX-lea găsindu-si rădăcinile în exagerările rationalismului din secolul al XVIII-lea. Burke redevine actual deoarece el a dorit să tempereze excesele egalitarismului și să atragă atenția asupra relativismului moral încurajat de rationaliști. Redescoperirea lui Burke, cred cei doi autori, ar coincide cu reafirmarea Americii ca bastion ai civilizației creștine.<sup>19</sup>

Recuperarea lui Burke constituie însă și un pretext pentru a reintegra gîndirea americană în tradiția culturii europene. Într-o antologie consacrată conservatorismului, Viereck subliniază și el rolul lui Burke în definirea marilor teme din gîndirea europeană.<sup>20</sup> În opinia lui Viereck, actul de naștere al conservatorismului l-ar constitui textul publicat de Burke în 1790, *Reflectii asupra Revoluției din Franța*, după cum începuturile marxismului internaționalist se regăsesc în *Manifestul Comunist* publicat în 1848.<sup>21</sup> Burke ar pune bazele unui conservatorism moderat identificabil în gîndirea lui John Adams, Tocqueville, Churchill, un conservatorism flexibil, susceptibil la reactualizări, și, din acest motiv, utilizat astăzi de conservatorii englezi și americanii. Cealaltă ramură a tradiției conservatoare i-ar grupa pe conservatorii reaționari, adeptii unui regim de autoritate, precum Maistre, Bonald și Veuillot în Franță.<sup>22</sup> Pe de altă parte, Viereck recunoaște extraordinara disponibilitate a moștenirii burkeene, pînă

astăzi imposibil de concentrat într-o singură formulă. „Cîștigînd cu eficiență bătăliile care i-au apărut în față, Burke a fost astăzi de mult inclinat spre soluțiile practice, încît nu l-a interesat să lase urmașilor săi o filozofie universală”<sup>23</sup>. Dacă teoria nu poate răspunde unor interogații immediate, temperamentul este în măsură să-o facă. Burke ne recomandă, crede Viereck, să testăm instituțiile prin viabilitatea experienței, și nu printr-o abstracție simplificatoare.

Pentru Nisbet nu este de conceput o istorie a conservatorismului fără invocarea lui Burke. Există, în opinia lui Nisbet, cel puțin cinci teme care au alcătuit arhitectura gîndirii conservatoare europene, și care, în esență, aparțin lui Burke: respectul pentru continuitățile instituționale, morale și intelectuale care asigură stabilitatea ordinii sociale; acceptarea ierarhiei ca trăsătură fundamentală a societății organice; apelul la grupurile și asociațiile de mici dimensiuni (familia, comunitățile locale), ca surse de solidaritate și comuniune; caracterul autonom, pluralist și organic al societății, în raport cu puterea politică; apărarea valorilor religioase. Influența lui Burke acoperă un vast teritoriu cultural: în Franță, și sănătoșorii Bonald, Maistre, Lamenais, îndeosebi pentru scrierile de tinerețe, și Chateaubriand; în Germania, Justus Möser, care în unele privințe l-a și precedat pe Burke, Adam Müller, von Savigny și Hegel, mai ales pentru ultima parte a vieții; în Elveția, Johannes von Müller și Karl von Haller; în Spania, Donoso Cortés și Jaime Balmes care au marcat gîndirea politică iberică în secolul al XX-lea; în Anglia, pînă și un liberal radical precum Cobbett și-a început cariera studiindu-l pe Burke, iar Henry Maine îl socotea „cel mai profund

gînditor al epocii sale". Ar fi de neconceput, conchide Nisbet, o abordare a gîndirii juridice și politice a secolului al XIX-lea fără mențiunea influenței lui Burke.<sup>24</sup>

Aștăzi de puternică este prezența lui Burke în gîndirea americană, încît pînă și liberalii admit că au fost influențați de temele politicianului Whig. Într-un articol publicat în 1957, Rogow arată incompatibilitatea dintre Partidul Republican și organicitatea viziunii lui Burke.<sup>25</sup> În timp ce individualismul alătură ideile lui Sumner, Carnegie, Coolidge și Hoover într-o vizionare care susține statul minimal, moștenirea lui Burke recomandă ca subiecte majore respectul pentru tradiție și moderația în reforme. În acest caz, crede Rogow, putem descoperi la reprezentanții liberalismului elemente care îi apropie de Burke. Jefferson vorbea despre rolul benefic al aristocrației naturale, iar optimismul cu care a primit ofertele de reformă ale lui Ludovic al XVI-lea arată o înclinație spre soluțiile moderate, și nu spre violență.<sup>26</sup> Woodrow Wilson, dintr-toți președinții liberali, dezvăluie ceea mai mare apropiere de Burke, atunci cînd propune prudentă în inovațiile care privesc societatea. Guvernările, credea Wilson, nu pot fi schimbate decît lent, prin acțiunea mai multor generații. La rîndul său, F. D. Roosevelt pledă pentru găsirea unui echilibru între coeziunea socială și modificările impuse de factorul politic.<sup>27</sup> Dacă adăugăm acestor elemente și suportul proprietății într-o societate stabilă obținem, după opinia lui Rogow, un portret al liberalismului foarte diferit de ceea ce liberalismul englez, în tranziția sa spre socialism, a susținut începînd cu sfîrșitul secolului al XIX-lea.<sup>28</sup>

Cel mai ambițios proiect de

recuperare a moștenirii burkeene îl reprezintă însă opera lui Kirk. De la *Gîndirea conservatoare* pînă la numeroasele articole publicate în "Modern Age", Kirk face o adeverătă cartografie intelectuală, descoperind puncte comune, zone de contact și convergență care transformă spațiul anglo-american într-o galaxie Burke. În Anglia, temele lui Burke se regăsesc atât la politicienii Tory Canning și Disraeli, cât și la figuri proeminente din tradiția liberală precum Hazlitt, Macaulay, Gladstone, John Stuart Mill, Morley, Birrell. Aspectele morale sau literare au găsit ecou la Coleridge, Walter Scott, Wordsworth, Robert Southey, Newman, Bagehot, Stephen și Lecky. Dispunînd de o influență care se plasează pe o suprafață atât de întinsă, Burke poate fi calificat drept gînditorul cu cel mai profund impact asupra gîndirii engleze.<sup>29</sup> În Statele Unite, influența lui Burke se regăsește la Alexander Hamilton, John Adams, John Randolph, Joseph Story, James Kent, John C. Calhoun, James Russell Lowell.<sup>30</sup> Cel puțin două sînt explicațiile acestei entuziaști redescoperiri. Mai întîi, sentimentul că Burke a fost validat de istorie. Toate observațiile sale critice asupra Revoluției franceze au devenit profetii despre totalitarismele secolului al XX-lea. Ceea ce liberalii veacului trecut considerau că sînt simple exagerări a devenit în zilele noastre o realitate. Burke nu s-a înșelat atunci cînd prevădea "disoluția națiunilor pînă la transformarea lor în simple agregări de indivizi, reîmpărțirea proprietății prin puterea mașinăriei politice, războaie nemiloase, transformarea anarhiei în tiranie, prăbușirea moralității și a bunei cuviințe".<sup>31</sup> Dacă rădăcinile acestor grozăvii sînt localizate în "viziunea radicală a gînditorilor revoluționari", atunci

este evident că toți conservatorii care se revendică din Burke luptă de fapt împotriva democrației totalitare imagineate de Rousseau și a utopiei utilitariste dorite de Bentham.<sup>32</sup> A doua explicație a redescoperirii lui Burke în spațiul american privește substanța morală a mesajului conservator. Probabil nici o altă figură din galeria de gînditori englezi care îl precede pe Burke nu a ilustrat această calitate astăzi de pregnant. Bolingbroke, o posibilă autoritate, se descalifică datorită scepticismului religios; Hobbes, prea impregnat de argumentele lui Machiavelli, golește actul politic de morală; Filmer, radical absolutist, nu oferă decît soluții inclemențe într-o logică mecanică.<sup>33</sup>

Dimensiunea morală a operei lui Burke a atras atenția mai multor comentatori. În 1958, Stanlis analizează acest aspect prezentînd gîndirea lui Burke sub dominantă creștină.<sup>34</sup> Opera lui Burke ar reprezenta un moment important din tradiția gîndirii politice, în consonanță cu ideile lui Aristotel, Cicero, Toma d'Aquino, Bracton și Hooker, și în opoziție cu materialismul științific și rationalismul practicat de Hobbes și Locke.<sup>35</sup> Spre deosebire de rationaliștii veacului al XVIII-lea, Burke are o perceptie mai nuanțată a condiției umane. Omul nu poate fi redus doar la inventarul senzațiilor. Burke vedea și "partea misterioasă a naturii umane, acel amestec de senzații, rațiune și credință, de prejudecăți, pasiuni și intuiții, toate simbogățite de imaginație și obiceiuri sociale. Din acest motiv, Burke avertiza că politica nu trebuie ajustată pe măsura raționamentelor omenești, ci pe măsura condiției umane, din care rațiunea este numai o parte, și aceea nu cea mai importantă".<sup>36</sup> Tendința de a-l prezenta pe Burke ca filozof politic

animat de o concepție morală a fost amplificată de scrisorile lui Leo Strauss, Charles Parkin și Francis P. Canavan, care constituie în egală măsură semnificative contribuții la corpusul gîndirii conservatoare și modalități de delimitare de principiile liberale. Înreprinsă sub semnul unei reintegrări în tradiția gîndirii europene, redescoperirea lui Burke a avut aşadar și meritul de a fi clarificat o serie de concepte de care conservatorii tradiționaliști și chiar neoconservatorii anilor '80 se vor sluji în disputa cu moștenirea liberală.<sup>37</sup>

### *Conservatorismul american. Schiță istorică*

C onservatorismul american poate fi recunoscut prin cel puțin trei manifestări. Prima este localizată la nivelul discursului politic și subliniază autoritatea actului de guvernare și importanța ordinii în societate ca o condiție a dezvoltării și prosperității generale. Din acest motiv, contestarea puterii este blamată ca o încercare de destabilizare, iar autorii ei sînt considerați ca purtători de cuvînt ai unor interese străine. În politica externă, poziția Americii este afirmată energetic dintr-o perspectivă realistă care elimină intruziunile emotionale din actul decizional. Acest mod de abordare poate fi găsit la administrațiile federaliste din perioada 1789–1801 și, într-o versiune modernă, la guvernarea Richard Nixon (1969–1974).

A doua materializare a gîndirii conservatoare se produce în spațiul criticii sociale. Ea poate fi văzută ca o reacție la extinderea democrației și triumful capitalismului în Statele Unite. Fără să fie

adversari ai principiilor democratice, criticii sociali descoperă tendințe periculoase generate de domnia majoritatii, de presunții egalitariste și materialismul agresiv al civilizației americane. În fața acestor realități, criticii sociali recomandă o mai atentă aplecare spre tradiție și comunitate și o revenire la aristocrația naturală intemeiată pe merit și talent. Critica socială are o expresie clasică prin vocea unui James Fenimore Cooper, Henry Adams sau George Santayana, și o variantă contemporană prin afirmarea lui Russell Kirk, Peter Viereck sau Robert Nisbet.

În sfîrșit, a treia modalitate de exprimare a conservatorismului american o aflăm în tradiția Sudului. A fi conservator în Sud înseamnă să te raporte permanent la manifestările Nordului, văzut ca o primejdioasă alteritate. Din această perspectivă, modelul dezvoltării agricole este contrapus ascensiunii industrial-financiare, apelul la tradiție secularizării massive, moralitatea religioasă și scientismului simplificator, fatalitatea inegalitatii reformismului agresiv, organicitatea comunității individualismului rapace, stabilitatea valorilor fluidificării sociale. A fi conservator în Sud înseamnă de fapt a-ti păstra identitatea într-o națiune amenintată de uniformizare și conformism. Până la Războiul Civil ideile Sudului sunt articulate într-un discurs coherent de John C. Calhoun și George Fitzhugh, după primul război mondial de grupul agrarian, iar în perioada contemporană de Richard M. Weaver.

Separarea riguroasă a celor trei direcții nu implică și o compartimentare a mijloacelor de exprimare. Există o circulație liberă a ideilor care nu țin cont de aspectele formale ale discursului. Demersul politic conservator conține

teme ale criticii sociale, iar Sudul se folosește de o perspectivă culturală pentru a-și dezvolta argumentele regionaliste. Teama de multime se regăsește frecvent în intervențiile federaliste, dar, în aceeași măsură, critica socială o asimilează reflecțiilor negative asupra egalitarismului. Sudul elogiază valorile comunitare, alimentând în felul acesta conservatorismul traditionalist care descinde din criticii sociali ai secolului al XIX-lea. Dincolo de manifestările sale politice, sociale sau regionaliste, conservatorismul american poate fi interpretat și ca o reacție la un model de dezvoltare istorică.

Primii conservatori în istoria politică a Statelor Unite au fost Părinții Fondatori. Prin adoptarea Constituției ei au limitat democrația directă și au conceput un sistem de supraveghere a puterilor în stat prin care să se împiedice astfel concentrarea autoritatii într-o singură direcție, cît și influențele populare asupra guvernării. Spre deosebire de Constituția franceză de după 1789 care invocă emanciparea omului în general, textul Constituției americane se referă la o guvernare a legii, și nu a oamenilor, la o republică, și mai puțin la o democrație. Dacă *Declaratia de Independență* amintește de "drepturi inalienabile", de "egalitate" și "căutarea fericirii", Constituția se arată preocupată de posibilitatea abuzului de putere și de o eventuală tiranie a majoritatii. Puține documente politice ale secolului al XVIII-lea sunt mai îndepărtate de optimismul reformist care a stat la baza misiunilor revoluționare. "Nimic nu pledează pentru ideea că liberalismul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, liberalismul lui Turgot, Voltaire, Richard Price, Jeremy Bentham și James Mill, a produs sau ar fi putut produce un document

precum Constituția americană."<sup>38</sup>

Guvernarea federalistă (1789–1801) poate fi considerată prima administrație care s-a călăuzit după un program conservator. Această opțiune are două explicații. Prima privește coerenta ideologică a unui program anunțat de scrierile lui John Adams și intervențiile lui Alexander Hamilton în cadrul dezbatărilor pentru ratificarea Constituției. În timp ce Adams accentua ideea separației puterilor, dând ca exemplu abuzurile unor regimuri oligarhice din trecut, Hamilton vorbea despre necesitatea unui executiv energetic și o guvernare care să urmărească apărarea interesului național. Există însă și un factor extern care favorizează afirmarea coerentă a Federalismului. George Washington (1789–1797) și John Adams (1797–1801) au guvernat țara într-o perioadă când Revoluția franceză lichida Vechiul Regim, instala o legislație egalitaristă, declanșa teroarea iacobină și încerca să exporte ideile libertății în Europa. Pentru a proteja America de o eventuală penetrație a principiilor radicale, Federaliștii s-au identificat cu apărătorii ordinii sociale, atacurile împotriva guvernărilor fiind sancționate ca instigări la revoltă.

Spiritul conservator revine pe scena politică abia în timpul democrației jacksoniene, dacă nu cumva tocmai datorită ei. Whigii, adversari ai democraților jacksonieni, continuă politica federalistă, deși ei nu mai au acum sansa unei guvernări neîntrerupte de 12 ani. Strategia lor este însă contradictorie și conjuncțurală. Deși militează pentru investirea banilor federali în proiecte de interes național, amintind în felul acesta de centralismul hamiltonian, whigii contestă actele de autoritate prezidențială, considerind ca abuzive intervențiile executivului în

politica bancară. Admiratori ai politicilor Tory din Anglia și ai doctrinilor din Franță, Whigii se dovedesc în practică mai demagogi decât adversarii lor, democrații. Deși un partid al plantatorilor bogăți și al marilor interese financiare, Whigii își elaborează, sub presiunea disputei politice cu democrații, o imagine de partid popular, candidații lor mimând condiția omului simplu, neafectat de răul civilizației. Prezentindu-se alegătorilor ca singurii descendenti ai tradiției jeffersoniene, Whigii îl acuză pe președintele Jackson de ambii monarhice și cîștiagă alegerile din 1840 folosindu-se de aceleasi clișee care îl aduseseră pe acesta la putere în 1828. Chiar dacă mai păstrează din federalism atașamentul la textul Constituției, pe care nu ezită să-l afișeze în orice dezbatere publică, legalismul riguros al Whigilor este insuficient pentru a confira discursului conservator o poziție clară în cîmpul politic.<sup>39</sup>

După 1850, conservatorismul își estompează prezența în sfera politică. Ideile federaliste despre un guvern puternic și o încurajare a proiectelor naționale de dezvoltare economică devin inoperante într-o societate în care inițiativa individuală și competiția neîngrădită sunt elogiate ca factori de progres. Nici ideea unei ierarhizări sociale, prin care inegalitatea poate fi legitimată, iar necesitatea unei aristocrații impusă ca argument al stabilității, nu mai are actualitate într-o epocă în care mobilitatea socială este descrisă ca o condiție a dezvoltării. Viziunea organică a societății face loc unei dinamici a individualismului care permite ascensiunea rapidă a capitalismului. O uriașă dezvoltare a inițiativei particulare, dublată de o infuzie de populație, prin contribuția unei imigrări massive, transformă America sfîrșitului de secol al XIX-lea

într-un spectaculos succes al industrializării și tehnologizării.

După Războiul Civil, Partidul Republican, identificat de unii comentatori cu moștenitorul tradiției conservatoare, nu mai păstrează aproape nimic din platforma federalistă. Republicanii își declară sprijinul pentru o piață liberă și un *laissez-faire* total. În timp ce statului îi se iau instrumentele de control și reglaj din economie, crizele din acest domeniu sănătății explicate ca reacții firești ale sistemului capitalist, iar rezolvarea lor s-ar afla tocmai în pasivitatea guvernului și stimularea inițiativei particulare. Singurele elemente care mai au similitudini cu principiile federaliste sunt protectionismul vamal și o preocupare pentru cifra imigrantilor, în opinia republicanilor, exagerat de mare. Herbert Hoover (1929–1933) reprezintă cazul tipic al președintelui republican interbelic. Pledoaria sa pentru deschiderea pieței, diminuarea funcțiilor statului și fetișizarea individualismului amintește însă mai curând de tezele liberalilor britanici din secolul al XIX-lea, de Cobden, Bright, Gladstone și Herbert Spencer decât de înțeleapta moderatiei predicată de John Adams sau centralismul lui Hamilton.<sup>40</sup> Pe de altă parte, Hoover reacționa cu iritate la orice inițiativă democratică care se plasa într-o filiație ostensivă liberală. El avertiza că intervenționismul promovat de F.D. Roosevelt și excesiva regularizare introdusă de New Deal încalcă principiile liberale pregătind de fapt înregimentarea națiunii într-un colectivism de sorginte socialistă. Adevaratul depozitar al tradiției liberale și implicit al individualismului ar fi fost Partidul Republican, socotit "conservator numai în măsura în care păstra adevaratul liberalism".<sup>41</sup>

Ieremiadele lui Hoover din anii

'30 au puncte comune atât cu liberalismul clasic, cât și cu mișcarea libertariană care începe să se afirme la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, punctul lor de convergență fiind ostilitatea față de un sistem economic centralizat și planificat. Perimentul găndirii libertariene este adus pe solul american de doi imigranți: Friedrich Hayek și Ludwig von Mises. Austriac de origine și cetățean britanic din 1938, Hayek publică în 1944 *Drumul către servitute* (*The Road to Serfdom*), o pleoarie pentru renunțarea la intervenționism și un avertisment pentru cei care mai invocau binefacerile produse de New Deal. Pentru Hayek, lupta împotriva fluctuațiilor dintr-o economie și combaterea șomajului nu găsesc în planificare și centralism cele mai bune soluții. Este o iluzie să credem, ne previne Hayek, că putem controla complicatul mecanism al pietei, fără a-i afecta hotărîtor chiar rațiunea sa de a fi. "Cu cît încercăm mai mult, prin intervenții în sistemul economiei de piață, să asigurăm securitatea deplină, cu atât mai mare devine inscuritatea; și, ceea ce este mai rău, se adințește prăpastia dintre securitatea celor care au primit-o ca un privilegiu și insecuritatea crescândă a celor lipsiți de privilegiu".<sup>42</sup>

Ludwig von Mises, și el austriac de origine, publică în 1944 *Guvernarea omnipotentă* (*Omnipotent Government*) și *Birocracia* (*Bureaucracy*), cărți cu un pronuntat caracter antietatist. Pentru Mises nu există cale de mijloc. Omul trebuie să opteze între capitalism și sistem centralizat, între piață liberă și haos. Toate principiile liberalismului, democrația, libertatea individuală, libertatea de expresie, toleranța și pacea, devin vorbe goale în absența unui sistem economic bazat pe proprietatea particulară și concu-

rență liberă. Dacă acceptăm etatismul, acceptăm ideologia totalitară, fiindcă tendința guvernului de a controla complet viața economică duce la exacerbarea naționalismului și, în cele din urmă, la război. Etatismul promite să ne aducă binecuvântările Edenului, dar ceea ce primim în schimb este o birocrație omnipotentă, "o lume care arată ca un uriaș oficiu postal".<sup>43</sup>

Libertarienii merg atât de departe cu argumentele lor împotriva tendințelor etatiste, încât descriu guvernarea ca rezultat al unei convenții, o creație artificială, efectul unui contract între popor și cei care asumă prerogativele conducerii țării. Dincolo de asigurarea securității vieții și a drepturilor fundamentale, orice intervenție a statului este văzută ca o formă de intervenționism. Libertarienii nu se limitează însă la atacul împotriva statului. Orice formă de constrângere, în opinia lor, constituie un obstacol pentru manifestările individuale. În măsura în care libertarienii contestă rolul familiei, al școlii și al comunităților locale, văzând în ele forme de îngrădire a personalității, ei se situează în contradicție cu găndirea conservatoare.<sup>44</sup> Dar acesta nu este singurul motiv care a generat o îndepărțare de conservatorii tradiționaliști după al doilea război mondial. Obișnuinții să invocă ca argumente continuitatea tradiției și spiritul comunitar, conservatorii tradiționaliști resping formula unui *laissez-faire* cu resurse magice în dezvoltarea societății. Ceea ce li se reproșează libertarienilor este că au făcut din succesul material o valoare absolută, că s-au preocupat aproape obsesiv de obținerea eficienței după o formulă utilitaristă față de care tradiția conservatoare, de la Cooper la Russell Kirk, nu a ezitat să-și manifeste antipatia.<sup>45</sup> Nici libertarienii nu s-au simțit în largul lor

atunci cînd au fost catalogați drept conservatori. Hayek arăta, în 1960, de ce nu se consideră conservator. În opinia sa, conservatorismul greșește prin respingerea oricărei abordări teoretice. Lipsiți de principii pe care să le poată elabora sistematic, conservatorii se ghidăză după un pragmatism care adesea ia forma unui oportunism politic.<sup>46</sup>

Așistăm aşadar la o delimitare în interiorul tradiției conservatoare. Triumful capitalismului și industrializarea rapidă a economiei americane au oferit legitimitate unui individualism în care mulți comentatori au descoperit argumentele darwinismului social promovat de Herbert Spencer sau William Graham Sumner. Afirmarea unui *homo economicus* a beneficiat atât de optimismul liberal practicat de elita industrială în devenire, cât și de moștenirea puritană care solicita consacrările sociale un dispozitiv moral, din care nu puteau lipsi disciplina, stăpînirea de sine, munca asiduă și simțul datoriei. Pe măsură ce pretențiile normative ale statului sănătății reduse sau chiar eliminate, legitimarea succesului personal se va face prin recursul la o lege supremă, inflexibilă, grație căreia cei mai înzestrăți devin și cei mai puternici. Cu alte cuvinte, acest conservatorism în variantă economică nu se poate dispensa încă de dimensiunea religioasă pe care o invocă ori de câte ori societatea trebuie să accepte accentuarea decalajelor între bogăți și săraci. Mergând pe logica acestei argumentații, adeptii individualismului susțin că numai oamenii morali și muncitori se pot îmbogați și că statul nu poate controla această dezvoltare, fiindcă micșorarea inegalităților ar submina însăși libertatea în interiorul căreia națiunea se dezvoltă și prosperă. Pe această linie de găndire economică s-a

situat Partidul Republican, de la președintele William McKinley (1896–1901) până la Herbert Hoover.<sup>47</sup>

A doua direcție importantă din gîndirea conservatoare americană se delimită de abordarea strict economică, individualismul fiind văzut doar ca expresia unui materialism grosolan, iar dezvoltarea industrială ca o amenințare pentru valorile tradiționale. În timp ce curențul libertarian va însotî îndeaproape discursul Partidului Republican, critica socială de orientare conservatoare va rămîne în afara cîmpului politic. Reprezentanții săi, scriitori sau personalități din mediul academic, vor supune unei severe interrogații efectele capitalismului și consecințele procesului democratic asupra societății și culturii americane. Temele criticii sociale se grupează pe trei nivele. Primul privește limitele democrației și are în vedere efectele extinderii dreptului la vot asupra populației adulte albe; indiferent de nivelul de educație, avere și statut social. Criticii sociali pun la îndoială capacitatea votului popular de a reflecta corect interesele comunității și de găsi soluțiile cele mai bune pentru guvernare. Orestes A. Brownson publică în 1866 *Republieca americană* (*The American Republic*) în care atragea atenția asupra distincției dintre democrație și republicanism. Pentru Brownson, dominia majorității nu este altceva decât efectul unor manipulări și promisiuni mincinoase. Nimic nu este mai greșit decât să ne închipuim că „voiția poporului este voiția lui Dumnezeu”. De fapt, „voiția lui Dumnezeu este eternă și se exprimă printr-o justiție imuabilă”, în timp ce „poporul se poate însela și chiar se însală de multe ori”.<sup>48</sup> Santayana avertiza că egalitarismul sfîrșește prin a distrugere libertatea: a căuta să fie deosebit de ceilalți într-o societate care face din

egalitate o normă absolută devine chiar primejdios. Dacă guvernarea reflectă acest principiu, atunci valoarea va fi întotdeauna tratată cu suspiciune. De aici și concluzia lui Santayana: „a lăsa o decizie pe seama majorității este ca și cum a-i încredința-o şanselor”.<sup>49</sup> Henry Adams semnală tendința lumii de a definiră „dogma democratică”, văzînd în aceasta o instituție cu funcții milenariste. Într-o societate în care personalitatea creațoare este strivită de centralism și tendințe colectiviste sau de ceea ce Adams numea „rusificare economică”, principiile sunt date uitării, iar sentimentul de aglomerare mediocru devine insuportabil. Evocînd istoria administrațiilor Jefferson și Madison, Adams opunea imaginea elitei conduceătoare unei scene politice în rapidă degradare.<sup>50</sup> Mencken, în *Note asupra democrației* (*Notes on Democracy*), combată mitul jeffersonian după care poporul îndrumat prin educație și ajutat de experiență poate asigura guvernarea înțeleaptă a unei țări. După Mencken, oamenii s-ar împărți în două categorii: o majoritate „incapabilă congenital de progres intelectual” și o minoritate competență care asigură dezvoltarea societății.<sup>51</sup>

A doua temă vizibilă în discursul criticiilor sociali este impregnată de un scepticism cosmic. Dominat de păcatul originar, dar crezînd totuși că și poate depăși limita, omul este capabil de cele mai mari orori. Pentru Cooper, existența omului este determinată de „darurile, înclinațiile sau slabiciunile” cu care Provîdența l-a înzestrat. Prea semet, egoist și încrezător în rațiune, omul este tentat să uite că „întelepciunea infinită” a Celui de Sus ne-a hărăzit unei „încercări în care să intemnu acelui puter care se află în mîinile Tatălui Păcatului”.<sup>52</sup> Melville credea că „răul este maladia cronică a uni-

versului: îl stăvîlim într-un loc, iar el îzbucnește în altă parte”.<sup>53</sup> Hawthorne percepă prezența păcatului în inimă omului, mormînt și temniță totodată. Dîncolo de ambii și vanități, nu ar exista decît condiția unei ființe fragile și un trecut adesea tenebros. A încerca, precum Hollingsworth din *Povestirea de la Blithedale* (*The Blithedale Romance*, 1852), să transformî „urășenia posomorită a păcatului” în virtute nu reprezentă decît o expresie a fanatismului reformist, fiindcă omului nu-i este hărăzit să scape de „suferință, boli și păcate” decît o dată cu moartea.<sup>54</sup>

A treia temă majoră din gîndirea criticiilor sociali poate fi descrisă ca o reacție la mistica progresului. Dacă liberalii secolului al XIX-lea vedeau în industrializare și expansiune comercială motorul progresului economic, conservatorii au descoperit mai curînd fermentii unei prăbușiri morale. În opinia conservatorilor, societatea apărută sub protecția capitalismului adoră un zingur zeu: consumul. Henry Adams deplinează efectele destructive ale industrializării asupra unei societăți care își pierde valorile tradiționale.<sup>55</sup> Paul Elmer More constată cu îngrijorare tehnificarea relațiilor umane și transformarea societății într-un mecanism nivelator.<sup>56</sup> Santayana, Irving Babbitt și Mencken și-au exprimat disprețul față de valorile promovate de noua elită industrială și bancară, pentru care axioma progresului se regăsește într-un *laissez-faire* radical.<sup>57</sup> „Tendența industrialismului nelimitat”, avertizează Eliot, „este de a crea mase de oameni provenind din toate clasele, mase rupte de tradiție, desprinse de religie și vulnerabile la sugestii colective. O gloată nu încețează să fie o gloată dacă este bine hrănîtă, bine îmbrăcată, dacă locuiește în condiții bune și este disciplinată”.<sup>58</sup>

După al doilea război mondial conservatorismul cunoaște un puternic revîrîment în Statele Unite. Două sunt explicațiile acestei manifestări de mare vitalitate intelectuală. Mai întîi, devenise tot mai evident că liberalismul modern, în varianta sa americană, a naufragiat în egalitarism și reformism, de o manieră aproape mecanicistă. Împotrînvîndu-se regulile impuse prin decizii administrative, în ciuda tradițiilor locale și a realității, conservatorismul postbelic sanctionează tot ceea ce reprezintă exagerare ideologică în *Declaratia de Independență*, programul jeffersonian, progresismul lui Woodrow Wilson, politica socială promovată de F. D. Roosevelt și reformismul lui Lyndon B. Johnson. Este inaceptabil ca guvernul american, spun conservatorii, să confundă egalitatea cu dreptatea, să elimine, cu alte cuvinte, toate barierele care separă meritul personal și talentul de indolență și irresponsabilitate, să aducă la același nivel toate grupurile sociale, indiferent de contribuția lor la dezvoltarea societății. Această pasiune egalitaristă, cultivată cu fervorare de guvernările liberale, nu face decât să insuflé cetățenilor un sentiment de culpă pentru faptul că au dobîndit, prin muncă și înțelepciune, mai multă bogăție decât semenii lor.<sup>59</sup> Pe de altă parte, conservatorii reproșează liberalilor că insistența cu care au urmărit eliminarea decalajelor dintre bogății și săraci i-a făcut să piardă din vedere menținerea ordinii în societate. Asistăm de fapt la o evoluție paradoxală: guvernul își extinde puterea în zone care ar trebui controlate de comunitățile locale, în timp ce acolo unde ar trebui să intervînă pentru stăvilirea criminalității și garantarea ordinii el se arată nepuțincios.<sup>60</sup>

Cealaltă explicație a revenirii

conservatorismului american în prim plan tîine cont de contextul internațional. Dacă Federaliștii lui Adams și Hamilton și-au elaborat discursul politic sub presiunea propagandei iacobine, conservatorii anilor '50 s-au definit în raport cu pericolul expansiunii comunismului în lume. "Trăim în mijlocul unei revoluții care urmărește să distrugă civilizația occidentală", scrie Frank Meyer. "Conservatorii săi, prin definiție, apărători ai civilizației, iar într-o epocă revoluționară, ei săi sau trebuie să fie contrarevolutionari".<sup>61</sup> Această raportare antitetică conferă conservatorismului o consistență morală capabilă să invoke valorile stabilității în confruntarea cu totalitarismul. În timp ce comunismul se bazează pe un secularism militant, conservatorismul apără principiile și tradiția creștină.<sup>62</sup> Comunismul face din limbajul ideologic suportul puterii politice; pentru conservatori, ideologia reprezintă cel mult o invitație la utopic. Comunismul ignoră diversitatea socială și supune comunitățile unei presiuni constante pentru a aduce toate activitățile sub controlul statului; conservatorismul vede salvarea societății doar în respectarea pluralismului, în solidaritatele dezvoltate în interiorul comunităților mici, unde sentimentul datorie și al responsabilității se reflectă permanent în echilibrul organicității.<sup>63</sup>

Conservatorismul american postbelic reprezintă și o formulă în care se conciliază elemente din discursul politic federalist cu argumente ale criticiilor sociali. Ţocul expansiunii comunismului în lume și dezamăgirile produse de statul liberal nu ar fi fost în stare să genereze o reacție atât de puternică, iar substanța intelectuală nu ar fi găsit atâtea resurse dacă, din interiorul propriei tradiții, conservatorismul nu ar fi recu-

perat cîteva teme de referință. Sensibilitatea Federaliștilor față de posibilitatea producerii unor dezordini sociale și suspiciunile cu care aceștia au întîmpinat importul de idei radicale au constituit o puternică motivație pentru gînditorii conservatori postbelici care criticau eșecurile *establishment*-ului liberal. O evidentă spaimă de dezagregare socială și prăbușire spirituală, elemente caracteristice criticiilor sociali, reapar, într-o variantă actualizată și sub impactul dezvoltării tehnologice postbelice, în discursul conservatorilor tradiționaliști. Sustinînd că apără o tradiție care îmbină scepticismul lui Hamilton și Adams cu antiliberalismul lui Paul Elmer More și Irving Babbitt, conservatorii anilor '50 nu au făcut decît să-și afirme identitatea culturală într-o societate amenințată tot mai mult de relativism moral.

Cea mai reprezentativă figură a conservatorismului postbelic este fără îndoială Russell Kirk. Efortul său de a integra tradiția europeană, valorile creștine și tendințele conservatoare din societatea americană într-o vizion organica îl recomandă ca pe o figură singulară. Această pasiune integrativ-paradigmatică face din Kirk un autor de cărți-breviar: ele enumeră, rezumă, inventariază, căutînd să anexeze conservatorismului cît mai multe zone culturale.<sup>64</sup> *Gîndirea conservatoare* (*The Conservative Mind*, 1953) poate fi citită ca o serie de introduceri în opera unor autori englezi și americani, dar și ca un inventar de norme și definiții conservatoare.<sup>65</sup> *Cauza americană* (*The American Cause*, 1957) apare ca o listă de principii morale, politice și economice ale conservatorismului.<sup>66</sup> *Antologia conservatoare* (*The Portable Conservative Reader*, 1982) este o culegere tematică a cărei substanță

derivă din minuțioasa enumerare a valorilor susținute de tradiția conservatoare, redusă și aici doar la spațiul anglo-american.<sup>67</sup> *Politica prudentei* (*The Politics of Prudence*, 1993) exceleză prin clasificări de personalități, situații și chiar cărți ce pot fi etichetate drept conservatoare. Nu lipsesc nici de aici inventarele de valori și definiții care fixează spațiul conservator.<sup>68</sup>

Înclinat spre generalități scolastice și exprimări aforistice, cu un temperament amintind mai curînd de exigențele unui scoliast, Kirk nu se simte în largul său într-o societate industrializată, în care dezvoltarea tehnicii a permis colectarea voinței poporului prin sondaje de televiziune.<sup>69</sup> El deplinește faptul că, datotă supremăției televiziunii, campaniile electorale au devenit "un exercițiu de manipulare a publicului", promisiunile candidaților pierzîndu-și din consistență din chiar momentul rostirii lor.<sup>70</sup> Kirk semnalează, de asemenea, tendința societății moderne de a sparge canoanele literare și culturale stabilite de tradiție. În acest sens, un pericol l-ar reprezenta pretențiile multiculturalismului de a rescrie istoria Americii dintr-o perspectivă exclusiv rasială, de a elimina practic din universități tradiția anglo-saxonă, iar în cele din urmă chiar pe cea occidentală pentru a impune canoane stabilite de minorități sau de ideologi ai feminismului.<sup>71</sup> Kirk nu concepe o abordare a gîndirii americane decît din perspectivă europeană. Referindu-se la tradiția americană, Kirk declară: "Convingerile noastre religioase și morale își au originea în experiența și gîndirea vechilor evrei, greci și romani. Ideile noastre politice, în cea mai mare parte, derivă din practica și filozofia greacă, romană, din Europa medievală, și în special din lumea

engleză. Civilizația americană nu există ca ceva separat. Ea este o parte dintr-un lanț al culturii pe care îl denumim uneori *civilizație occidentală* sau *civilizație creștină*".<sup>72</sup>

Kirk se simte mai aproape de Părinții Fondatori, iar Anglia lui George al III-lea îi se pare mai familiară decît agitația marcelui oraș american. Aglomerările industriale îi provoacă tresăriră apocaliptice, aducîndu-i în față ochilor oameni rupti de biserică, robiți televizorului, captivi ai plăcerilor efemere și suferind de plăcăciunile degradării vietii moderne în rationalismul iluministilor, în individualismul promovat de Rousseau și în egalitarismul proclamat de Revoluția franceză. Sub protecția revoluției industriale și cu sprijinul optimismului scientist, ideologii secolului al XIX-lea au trecut la elaborarea unor rețete ale fericirii care recomandau identificarea libertății cu eliminarea tuturor restricțiilor. Din acest proces lent a rezultat o societate modernă atomizată, bîntuită de individualism, fără tradiție și complet desacralizată.<sup>73</sup> Punînd în contrast idealul unei societăți organice cu atomizarea lumii moderne, Kirk se plasează în aceeași tradiție cu Cooper pentru care societatea jacksoniană amplifică egalitarismul pînă la distrugerea sentimentului de apartenență sau cu Henry Adams care desciifrează în ascensiunea capitalismului doar vulgaritatea ambicioilor individuale. "Fiecare drept este însoțit de o datorie", comentează Kirk, într-o manieră ce amintește de Burke. "Fiecarei libertăți îi corespunde o responsabilitate. Nu poate exista o libertate autentică dacă nu există și o ordine autentică în domeniul real și social".<sup>74</sup> Ca remedii, Kirk recomandă o întoarcere la respectul pentru ordine și tradiție,

recuperarea sentimentului comunitar, renunțarea la raționalismul tehnicist și o viață în spirit creștin.<sup>75</sup>

Pentru mulți comentatori volumul *Gîndirea conservatoare*, publicat de Kirk în 1953 reprezintă punctul de plecare al gîndirii conservatoare postbelice.<sup>76</sup> Cartea lui Kirk a apărut însă la patru ani după ce Peter Viereck publicase o substantială retrospectivă a conservatorismului continental.<sup>77</sup> Dacă la Kirk se remarcă afinitățile pentru autorii anglo-americanii, la Viereck incursiunea în tradiția conservatoare se face prin spațiu european.<sup>78</sup> Viereck vede în formula oferită de Metternich ("Forță în cadrul legii") o variantă mai acceptabilă decât cea propusă de Burke. Metternich este de preferat deoarece prin el se poate avea acces la un cosmopolitism tolerant care promovează reforme prudente pentru a preîntîmpina amplificarea radicalismelor ideologice și naționaliste. Dacă această politică moderată ar fi continuat, crede Viereck, secolul al XIX-lea n-ar fi devenit sursa marilor catastrofe politice din veacul următor. Viereck blamează în primul rînd naționalismul bismarckian care a făcut posibilă mai tîrziu exaltarea forței și comunismul lui Marx care a dus la propulsarea bolșevismului sovietic.<sup>79</sup>

Viereck nu crede într-o fundamentalare economică a conservatorismului: "nu se pot atinge obiective materialiste decât printr-o interpretare idealistă a vieții".<sup>80</sup> Cînd vorbește despre civilizația modernă, Viereck recurge, ca și Kirk, la temele criticii sociale, fiind mai aproape de ceea ce el însuși numește "conservatorismul filozofic" din America, a căruia tradiție încorporează pe Melville sau Irving Babbitt, ca tipuri de reacții împotriva materialismului agresiv și a retoricii progresului.<sup>81</sup> Viereck ar dori mai curînd

să reprezinte un conservatorism cultural care afirmă continuitatea tradiției și un canon estetic, un conservatorism moral care oferă soluții la degradarea vieții spirituale în societatea modernă, un conservatorism stoic care valorifică echilibrul clasic, nostalgia permanentei și sentimentul proporției. Din această formulă nu ar trebui să lipsească claritatea intelectuală a filozofiei grecești, universalismul și rigoarea legii moștenite de la romani, aristotelismul, tomismul și antinominalismul medieval.<sup>82</sup>

Adept al recuperărilor integratoare, Viereck imaginează o fuziune a valorilor antice și medievale sub oblăduirea creștinismului și a unei rațiuni ponderate. În acest caz, conservatorismul ar deveni o variantă secularizată a doctrinei păcatului originar, așa cum încrederea lui Rousseau în bunătatea înnăscută a omului și-a găsit un corespondent în domnia majorității.<sup>83</sup> Viereck crede mai curînd în omul neadaptat, în critica domniei majorității, într-o aristocrație a spiritului care își dobîndește autoritatea datorită caracterului integr și stăpînirii de sine. În opinia lui Viereck, intelectualii rămân cel mai important grup social. Noblețea sufletului face din ei "arbitrii sociali", singurii care pot distinge între fericire și hedonism, între valoare și pret.<sup>84</sup>

Viereck s-a remarcat deopotrivă prin atacuri antiliberale și prin critica discursului politic conservator. Reproșurile aduse intelectualilor liberali postbelici au fost generate de suficiența afișată de aceștia în fața expansiunii comuniste. Viereck credea că este inadmisibil ca intelectualii care au criticat excesele nazismului în anii '30 să arate o atitudine conciliantă față de manifestările la fel de aberante ale stalinismului.<sup>85</sup> Incomod pentru liberali, Viereck a devenit, după

1960, poate chiar mai incomod pentru conservatori: El le reproșa în primul rînd acestora că sănătatea incababilă să facă diferenție între atașamentul față de tradiție și apărarea marelui capital, că s-au transformat în apologetii Partidului Republican, apărând astfel o doctrină a individualismului materialist. Viereck respinge stridentele din campania lui McCarthy din anii '50 și agresivitatea platformei lui Goldwater din 1964, manifestări care anunțau, în opinia lui Viereck, o apropiere îngrijorătoare de intoleranța sistemului totalitar.<sup>86</sup>

Temele criticii sociale sănătatea reluate de Robert Nisbet, unul din puținii conservatori americani contemporani consemnată de Kirk în *Gîndirea conservatoare*.<sup>87</sup> Nisbet se arată preocupat de două tendințe din societatea modernă. Mai întîi, de efectele individualismului, ale căruia rădăcini sănătatea localizate la Rousseau în retorica sensibilității.<sup>88</sup> Rousseau nu reprezintă însă decât un moment dintr-o tradiție mai largă în care pot fi regăsiți Locke și Jefferson, o tradiție nu numai asocială, ci și profund antisocială, deoarece a supralicită drepturile individuale pînă cînd acestea au erodat chiar autoritatea instituțiilor prin care aceste drepturi ar fi trebuit să se exprime.<sup>89</sup> Dacă liberalismul clasic a greșit absolutizînd individualismul, în varianta sa modernă el a încurajat centralizarea puterii în desfașoarea funcțiilor tradiționale exprimate de biserică, familie, comunitățile locale și universități. Există desigur o explicație pentru această tendință. După 1914, America a pășit într-o epocă a militarismului. Intrarea în război a determinat apariția unei birocrații federale menite să susțină efortul economic și militar. Experiența s-a repetat, la alte dimensiuni, după 1941 și în timpul războiului rece. O

altă expresie a centralismului este oferită de programele federale care urmăresc, prin măsuri administrative și o legislație specifică, să rezolve probleme precum somajul, sărăcia și segregatia rasială. Efectele acestor programe se regăsesc în uniformizarea societății și distrugerea sentimentului de apartenență la comunitățile locale. Tendințele dizolvante din societatea contemporană nu pot fi contracurate decât prin descentralizare, încurajarea diversității, reabilitarea respectului pentru familie, spirit comunitar și tradiții locale.<sup>90</sup>

Una din temele preferate ale conservatorilor postbelici este păstrarea stabilității sau, altfel spus, "domesticirea" schimbării. Kirk combată moștenirea utilitaristă recurgînd la tradiție; Viereck evocă echilibrul clasic, iar Nisbet, atașamentul la comunitate. Pentru Willmoore Kendall nu există schimbare decât în interiorul unui consens. Fiecare societate, crede Kendall, se dezvoltă în jurul unei ortodoxii. Constituită dintr-un set de principii transmise prin tradiție și general acceptate, ortodoxia impune un minim consens în absența căruia ordinea în societate ar fi în pericol. În numele acestui consens, opinioile radicale pot fi reprimate, păstrarea unei stabilități morale fiind mai importantă decât afirmarea dreptului la exprimare individuală. Kendall respinge conceptul de societate deschisă și argumentația în favoarea acesteia dezvoltată de John Stuart Mill. Dacă s-ar accepta ideea că fiecare individ are dreptul să-și exprime ideile indiferent de potențialul lor destructiv, s-ar ajunge curînd la anarhie morală. Plecînd de la acest raționament, Kendall pledează pentru interzicerea propagandei care urmărește distrugerea valorilor din societatea americană, aprobind implicit

metodele lui McCarthy și lupta sa împotriva subversiunii comuniste.<sup>91</sup>

Nu este ușor să ataci principiile care au guvernat construcția societății americane, deoarece aceasta a fost înarmată, înțelea de la începuturile sale, cu mecanisme capabile să prevină schimbările brusete. Kendall crede că Părintii Fondatori au creat un sistem stabil, rezistent la fluctuații populare, dar în același timp sensibil la "sensurile deliberative ale comunității".<sup>92</sup> Exercitându-și prerogativele în limitele acestui consensualism, instituțiile politice americane se revendică mai mult din textul constituției și din *The Federalist* decât din *Declaratioa de independentă*, care reprezintă mai curând expresia unei gîndiri conjuncturale, și nu produsul unei tradiții.<sup>93</sup> Kendall constată însă că societatea modernă americană s-a abătut de la modelul instituit de Părintii Fondatori. În timp ce Congresul continuă să acționeze ca o frână în calea exceselor egalitariste, filtrînd inițiativele liberale, campaniile electorale, îndeosebi cele prezidențiale, capătă o dimensiune plebisitică, mizând pe afectele populației și punând în circulație tot felul de plătitudini.<sup>94</sup> O altă dereglerare a sistemului politic american este provocată de interventiile Curții Supreme care倾dează să substituie puterea legislativă. Kendall contestă îndeosebi deciziile Curții Supreme în ceea ce privește desegregarea rasială, măsuri care ar reprezenta un amestec periculos în treburile statelor, în disprețul tradițiilor locale și al voinței poporului.<sup>95</sup>

Conservatorismul postbelic nu ar fi cunoscut o atât de mare amplioare dacă manifestările sale s-ar fi redus la lumea academică.<sup>96</sup> Personalitățile conservatoare s-au afirmat mai ales în diverse periodice, au intervenit în dezbateri publice, au înființat fundații și edituri de

orientare conservatoare. Un rol important în această campanie l-a jucat "National Review", unanim recunoscut ca oficiu al mișcării conservatoare. Apărută în 1955 la inițiativa unui tînăr eseist conservator, William F. Buckley Jr., revista a facilitat manifestarea unor opinii care, mai tîrziu, vor constitui sursa de inspirație a unor importante volume de gîndire conservatoare.<sup>97</sup> Succesul revistei a fost asigurat de calitatea colaborărilor, de inteligența politică managerială, precum și de abilitatea editorilor de a construi un discurs antiliberal coerent. "National Review" a supus unei critici atente reformele liberale întreprinse sub administrația democrație, dar și abaterile republicanilor de la principiile conservatorismului. Dacă politica lui Eisenhower a fost frecvent atacată pentru lipsă de fermitate în relații cu blocul comunist și neglijarea politicii de apărare, inițiativele lui Kennedy au fost considerate ca vagi, idealiste și periculoase de concesive față de adversarii Statelor Unite.<sup>98</sup> Revista a contribuit de asemenea la delimitarea mișcării conservatoare de manifestările de extremă dreapta, exprimate îndeosebi prin Robert Welch și Societatea John Birch.<sup>99</sup> O altă publicație care a contribuit la formularea principiilor conservatoare a fost "Modern Age". Apărută în 1957 și condusă o perioadă chiar de Kirk, revista a ajutat la clarificarea direcțiilor culturale, estetice și politice din conservatorismul american postbelic.<sup>100</sup>

Publicațiile conservatoare,dezbatările publice și conferințele itinerante au contribuit la afirmarea unui conservatorism partizan, dinamic, cu o倾clinație sădăt polemică, foarte energetică în articularea unui mesaj antiliberal. Printre reprezentanții acestui curent pot fi amintiți William F. Buckley Jr., proba-

bil cea mai activă personalitate în campania de demisizare a liberalismului modern și a presupozitiei unui *welfare state*. Buckley reproșă liberalilor americanii că utilizează autoritatea guvernului federal și recurg la cheltuieli bugetare în folosul unor minorități, în timp ce alte probleme care afectau o largă majoritate a populației rămîneau nerezolvate. Criticind decizia Curții Supreme prin care se punea capăt segregării rasiale în școli, Buckley susținea că albi din Sud au dreptul să decidă asupra modului cum sănătă educati copiii lor și că un drept universal nu poate fi mai presus decât tradiția unei comunități. Problema negrilor, consideră Buckley, ar fi trebuit să-si găsească o soluție în inițiative lansate chiar de comunitățile acestora, intervenția administrației fiind considerată din acest motiv inutilă.<sup>101</sup> Activismul lui Buckley este compatibil cu gîndirea conservatorismului tradiționalist. Ca și Kirk, Buckley dorește o societate care să exprime relații comunitare și o reverență pentru legea divină.<sup>102</sup> Asemenea lui Kendall, Buckley crede că America este îndreptățită să apere valorile democrației și că acest obiectiv nu poate fi atins decât prin combaterea expansionismului sovietic și a propagandei comuniste. Din acest motiv, Buckley nu a socotit că este exagerat să ia apărarea lui McCarthy, anticomunismul senatorului de Wisconsin, în ciuda unor asperități de limbaj, fiind apreciat ca beneficiu pentru menținerea stabilității sociale.<sup>103</sup>

Anticomunismul conservatorismului partizan ar putea părea surprinzător dacă ținem cont de faptul că mulți dintre susținătorii acestei direcții sănăt de fapt sfingiști recuperări, unii dintre ei chiar fiind trokiști foarte activi în anii '30. Unul dintre aceștia, James Burnham, devenit cunoscut în deceniul cinci prin cărțile sale

antiliberale, constata, ca și Buckley, o prea mare îngăduință față de propaganda comunistă și avertiza că viitoare concesii acordate totalitarismului vor așeza America într-o poziție de inferioritate în raport cu Uniunea Sovietică.<sup>104</sup> Frank Meyer, pînă în 1949 membru al Partidului Comunist, a devenit după 1950 una din cele mai active voci antiliberale. Meyer a încercat să medieze între curentul libertarian care excela prin apologia individualismului și cel tradiționalist care punea accent pe ordine și spirit comunitar. Formula de compromis, deși a fost denumită "fuzionism", nu a reușit să detensioneze relațiile dintre cele două curente, Meyer atrăgîndu-și critici din ambele tabere.<sup>105</sup>

Activitatea astor editori și eseisti conservatori în anii '50 și '60 nu a împiedicat totuși consolidarea statului liberal. În ciuda atacurilor din "National Review" și "Modern Age" și a numeroaselor volume care criticau sistematic doctrina liberală, John F. Kennedy și Lyndon B. Johnson au câștigat alegerile cu platforme care extindeau atribuțiile guvernului federal și accelerau reformele. Deși s-au bucurat de sprijinul intelectualilor conservatori, republicanii nu au reușit să impună un președinte. Barry Goldwater a pierdut la alegerile din 1964, chiar dacă în cartea sa, *Conștiința unui conservator* (*The Conscience of a Conservative*, 1960) el reproducea cu destulă fidelizeitate principiile tradiției conservatoare.<sup>106</sup> Victoria lui Nixon împotriva lui Hubert Humphrey nu poate fi considerată decât parțial un efect al campaniei conservatorilor, mai ales că dreapta s-a prezentat divizată în 1968, prin candidatura lui George Wallace, și el un adversar al centralismului.<sup>107</sup>

Ineficiența politică a conservatorilor își găsește o explicație în alegarea acestei mișcări spre critică socială și

discurs cultural. Foarte puțini conservatori s-au implicat în politică, iar atunci cînd au încercat să facă au fost eliminate de rezultatul scrutinului.<sup>108</sup> Pe de altă parte, liniile de comunicație între zona politică și intelectualii conservatori nu au funcționat în cele mai bune condiții. Deși Viereck reproșa conservatorilor că folosesc argumentele politicienilor republicani, acest lucru nu a fost decât parțial adevărat. Legăturile dintre liderii partidului republican și gînditorii conservatori au fost superficiale, iar uneori principiile expuse de conservatorii tradiționaliști îau incomodat deopotrivă pe liberali și pe republicani. Kirk, Kendall și Nisbet vorbesc mai mult despre ce a pierdut America, despre îndepărarea de idealurile civilizației europene sau despre principiile Părintilor Fondatori. Sensibili la modele verificate în trecut, conservatorii tradiționaliști preferă să caute soluții în scrierile lui Burke, în *The Federalist* sau în filozofia medievală decât să cerceteze o realitate în continuă mișcare.

A fost necesară afirmarea unei alte generații de conservatori pentru ca zona politicului să le devină și acestora accesibilă. Această generație se constituie într-o grupare distinctă, provenind, în majoritatea sa, din rîndurile liberalilor dezamăgiți de experiența programelor sociale promovate de Kennedy și Johnson și de alunecarea intelectualității spre stînga. După opinia lui Kristol, momentul decisiv l-a constituit candidatura lui George McGovern la alegerile prezidențiale din 1972. Izolaționist, atras de ideile Noii Stîngi, vorbind cu toleranță despre utilizarea drogurilor și liberalizarea avortului, McGovern a împins Partidul Democrat într-o direcție spre care mulți intelectuali au refuzat să se îndrepte. După un deceniu de violență rasială și tulburări

studentești, după anarhizarea curentelor de stînga și contestarea autorității statului, liberalii convertiți la conservatorism vor introduce o notă de moderare în dezbaterea publică, mai mult realism în politica internă și mai multă fermitate în raporturile internaționale.<sup>109</sup>

Spre deosebire de conservatorii tradiționaliști, liberalii conservatori sau, cum vor fi denumiți mai fiziu, neoconservatorii au experiența administrației și cunoșc din interior dinamica relațiile politice. Percepția lor nu este mediată, iar sursele de informație pentru problemele curente dovedesc o mare acuratețe. Neoconservatorii nu sunt bîntuiți de nostalgie, nu visează la o întoarcere a țării în trecut, iar precocupările economice nu le provoacă alergii. Ei nu doresc, aşa cum ceruseră în anii '50 conservatorii tradiționaliști, demolarea lui *welfare state*, ci reformarea sa, adaptarea la nevoile reale ale societății, în aşa fel încît eventuale tensiuni sau conflicte sociale să fie evitate. Desigur că protecția socială nu trebuie să ducă la amplificarea funcțiilor statului și la erodarea responsabilității individuale, deoarece, aşa cum s-a observat, toate programele sociale care să-ă propus să lichideze decalajele au eşuat. Pe de o parte, ele au mărit deficitul bugetar, obligînd guvernul să aloce bani în tot mai multe direcții. Pe de altă parte, ajutoarele au accentuat dependența pădurilor sărace, pentru care statul a devenit nu un partener, ci o instanță paternalistă.<sup>110</sup> Neoconservatorii doresc, de asemenea, restabilirea autorității statului. După contestațiile Noii Stîngi și scandalul Watergate, imaginea puterii politice a înregistrat o erodare accentuată. Soluția, spun neoconservatorii, ar fi reafirmarea ordinii morale și o responsabilitate mai mare a guvernărilor locale.<sup>111</sup> În politica externă, neoconser-

vatorii cer o mai activă implicare a Statelor Unite în democratizarea relațiilor internaționale. Punînd capăt politicii tradițional izolaționiste a Partidului Republican, formula neoconservatoare a conferit Statelelor Unite mai mult pragmatism în confruntarea cu adversarul său ideologic, grăbind în felul acesta sfîrșitul Războiului Rece.<sup>112</sup>

Neoconservatorii nu au pretins niciodată că ar excela prin originalitate. Ei admit că au fost influențați de "conservatorismul economic" al lui Milton Friedman, de "conservatorismul social" al lui Friedrich Hayek și de cel "filozofic și politic" practicat de Leo Strauss.<sup>113</sup> Nici în politica externă contribuția lor nu rămâne în afara influențelor din trecut, demersul lor amintind de globalismul democratic promovat de Woodrow Wilson și de universalismul lui F. D. Roosevelt.<sup>114</sup> Dar nu numai influențele vin din direcții contrare, ci și obiecțiile față de platforma neoconservatoare. Stînga îi acuză că au trădat idealurile liberalismului punîndu-se în slujba marilor corporații, devenind, cu alte cuvinte, birocrația ideologică a marelui capital.<sup>115</sup> La rîndul lor, conservatorii tradiționaliști le reproșează ceea ce ei însăși nu au reușit să dobîndească niciodată: puterea politică. Pentru Kirk, neoconservatorii reprezintă marii profitori ai administrației Reagan, fosta liberali care și-au fabricat, după împrejurări, un discurs conservator doar pentru a se înfrunta din beneficiile guvernării.<sup>116</sup> Neoconservatorii minimalizează aceste acuze, considerînd că etichetările ideologice sunt nesemnificative atîta vreme cît pragmatismul guvernării derivă dintr-o moralitate fermă. Dorind să valorifice experiența liberală într-o administrație republicană, neoconservatorii pretind că

au reușit să producă o elită conducătoare situată deasupra distincțiilor bine cunoscute socialism-capitalism sau stînga-dreapta.<sup>117</sup>

Conservatorii tradiționaliști din anii '50-'60 și neoconservatorii anilor '70-'80 au atras atenția că, fără o reabilitare a responsabilității comunităților locale, America se va îndrepta spre etatism și colectivism. În campania din 1964, Goldwater pleda pentru mai multă autonomie la nivel local; Nixon dorea o spargere a monopolului politic și mediatic al Washington-ului și, în general, al coastei de est. El dorea o mai mare încurajare a inițiatiivelor locale, iar referințele sale la "majoritatea tacută" aveau în vedere potențialul acelor comunități ignore de presă și de lumea politică. Reagan a vorbit cu insistență despre descentralizare și deplasarea responsabilității către administrațiile locale, mai ales în ce privește programele sociale. Apelurile liderilor republicani vizau însă o direcție mai largă de încurajare a responsabilităților locale. Ele răspundeau în acest fel unei tendințe de revalorizare a tradiției americane dintr-o perspectivă locală sau regională.<sup>118</sup>

Deși se poate vorbi de un regionalism cultural, doar Sudul a dezvoltat o autentică identitate în raport cu tendințele dezvoltării naționale. New England reprezintă chiar esența tradiției americane, cel puțin în marile curente de gîndire ale secolului al XIX-lea. Reformismul umanist al acestei regiuni reproduce atîț spiritul inflexibil al moralei puritane, cît și obsesia experimentului social din care s-au inspirat în egală măsură abolitioniștii lui Garrison și adeptii Reconstrucției.<sup>119</sup> Vestul acoperă mai curînd istoria conceputului de frontieră, fiind de fapt punerea în practică a unui ideal care își păstrează

forță de atracție și în zilele noastre. "Frontiera pe care Frederick Jackson Turner o consideră definitiv atinsă este astăzi încă o dată deschisă aspirațiilor economice și spirituale".<sup>120</sup> Doar Sudul are o istorie proprie care nu cere o înțelegere asigurată de simboluri general acceptate de americanii, deoarece ea este clădită pe o civilizație cu rădăcini europene și se dezvoltă adesea împotriva comandamentelor impuse de curențul național. Sudul nu a fost dintotdeauna în defensivă. De la Washington la Andrew Jackson, președinții americanii săi, cu două excepții, reprezentanți ai Sudului, iar în conflictul cu Anglia din 1812, recursul la forță a găsit în statele din Sud cei mai numeroși susținători. Sudul începe să dezvolte o conștiință a defensivei abia după 1820, cînd extinderea teritorială reduse în discuție chestiunea sclaviei. Nordul va fi văzut din acest moment ca o forță care încearcă să controleze deciziile federației, plasînd statele cu sclavi într-o poziție de inferioritate.

Pentru a-și apăra statutul, Sudul a recurs la argumente legaliste, invocînd în primul rînd Constituția. În opinia politicienilor din Sud, Constituția reprezintă un contract între părți, fiecare stat acceptînd să intre în uniune cu condiția păstrării suveranității. Conform acestei doctrine, dacă măsurile federației sunt îndreptate împotriva intereselor statului, acesta poate denunța contractul retragîndu-se din uniune și revenind la statutul inițial de stat independent. Dacă ar fi să-i reperăm rădăcinile istorice, argumentația Sudului are mai curînd legături cu liberalismul lui Jefferson decît cu federalismul hamiltonian: ea nu acceptă sacrificiul unui stat, în acest caz al unei regiuni, pentru beneficiul uniunii, sau, mai precis, pentru interesele

Nordului, în puterea căruia s-ar afla atîț decizia politică cît și strategia economică a țării.

Sudul recurge însă și la un argument de natură culturală. Diferența dintre Nord și Sud nu s-ar limita numai la problema rasială, ci ar fi generată de două civilizații cu mentalități distincte. Nordul, deși crede în progresul industrial, admite speculația bancară ca sursă de îmbogățire, încurajează imigratia ca pîrghie a dezvoltării economice și face din mobilitatea socială un semn al democrației. În contrast, Sudul mizează pe stabilitate, ceremonie și coeziune socială. Dacă în Nord munca este considerată o marfă, muncitorul fiind expus exploatarii pentru profituri imediate, în Sud sclavul este tratat ca membru al unei comunități organizate pe principii ierarhice, unde datoria celui de jos stă într-o relație de echilibru cu responsabilitatea celui care stăpînește. În timp ce în Nord industrializarea accelerată și comercialismul depersonalizează, reducînd oamenii la cifre statistice, viața într-o plantă din Sud conservă valorile care susțin o societate organică, lăsîndu-i fiecăruia acel spațiu de manifestare cu care Providența î-l înzestrat.

Cele două argumente au servit Sudului în disputa de patru decenii care a premers izbucnirea războiului civil. Argumentul legalist i-a conferit Sudului o mai mare libertate de manevră, actele federației fiind judecate sub rezerva utilității lor. Atunci cînd legile votate în congres erau percepute ca ostile, Sudul putea invoca natura provizorie și convențională a Uniunii, dar mai ales statutul de egalitate al tuturor statelor, indiferent de mărimea sau așezarea lor geografică. Amenințarea cu anularea legilor federației sau chiar cu părăsirea uniunii a constituit

asadar efectul unei argumentații care respectă cu strictete textul Constituției. Nordul a fost constrîns să ofere, în cîteva cazuri, satisfacție Sudului, uneori atenuînd prevederi sau retragînd proiecte de lege, chiar dacă, în logica sa rigoristă, argumentul suveranității statelor nu a fost acceptat niciodată. Războiul civil a scos însă din uz argumentul legalist. Cei care vor mai invoca totusi drepturile statelor după 1865 vor fi lipsiți de elementul de presiune pe care un John C. Calhoun sau Jefferson Davis îl avuseseră la îndemînă.

Argumentul cultural va rămîne însă viabil chiar și după Appomattox. Invocat cu patos de George Fitzhugh în anii '50, el capătă o dimensiune tragică după războiul civil. Ocupația militară a Sudului, experiența Reconstrucției și culturalizarea forțată cu idei și mentalități din Nord au accentuat conștiința diferenței. Mai tîrziu, impactul industrializării și experiența primului război mondial au determinat reafirmarea identității culturale a Sudului. Literatura fugarilor din anii '20, manifestul agrarian *Îmi voi spune părerea* (*I'll Take My Stand*, 1930), scrisele lui Davidson, Ransom și Agar din anii '30 repun în discuție valabilitatea modelului de dezvoltare din Nord și capacitatea de adaptare a Sudului la imperativele modernității. Interrogatiile Sudului nu fac decît să acutizeze conștiința diferenței

dintre două civilizații pe care nici revoluția industrială, nici impactul tehnologiei nu au reusit să le uniformizeze. Este oare benefică pentru Sud a adoptare a industrializării, se întrebă gînditorii agrarieni, așa cum a fost ea practicată în Nord? Nu cumva cultura Nordului se bazează prea mult pe o cunoaștere științifică, abstractă, care neglijea zonele de spiritualitate? Nu ne împinge oare obsedanta căutare a succesului material spre pierderea dimensiunii religioase? Si dacă marele oraș industrial este cauza alienării și a relativismului moral, nu este de preferat atunci un mod de viață rural, supus unor ritmuri naturale și așezat într-o relație de smerenie față de Dumnezeu?<sup>121</sup>

Conservatorismul Sudului, în exprimarea sa interbelică, anunță de fapt temele conservatorismului tradiționalist din anii '50-'60. Înșînlîm la scriitorii sudici aceeași îndoială față de progres, o suspiciune față de reformismul optimist, respingerea rationalismului și o aplecare către trecut, izvor de înțelepciune și demnitate. Influența Sudului este recunoscută de Kirk, Buckley și Kendall, care vorbesc de importanța tradiției locale într-o societate amenințată de centralism și uniformizare. Sudul rămîne aşadar un model de experiență conservatoare, sau, așa cum îl descrie Richard Weaver, "ultima civilizație nematerialistă din lumea occidentală".<sup>122</sup>

#### NOTE

1. A. N. Kaul, *The American Vision. Actual and Ideal Society in the Nineteenth-Century Fiction*, New Haven and London, Yale University Press, 1963, p. 84, consideră că mitul civilizației americane s-ar clădi pe repudierea trecutului european (Frank M. Collins, *Cooper and the American Dream*, în "PMLA", vol. 81, 1966, p. 79).
2. Pentru influența lui Machiavelli asupra

Federaliștilor vezi J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London, Princeton University Press, 1975, pp. 528-533. Vezi și Karl Walling, "Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?", în *The Review of Politics*, vol. 57, nr. 3, vara 1995, pp. 419-447, care analizează implicarea lui Hamilton

- în probleme militare. Pentru influența exercitată de *common law* vezi Russell Kirk, *The Roots of American Order*, ed. a 3-a, Washington, D.C., Regnery Gateway, 1991, pp. 184-192.
3. impresiile lui Hawthorne sunt descrise în *Our Old Home: A Series of English Sketches*, Ohio State University Press, 1970, unde se regăsesc numeroase similitudini cu scrierile lui Cooper despre Anglia. Pentru influența europeană la Henry Adams vezi Walter Blair, Theodore Hornberger, Randall Stewart, *The Literature of the United States*, ed. revăzută, Chicago, Scott, Foresman and Company, 1953, vol II, pp. 228-230. Pentru More, vezi Ronald Lora, *Conservative Minds in America*, Chicago, Rand McNally and Co, 1971, p. 71. Pentru Santayana vezi Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, p. 443.
4. Russell Kirk, *op. cit.*, p. 19. Vezi și Russell Kirk, *America's British Culture*, New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers, 1993. Arthur Aughey, Greta Jones, W.T.M. Riches, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1992, p.7. William F. Buckley Jr., Charles R. Kesler, eds., *Keeping the Tablets. Modern American Conservative Thought*, New York, Harper and Row Publishers, 1988, p. 10; Paul Gottfried, *The Conservative Movement*, ed. revăzută, New York, Twayne Publishers, 1988, p. 17.
5. Neoconservatorii ignoră contribuția lui Nixon la activarea canalelor diplomatice către Moscova și Pekin, ca un prim pas spre procesul destinderii din anii '70.
6. Pentru modelul civilizației engleze în Sud vezi William J. Cash, *The Mind of the South*, New York, Alfred A. Knopf, 1941, p. IX; John Crowe Ransom, *The South Defends Its Heritage*, în *Harper's Magazine*, vol. 159, iunie 1929, p.109. Pentru influența lui Burke în Sud vezi William Sumner Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1960, p. 290.
7. Willmoore Kendall, *The Conservative Affirmation*, Chicago, Henry Regnery Company, 1963, p. XII; Willmoore Kendall *Contra Mundum*, Ed. Nellie D. Kendall, New Rochelle, N.Y., Arlington House, 1971, p. 47.
8. Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, p. 113, citat în Russell G. Fryer, *Recent Conservative Political Thought: American Perspectives*, Washington D.C., University Press of America, 1979, p. 106.
9. William F. Buckley Jr., Charles R. Kesler, *op. cit.*, p. 14; Russell G. Fryer, *op. cit.*, p. 102. Datorită susținerii lui Rousseau, Kendall ocupă o poziție controversată printre conservatori. Frank Meyer, Russell Kirk și Robert Nisbet și-au exprimat rezerve în acest sens (George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, p. 247).
10. Arthur Aughey, Greta Jones, W.T.M. Riches, *op. cit.*, p. 5.
11. Willmoore Kendall, George W. Carey, "Towards a Definition of «Conservatism»", în *The Journal of Politics*, vol. 26, nr. 2, mai 1964, p. 418.
12. *Ibidem*, p. 419.
13. Vezi Christopher Hollis, *The American Heresy*, London, Sheed and Ward, 1927; Raymond English, *Conservatism: The Forbidden Faith*, în *"The American Scholar"*, vol. 21, nr. 4, toamna 1952, pp. 393-412.
14. Alexander M. Bickel, *The Morality of Consent*, New Haven and London, Yale University Press, 1975, p. 25; Russell Kirk, "Edmund Burke and the Future of American Politics", în *Modern Age*, vol. 31, nr. 2, primăvara 1987, pp. 113-114.
15. Kirk îi compară pe iacobini cu comuniștii și naziștii secolului al XX-lea (Russell Kirk, "Burke and the Principle of Order", în *The Sewanee Review*, vol. 60, nr. 2, aprilie-iunie 1952, p. 200). O'Gorman vorbește despre dorința conservatorilor de a găsi un filozof creștin prin care să se contracarezze tendințele relativizante ale lumii moderne (Frank O'Gorman, *Edmund Burke. His Political Philosophy*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1973, p. 12).
16. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1955, p. 5.
17. George H. Nash, *op. cit.*, p. 68; Paul Gottfried, *op. cit.*, p. 22.
18. Ross J.S. Hoffman, Paul Levack, eds., *Burke's Politics. Selected Writings and*

- Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution, and War*, New York, Alfred A. Knopf, 1949.
19. Ross J.S. Hoffman, Paul Levack, *op. cit.*, p. XXXV; George H. Nash, *op. cit.*, p. 68. Despre rolul Americii ca apărător al valorilor creștine vezi Russell Kirk, "Edmund Burke and the Future of American Politics", în *Modern Age*, vol. 31, nr. 2, primăvara 1987, pp. 108-109.
  20. Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, Princeton, New Jersey, D. Van Nostrand Company Inc., 1956.
  21. Peter Viereck, *op. cit.*, p. 11.
  22. *Ibidem*, p. 12.
  23. *Ibidem*, p. 31.
  24. Robert Nisbet, "Preface", în *Journal of Contemporary History*, vol. 13, nr. 4, octombrie 1978, pp. 630-634. Despre influența lui Burke asupra lui von Savigny, Maistre și Bonald vorbește și Raymond G. Gettell, *History of Political Thought*, New York and London, The Century Co., 1924, p. 308. Pentru similitudini cu Hegel vezi Dante Germino, *Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx*, Chicago, Rand McNally and Company, 1972, p. 221.
  25. Arnold A. Rogow, "Edmund Burke and the American Liberal Tradition", în *The Antioch Review*, vol. 17, iunie 1957, pp. 255-265. Citatele sunt preluate din antologia Ray B. Browne, *The Burke-Paine Controversy. Texts and Criticism*, New York, Burlingame, Harcourt, Brace and World, Inc., 1963.
  26. Ray A. Browne, *op. cit.*, pp. 198, 200.
  27. *Ibidem*, p. 199.
  28. *Ibidem*, p. 201. Apropierea lui Burke de o tradiție liberal-utilitaristă a fost utilizată și ca argument pentru izolare conservatorismului de rădăcinile sale europene (Samuel Huntington, "Conservatism as an Ideology", în James A. Gould, Willis S. Truitt, *Political Ideologies*, New York, The MacMillan Company, 1973, pp. 152-153). Cealaltă metodă a urmărit sublinierea absenței unei tradiții feudale, și implicit a unei venerări pentru ierarhie și organicitate în societatea americană. Pentru atacurile liberale vezi Daniel Aaron, "Conservatism, Old and New", în *American Quarterly*, vol. 6, nr. 2, vara 1954, p. 109; Hardy W. Wickwar, "Foundations of American Conservatism", în *American Political Science Review*, vol. 41, nr. 6, decembrie 1947, p. 1106.
  29. Russell Kirk, "Burke and the Principle of Order", în *The Sewanee Review*, vol. 60, nr. 2, aprilie-iunie 1952, pp. 192-193.
  30. Russell Kirk, *The Roots of American Order*, ed. a 3-a, Washington, D.C., Regnery Gateway, 1991, p. 389; Russell Kirk, *A Program for Conservatives*, Chicago, Henry Regnery Company, 1954, p. 32. Gandy observă că în *Gândirea conservatoare Burke este prezentat ca izvorul întregii tradiții conservatoare* (Clara I. Gandy, "A Bibliographical Survey of Writings on Edmund Burke, 1945-1975", în *The British Studies Monitor*, vol. 8, nr. 1, iarna 1978, p. 4).
  31. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, p. 24.
  32. Russell Kirk, *Burke and the Principle of Order*, în "The Sewanee Review", vol. 60, nr. 2, aprilie-iunie 1952, p. 192.
  33. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, p. 6.
  34. Peter Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1958.
  35. Clara I. Gandy, Peter J. Stanlis, *Edmund Burke. A Bibliography of Secondary Studies to 1982*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1983, pp. 198-199.
  36. Peter Stanlis, *op. cit.*, p. 168.
  37. Jeffrey Hart, *The American Dissent. A Decade of Modern Conservatism*, Garden City, New York, Doubleday and Company, Inc., 1966, p. 191.
  38. Robert Nisbet, "The Dilemma of Conservatives in a Populist Society", în *Policy Review*, vol. 4, primăvara 1978, p. 95; Roy C. Macridis, *Contemporary Political Ideologies. Movements and Regimes*, ed. a 2-a, Boston, Toronto, Little, Brown and Company, 1983, p. 83; Lincoln Allison, *Rights Principles. A Conservative Philosophy of Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 15;
  - 15; Russell Kirk, *The American Cause*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, pp. 58-60; William R. Harbour, *The Foundations of Conservative Thought. An Anglo-American Tradition in Perspective*, Notre Dame, Ind., London, University of Notre Dame Press, 1982, p. 7; Frank S. Meyer, *The Conservative Mainstream*, New

- Rochelle, N.Y., Arlington House, 1969, p. 15; Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1982, p. 103.
39. Maldwyn A. Jones, *The Limits of Liberty. American History, 1607-1980*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 149-150; John A. Garraty, *The American Nation. A History of the United States*, New York, London, Harper and Row, Publishers, 1966, pp. 274-275, 277-279; Merrill D. Peterson, *The Jefferson Image in American Mind*, New York, Oxford University Press, 1960, pp. 100-109; Daniel Aaron, "Conservatism, Old and New", în *American Quarterly*, vol. 6, nr. 2, vara 1954, p. 101, care observă la whigi un optimism nespecific federaliștilor; A. James Reckley, *Conservatives in an Age of Change. The Nixon and Ford Administrations*, Washington, D.C., The Brookings Institution, 1981, p. 17 care observă un element comun la federaliști, Whigi și Partidul Republican: nationalismul bazat pe conservatorismul social.
40. Arthur M. Schlesinger Jr., "The New Conservatism in America: A Liberal Comment", în *Confluence*, vol. 2, nr. 4, decembrie 1953, p. 63.
41. Herbert Hoover, "Addresses on the American Road: 1933-1938", New York, Charles Scribner's Sons, 1938, p. 272, în Raymond English, "Conservatism: The Forbidden Faith", în *The American Scholar*, vol. 21, toamna 1952, nr. 4, p. 397; Herbert Hoover, "Speech Delivered at the Republican National Convention", 10 iunie 1936, în Robert Kelley, *The Sounds of Controversy. Crucial Arguments in the American Past*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1975, vol. II, pp. 136-140. Vezi și Herbert Hoover, *The Challenge to Liberty*, New York, Charles Scribner's Sons, 1934; Alan Brinkley, "The Problem of American Conservatism", în *The American Historical Review*, vol. 99, nr. 2, aprilie 1994, p. 416. Kirk îl descrie pe Hoover ca ultimul președinte american care a mai acordat timp reflecției politice. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1982, p. 154-155; Ronald
- 1988, pp. 3-5; Chadwick Hall, "America's Conservative Revolution", în *The Antioch Review*, vol. 15, nr. 2, iunie 1955, pp. 204-208, care arată că atacurile împotriva interventionismului în economie sunt însoțite de un revîrtemit al izolacionismului.
42. Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, trad. Eugen B. Marian, București, Humanitas, 1993, pp. 141-142, 150. Vezi și George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, New York, Basic Books Inc., Publishers, 1976, pp. 5-9; David Noble, "Conservatism in the USA", în *Journal of Contemporary History*, vol. 13, nr. 4, octombrie 1978, p. 644; Alan Brinkley, op. cit., pp. 416-417; Paul Gottfried, op. cit., p. 9.
43. Ludwig von Mises, *Bureaucracy*, New Haven, Yale University Press, 1944, p. III, citat în George H. Nash, op. cit., p. 12. Vezi și John P. East, *The American Conservative Movement. The Philosophical Founders*, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1986, pp. 209-233.
44. Robert Nisbet, *Uneasy Cousins*, în George W. Carey, ed., *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate*, Lanham, MD, University Press of America, The Intercollegiate Studies Institute, Inc., 1984, p. 22. Robert Nozick în *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, împinge libertarianismul pînă la ultimele sale consecințe, idealul justiției sociale fiind desfășurat printr-o logică adesea cinică. Vezi și Brad Miner, *The Concise Conservative Encyclopedia*, New York, Free Press Paperbacks, 1996, pp. 183-184.
45. Nigel Ashford, Stephen Davies, eds., *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, London, New York, Routledge, 1991, p. 3; Norman P. Barry, *The New Right*, London, New York, Sydney, Croom Helm, 1987, p. 88; Robert Nisbet, op. cit., p. 14; George H. Nash, op. cit., p. 161. Pentru Kirk libertarienii apar ca o "clitică ideologică ce se sărîmă în bucati din ce în ce mai mici, insecte de o vară, cum le-ar fi numit Edmund Burke" (Russell Kirk, *Reclaiming a Patrimony*, Washington, 1982, p. 134, citat în John P. East, op. cit., p. 36).
46. Vezi Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 397-411.
47. Clinton Rossiter, op. cit., pp. 154-155; Ronald

- Lora, *Conservative Minds in America*, Chicago, Rand McNally and Company, 1971, pp. 42-58; Ralph L. Ketcham, "The Revival of Tradition and Conservatism in America", în *Bulletin of the American Association of University Professors*, vol. 41, nr. 3, toamna 1955, p. 437.
48. "The Works of Orestes A. Brownson", Ed. Henry F. Brownson, Detroit, Brownson, 1887, vol. XVI, pp. 68, 81, în Russell Kirk, *The Roots of American Order*, ed. a 3-a, Washington D.C., Regnery Gateway, 1991, p. 462.
49. Richard Colton Lyon, ed., *Santayana on America. Essays, Notes, and Letters on American Life, Literature and Philosophy*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1968, p. 168; George Santayana, *The Life of Reason*, London, Constable, 1905, p. 307, citat în Roger Eatwell, Noël O'Sullivan, eds., *The Nature of the Right. European and American Politics and Political Thought since 1789*, London, Pinter Publishers, 1989, p. 114.
50. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, pp. 360-369; Clinton Rossiter, op. cit., p. 157; Roger Eatwell, Noël O'Sullivan, op. cit., p. 114; Gerald Runkle, *A History of Western Political Thought*, New York, The Ronald Press Company, 1968, p. 583; Charles W. Dunn, J. David Woodard, *The Conservative Tradition in America*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 1996, p. 96; Daniel Aaron, "Conservatism, Old and New", în *American Quarterly*, vol. 6, nr. 2, vara 1954, p. 108.
51. Ronald Lora, op. cit., p. 88; Clinton Rossiter, op. cit., p. 159.
52. Frank M. Collins, *Cooper and the American Dream*, în "PMLA", vol. 81, 1966, p. 82; Harvey Nelson Fitton, Jr., *The Political Theory of James Fenimore Cooper*, teză de masterat, George Washington University, 1956, p. 107.
53. Herman Melville, *Representative Selections*, Ed. William Thorp, New York, American Book Company, 1938, pp. 163-164, în Daniel Aaron, op. cit., p. 108.
54. Nathaniel Hawthorne, *The American Notebooks*, Ed. Claude M. Simpson, Ohio State University Press, 1972, p. 22; *The Blithedale Romance*, Ed. Malcolm Bradbury, London, J.M. Dent, 1993, p. 110; *Tales and Sketches*, The Library of America, New York, 1996, p. 327.
55. Din acest motiv, cărțile lui Kirk apar uneori prea repetitive, dacă nu chiar monotone prin
- 1982, p. 201; Daniel Aaron, op. cit., p. 107.
56. Russell Kirk, op. cit., pp. 358-359.
57. Russell Kirk, op. cit., pp. 434-440. More critică și tendințele artei moderne de a reproduce faptul minor, obsesiile psihologizante și naturalismul ca expresie a futurului (Ronald Lora, op. cit., p. 72).
58. Philip C. Chapman, "The New Conservatism. Cultural Criticism V. Political Philosophy", în *Political Science Quarterly*, vol. 75, nr. 1, martie 1960, p. 19.
59. T.S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, London, Faber and Faber, 1939, p. 21, citat în Alan Brinkley, op. cit., p. 421.
60. Russell G. Fryer, *Recent Conservative Political Thought: American Perspectives*, Washington D.C., University Press of America, 1979, p. 106; Robert Kuttner, ed., *Ticking Time Bombs. The New Conservative Assaults on Democracy*, New York, The New Press, 1996, pp. 26-27; Robert H. Bork, *Slouching Towards Gomorrah. Modern Liberalism and American Decline*, New York, Regan Books, 1996, p. 69; William S. Maddox, Stuart A. Lilie, *Beyond Liberal and Conservative. Reassessing the Political Spectrum*, Washington D.C., Cato Institute, 1984, p. 12.
61. M. Stanton Evans, *The Liberal Establishment*, New York, The Devin-Adair Company, 1965, pp. 318-319.
62. Kirk și acuză pe comuniști că au înlocuit doctrina creștină cu un milenarism egalitarist. Russell Kirk, *The American Cause*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, p. 37.
63. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford Clarendon Press, 1996, p. 403; William F. Buckley Jr., Charles R. Kesler eds., *Keeping the Tablets. Modern American Conservative Thought*, New York, Harper and Row, Publishers, 1988, p. 6; Russell Kirk, op. cit., pp. 127-147; Paul Schumaker, Dwight C. Kiel, Thomas W. Heilke, *Great Ideas / Grand Schemes. Political Ideologies in the Nineteenth and Twentieth Century*, New York, The McGraw-Hill Companies, Inc., 1996, p. 327.

- insistență cu care enumera și definesc (Allen Guttman, *op. cit.*, p.160). Crick îi reproșează lui Kirk că ar fi inclus în tradiția conservatoare gînditori care nu au niciun comun cu acest curent (Bernard Crick, "The Strange Quest in American Conservatism", în *The Review of Politics*, vol. 17, nr. 3, iulie 1955, p. 372).
65. Prima ediție prezintă conservatorismul de la Burke la Santayana. Ediția a VII-a, revăzută, se oprește la Eliot. Volumul lui Kirk este recenzat de Robert Heineman, "Tradition and the American Conservative: Toward a Wider Political Dialogue", *Teaching Political Science. Politics in Perspective*, vara 1986, vol. 13, nr. 4, pp. 174-178. Pentru Rusher, acest volum reprezintă una din cele mai solide contribuții la structurarea intelectuală a conservatorismului american la începutul anilor '50 (William Rusher, *The Rise of the Right*, New York, Harper and Row, 1984, p. 33, citat în Paul Gottfried, *op. cit.*, p. 21).
66. Kirk vorbește despre America având în minte "o fortăreață a principiilor" (Russell Kirk, *The American Cause*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, p. 19)
67. Există o singură excepție, un text de Tocqueville (Russell Kirk, ed., *The Portable Conservative Reader*, New York, The Viking Press, 1982, pp. 202-208).
68. Din canonul literaturii conservatoare nu lipesc Edmund Burke, *Reflectii asupra revoluției din Franță*; Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*; James Fenimore Cooper, *Democratul american*; Orestes Brownson, *Republieca americană*; Irving Babbitt, *Democrație și conducere*; Donald Davidson, *Atacul împotriva Leviathanului* (Russell Kirk, *The Politics of Prudence*, Bryn Mawr, Pennsylvania, Intercollegiate Studies Institute, 1993, pp. 50-56).
69. Kirk a fost descris ca o "minte gotică, medievală prin temperament și structură" (Allen Guttman, *op. cit.*, p. 160).
70. Russell Kirk, *The Degradation of the Democratic Dogma*, Washington, D.C., The Heritage Foundation, 1992, pp. 5-6.
71. Russell Kirk, *America's British Culture*, New Brunswick (USA) și London (UK), Transaction Publishers, 1993, p. 7; *The Fraud of Multiculturalism*, Washington D.C., The Heritage Foundation, 1994, p. 6.
72. Russell Kirk, *The American Cause*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, p. 16;
73. John P. East, *op. cit.*, pp. 19-22; Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, pp. 227-242; Russell G. Fryer, *op. cit.*, p. 186, Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 195.
74. Russell Kirk, *Beyond the Dreams of Avarice. Essays of a Social Critic*, Chicago, Henry Regnery Company, 1956, p. 166.
75. Pentru austерitatea mesajului său, Kirk a fost descris ca un Cicero american (M. E. Bradford, *A Generation of the Intellectual Right: At the Head of the Column*, în "Modern Age", vol. 26, nr. 3-4, vara-toamna 1982, p. 295).
76. Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 25; Allen Guttman, *op. cit.*, p. 159.
77. Peter Viereck, *Conservatism Revisited. The Revolt Against Revolt, 1815-1949*, New York, Charles Scribner's Sons, 1949. În 1950 volumul a apărut într-o nouă ediție la New York și Londra. Citatele sunt preluate după această ediție.
78. Viereck rămâne probabil cel mai cosmopolit conservator postbelic. El aduce în fața publicului american texte din adeplii restaurației în Franță (Maistre) sau ai autorității (Maurice Barrès), susținătorii ordinii în Spania (Donoso Cortés, Ortega y Gasset), Anglia (Coleridge, Disraeli, Carlyle), și Germania (Adam Müller, Friedrich Nietzsche). Vezi pe larg Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, Princeton, New Jersey, D. Van Nostrand Company, 1956. Alți publiciști conservatori au încercat să-l imite pe Viereck mai tîrziu, întreprinderea cea mai ambițioasă în această direcție aparținând lui Peter Witowski, ed., *The Wisdom of Conservatism*, I-IV, New Rochelle, N.Y., Arlington House, 1971. Antologia este organizată după criterii tematice și include texte din Platon, Aristotel, Cicero, Sf. Augustin, Toma d'Aquino, Machiavelli, Hobbes, Richard Hooker, Metternich, Taine și numeroși autori americani.
79. Ronald Lora, *op. cit.*, p. 185.
80. Peter Viereck, *op. cit.*, p. 24.
81. Peter Viereck, *Conservatism Revisited*. Revised and enlarged edition with the addition of Book II *The Conservatism. What Went Wrong?*, New York, London, The Free Press, Collier-MacMillan Limited, 1962, p. 142.
82. Russell G. Fryer, *op. cit.*, pp. 193-195; George H. Nash, *op. cit.*, p. 66.
83. Raymond English, *op. cit.*, p. 403; Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, Princeton, New Jersey, D. Van Nostrand Company, 1956, p. 13.
84. Russell G. Fryer, *op. cit.*, p. 196; Ronald Lora, *op. cit.*, p. 186.
85. Ronald Lora, *op. cit.*, p. 188. Vezi pe larg Peter Viereck, *Shame and Glory of the Intellectuals. Babbitt Jr. Vs. the Rediscovery of Values*, Boston, The Beacon Press, 1953.
86. Russell G. Fryer, *op. cit.*, pp. 195-196; Peter Viereck, *Conservatism Revisited*. Revised and enlarged edition with the addition of Book II *The Conservatism. What Went Wrong?*, New York, London, The Free Press, Collier-MacMillan Limited, 1962, pp. 139-144. Datorită atacurilor sale, Viereck a fost privit cu ostilitate de corifeii conservatorismului. Kirk nu-l menționează în *Cindirea conservatoare* nici măcar în bibliografia cărții. Nici absența lui Viereck din numărul aniversar al periodicei conservator "Modern Age" nu este întîmplătoare. Vezi M.E. Bradford, "A Generation of the Intellectual Right: At the Head of the Column", *Modern Age*, vol. 26, nr. 3-4, vara-toamna 1982, p. 292-296.
87. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, pp. 482-491.
88. George H. Nash, *op. cit.*, p. 53.
89. Russell G. Fryer, *op. cit.*, p. 203.
90. Robert Nisbet, *Prejudices. A Philosophical Dictionary*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, 1982, p. 55; Russel G. Fryer, *op. cit.*, p. 206; Brad Miner, *op. cit.*, pp. 179-180. Vezi Robert Nisbet, *The Present Age. Progress and Anarchy in Modern America*, New York, Harper and Row, Publishers, 1988, care descrie centralismul biocratic ca "noul absolutism"; *Twilight of Authority*, New York, Oxford University Press, 1975, care găsește remediere crizei în revenirea la pluralism. O privire mai cuprinzătoare asupra problemei oferă Nisbet în *The Quest of Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, New York, Oxford University Press, 1953, care analizează pierderea sentimentului comunității în lumea occidentală.

91. Melvin J. Thorne, *American Conservative Thought Since World War II. The Core Ideas*, New York, Westport, Connecticut, London, Greenwood Press, 1990, p. 66; Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 205; Allen Guttman, *op. cit.*, p. 164. Kirk sustine și el dreptul la cenzură dacă aceasta are în vedere protejarea moralității: "Avem dreptul de a limita acțiunile celor ce doresc să desfințeze structura religioasă și morală pe care este construită ordinea civilă a societății noastre" (Ronald Lora, *op. cit.*, p. 184).
92. Willmoore Kendall, *Willmoore Kendall Contra Mundum*, Ed. Nellie D. Kendall, New Rochelle, N.Y., Arlington House, 1971, p. 22; George H. Nash, *op. cit.*, p. 240.
93. Willmoore Kendall, *op. cit.*, pp. 67, 565; Russell G. Fryer, *op. cit.*, p. 106; William F. Buckley, Jr., Charles R. Kesler, eds., *Keeping the Tablets. Modern American Conservative Thought*, New York, Harper and Row Publishers, 1988, p. 13; M. E. Bradford, "A Generation of the Intellectual Right: At the Head of the Column", în *Modern Age*, vol. 26, nr. 3-4, vara-toamna 1982, p. 296.
94. Willmoore Kendall, *The Conservative Affirmation*, Chicago, Henry Regnery Company, 1963, p. 37; Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 261.
95. George H. Nash, *op. cit.*, pp. 234-244.
96. Russell Kirk a predat istoria civilizației la Michigan State University (1946-1953) la Long Island University (1958-1960) Indiana University (1980-1981) dar activitatea sa a avut totuși un caracter pronunțat publicistic. Kendall a predat la Yale și University of Dallas. Nisbet a predat la University of California și Columbia University (Russell Kirk, *The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pp. 477-481); Willmoore Kendall, *Willmoore Kendall Contra Mundum*, Ed. Nellie D. Kendall, New Rochelle, N.Y., Arlington House, 1971, pp. 25-26; Brad Miner, *op. cit.*, p. 179).
97. Frank S. Meyer își va relua ideile din "National Review" în volumul *In Defense of Freedom: A Conservative Credo*, 1962; Willmoore Kendall în *The Conservative Affirmation*, 1963; James Burnham în *Suicide of the West: A Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism*, 1964. Vezi Jeffrey

- Hart, *op. cit.*, p. 31.
98. Vizita lui Hrușciov în America (1959) a fost considerată un virf al concesiilor americane față de sistemul comunist (Ronald Lora, *op. cit.*, p. 209). Apropiera lui Kennedy de Lumea "a trei și mesajele sale clar anticolonialiste au fost aspre criticate de "National Review" (John B. Judis, *William F. Buckley Jr. Patron Saint of the Conservatives*, New York, Simon and Schuster, 1988, pp.184-185). Raimondo vorbește despre "mesianismul anticomunist" practicat de editorialiștii de la "National Review" (Justin Raimondo, *Reclaiming the American Right. The Lost Legacy of the Conservative Movement*, Burlingame, CA, Center for Libertarian Studies, 1993, p. 3).
99. Despre Societatea John Birch vezi Russell G. Fryer, *op. cit.*, pp. 168-176; Paul Gottfried, *op. cit.*, pp. XVI-XVII, 160-162. Pentru disputa cu Robert Welch vezi John B. Judis, *op. cit.*, pp. 193-200.
100. Printre colaboratori s-au numărat autori din Statele Unite și Europa, precum Richard M. Weaver, Eliseo Vivas, Donald Davidson, Ludwig von Mises, Bertrand de Jouvenel, Karl Jaspers, Wilhelm Roepke. Vezi George H. Nash, *op. cit.*, pp.144-145; M. E. Bradford, *op. cit.*, pp. 292-296.
101. Pentru decizia Curții Supreme vezi Melvin I. Urofsky, ed., *Basic Readings in U.S. Democracy*, Washington D.C., United States Information Agency, 1994, pp. 208-222. "National Review" sublinia dreptul Sudului de a-și apăra identitatea, atunci cînd deciziile federale devin agresive. "Dacă majoritatea dorește ceea ce din punct de vedere rațional este atât, atunci blocarea majorității, chiar dacă nedemocratică, apare ca un act de înțelepciune" ("National Review", 24 august 1967, p. 149, citat în Paul Gottfried, *op. cit.*, p. 19). Vezi și Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 28; Ronald Lora, *op. cit.*, pp. 201, 206-207; Paul Schumaker, Dwight C. Kiel, Thomas W. Heilke, *op. cit.*, p. 33.
102. Poziția morală la Buckley este subliniată de un catolicism anagajant (George H. Nash, *op. cit.*, p.149).
103. Melvin J. Thorne, *op. cit.*, p. 12; Ronald Lora, *op. cit.*, p. 204. Vezi pe larg William F. Buckley Jr., L. Brent Bozell, *McCarthy and His Enemies. The Record and Its Meaning*, Chicago, Henry Regnery Company, 1954.
104. Ronald Lora, *op. cit.*, p. 196; Jeffrey Hart, *op. cit.*, p. 29. Vezi pe larg James Burnham, *Suicide of the West. An Essay on The Meaning and Destiny of Liberalism*, New York, The John Day Company, 1964.
105. Nigel Ashford, Stephen Davies, *op. cit.*, p. 2; Ronald Lora, *op. cit.*, p. 196; Paul Gottfried, *op. cit.*, p. 25. Weaver îi reprosează lui Meyer că a exagerat cu elogiu individualismul, apropiindu-se astfel de anarhismul lui Thoreau (Richard Weaver, *Anatomy of Freedom*, în "National Review", 4 decembrie 1962, p. 444, citat în Allen Guttmann, *op. cit.*, p. 164). Pentru disputa cu Kirk vezi Jeffrey Hart, *op. cit.*, pp. 198-199; George H. Nash, *op. cit.*, p. 175.
106. Goldwater critica centralismul impus de guvernul federal, limitarea autorității statelor, exagerările campaniei pentru drepturi civile și pretențiile unui welfare state. Pe de altă parte, el solicita o educație morală tinerei generații și o atitudine fermă față de expansiunea sovietică. Vezi Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative*, New York, Hillman Books, 1961.
107. Wallace a afișat un limbaj situat la dreapta lui Nixon. Guvernator de Alabama, McGovern combătea desegregarea rasială în Sud, cînd în același timp instaurarea ordinii în societate. (Paul K. Konkin, David Burner, *A History of Recent America*, New York. Thomas Y. Crowell, 1974, pp.590-591). După unii comentatori anul 1968 ar însemna punctul de cotitură în istoria conservatorismului postbelic. Brudnoy crede că victoria lui Nixon din 1968 marchează recunoașterea ponderii currentului conservator. (David Brudnoy, ed., *Viewpoints: The Conservative Alternative*, Winston Press, Minneapolis, Minnesota, 1973, p. VII). Vezi și M. Stanton Evans. *The Future of Conservatism*, Garden City, New York, Doubleday and Company, Inc., 1969, p. X.
108. Buckley a candidat în 1965 pentru postul de primar al orașului New York, dar a fost înfrînt. Despre preferințele politice ale conservatorilor tradiționaliști vezi Gerald Runkle, *op. cit.*, p. 579.
109. Irving Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York, The Free Press, 1995, p. X; Maldwyn A. Jones, *op. cit.*, p. 561; A. James Reichley, *op. cit.*, p.2; Alan Brinkley, *op. cit.*, p. 422; Russell Kirk, *The Politics of Prudence*, Bryn Mawr, Pennsylvania, Intercollegiate Studies

- Institute, 1993, pp. 178-180.
110. Peter Steinfels, *The Neoconservatives. The Men Who Are Changing America's Politics*, New York, Simon and Schuster, 1979, pp.59, 64; A. James Reichley, *op. cit.*, p. 2; Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1983, p. XII; George H. Nash, *op. cit.*, pp. 331-333.
111. Peter Steinfels, *op. cit.*, p. 64.
112. Vezi Nigel Ashford, Stephen Davies, *op. cit.*, p. 4.
113. Irving Kristol, *op. cit.*, p. XII.
114. Russell Kirk, *op. cit.*, pp. 178-180; Samuel Francis, *Beautiful Losers. Essays on the Failure of American Conservatism*, Columbia and London, University of Missouri Press, 1993, p.229. Lukacs vede în anticomunismul conservator o altă versiune a cruciadei wilsoniene pentru democrație (John Lukacs, *Outgrowing Democracy: A History of the United States in the Twentieth Century*, New York, Doubleday, 1984, p. 329, citat în Paul Gottfried, *op. cit.*, p. XVIII.)
115. Samuel Francis, *op. cit.*, p. 223. Pentru atacurile săngării vezi Lewis A. Coser, Irving Howe, eds., *The New Conservatives. A Critique from the Left*, New York and Scarborough, Ontario, New American Library, 1976.
116. Russell Kirk, *op. cit.*, pp. 175-177.
117. Mark Gerson, ed., *The Essential Neoconservative Reader*, Reading, Mass., Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1996, p. XVII; Justin Raimondo, *op. cit.*, pp. 4-6; Irving Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York, The Free Press, 1995, pp. X-XI.
118. Barry Goldwater, *op. cit.*, pp. 25-31; A. James Reichley, *op. cit.*, p. 18; Carl Bode, ed., *American Perspectives. The United States in the Modern Age*, Washington D.C., United States Information Agency, 1992, pp. 286-291.
119. Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, ed. a 7-a, Chicago, Washington D.C., Regnery Books, 1987, p. 240.
120. Kevin Phillips, *Post-Conservative America. People, Politics, and Ideology in a Time of Crisis*, New York, 1982, pp. 237-238, citat în Alan Brinkley, *op. cit.*, p. 419.
121. Pentru gîndirea agrariană vezi Paul Gottfried, *op. cit.*, p. 20; Ronald Lora, *op. cit.*, pp. 108-115; Daniel Aaron, *op. cit.*, p. 101, care observă că Sudul reprezintă singura tradiție autentică conservatoare. Vezi și Thomas Daniel Young, *The Agrarians. In The History of Southern Literature*. Gen. Ed. Louis D. Rubin Jr., Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1985, pp. 429-435; George Core, "The Dominion of the Fugitives and Agrarians", în *The American South. Portrait of a Culture*, Ed. Louis D. Rubin Jr., Washington D.C., United States Information Agency, 1991, pp. 305-319. Punctul de vedere agrarian este exprimat în John Crowe Ransom, *God Without Thunder: An Unorthodox Defense of Orthodoxy*, 1930; volumul colectiv editat de Herbert Agar și Allen Tate, *Who Owns America?*, 1936; Donald Davidson, *The Attack on Leviathan*, 1938.
122. Richard M. Weaver, *The Southern Tradition at Bay: A History of Postbellum Thought*, Eds. George Core, M. E. Bradford, New Rochelle, N.Y., Arlington House, 1968, p. 391; M. E. Bradford, *op. cit.*, p. 254. Pentru rolul Sudului în tradiția conservatoare vezi și Michael D. Clark, *Coherent Variety. The Idea of Diversity in British and American Conservative Thought*, Westport, Connecticut, London, England, Greenwood Press, 1983, pp. 125-137.

**Radu Carp**

## *Partidul Conservator din Marea Britanie între tradiție și modernitate*

The Labor Party has won the 1997 general elections in Great Britain, after 18 years of Conservative Party rule. This text seeks to identify the causes of the Conservatives' electoral defeat. The victory of the New Labor and the rise of a Liberal-Democrat Party are relative. The competition between the two major parties has been influenced by the content of the programs and in the program of the Conservative Party we can find some patterns of the traditional conservative thought. What are these patterns and what influence they have on the political strategies is the subject of this text in which we find an analysis of the actual conservative views concerning the Rule of Law, the British Constitution in relation with the Common Law, the so-called third Bill of Rights, the changes in the designation of the M.P.'s, the reform of the state by devolution, etc.

**A**legerile generale din Marea Britanie, desfășurate la 1 mai 1997, au dat cîștig de cauză Partidului Laburist, confirmînd faptul că alternanța putere se produce deseori chiar și pe fundalul unor realizări fără precedent ale partidului aflat la guvernare. Supremația conservatoare de 18 ani a luat sfîrșit, iar aceasta se datorează nu atât nemulțumirilor electoratului britanic legate de lipsa unor reforme structurale din ultimii ani, ci mai ales capacitatei de regenerare a Partidului Laburist, manifestată prin apariția și consolidarea doctrinei *New Labour*. Liderul charismatic al laburiștilor, Tony Blair, a lansat recent chiar și ideea unei internaționale de centru-stînga în care factorul decisiv l-ar constitui Partidul Democrat din Statele Unite, un mod de organizare ce ar putea fi o alternativă viabilă la Internaționala Socialistă, marcată din ce în ce mai mult în ultimul timp de disensiuni interne. Desigur, nouă

viziune laburistă, confirmată și de suprêmea din statutul partidului a textului referitor la naționalizarea mijloacelor de producție, de sorginte marxistă, a contribuit decisiv în ceea ce privește cîștigarea alegerilor; un succes scontat, ținînd seamă că în ultimele sale luni de guvernare, prin insuccesul în unele circumscripții electorale unde deținea supremația, Partidul Conservator ajunsese să dețină o fragilă majoritate în Camera Comunelor. Campania electorală a conservatorilor nu a fost deloc inspirată, prin raportare la cea din 1992, insistînd excesiv asupra lipsei de experiență a liderilor laburiști și mai puțin pe propria ofertă politică. Din punct de vedere al marketingului politic, Partidul Conservator s-a arătat a fi deficitar. Altfel spus, un relativ dezechilibru s-a produs pe piața politică britanică: legea cererii de sprijin electoral în schimbul ofertei de produse politice (voturi) a funcționat de această dată în favoarea laburiștilor.

Puteam deci enumera printre factorii care au contribuit la înfîngerea conservatorilor în alegeri nu numai eroarea capitalului politic pe parcursul guvernării, lipsa unei idei centrale sau tendința electoratului britanic de a corecta presupusele inegalități sociale puse în evidență de cei 18 ani de supremație conservatoare, ci și superioritatea programului politic al Partidului Laburist. Chiar dacă de multe ori voturile pentru un partid sau altul nu exprimă în mod evident disparitățile între programele a două partide, fiind cunoscut faptul că ceea ce contează este prestația efectivă a candidaților propuși, nu putem ignora compoziția doctrinară a oricărei alegeri politice, mai ales într-un sistem politic cum este cel britanic, în care există monopolul unui partid asupra unei doctrine, neexistând partide reprezentative situate mai la "stînga" Partidului Laburist sau mai la "dreapta" Partidului Conservator (Partidul Liber-Democrat al lui Paddy Ashdown încercînd să-și revendice o poziție de centru în ceea ce privește opțiunile sale politice). Fenomenul "capcanei electorale" - descris de Anthony Downs<sup>1</sup> pentru a explica apariția Partidului Laburist - care duce în cele din urmă la dispariția unui partid de pe scena politică nu se verifică deci în cazul Partidului Conservator. Însă, înainte de a ne pune întrebarea legitimă dacă programul laburist a fost mai realist decît cel conservator sau dacă, dimpotrivă, programul conservator s-a îndepărtat de principiile filozofiei politice conservatoare (în acest caz victoria laburiștilor fiind mai degrabă o încercare de a recupera, în mod paradoxal, o tradiție politică prin excelență conservatoare), se cuvin a fi făcute unele precizări preliminare. În primul rînd, victoria laburiștilor nu a fost astăzi de categorică din perspectiva voturilor

obținute, *New Labour* obținînd doar o majoritate simplă de sufragii (43,2%), conservatorii fiind depășiti cu mai puțin de 4 procente (39,3%).

Prin comparație cu majoritațile cu care s-au cîștigat alegerile în Marea Britanie începînd de 1979 (anul venirei la putere a Partidului Conservator) se remarcă faptul că nu s-a produs undezechilibru semnificativ: guvernările Thatcher și Major au beneficiat de un suport oarecum similar din partea electoratului, situat între 42% și 44% din totalul voturilor valabili exprimate<sup>2</sup>.

Din perspectiva mandatelor obținute în Camera Comunelor, putem vorbi însă de o victorie categorică a laburiștilor: Partidul Conservator are cel mai mic număr de deputați din ultimii 90 de ani și cele mai puține voturi de la 1832 începînd, aproape 2/3 din totalul deputaților fiind laburiști (419 din 659)<sup>3</sup>. Dezechilibrul pe plan parlamentar este mult mai marcat decît dezechilibrul generat prin voința electoratului. Victoria laburiștilor nu ar fi fost astăzi de categorică pe baza reprezentării proportionale, scrutinul majoritar favorizînd crearea unui puternic sprijin parlamentar pentru decizile cabinetului Blair. În al doilea rînd, există presupozitia că ceea ce-a treia forță politică, Partidul Liber-Democrat, ar fi reușit să preia o mare parte din voturile care, în mod normal, ar fi revenit Partidului Conservator, atrăgîndu-i pe acei electori care excludeau posibilitatea schimbării radicale a opțiunilor lor politice. Este adevarat, Partidul Liber-Democrat a obținut cea mai bună reprezentare parlamentară a sa din 1931 începînd (dată la care Partidul Liberal, al căruia succesor este Partidul Liber-Democrat obținea 72 de mandate), cu 47 de deputați, ceea ce înseamnă 7% din totalul mandatelor atribuite și un număr de

voturi semnificativ, reprezentând 16,7% din total. Potrivit criteriilor lui Jean Blondel<sup>4</sup>, care a încercat clasificarea democrațiilor occidentale pe baza numărului voturilor exprimate pentru primele două partide participante la scrutin, delimitând astfel patru grupe (grupa I - cele două partide colectează peste 90% din voturi, grupa a II-a - între 3/4 și 4/5 din numărul voturilor exprimate, grupa a III-a și a IV-a caracterizând un sistem multipartid), Marea Britanie nu mai poate fi încadrată nu numai în categoria sistemelor politice bipartide, ci nici măcar în cea a așa-ziselor sisteme "doi și jumătate" (respectiv grupa a II-a), găsindu-și locul în grupa a III-a și începând să capete caracteristici ale sistemului multipartid (totalul voturilor obținute de către Partidul Conservator și Partidul Laborist a fost la ultimele alegeri de 72,5%). Cu toate acestea, Marea Britanie, a mai fost încadrată în această grupă cu ocazia alegerilor din 1983, cînd voturile pentru conservatori și laburiști au reprezentat doar 70% din total. Dacă nu ar fi existat acest precedent al alegerilor din 1983, s-ar fi putut susține argumentul potrivit căruia voturile exprimate pentru Partidul Liber-Democrat ar reprezenta o sancțiune indirectă la adresa Partidului Conservator, generată de dorința de a elimina dezavantajele bipartidismului "à l'anglaise".

Victoria New Labour precum și ascensiunea Partidului Liber-Democrat, socotite de către unii analiști drept fără precedent, se cuvin și deci relativizate. Această primă constatare o generează în mod necesar pe a doua: competiția de idei între cele două partide dominante a reprezentat un factor nu numai constitutiv, ci și determinant în ceea ce privește înfrângerea Partidului Conservator; dacă am subestima rolul acestui factor, dispara-

tăile între laburiști și conservatori, rezultate potrivit alegerilor din mai 1997, ar fi fost și mai evidente. Electoratul britanic a fost atras de programul laburist de reformă, neexcluzînd însă ideea că schimbările anunțate ar fi putut fi întreprinse și de Partidul Conservator, cu condiția ca acest partid să le fi asumat și integrat concepției sale despre ce fel de schimbări sunt mai adecvate mentalității britanice.

Întrebarea pe care ne-o punem este dacă a existat o corespondență între planul înfruntării a două partide și cel al diferențelor între programele politice adiacente, dacă am asistat la o competiție între un program tipic conservator și unul tipic laburist sau dacă putem vorbi de factori ce au influențat "atipicitatea" acestor programe. În privința Partidului Conservator există o întrebare mai generală și care nu are legătură numai cu alegerile din mai 1997, anume dacă acest partid a reprezentat sau nu afirmarea politică necondiționată a unei atitudini cu caracteristici particulare, cea conservatoare. În general, această problemă este evitată: specialiștii în filozofie politică sau în știință politică o ignoră deopotrivă. Se consideră de regulă că, fiind remarcabilă stabilitatea a sistemului politic britanic, la această întrebare se poate da doar un răspuns pozitiv sau chiar că punerea în discuție a unei asemenea teme ar fi inutilă. Doctrinarii conservatorismului nu au fost neapărat lideri ai Partidului Conservator, fiind acceptată din partea acestui partid mai mult un fel de tutelă intelectuală, garanție a legitimității existenței sale. Trebuie să pornim însă de la premisa că un program politic reprezentă o declarație de intenții, fiind în același timp și reflectarea unei dezbateri de idei mai mult sau mai puțin actuale cu privire la o orientare politică. Un bun program politic

combină soluțiile practicate la problemele sociale cu fundamentarea acestor soluții în texte "clasice" ale orientării politice pe care o promovează. În acest sens, orice program politic este în aparentă expresia unei voîntă generale a partidului care îl elaborează: deși nu poartă semnătura unei persoane anume, el reprezintă acumulările succesive ale unei atitudini ce nu este neapărat politică. Prelînd distincția lui Andrei Cornea<sup>5</sup>, absența autorului factual este compensată, în cazul unui program politic, de existența autorilor formal. Dacă, aşa cum afirâm Leo Strauss, "citind *Republieca* nu-l auzim pe Platon niciodată", nici lectura programului Partidului Conservator din 1997 nu ni-i dezvăluie explicit pe Edmund Burke sau pe Michael Oakeshott. Nu există o relație privilegiată între opiniile reprezentanților atitudinii conservatoare și un program al unui partid ce își revendică o întreagă tradiție de gîndire politică, însă nu putem ignora faptul că există pasaje ale acestui program ce reprezintă puncte de vedere foarte apropiate afinităților acestor doctrinari. Conservatorismul "nu este o doctrină printre altele, ci un mod de a vedea lumea omului: nu este (doar) o practică politică, ci este un tip de atitudine față de viață"<sup>6</sup>. Ne propunem să cercetăm în ce măsură această atitudine s-a actualizat și în ce mod poate fi ea adusă la același numitor comun cu realitățile cu care îi este dat să se confrunte astăzi. Mai exact, ne interesează cît de "conservator" este programul Partidului Conservator, nu neapărat soluțiile, în cele din urmă conjuncturale, oferite de acest program.

Titlul programului Partidului Conservator este destul de ambiguu: "alegerea între două forme de viitor" (*a choice of two futures*). Am fi tentați să credem că se dorește a se exprima o idee

Încrederea în viitor, abandonarea tradiției, raționalizarea actului de alegere politică sunt însă mai pregnante în programul laburiștilor intitulat "Marii Britanii îi va fi mai bine cu New Labour" (*Britain will be better with New Labour*). Liderul laburist își dorește o "Mare Britanie care să fie o națiune, având scopuri împărtășite de toți... puternică și sigură pe sine în interior și în exterior". *New Labour* se dovedește a fi o alegere a unei forme particulare de perfecționism, o doctrină ce încearcă să propună o alternativă de viitor viabil. Privit în acest context, programul conservator, nu se situează însă pe pozițiile acceptării insuficientă a viitorului apropiat, așa cum reiese din programul laburist.

În programul Partidului Conservator se enumeră realizările administrațiilor ce s-au succedat începând cu 1979: sindicatele, în fața căror "țara stătea în genunchi", și-au redus puterea de contestare (deci, implicit, de negare a tradiției); astăzi suntem în prezența unei "păci industriale"; în exterior, Războiul Rece a fost cîștigat; "acasă a fost restaurată *rule of law*". Analiza acestui concept constituie poate cea mai bună demonstrație a faptului că Partidul Conservator reprezintă purtătorul fidel al unei anumite tradiții de gîndire din care de altfel se revendică. Definiția *rule of law*, în viziunea lui Dicey, expusă în *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, apărută în 1885, implică patru principii ce trebuie acceptate: în primul rînd, faptul că legea exclude puterea arbitrară, deci că oamenii pot fi pedepsiti doar pentru încălcări ale legii (aplicație a principiului *nulla poena sine lege*); în al doilea rînd, legea ar trebui să excludă exercițiul puterii discreționare de către cei aflați la conducere; în al treilea rînd,

trebuie să existe o egalitate în fața legii, în sensul că toate cazarile în care sunt implicați fie cetățeni ordinari, fie guvernul trebuie să fie audiate de aceleași tribunale (ceea ce estompează distincția între dreptul public și dreptul privat). În fine, drepturile cetățenilor nu trebuie să fie conținute în vreo constituție sau cod, ci trebuie să derive din *common law*<sup>9</sup>.

Conceptul de *rule of law* este deseori criticat datorită faptului că asupra naturii sale planează anumite incertitudini. Cu toate că putem afirma că *rule of law* poate fi definită ca fiind o sumă de dispoziții legale ce limitează puterea guvernului, conținutul acestui concept variază în timp deoarece este conectat cu diferite teorii asupra naturii dreptului. John Rawls include *rule of law* în teoria sa asupra justiției, definind-o ca pe o subcategori de reguli ce fac posibile dezvoltarea justiției procedurale și a unei legislații mai drepte. *Rule of law* devine în acest caz o confirmare a posibilității de aplicare a principiilor justiției naturale ce garantează proceduri de judecată "raționale". Libertatea, "un complex de drepturi și de obligații definite de către instituții" este de asemenea, în viziunea lui Rawls, un concept ce are legături cu *rule of law*, căci "principiul legalității se bazează pe înțelegerea între persoane rationale cu scopul de a stabili cea mai mare libertate pentru toți"<sup>10</sup>. Pentru Joseph Raz, *rule of law* este compatibilă cu restricțiile aduse libertății ca de altfel și cu legile inechitabile; din punctul de vedere al lui Raz, legea nu are aceea "moralitate externă" postulată de către Leon Fuller<sup>11</sup> ce îi permite să evite situațiile de exercitare a puterii arbitrară. În viziunea lui Friedmann, *rule of law* constă în supunerea deopotrivă a guvernărilor și a guvernaților față de aceeași regulă de *common law* edictată

de tribunale și este imperfectă, neputind să înlătăruască complicatul mecanism al dreptului public<sup>12</sup>. Alfred Denning acceptă ca fiind definițiorul pentru *rule of law* doar primul principiu descris de Dicey: despre un stat se poate spune că este dominat de *rule of law* dacă "nimici nu este condamnat fără o judecată prealabilă"<sup>13</sup>. Pentru Norberto Bobbio, *rule of law* are două sensuri diferite: guvernarea *sub lege* și *per leges*<sup>14</sup>; judecătorul își exercită puterea *sub lege*, în timp ce legiuitorul acționează *per leges*. *Rule of law* este preferabilă față de *rule of men*, deoarece numai cea dintâi garantează exercitarea puterii prin intermediul normelor generale și abstrakte. Toate celelalte concepții pe care *rule of law* le implică pot fi garantate prin acceptarea priorității acesteia asupra *rule of men*. În concluzie, nu există o unitate de puncte de vedere asupra a ceea ce înseamnă *rule of law* (existând chiar opinia că *rule of law* ar fi formată din *common law* și din *statutory law*, totalitatea actelor edictate de către parlament)<sup>15</sup>. Este însă evident că acest concept, datorită faptului că este o justificare a sistemului de *common law* britanic, a variat în timp, acceptările sale fiind legate de evoluția instituțiilor politice. Dintr-o anumită perspectivă istorică, *rule of law* apără formulată pentru prima oară în *Magna Carta* din 1215, care garanta judecata echitabilă potrivit *lex terrae*<sup>16</sup>.

Datorită imposibilității de a stabili în mod precis un început al aplicării *common law*, nu putem preciza de când anume instituțiile britanice se află sub imperiul conceptului de *rule of law*. Formularea "*rule of law* a fost restaurată" poate da naștere la multiple interpretări: ea vrea să se refere atât la faptul că exercitarea puterii a fost mai puțin abuzivă decât în timpul guvernării anterioare, cât și la

faptul că au existat mai puține contestări în privința regulilor edictate în baza *common law*. "Pacea industrială" a fost posibilă numai cu ajutorul "păcii sociale", a acceptării și respectării legii. Mesajul este simplu: operațiunea de restaurare a *rule of law* trebuie încheiată, nu trebuie să existe o discontinuitate la guvernare – "ceea ce am realizat nu este suficient"; în caz contrar, avantajele sunt anulate, celelalte concepții legate de *rule of law* pufind fi la rîndul lor amenințate.

Programul Partidului Conservator mai afirmă și că "virtuile întreprinzătoare ale poporului britanic au fost eliberate din mîna moartă a statului". Se admite în general că ceea ce deosebește conservatorismul de alte doctrine politice, cum ar fi socialismul sau liberalismul, este faptul că accentul este pus nu atât pe stat sau pe individ, ci pe componentele intermediare ale societății (familia, biserică etc.) care se interpun între autoritate și particulari. Esențială pentru conservatorism este "descentralizarea substanțială a guvernării"<sup>17</sup>, respingerea etatismului ce nu este însă echivalentă cu repudierea statului din perspectivă libertariană. Statul reprezintă pentru conservatori un "rău necesar": "pentru a evita nenorocirile... am consacrat statul, ale căruia defecte sau stricării trebuie cercate de orice om numai cu precauția cuvenită", afirma Edmund Burke în *Reflecții asupra Revoluției din Franță*<sup>18</sup>. Conservatorismul caută în permanență calea de mijloc între două opțiuni: cea de a da statului toate prerogativele ce îi sunt necesare pentru controlul individului și cea de a-i da individului întreaga libertate pentru a rezista autorității statale; cea dintâi duce în mod necesar la dictatură, în timp ce cea de-a doua pune bazele anarhiei generalizate<sup>19</sup>. În mod firesc, în programul Partidului

Conservator se declară atașamentul față de "sprijinirea familiei în ceea ce privește sistemul de impozitare" pentru că doar familia poate genera "securitate și stabilitate". Accentul pus pe familie este, așa cum afirmă Robert Nisbet, derivat din legătura istorică între familie și proprietate, aceasta din urmă fiind singura în măsură să garanteze autonomia individului față de stat.

În programul Partidului Conservator se afirmă că, fiind produsul a "sute de ani de cunoaștere, Constituția noastră a fost stabilă dar nu statică". Schimbările radicale "care ar altera întregul caracter al echilibrului nostru constituțional ar putea să înlăture ceea ce generații în urmă au creat. Pentru a menține această stabilitate în viitor - precum și libertățile și drepturile cetățenilor noștri - avem nevoie să continuăm un proces de evoluție, nu de revoluție". Apare pusă în evidență opțiunea conservatoare pentru cunoașterea practică din sfera lui "a ști cum" (Gilbert Ryle), "cunoașterea a" ceva definit (William James), bazată pe experiență, singura care poate constitui temeiul validității unei constituții nescrisse. Din această perspectivă cunoașterea este, ca și evoluția, un proces organic de confruntare a creațiilor intelectului cu experiența, de permanentă verificare și corectare a opțiunilor instituționale. Efortul colectiv și perpetuu de cunoaștere este cel ce a generat stabilitatea constituțională. Natura acestui efort este paradoxală: deși dinamic, el produce în timp stabilitate.

Repudierea revoluției reprezintă un alt topos al conservatorismului. Revoluția este assimilată unui fenomen ce produce mai degrabă rău decât bine, un act arbitrar, distructiv prin esență sa, nentral. Conservatorismul se declară în favoarea reformelor lente, adaptate

mediului social în care au loc, schimbarea ce integrează în mod organic noile instituții și nu le exclude pe cele considerate la un moment dat ca fiind depășite. Fenomen negativ prin excelentă, revoluția are la bază și totodată generază utopii ce nu pot fi impuse decât prin forță.

În programul Partidului Conservator se afirmă că nu sunt necesare reforme în legătură cu Camera Comunelor și că printr-un nou *Bill of Rights* s-ar transfera puterea de la parlament la tribunale, ceea ce ar "submina supremăta democratică a parlamentului". Acest tip de reforme este potrivit mai degrabă în țările ce depind de "Constituții scrise mai formalizate", neavând de-a face cu sistemul britanic de *common law*. Datorită acestui sistem care impune limitări intrinseci modificării legilor, o schimbare a prerogativelor parlamentului ar constitui un nou *Bill of Rights*. Prin primul act de acest gen, edictat în 1628, parlamentul obținea dreptul de a vota impozite și se interziceau arestările arbitrale date din ordinul monarhului<sup>20</sup>. Al doilea *Bill of Rights* din 1689 prevedea că "alegerile membrilor parlamentului trebuie să fie libere"<sup>21</sup>, parlamentul căpătind dreptul de a amendă toate legile existente, iar monarhul pierzând posibilitatea de a legifera singur. În ciuda flexibilității ce caracterizează *common law* și a principiului "judge make law", un al treilea *Bill of Rights* care ar transfera tribunalelor unele prerogativele ale parlamentului ar pune sub semnul întrebării chiar necesitatea de a delega suveranitatea unor reprezentanți aleși. De fapt, nici programul Partidului Laborist nu prevede elaborarea unui nou *Bill of Rights*, ci doar un nou *Parliament Act* (precedentele datând din 1911, respectiv 1949, la care se adaugă un "Act asupra pairilor pe viață" din 1958, prin care mo-

narhului i se confirma dreptul de a numi membri ai Camerei Lorzilor), potrivit căruia urmării pairilor numiți în Camera Lorzilor să nu mai poată face parte din acest organism, făcându-se precizarea că "puterile legislative ale Camerei Lorzilor vor rămâne nealerate".

Adevărată, mare deosebire între programele Partidului Conservator și Partidului Laborist a fost însă legată de sistemul de vot. Partidul Conservator declară că: "nu suntem în favoarea modificărilor sistemului de vot în ceea ce privește alegerile parlamentare care ar rupe legătura între membri individuali ai parlamentului și circumscripțiile lor. Un sistem de reprezentare proporțională este destul de probabil să producă guverne de coaliție, instabile, care să fie incapabile să conducă efectiv, iar în acest fel deciziile cruciale ar fi dependente de înțelegeri în spatele ușilor închise. Aceasta nu este calea britanică ("this is not the British way").

Partidul Laborist propunea stabilirea unui *select committee*<sup>22</sup> pentru revizuirea procedurilor legate de Camera Comunelor, exprimându-și dorința de a organiza un referendum pentru modificarea sistemului de vot care să se bazeze pe recomandările unei "comisii independente". Până în momentul de față, Marea Britanie nu a cunoscut decât sistemul de alegeri parlamentare bazat pe scrutinul majoritar cu un singur tur. Există 659 de circumscripții electorale (*constituencies*) care trimit în Camera Comunelor cîte un reprezentant, prin scrutin uninominal. Se produce în acest fel o "supra-reprezentare" a partidului cîștișător în alegeri și o "sub-reprezentare" a celui de-al treilea partid implicat în competiția electorală. Prima conferită partidului cîștișător a fost, în perioada 1945-1992, în medie de 9,5% (aceasta primă, numită de Maurice

Duverger "deformare a opiniei publice de gradul doi", este echivalentă cu diferența între procentul de locuri obținute în parlament de un partid și procentul de voturi valabil exprimate pentru acel partid). În medie, al treilea partid a avut parte de o "primă negativă" de 11,5%. În cazul alegerilor din 1997, Partidul Laborist a beneficiat de o primă ce a depășit media, de 20,3%.

Scrutinul majoritar favorizează alternanța la guvernare a două partide mari, eliminându-le însă din competiție pe celelalte. Acest tip de scrutin nu constituie o modalitate de exprimare fidelă a opțiunilor electoratului, fiind însă eficient pentru formarea unei majorități stable; în general, se admite că "acest tip de scrutin este mai degrabă eficient decât echitabil"<sup>23</sup>. Reprezentarea proporțională se bazează pe o coincidență între dimensiunea electorală și cea parlamentară a partidelor care nu poate fi perfectă datorită numărului multiplu de circumscripții electorale. Acest sistem poate avea același efect ca și scrutinul majoritar cu un singur tur: "supra-reprezentarea" partidelor mari dar poate genera, spre deosebire de scrutinul majoritar, și "supra-reprezentarea" partidelor mici, în funcție de modalitatea aleasă pentru repartizarea resturilor electorale.

Este foarte greu de precizat care sistem este mai potrivit pentru Marea Britanie și, mai ales, care vor fi efectele introducerii sistemului bazat pe reprezentarea proporțională. Treccerile de la un sistem la altul au coincis, așa cum subliniază Maurice Duverger, cu extinderea dreptului de vot (sufragiu universal, acordarea dreptului de a vota femeilor etc.) sau cu evenimente politice exceptionale (cele două războaie mondiale). Se poate însă afirma că "orice modificare a

regimului electoral tinde la o modificare relativă a sistemului de partide<sup>24</sup>, cu precizarea că modificările sistematice ale partidelor se pot produce independent de faptul că regimul electoral se schimbă sau rămâne același. Ambele sisteme generează anumite tendințe ale corpului electoral ce sunt actualizate în funcție de realitatea socială căreia i se aplică. Orice modificare a regimului electoral trebuie să țină cont de posibilitățile concrete de adaptare. De fapt, Partidul Laborist nu a propus introducerea sistemului bazat pe reprezentare proporțională, ci doar o modificare a actualului regim electoral ce urmează a fi validată prin referendum. În plus, efectele unei asemenea modificări nu vor putea fi sesizate decât în timp, după ce partidele se vor fi adaptat noului sistem. Faptul că Italia, cu ocazia alegerilor din 1994, a optat pentru o nouă variantă de regim electoral mixt (un procent din mandate a fost atribuit prin intermediul unui scrutin majoritar, restul prin reprezentare proporțională) nu a avut consecințe imediate asupra a ceea ce Duverger numește "sistemul de partide". Este greu de anticipat ce fel de modificare va recomanda "comisia independentă" menționată în programul Partidului Laborist (scrutin majoritar cu două tururi, reprezentare proporțională, regim electoral mixt etc.). Să remarcăm doar faptul că, pentru prima oară în istoria Marii Britanii, un partid politic aflat la guvernare intenționează oficial să lanseze o dezbatere asupra modificării sistemului de vot.

Cea mai radicală modificare pe care Partidul Laborist a propus-o cu ocazia alegerilor din mai 1997 a fost însă legată de un nou aranjament al puterilor centrale și locale numit "devoluție". Promisiunile laburiștilor nu au rămas fără acoperire: chiar în a doua jumătate a

anului 1997 au fost organizate referendumuri pe această temă în Tara Galilor și în Scoția, electorii din aceste două regiuni pronunțându-se în favoarea devoluției (ce nu trebuie confundată cu federalizarea, aşa cum precizează și programul Partidului Laborist). Rezultatul acestor două referendumuri a reprezentat o confirmare a faptului că electoratul britanic nu i se oferă o alternativă viabilă din partea Partidului Conservator a cărui conducere a fost preluată de către William Hague. Concret, în Scoția funcționează în momentul de față un parlament (trebuie precizat că în această provincie a existat un parlament până la unirea cu Anglia din 1707) ce poate vota legi de interes local, având și prerogative financiare limitate (impunerea de taxe locale), dar nepuțind avea nici o influență asupra politicii externe și de apărare a Marii Britanii. În Tara Galilor s-a introdus un sistem asemănător celui din Scoția: aceste două parlamente locale au preluat atribuțiile administrative deținute de două organisme dependente de puterea centrală, Oficiul Scoțian (*Scottish Office*), respectiv Oficiul Galez (*Welsh Office*).

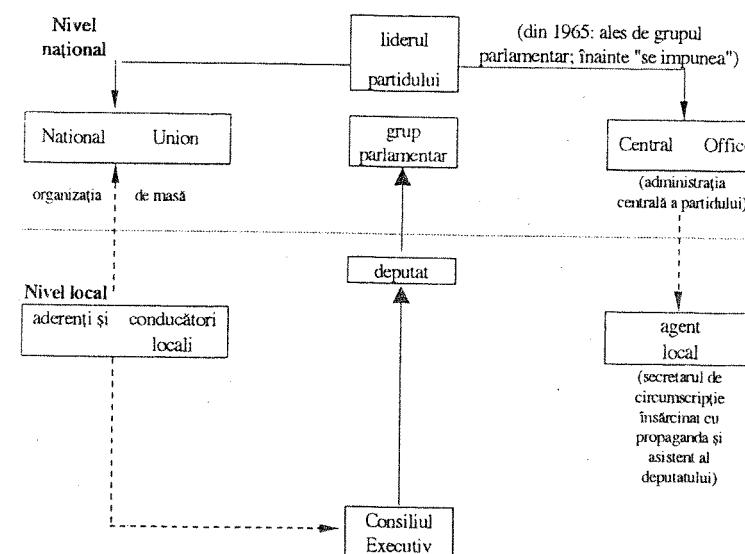
Printre alte reforme propuse de Partidul Laborist se numără și instituirea unui sistem de alegere directă a primarului și a administrației Londrei, precum și încorporarea Convenției Europene a Drepturilor Omului în legislația britanică, în aşa fel încât prevederile acesteia să poată fi invocate în fața tribunalelor ordinare.

Unul din motivele pentru care Partidul Laborist a reușit să cștige alegerile a fost și faptul că modul de desemnare al candidaților săi este mult mai puțin rigid decât cel practicat în cadrul Partidului Conservator. Una dintre diferențele sistemului politic britanic față de alte sisteme politice este că liderul partidului

cștigător al alegerilor legislative devine automat prim-ministru, putind fi demis numai de partidul din care face parte. Partidul Laborist își alege liderul potrivit unei proceduri simple, prin intermediul unui colegiu electoral format din sindicate (40%), reprezentanții partidului în Camera Comunelor (30%) și reprezentanții secțiunilor locale (30%). În cazul Partidului Conservator, procedura este mai complicată<sup>25</sup>. Aderenții și conducătorii locali aleg un Consiliu Executiv ce are sarcina de a desemna pe cei care candidaază în alegeri din partea partidului. Administrația centrală (*Central Office*) are aceleasi prerogative în ceea ce privește desemnarea liderului partidului ca și organul reprezentativ de la nivel național. Nu există nici o restricție care să împiedice ca un candidat să fie impus de la centru fără să existe o consultare prealabilă a membrilor partidului dintr-o circumscripție. Din acest punct de vedere, Partidul Conservator acționează ca și cînd ar funcționa reprezentarea proporțională. Din cauzele menționate, numărul mem-

este ales de către totalitatea deputaților, *Central Office* (administrația centrală a partidului) și *National Union*. Începînd cu 1965, s-a ales varianța alegerii liderului partidului deoarece înainte acesta "se impunea" prin negocieri între membrii celor trei organisme menționate.

În mod evident, acest sistem nu încurajează atragerea de noi aderenți datorită faptului că aceștia au o putere de decizie foarte redusă în partid. Administrația centrală (*Central Office*) are aceleasi prerogative în ceea ce privește desemnarea liderului partidului ca și organul reprezentativ de la nivel național. Nu există nici o restricție care să împiedice ca un candidat să fie impus de la centru fără să existe o consultare prealabilă a membrilor partidului dintr-o circumscripție. Din acest punct de vedere, Partidul Conservator acționează ca și cînd ar funcționa reprezentarea proporțională. Din cauzele menționate, numărul mem-



brilor Partidului Conservator a scăzut constant: dacă în 1953 acest număr era de 2,8 milioane, în 1974 el atingea 1,5 milioane, iar astăzi se pare că mai puțin de 1 milion de persoane sunt membri ai acestui partid<sup>26</sup>. Scăderea numărului de aderanți și lipsa propunerilor adecvate

realităților politice britanice au contribuit decisiv la eșecul Partidului Conservator la alegerile din 1997, chiar dacă acest partid continuă să-și afirme apartenența la una dintre cele mai incitante tradiții de gîndire politică.

#### NOTE

1. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1956, p. 129.
2. Olivier Duhamel, *Les démocraties*, Editions du Seuil, Paris, 1993, p. 69.
3. George Voicu, *Pluripartidismul - o teorie a democrației*, All, București, 1998, p. 189.
4. Jean Blondel, *Party Systems and Patterns of Government in Western Democracies*, Revue canadienne de science politique, iunie 1968, pp. 183-190.
5. Andrei Cornea, *Platon. Filozofie și cenzură*, Humanitas, București, 1995, p. 119.
6. Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, All, București, 1994, p. 8.
7. Adrian-Paul Iliescu, Mihail-Radu Solcan, *Limitele puterii*, All, București, 1994, p. 8.
8. Michael Oakeshott, *Rationalismul în politică*, All, București, 1995, p. 20.
9. A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 10<sup>th</sup> edition, Macmillan & Co. Ltd., London, 1964, pp. 302-303; Geoffrey Marshall, "The Rule of Law - its Meaning, Scope and Problems", în *L'Etat de droit*, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, Caen, 1993, p. 46.
10. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 239-240.
11. Leon Fuller, *The Morality of Law*, 1964, p. 56.
12. W. Friedmann, *Legal Theory*, ed. a 2-a; Stevens & Sons Ltd., London, 1949, p. 25;
13. Alfred Denning, "Rule of law", în *Documents of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, p. 52.
14. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy - A Defence of the Rules of the Game*, Polity Press, Cambridge, 1987, p. 143.
15. Yves Mény, Olivier Duhamel, *Dictionnaire constitutionnel*, P.U.F., Paris, 1992, p. 939.
16. Geoffrey Marshall, *op. cit.*, p. 44.
17. Robert Nisbet, *Conservatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, p. 38.
18. Adrian-Paul Iliescu, Mihail-Radu Solcan, *op. cit.* p.78.
19. Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 207.
20. Olivier Duhamel, *op. cit.*, p. 65.
21. Henri Oberdorff, *Les constitutions de l'Europe des Douze*, La documentation française, Paris, 1994, p.70.
22. În Marea Britanie există două feluri de *select committee*: cele ordinare, ce pot fi înființate de Camera Comunelor și cele departamentale (*departmental select committee*) ce au fost create în 1979, corespunzînd fiecărui "minister departamental" - condus de un ministru cu portofoliu: *Home Office, Foreign Office, Lord Chancellor, Justice, Chancellor of the Exchequer, Education, Housing, Local Government, Health, Work, Power, Labour etc.*
23. George Voicu, *op. cit.*, p. 145.
24. Maurice Duverger, *Les partis politiques*, Editions du Seuil, Paris, 1992, p. 500.
25. Olivier Duhamel, *op. cit.*, p. 71.
26. Yves Mény, Olivier Duhamel, *op. cit.*, p. 712.

#### David Hume

## Despre originea guvernării \*

O mul, născut într-o familie, este constrins să mențină societatea, din necesitate, din încinație naturală și ca obicei. În dezvoltarea sa, aceeași ființă este angajată la întemeierea societății politice în scopul de a împărtăji justiția, fără de care nu poate fi pace între oameni, nici siguranță și nici raporturi reciproce. Trebuie să considerăm deci că vastul aparat al guvernării noastre nu are în ultimă instantă nici un alt scop sau tel decât distribuirea dreptății, sau, cu alte cuvinte, sprijinirea celor doisprezece judecători. Regi și parlamente, flote și armate, sluji-bași de la curte și perceptori, ambasadori, miniștri, consilieri privați sunt cu toții subordonati prin scopul lor acestei părți a administrației. Chiar și clerul, dat fiind că datoria îl conduce la sădarea moralității, poate fi pe drept considerat, cît privește lucrurile din această lume, ca neavînd un alt scop folositor al instituției sale.

Toți oamenii sunt conștienți de necesitatea ca justiția să mențină pacea și ordinea; și toți oamenii sunt conștienți de necesitatea păcii și ordinii pentru menținerea societății. Totuși, în ciuda acestei

necesități puternice și evidente, cît de mare este slăbiciunea sau perversiunea naturii noastre! Este imposibil să-i îți pe oameni, fideli și fără rătăciri, pe căile dreptății. Pot interveni anumite împrejurări exceptionale, în care un om crede că interesele sale sunt mai bine promovate de fraudă sau jaf decât vătămate prin ruptura pe care nedreptatea sa o aduce unității sociale. Mult mai frecvent însă, el este distras de la interesele mari și importante, dar îndepărtate, de farmecul tentațiilor prezente, deși deseori frivole. Această mare slăbiciune este incurabilă în natura umană.

Oamenii trebuie deci să facă eforturi pentru a atenua ceea ce nu pot vindeca. Ei trebuie să instituie anumite persoane, sub denumirea de magistrați, a căror sarcină particulară este să indice cerințele echității, să-i pedepsească pe infractori, să corecteze frauda și violența, și să-i oblige pe oameni, oricât s-ar împotrivi, să țină seama de interesele lor reale și permanente. Într-un cuvînt, SUPUNEREA este o datorie nouă care trebuie inventată pentru a o sprijini pe cea a JUSTIȚIEI; și

\* Eseu din volumul *Essays Moral, Political and Literary*, Liberty Classics, Indianapolis, 1987, pp. 37-41. Textul a fost publicat prima oară în 1752.

contringerile echității trebuie să fie corroborate cu cele ale supunerii.

Și totuși, privind lucrurile într-o lumină abstracă, s-ar putea crede că nu se cîștigă nimic prin această alianță, și că prin însuși natura sa, nefireasca datorie a supunerii nu pune decât niște frîne prelungi spiritului uman, la fel ca și datoria originară și naturală a dreptății. Atât una cât și cealaltă pot fi înfrînte de interesele particolare și de tentațiile actuale. Ele sunt expuse în mod egal acelaiași inconvenient. Si omul care este înclinat să fie un vecin rău trebuie că e condus de aceleași motive, corect sau greșit înțelese, să fie un cetățean și un supus rău. Ca să nu mai amintim și că magistratul însuși poate fi deseori neglijent, parțial sau nedrept în administrația justiției.

Totuși, experiența ne învăță că este o mare deosebire între aceste cazuri. Ordinea într-o societate, credem noi, este cu mult mai bine menținută prin mijloacele guvernării; iar datoria noastră față de magistrat este păzită mai strict de principiile naturii umane, decât de datoria față de concetenței noștri. Pasiunea pentru dominatie este atât de puternică în sufletul omului, încât mulți nu numai că i se supun, dar aleargă după toate pericolele, corvoadele și grijile guvernământului; și oamenii, odată aflati în această poziție, deși deseori atrași pe cai greșite de pasiunile lor particulare, au, în mod obișnuit, un interes vizibil față de administrarea imparțială a justiției. Persoanele care dobjindesc această distincție prin consumările lor, tacit sau expres al poporului, trebuie să fie înzestrate cu calitățile personale superioare ale valorii, tăriei, integrității sau prudenței, care impun respect și încredere: iar după ce guvernarea este instituită, considerația datorată nașterii, rangului și condiției sociale are o influență

puternică asupra oamenilor și întărește hotărîrile magistratului. Prințipele sau conducătorul se ridică împotriva oricărei dezordini care tulbură societatea sa. El cheamă toți partizanii săi și toți oamenii cîștigați să-l ajute în corectarea și ameliorarea ei; și este urmat în îndeplinirea sarcinii sale de toate persoanele imparțiale. El dobîndește curînd puterea de a răsplăti aceste servicii; și, cu progresul societății, întemeiază ministere subordonate și, deseori, o forță militară care are un interes nemijlocit și vădit în sprijinirea autorității sale. Obiceiul consolidăază curînd ceea ce alte principii ale naturii umane au întemeiat în mod imperfect; și oamenii, odată familiarizați cu supunerea, nu se gîndesc niciodată să se îndepărteze de la această cale pe care au mers ei și strămoșii lor, și la care sunt destinați de atîtea motive urgente și vădite.

Dar, deși acest progres al treburilor omenești poate părea sigur și inevitabil, și deși sprijinul pe care supunerea îl aduce justiției este întemeiat pe principii evidente ale naturii umane, nu ne putem aștepta ca oamenii să fie dinainte capabili să le descopere și să prevadă modul lor de aplicare. Guvernarea începe într-un mod mai accidental și mai imperfect. Este probabil ca situația în care un om capătă o ascendentă asupra mulțimii să fi început pe timpul unei stări de război, cînd superioritatea curajului și a geniu lui ieșe la suprafață cu cea mai mare vizibilitate, cînd e nevoie în cea mai mare măsură de unanimitate și înțelegere și cînd efectele periculoase ale dezordinii sunt resimțite cel mai puternic. Prelungirea îndelungată a acestei stări, un fapt comun la triburile de sălbatici, îi deprinde pe oameni cu supunerea; și dacă șeful de trib avea atît de multă echitate cîtă prudentă și valoare, el devinea, chiar și pe timp de pace,

arbitrul tuturor diferendelor, și, treptat, printr-un amestec de forță și consumățămînt, putea să-și impună autoritatea. Beneficiul influenței sale fiind resimțit cu claritate, săcea ca aceasta să fie plăcută oamenilor, cel puțin celor mai pașnici și mai temperați dintre ei; și dacă ful său se bucura de aceeași calitate benefice, guvernământul avansa mai repede către maturitate și perfecțiune; dar era încă într-o stare subredă, pînă cînd progresul aducător de îmbunătățiri îi procură magistratului un venit și îl facea capabil să ofere recompense unor instrumente din administrația sa, și să dea pedepse celor refractare și neascultătoare. Înaintea acestei perioade, fiecare exercitare a influenței sale trebuie să fi fost particulară și întemeiată pe împrejurările specifice fiecărui caz. După ea, supunerea nu mai era o chestiune de alegere pentru majoritatea comunității, ci era cerută în mod riguros de autoritatea magistratului suprem.

În toate guvernările există o luptă internă perpetuă, deschisă sau ascunsă, între AUTORITATE și LIBERTATE; și nici una dintre ele nu poate prevala în această întrecere la modul absolut. În fiecare guvernare trebuie sacrificată o mare parte din libertate; și totuși, chiar autoritatea care mărginește libertatea nu poate, și probabil nu ar trebui niciodată, în nici o alcătuire, să devină absolută și incontrolabilă. Sultanul este stăpînul vieții și al destinului fiecărui individ; dar nu i se va permite să le impună noi taxe supușilor săi; un monarh francez poate să impună taxe după bunul său plac; dar va constata că este periculos să atenteze la viațile și destinele indivizilor. Si religia, în cele mai multe țări, este considerată în mod obișnuit drept un principiu foarte nesupus; și alte principii și prejudecăți se opun frecvent întregii autoritați a magistratului civil, a cărui putere, fiind întemeiată pe opinie, nu poate niciodată să submineze alte opinii, în mod egal de înrădăcinare ca și îndreptățirea sa la a detine puterea. Guvernarea care, în mod comun, primește apelativul de liberă, este aceea care admite împărțirea puterii între mai mulți membri a căror autoritate unită nu este mai mică, sau este în mod obișnuit mai mare, decât aceea a oricărui monarh; dar care, în cursul obișnuit al administrației, trebuie să acționeze după legi generale și egale, care sunt cunoscute de dinainte tuturor membrilor și supușilor săi. În acest sens, trebuie recunoscut că libertatea este perfecțiunea societății civile; dar și autoritatea trebuie recunoscută drept esențială însăși existenței sale: și în acele lupte care au loc astăzi de des între una și cealaltă, cea din urmă, pe această bază, poate pretinde înștiință. În afara cazului în care cineva ar putea afirma (și se poate afirma cu o anumă îndreptățire) că anumite împrejurări care sunt esențiale pentru existența societății civile, trebuie întotdeauna să se autosușină și pot fi păzite cu mai puțină circumspecție decât acele care contribuie numai la perfecțiunea lor, și pe care indolenta oamenilor este atât de înclinată să le negligeze sau să le omită din ignoranță.

Traducere de Camil Ungureanu

# Împotriva entuziasmului fanaticilor egalității\*

Dacă examinăm legile *particulare* care călăuzesc justiția și determină proprietatea, vom ajunge din nou la aceeași concluzie. Binele omenirii este singurul scop al acestor legi și reglementări. Nu numai că este necesar, pentru binele și interesul societății, ca posesiunile oamenilor să fie separate; dar regulile pe care le urmăm cînd facem separarea sunt cele mai bune care pot fi concepute pentru a servi mai departe interesele societății.

Să presupunem că o creațură dotată cu rațiune, dar nefamiliarizată cu natura umană, deliberează de una singură cu privire la REGULILE dreptății și proprietății care ar promova cel mai bine interesul public și ar stabili printre oameni pacea și siguranța; gîndul său cel mai evident ar fi să atribuie cele mai largi posesiuni celor înzestrăți cu cea mai mare virtute și să dea fiecărui puterea de a face bine, proportionate cu înclinația sa. Într-o teocrație perfectă, unde o ființă infinit de intelligentă guvernează prin hotărîrile sale proprii, cu siguranță că această formă de guvernare și-ar găsi locul, și ar putea să servească scopurilor celor mai înțelepte: dar dacă s-ar întîmpla caumanitatea să pună în aplicare această lege - atîd de mare

este incertitudinea meritului, deopotrivă din pricina obscurității sale naturale și a vanității fiecărui individ, încît nici o regulă determinată de comportament nu ar rezulta vreodată de aici - consecința imediată ar fi, neîndoelnic, disoluția completă a societății. Fanaticii pot susține că guvernarea este întemeiată pe grătie și că doar sfîntii moștenesc acest pămînt; dar, pe bună dreptate, magistratul civil pune acești teoreticieni sublimi pe același plan cu tilharii obișnuiți, și îi învăță prin cea mai severă disciplină că o regulă care din punct de vedere speculativ pare să fie cea mai avantajoasă pentru societate, poate, cu toate acestea, să fie absolut dăunătoare și distructivă în practică.

Că existau fanatici *religioși* de acest fel în Anglia, în timpul războaielor civile, e un lucru pe care îl învățăm din istorie; deși este probabil că *tendința* evidentă a acestor principii a stîrnit atîta oroare în omenire încît i-a obligat pe entuziaștii periculoși să renunțe, sau cel puțin să-și ascundă scopurile. Poate că *nivelatorii*, care pretindeau distribuirea egală a proprietății, erau un fel de fanatici *politici* care proveneau dintr-o sectă religioasă și care își mărturiseau pretențiile în mod mai deschis, susținînd

\* Acest fragment a fost selectat din *Cercetare asupra principiilor moralei*, (1751) (ed. Schneewind, Indianapolis, 1983, pp. 39-41). Hume critică aici entuziasmul religios transferat problemelor politice, fanaticismul celor care vor să întemeieze ordinea socială pe ideea de egalitate perfectă. Pe linie conservatoare. Hume este adeptul prudentei și ponderației în politică, convins fiind de imposibilitatea edificării unei societăți ideale (n. trad.).

că acestea sunt mai plauzibile, mai praticabile în sine și mai folositoare pentru societatea umană.

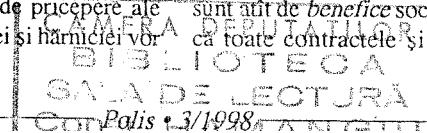
Trebuie într-adevăr să recunoaștem că natura este atît de generoasă cu omenirea încît, dacă toate cadourile ei ar fi fost împărtășite în mod egal între toți oamenii și îmbunătățite prin pricepere și hârnicie, orice individ s-ar bucura de toate lucrurile necesare, chiar și de cea mai mare parte din lucrurile confortabile ale vieții; și nici nu ar fi căzut vreodată pradă vreunor boli, în afara acelora care ar proveni accidental din structura și constituția nesănătoasă a corpului său. Trebuie de asemenea să recunoaștem că, ori de câte ori ne îndepărțăm de această egalitate, jefuim pe săraci de mai multă satisfacție decît le producem în plus celor bogăți, și că, la un individ, mică satisfacție a unei vanități frivole, costă deseori mai mult decât pîinea a numeroase familii și chiar a unor regiuni întregi. În plus, ar putea părea că regula egalității, dat fiind că ar fi foarte folositoare, nu este complet *impracticabilă*, ci că, în anumite republici, a existat, fie și imperfect, în particular în cea a SPARTEI, unde a fost urmată, se spune, de consecințele cele mai binefăcătoare. Pentru a nu mai menționa că legile AGRARE, atîd de des revendicate la ROMA, și puse în aplicare de multe orașe grecești, au provenit, pînă la ultima, din ideea generală a utilității acestui principiu.

Dar istoricii, și chiar simțul comun, pot să ne informeze că, oricît de atractive pot părea la suprafață aceste idei de egalitate *perfectă*, în realitate și în mod fundamental ele sunt *impracticabile*; și dacă nu ar fi fost astă, ele ar fi fost extrem de *dăunătoare* societății umane. Dacă vreodată posesiunile ar fi făcute atît de egale, diferențele grade de *pricepere* ale oamenilor, ale înclinației și hârniciei vor

distrugă imediat această egalitate. Sau dacă limitezi aceste virtuți, reduci societatea la cea mai extremă sărăcie; și, în loc să împiedici lipsa și cerșitul celor puțini, le faci inevitabile pentru întreaga comunitate. De asemenea, e nevoie de cea mai riguroasă închiziție pentru a supraveghea fiecare inegalitate, de la prima ei manifestare; și cea mai severă jurisdicție, pentru a o pedepsi și a o corecta. Dar, atîd de multă autoritate va degenera neîndoelnic în curînd în tiranie și va fi exercitată în mod foarte arbitrar; cine ar putea oare să disponă de ea, într-o asemenea situație ca cea presupusă aici? Egaliitatea perfectă a posesiunilor, distrugînd orice subordonare, slăbește pînă la limită autoritatea magistraturii și reduce negreșit orice putere aproape complet, ca și orice proprietate.

Trebuie deci să tragem concluzia că pentru a stabili legi pentru reglementarea proprietății, e necesar să fim familiarizați cu natura și situația omului; trebuie să respingem aparențele, care pot fi false, deși atractive la suprafață; trebuie să căutăm acele reguli, care sunt, în ansamblu, cele mai folositoare și mai *benefice*. Simțul comun și puțină experiență sunt suficiente pentru acest scop, cînd oamenii nu se lasă pradă avidității prea egoiste sau entuziasmului prea puternic.

Cine nu vede, de pildă, că tot ceea ce este produs sau îmbunătățit prin priceperea sau hârnicia omului ar trebui să-i fie garantat pentru totdeauna, pentru a oferi susținere unor asemenea obiceiuri și realizări *folositoare*? Că și proprietatea ar trebui moștenită de copii sau rude, pentru același scop *folositor*? Că ea ar putea fi înstrînată prin consimțămînt, pentru a da naștere aceluiai comerț și acelor relații care sunt atît de *benefice* societății umane? și că toate contractele și promisiunile ar



Cot. Palis 3/1998

trebui să fie cu grijă îndeplinite, pentru a garanta încrederea reciprocă, prin care interesul general al umanității este astfel de bine promovat?

Examinați-i pe cei care scriu despre legile naturii și veți găsi întotdeauna că, oricare ar fi principiile de la care încep, ei ajung negreșit în cele din urmă la aceeași idee, dând ca rațiune ultimă a fiecărei legi pe care o instituie utilitatea și necesitatele umanității. (...)

În general, putem observa că toate chestiunile legate de proprietate sunt

subordonate autorității legilor civile, care extind, restrâng, modifică și schimbă regulile justiției naturale conform *utilității* particulare a fiecărei comunități. Legile au, sau ar trebui să aibă, un raport constant cu alcătuirea guvernării, cu manierele, climatul, religia, comerțul și situația fiecărei societăți. Un recent autor de geniu<sup>1</sup>, și în același timp erudit, a urmărit pe larg acest subiect, și a stabilit, din aceste principii, un sistem de cunoaștere politică, care abundă în idei ingenioase și strălucitoare, și care nu duce lipsă de trăinicie.

Traducere de Camil Ungureanu

#### NOTE

1. Evident, Hume face aluzie la Montesquieu și la lucrarea sa *Spiritul legilor*, publicată pentru prima oară în 1748. El elogiază atenția pe care Montesquieu a acordat-o imprejurărilor

particulare, considerînd că legile justiției trebuie într-o anumită măsură să varieze în funcție de condițiile istorice, geografice și culturale (nota ediției din 1983).

Edmund Burke

## Scrisoare către serifii din Bristol \*

C redeti-mă, domnilor, drumul care stă înaintea voastră este complicat, obscur și plin de meandre uimitoare și înșelătoare. Aceia care își închipuie că dețin cheia ar putea să ne scoată din acest labirint. Ne putem baza pe aceștia astăzi cît credem de cuvîntă; dar cum ei au, în mod sigur, o chemare pentru întrebuițarea întregii rațiuni pe care înzestrarea lor le-o poate pune la dispoziție, de ce am considera că este bine să tulburăm activitatea rațiunii prin stîrnirea pasiunilor lor? S-ar putea să nu fiu capabil să dau o mînă de ajutor acelora care cîrmuiesc statul; dar mi-ar fi rușine să mă alătur multimii zgomotoase care îi îndeamnă și îi încurajează să meargă pe căi îndoioanelice și periculoase. Un om cu conștiință ar fi precaut cu privire la modul în care s-ar purta cu ființe în carne și oase. El ar resimți o anumită teamă în fața responsabilității tulburătoare de a intra într-un joc astăzi de complex, fără să-l cunoască deloc. Faptul că ignoranța arrogантă e dirijată de pasiuni insolente nu îi servește drept scuză. Cea mai sărmană creațură care se tîrăște pe pămînt, mulțu-

mindu-se să se ferească de nedreptate și opresiune, este un lucru demn de respect în ochii lui Dumnezeu și ai omului. Dar nu pot concepe nici o altă existență sub cupola cerului (care, în profunzimea înțelepciunii lui, tolerează tot felul de lucruri) care să fie mai odioasă și mai dezgustătoare decât o ființă neputinciosă, neajutorată și lipsită de înțelepciune civilă sau de îndemînare militară, fără conștiință și fără a fi calificată să dețină puterea altfel decât prin servilitatea față de ea, plină de trufie arrogantă, chemînd la lupte la care ea nu urmează să ia parte, urmărind instițuirea unei stăpîniri violente pe care ea nu e vreodată capabilă să o exercite, și satisfăcută să fie ea însăși meschină și nefericită, numai pentru a-i transforma și pe ceilalți în ființe demne de dispreț și pentru a-i ruina.

Dacă voi și cu mine observăm că talentele noastre nu sunt de genul aptitudinilor deosebite necesare conducătorului, măcar comportamentul nostru se adaptează facultăților noastre. Prețul nesăbunitei noastre nu este plătit cu viața nici unui om. Nici o văduvă nefericită nu varsă

\* Edmund Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol*. Text extras din ediția Rivington, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, 1826, vol. III, pp. 156-157: 183-186.

lacrimi din pricina ignoranței noastre. Riguroși și sobri în neîncrederea noastră bine întemeiată în noi însine, am rămâne în portul păcii și siguranței și, recomandând și celorlalți ceva din această neîncredere, ne-am dovedi probabil prietenii buni ai bunăstării lor mai degrabă decât dusmani care le offensează însușirile.

Dacă există un lucru absolut clar pe lume, acesta e următorul: "că înclinația poporului american este pe de-a-nțregul opusă oricărui fel de guvernare alta decit guvernarea liberă"; și, pentru orice om de stat cinstiț, acest fapt reprezintă un semn suficient de lăptit referitor la modul cum ar trebui să adapteze situației lor orice putere pe care ar avea-o în măini sale. Dacă cineva mă întrebă ce este o guvernare liberă, răspund că, în privința oricărui scop practic, aceasta este ceea ce oamenii iau drept guvernare liberă; și că ei, nu eu, sunt judecătorii naturali, legali și competenți în această chestiune. Dacă ei îmi conferă în mod concret o autoritate mai mare asupra lor decit ar fi compatibilă cu ideile corecte despre libertatea perfectă, ar trebui să le mulțumesc pentru o încredere așa de mare, și să nu mă străduiesc să demonstreze de aici că ei au raționat greșit, iar din faptul că au mers atât de departe că, prin analogie, ei trebuie de aici încolo să nu se bucure de nimic altceva decit de ceea ce-mi place mie.

Dacă am fi văzut acest lucru făcut de oricine altcineva, am fi tras concluzia că este complet nebun. Este un lucru atât de trist și ridicol să observi tipul de *ratiōnament* în care s-a complăcut publicul pentru a ne îndepărta atenția de la bunul sănătății comun al politiciei noastre americane. Există oameni care au despăgubit și disecat doctrina guvernării libere, ca și cum ar fi o problemă abstractă privitoare la libertatea și necesitatea metafizică; și nu o

chestiune de prudentă morală și simțămintă naturale. Ei s-au contrazis asupra problemei dacă libertatea ar trebui să fie o idee pozitivă sau negativă; dacă libertatea constă în a fi guvernată de legi; aceasta fără a lucea în considerare care sunt legile sau care sunt cei care le fac; dacă omul are vreun drept de la natură; și dacă întreaga proprietate pe care o posedă nu trebuie să fie la bunul plac al guvernămintului său, iar însăși viața sa o favoare acordată sau o indulgență manifestată de acesta. După cum aceștia au pervertit filozofia, alții care, de data aceasta, corup religia susțin că creștinii sunt măntuitori în captivitate; și că sângelile Măntuitorului umanității a fost vărsat pentru a-i transforma în sclavii cîtorva păcătoși măndri și insolvenți. Întrucît aceste extreame șocante dau naștere extremelor de genul opus, speculațiile scăpă de sub control, devenind distructive pentru orice autoritate, aşa cum speculațiile de la celălalt pol sunt distructive pentru orice fel de libertate; și fiecare guvernămint care nu este constituit după fanteziile lor este numit tiranie și uzurpare. În acest fel agitatorii acestei idei, nesatisfăcuți de faptul că au tulburat coloniile provocînd acolo vârsări de sângie și măceluri, încearcă să ne pervertească și intelectele: ei se străduiesc să dezmembreze, o dată cu libertatea practică, toate fundamentele societății umane, orice echitate și dreptate, religie și ordine.

Libertatea civilă, domnilor, nu este, aşa cum mulți s-au străduit să vă convingă, ceva care se află ascuns în adîncurile unei științe obscure. Ea este o binecuvîntare și un beneficiu, nu o speculație abstractă; și toate raționamentele corecte care pot fi realizate în privința acestei libertăți au o formă atât de laxă, încît se potrivesc perfect cu capacitatele obișnuite ale acelora care trebuie să se bucure de ea

și ale acelora care trebuie să o apere. Foarte departe de orice asemănare cu acele propoziții din geometrie și metafizică, care nu lasă loc niciunei căi de mijloc, ele fiind obligatorii și aplicabile în toate privințele, independent de faptul dacă sunt adevărate sau false; libertatea socială și civilă, ca toate celelalte lucruri din viață obișnuite, e combinată și modificată, posedată în grade foarte diferite, și modelată într-o diversitate infinită de forme, conform stării de spirit și circumstanțelor fiecărei comunități. Extrema libertății (care este perfecțunea ei abstractă, dar defectul său concret) nu poate fi atinsă niciunde și acest lucru nici nu ar trebui încercat. Deoarece extremele, după cum știm cu totii, în toate punctele în care sunt conectate fie cu datoriile fie cu satisfacțiile vieții, sunt distructive atât pentru virtute cît și pentru bucurii. Libertatea trebuie limitată pentru a ne putea bucura de ea. În orice caz, este imposibil să stabilești precis gradul de constrîngere. Dar, ar trebui să fie țelul permanent al oricărui consiliu public înțelept să găsească prin experimentări precaute și eforturi raționale și reci, cît de puțină, și nu cît de multă constrîngere are nevoie comunitatea pentru a putea fi menținută. Căci libertatea este un bun care trebuie să mărit, și nu un rău care trebuie să micșorat. Nu este numai binecuvîntarea de primă importanță a unor indivizi, ci seva vitală și energia statului însuși, care posedă exact atât viață și vigoare cîtă libertate se găsește în el. Dar dacă libertatea este avantajoasă sau nu (deoarece știu că este o modă să deplinji principiul însuși), nimeni nu va nega că pacea este o binecuvîntare; și deosebi e nevoie ca pacea, în desfășurarea treburilor omenești, să fie negociată cu indulgență și toleranță măcar față de libertate. Căci după cum Sabat-ul (deși este instituit de divinitate) a fost făcut pentru om, și nu omul pentru Sabat, guvernarea, care nu poate pretinde o origine sau autoritate mai înaltă, ar trebui, cel puțin în exercitarea ei, să se conformeze exigențelor timpului, temperamentalui și caracterului poporului său; și nu să încerce continuu să-i forțeze prin mijloace violente pe oameni să-i accepte teoriile supunerii. Majoritatea oamenilor, în ceea ce îi privește, nu sunt excesiv de interesați de nici o teorie, atât timp cît sunt cu adevărat fericiți; și un simptom sigur al unui stat prost cîrmuit este înclinația poporului să recurgă la aceste teorii.

Traducere de Camil Ungureanu

## *Apelul Whig-ilor noi către Whig-ii vechi*

### *Despre majoritate și datorii în societate\**

F acțiunile care se agită acum atât de mult în jurul nostru cu scopul de a-i îndepărta pe oameni de dragostea lor de patrie și de a-i face să uite de toate datorile față de stat, se strădusec să răspîndească opinia că *poporul*, atunci cînd a format statul, nu a renunțat defel la puterea sa asupra lui. Iată ceteata inexpugnabilă în care se repliază acești domnori de cîte ori sunt împinși înapoi de corpul legilor, cutumelor și convențiilor pozitive. Într-adevăr, aceasta din urmă este de o asemenea natură și de o putere aşa de mare încît, apărînd fortificațiile exteroare, ei nu au făcut decît să-și risipească timpul și energiile. Puneți în discuție oricare din planurile lor, iar răspunsul invariabil va fi: poporul este cel care l-a făcut și acest lucru este suficient. Vom refuza *majoritatii* poporului dreptul de a schimba pînă și întreaga structură a societății, dacă acesta ar fi bunul său plac? Majoritatea poate să o schimbe, spun aceștia, trecînd astăzi de la republică la monarhie și mîine din nou de la republică la monarhie; și tot aşa înainte și înapoi cît de des stă în voia ei. Ea este stăpîna statului; pentru că, în esență, ea însăși reprezintă statul. Revoluția franceză, spun

ei, a fost opera majorității poporului; și dacă majoritatea oricărui alt popor, a celui englez de pildă, dorește să facă această schimbare, ea este pe deplin îndreptățită.

Pe deplin îndreptățită, fără nici cea mai mică îndoială: adică fără absolut nici una. Nici o majoritate și nici o minoritate nu au dreptul să acționeze exclusiv după voința lor, în orice problemă privată la datorie, mandat, angajament, sau obligație(...).

Niciodată nu aş recomanda îndejuns de multe ori celor care cred că societatea civilă ține de jurisdicția morală, să țină cont că, dacă avem o datorie față de această societate, ea nu depinde de voința noastră. Datorile nu sunt voluntare. Datoria și voința sunt chiar termeni contradictorii. Acum, deși societatea civilă ar putea fi la început rezultatul unui act voluntar (ceea ce, negreșit, în multe cazuri a și fost), ea se menține în virtutea unei înțelegeri stabilite, permanente și ferme care coexistă societății și care se impune asupra fiecărui membru al societății fără să existe un act formal din partea acestora. Ea este garantată de practica generală și decurge din simțăminte generale ale umanității. Oamenii, fără să aleagă, beneficiază de această asociere; fără să aleagă, ei sunt supuși datorilor ca o consecință a acestor beneficii; și, fără să aleagă, ei sunt

legați de o obligație tacită la fel de constrîngătoare ca oricare obligație pozitivă. Examinați viața și sistemul de datorii în întregul lor. Mare parte din obligațiile morale cele mai puternice nu au fost niciodată rezultatul alegerii noastre. Admit că, dacă nu ar exista un suveran suprem, îndejuns de înțeles să dea naștere legii morale și îndejuns de puternic pentru a face ca legea morală să fie dusă la îndeplinire, nu ar exista nici o sanctiune a vreunui contract, tacit sau chiar explicit, care să poată fi revendicată împotriva voinței puterii dominante. Urmînd această ipoteză, dacă un grup de oameni ar fi îndejuns de puternic să-și nesocotească datorile, atunci ele vor înceta să mai existe. Împotriva unei puteri irezistibile, nu vom mai rămîne decît cu aceste cuvinte:

*Si genus humanum et mortalia temnitis arma,*

*At sperate Deos memores fandi atque nefandi \**

Convenind că nu scriu pentru discipolii filozofiei pariziene, pot să afirm că Autorul măret al ființei noastre este Autorul locului nostru în ordinea existenței și că, ordonîndu-ne și punîndu-ne laolaltă după un plan divin, după voința Sa și nu a noastră, El ne-a impus în și prin această rînduire să jucăm rolul care este propriu locului care ne-a fost atribuit. Avem obligații față de întreaga omenire care nu reprezintă consecința nici unui pact voluntar particular. Ele provin din relația dintre oameni și din relația omului cu Dumnezeu, acestea nefiind o chestiune de alegere. Dimpotrivă, forța tuturor pacturilor în care intrăm cu o persoană anume sau cu mai multe persoane din

speță umană, depinde de aceste obligații prealabile. În anumite cazuri, relațiile subordonate sunt voluntare, în altele sunt necesare - dar datorile sunt întotdeauna constrîngătoare. Cînd ne căsătorim, alegerea este voluntară, dar datorile nu sunt o chestiune de alegere. Ele sunt dictate de natura situației. Obscuri și nevăzute sunt cărările pe care ajungem pe lume. Instinctele care dau naștere acestor procese misterioase nu sunt creația noastră. Datorile morale provin din cauze fizice, necunoscute nouă, și probabil incognoscibile; și, pentru că suntem capabili să le înțelegem pe deplin, suntem constrînsi inexorabil să le ducem la îndeplinire. Părinții pot să nu fie de acord cu legătura lor morală; dar, fie că ei consimt sau nu, sunt legați de un sir lung de datorii riguroase față de cei cu care ei nu au înceheiat niciodată nici o înțelegere. Copiii nu își dau consumămintul față de legătura dintre ei dar, chiar și în lipsa consumămintului lor explicit, legătura în sine îi constrînge să-și îndeplinească datorile; sau, mai degrabă, implică acordul lor, deoarece consumămintul oricărei creațuri raționale este în concordanță cu ordinea prestabilită a lucrurilor. În acest fel oamenii intră în comunitatea stării sociale a părinților lor, înzestrăți cu toate beneficiile, împovărați cu toate datorile poziției lor. Dacă legăturile și ligamentele sociale, care sunt întreținute de toate aceste relații fizice ce reprezintă elementele statului, se nasc în cele mai multe cazuri și se vor menține întotdeauna independent de voința noastră, aşadar, fără nici o convenție din partea noastră, suntem constrînsi de această relație care se numește țara

\* Fragment preluat din *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), Indianapolis, 1962, pp. 139-147. În cele ce urmează, Burke critică concepția contractualist-voluntaristă asupra datoriei și obligației. Titlul grupajului de texte selectate aparține redacției.

\* De stirpe omenească și armele muritorilor disprejuți,  
Dar mai sperați în zei care țin minte ce-i și ce nu-i îngăduiț.

**înăgădră, care cuprinde** (așa cum s-a spus foarte bine) "toate binefacările noastre". **Să nu au suntem**, lăsați fără ajutorul instințelor puternice care fac ca această datorie să ne fie pe cît de prețioasă și multumitoare, pe atât de teribilă și constrângătoare. Tara noastră nu este doar un simplu loc fizic. Ea constă, într-o mare măsură, din ordinea veche în care ne-am născut. Desigur, putem avea aceeași situație geografică, dar, o altă tară, după cum am putea să facem parte din aceeași țară, dar pe un alt pămînt, să trăim pe locul care determină datoria noastră față de patrie este o relație socială și civilă.

**Acestea sunt opiniile autorului a cărui cauză o apără**. Le expun nu pentru a le impune celor alții prin controversă, ci pentru a explica care este calea opinioilor sale. El acționează urmându-le; și ele l-au convins că nici el, nici altcineva și nici un grup de oameni nu are dreptul (cu excepția aceluia pe care necesitatea, care este în afară și deasupra regulii, îl impune mai degrabă decât îl acordă) să rupă acel angajament primordial pe care orice om născut într-o comunitate îl contractează prin chiar faptul nașterii sale; după cum, din faptul că a ieșit din corpul lor, moștenește o obligație față de părinții săi. Locul fiecărui om și determină datoria care-i este proprie. **Admit, desigur**, că în morală, ca în orice altceva, vor apărea uneori dificultăți. Datoriiile se vor afla uneori în contradicție unele cu altele. Atunci se va pune întrebarea care dintre ele trebuie lăsată într-un plan secund și care ar putea fi în năvod să nu o poată să rezolvă.

\*<sup>18</sup> Fragment din Edmond Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Indianapolis, 1962, pp. 132-138; 192-194. Lucrarea a apărut în 1791. Apelul este replica pe care Burke o dă celor care l-au acuzat că, opunându-se Revoluției Franceze, a trădat cauza libertății pe care o susținuse mai înainte (vezi *Scrisoare către serișii din Bristol*). Împotriva lor, Burke face distincție dintre Whigii noi care apără idealurile abstrakte și inaplicabile ale revoluției franceze și Whigii vechi (din care el face parte) care apără libertățile și drepturile tradiționale ale englezilor (inclusiv și pe cei de pe continentul american).

întregime ignorată? Aceste îndoieri dau naștere acelei părți a științei morale numită cazuistică; învățătura care țintește să devină ceea ce cred că Cicero numește undeva *artifices officiorum*, în minuirea ei, e nevoie de o judecată foarte solidă și atență la nuante, o mare modestie, prudență și multă sobrietate a spiritului; altfel există pericolul ca ea să nimicească complet acele îndatoriri pe care ar trebui numai să le rînduiaască și să le reconcilieze. Datoriiile, la ultimele lor granițe, sunt trasate cu atită finețe, încât devin aproape volatile. În acest zonă de granită, atunci cînd problemele sunt studiate cu o mare subtilitate, varămîne întotdeauna o anumită umbră de îndoială. Dar însuși obiceiul de a aduce în discuție aceste cazuri extreme nu este lăudabil sau fără pericol; întrucît, în general, nu este bine să transformăm datorile noastre în îndoieri. Ele ne sunt impuse pentru a îndruma comportamentul nostru, și nu pentru a ne exersa inginozitatea; aşadar, opiniile noastre despre ele nu ar trebui să fie într-o stare instabilă, ci ferme, sigure și decisive. (...)

### Virtuțile Constituției britanice și importanța menținerii ei\*

**T**eoria conținută în această carte (*Reflecții asupra Revoluției franceze* a lui Burke) nu urmărește să furnizeze principiile edificării unei noi Constituții, ci să ilustreze principiile unei

Constituții deja existente. Este o teorie extrasă din faptul guvernămîntului nostru. Aceia care i se opun sunt obligați să arate că teoria lui vine în contradicție cu acest fapt; altfel, cearta lor nu vizează cartea lui, ci Constituția țării lor. Întregul mecanism al Constituției noastre mixte este de a preveni ca oricare dintre principiile sale să fie dus atât de departe că ar ajunge luat în sine și numai teoretic. Să acceptăm că dacă aceasta este adevarata politică a sistemului englez, atunci cele mai multe dintre defectele puse pe seama acestui sistem vor apărea nu drept imperfecțiuni la care a ajuns în mod necugetat, ci excelente pe care le-a atins cu multe eforturi. Pentru a evita perfectiunile extremei, toate părțile sale sunt astfel constituite încât să poată răspunde nu numai scopurilor lor multiple, ci și ca fiecare să le limiteze și să le controleze pe celelalte; în asemenea măsură încât, oricare principiu ați dori să luati în considerare, veți descoperi că operațiile sale sunt controlate și oprite la un anumit punct. Mai degrabă se oprește întreaga mișcare, decât să treacă o parte oarecare dincolo de granițele sale. De aici rezultă că, în cadrul Constituției britanice, au loc în permanență tratative și compromisuri, uneori în mod deschis, alteori în mod tacit. Pentru acela care contemplă Constituția britanică, ca și pentru acela care contemplă lumea materială subordonată, descoperirea secretului acestei îngădiri reciproce va fi întotdeauna obiectul celei mai minuțioase cercetări ale sale. (...)

Aceia care au acționat, precum în Franța, după un mecanism complet diferit, și aceia care țintesc spre perfectiunea abstractă și neîngrădită a puterii populare, nu ne pot fi de ajutor în niciunul din aranjamentele noastre politice. Aceia care

în cariera lor impetuosa au depășit acest scop nu pot oferi nici un exemplu acelora care nu țintesc să meargă mai departe. Temeritatea unor asemenea speculații nu este un exemplu mai bun decât timiditatea celorlalți. Cei dinții disprețuiesc ceea ce este drept; ceilalți se tem de acesta; și unii și alții îl ignoră. Dar, aceia care prin violență trec mai departe de barieră sunt, fără îndoială, cei mai răi, căci, trecînd dincolo de ea, o răstoarnă și o distrug. A spune că sunt temerari nu înseamnă a spune ceva spre lauda lor. Spiritul nechibzuit al nebuniei, orbirii și imoralității nu merită nici un cuvînt de laudă. Acela care își dă foc casei din cauză că degetele îi sunt degerate nu poate fi niciodată un bun instructor în a oferi căminelor noastre o căldură primătoare și binevenită. Nu avem nevoie de exemple din afară pentru a reaprinde în noi flacără libertății. Exemplul propriilor noștri strămoși este îndeajuns de bogat pentru a menține spiritul libertății în toată vigoarea sa și pentru a-l călăuzi în toate manifestările sale. Singur exemplul unui spirit de libertate înțelept, moral, sănătos și bine temperat ne poate fi de folos, sau, cel puțin, el este respectabil și sigur. Structura noastră este astfel constituită, o parte a ei are o legătură atât de puternică cu o alta, părțile sunt în asemenea măsură făcute una pentru alta și pentru nimic altceva, încât a introduce un element străin în ea înseamnă a o distuge. (...)

Constituția britanică nu a fost inventată în toții pasii de către o mînă de oameni încrețuți, precum cei din Adunarea de avocați chibzușari și nebuni din Paris: \*

Aceasta nu este rezultatul primit al unei zile,

Ci fructul bine copt al amînării chibzuite \*\*

\* Referire la Adunarea Națională ce conducea Franța după Revoluție (n.tr.).

\*\* În original, "This is not the hasty product of a day/But the well-ripened fruit of wise delay" (n.tr.)

Ea este rezultatul gîndirii multor spirite de-a lungul timpului. Nu este un lucru superficial, simplu, și nici nu poate fi apreciat de intelecte nepătrunzătoare. Un om ignorant, care nu este atât de prost încît să-și vîre nasul în ceasul său, este totuși îndeajuns de încrezător încît să-și închipui că poate fără nici un risc să dezmembreze și să pună laolaltă, după bunul său plac, un mecanism etic cu o altă structură, importanță și complexitate, compus din cu totul alte roți, piese, resurse, echilibre, forțe opuse și cooperante. Oamenii se gîndesc prea puțin la cît de imoral acționează atunci cînd se amestecă pripit în ceea ce nu întelleg. Amăgitoarea lor intenție bună nu este nicidcum o scuză pentru aragonță lor. Aceia care au într-adevăr intenții bune trebuie să se teamă să nu acționeze greșit. Constituția britanică poate avea avantajele sale percepute de spiritele înțelepte și meditative, dar are un grad prea mare de excelență pentru a fi adaptată pe înțelesul spiritelor comune. Ea presupune prea multe concepții, este compusă din prea multe combinații pentru a putea fi înțeleasă de intelecte mărginite și superficiale. Gînditorii profunzi o vor recunoaște în rațiunea și spiritul său. Cei mai puțin iscoiditori o vor recunoaște în sentimentele și în experiența lor. Ei îi vor mulțumi lui Dumnezeu că posedă un criteriu care, în punctul esențial al acestei mari probleme, îi va așeza pe aceeași treaptă cu cei mai înțelepiți și mai cunoscători.

Dacă nu luăm ca sprijin studiile anterioare ale oamenilor reputați pentru inteligență și erudiția lor, vom fi întotdeauna niște începători. Dar oamenii trebuie să învețe de undeva, iar noi învățătorii nu au căpătat altă însemnatate decât aceea dată prin ceea ce duc la îndeplinire, în măsura în care reușesc, și anume să-i lipsească

că pe oameni de beneficiile înțelepciunii acumulate a umanității și să-i transforme în discipolii orbi ai aragonței lor caracteristice. Vorbiți cu aceste ființe naive (toți discipolii și majoritatea învățătorilor) care sunt deprinse să se creadă astă de înzestrare și dotate și nu veți găsi nimic altceva decât refuzul lui Kraves Acol – nimic altceva decât materie putrezită, consumată în slujba amăgirii și revoltei de-a lungul timpului și care, fiind recent lustruită, peticită și lăcuită, servește bine celor nefamiliarizați cu conflictul care a existat întotdeauna între înțelepciunea și nebunia umanității, care nu știu nimic despre existența anterioară și despre respingerea mai veche a acelorași nebunii. Sunt aproape două milenii de cînd s-a observat că aceste procedee ale ambicioi, zgîrceniei și turbulenței sunt perimate. Ele sunt, într-adevăr, cele mai vechi dintre locurile comune – uneori locuri comune ale cauzelor bune și necesare; mai adesea ale celor mai rele, dar care nu decid asupra niciunei. (...)

Oamenii raționali și experimenția cunosc suficient de bine, și au știut dintotdeauna, cum să distingă între adevărată și falsă libertate, precum și între atașamentul autentic și cel prefăcut pentru ceea ce este adevărat. Dar nimeni, cu excepția celor care au studiat profund, nu poate să priceapă inventia elaborată a unui mecanism potrivit să unească libertatea privată și publică cu forța publică, ordinea, pacea, justiția și, mai presus de toate, cu instituțiile formate pentru a garanta de-a lungul timpului permanentă și stabilitatea în cadrul acestui ansamblu neprețuit.

Amintiți-vă, de pildă, de un om precum Montesquieu. Gîndiți-vă la un geniu care nu se naște în orice țară ori într-o epocă oarecare: un om dăruit de la Natură cu un ochi pătrunzător, de vultur,

cu o judecată pregătită de cea mai cuprinzătoare erudiție, cu o robustețe herculeană a mintii și cu niște nervi care nu pot fi distruiți de muncă - un om care a putut să dedice douăzeci de ani unei singure cercetări. Gîndiți-vă la un om precum patriarhul universal din Milton (care și-a închis puit în viziunea sa profetică întreaga serie a generațiilor care aveau să iasă din încordarea coapselor sale): un om capabil să treacă în revistă, după ce a adus laolaltă din est, vest, nord și sud, de la aspirația celei mai brutale barbarii la civilizația cea mai rafinată și mai subtilă, toate mecanismele guvernământului care au prevalat vreodată între oameni, cîntărind, măsurind, colaționând și comparindu-le pe toate, alăturînd faptele cu teoria, examinînd toate speculațiile care au frâmitat intelectele teoreticienilor profunzi din toate timpurile. Să luăm în considerare apoi că toate acestea nu erau altceva decât tot astia pași pregători să-l determine pe un om, și ce om, neatins de prejudecata națională și fără nici o afecțiune patriotică, să admire și să ofere spre admirăție omenirii Constituția Angliei. Vom respinge noi englezii această ofertă? Si va trebui oare, cînd astă de mult din ce a creat el rămîne încă de descifrat și de admirat, ca în loc să stăm în școlile științelor reale, să alegem drept profesori ai noștri oameni incapabili să învețe, de la care nu putem deprinde nimic altceva decât propria lor irreverență, care ne-ar îndruma să disprețuim ceea ce în tăcerea inimilor noastre ar trebui să adorăm?

Toți marii critici sunt diferiți de acestia. Ei ne-au învățat o regulă esențială. Cred că excelentul artist cu înclinații filozofice, judecătorul perfect, ca și interpretul desăvîrșit al Naturii, Sir Joshua Reynolds, a aplicat această regulă, sau ceva de genul ei, undeva în cadrul profe-

siei sale. Aceasta este: dacă am fi vreodată înclinați să nu admirăm acei scriitori și artiști (Titus Livius și Vergilius, de exemplu, Rafael și Michelangelo) pe care toți învățătorii i-au venerat, să nu ne lăsăm pradă proprietăților noastre capricioase, ci să-i studiem, și dacă nu putem ajunge la această combinație de admirăție și cunoaștere, mai degrabă să credem că suntem ignoranți decât că restul lumii s-a înșelat. Ea este cel puțin la fel de bună ca regulă privitoare la această Constituție admirată. Trebuie să o înțelegem conform măsurii noastre, și să o venerăm acolo unde nu suntem în prezent capabili să o înțelegem.

Asemenea admiratori erau părinții nostri, cărora le datorăm această moștenire splendidă. Să o îmbunătățim cu zel, dar cu frică. Să urmăm strămoșii noștri, oameni nu fără o încredere rațională în ei însiși, deși lipsiți de o încredere exclusivă în ei – care, respectând rațiunea celorlalți, ușindu-se înapoi ca și înainte, prin modestia ca și prin energia spiritelor lor, au mers înainte ducînd pe nesimțite această Constituție din ce în ce mai aproape de perfectiunea sa, fără să se îndepărteze niciodată de principiile sale fundamentale și fără să introducă vreun amendament care nu avea nici o rădăcină existentă în legile, Constituția, și cutumele regatului. Fie ca aceia care posedă autoritatea politică sau naturală să vegheze împotriva inițiatiivelor inovatoare disperate, fie chiar ca bunăcoșța lor să fie întărită și îmboagățită. Ei au înaintea ochilor exemplul unui monarh insultat, îngosit, încarcerat, depus; al familiei sale dezmembrate, împrăștiate, încarcerate; al soției sale ocarărite în fața sa drept cea mai rea din sexul său de către cei mai rai din multime, el însuși fîrșit de trei ori într-un triumf infam de acești ticăloși; copiii îndepărtați de el,

prin violarea primului drept al Naturii, și dat pentru a fi crescuți de cei mai nesăbuiți și lipsiți de pietate lideri ai cluburilor nebunești și lipsite de orice lucru sfint; veniturile sale delapidate și jefuite; magistrații săi uciși; clerul său proscris, persecutat, înfometat; nobilimea sa decăzută din rangul ei, jefuită de averi, transformată într-o mulțime de fugari; armatele sale corupte și ruinate; întregul său popor sărăcit, dezmembrat, distrust; în timp ce prin zăbrelele închisorii sale, și în mijlocul baionetelor temnicierilor săi, el aude tumultul celor două fațiiuni conflictuale, la fel de rele și neînfrântate, care sunt de acord în privința principiilor, dispozițiilor și telurilor lor, dar care se sfîrtează reciproc în legătură cu mijloacele cele mai eficace de a atinge scopul lor comun: cea dintâi fațiune multumindu-se să-i păstreze pentru un timp numele și persoana, fiind astfel cu atât mai ușor să distrugă autoritatea regală cealaltă fațiune ridicindu-se să distrugă în același timp numele, persoana și monarhia, printr-o singură execuție blasphematoare. Toată această acumulare de rele, cea mai mare care a căzut vreodată asupra unui singur om, s-a abătut asupra capului sau, deoarece și-a lăsat virtuțile nepăzite de precauție, deoarece nu a fost învățat că, atunci cînd e vorba de putere, acela care acordă beneficii trebuie să-și ia măsuri de securitate împotriva ingratitudinii.

Am vorbit despre calamitățile care s-au abătut asupra unui mare rege și a unei mari națiuni deoarece ei nu s-au alarmat în fața apropierea pericolului și pentru că, ceea ce în mod comun se înșimplă oamenilor luati prin surprindere, atunci cînd au fost prinși în această situație, și-au pierdut orice capacitate de a reacționa. Cînd vorbesc despre pericol, vreau, cu siguranță, să se înțeleagă că mă

adresez acelora care consideră prevalența noilor doctrine Whig ca un rău. (...)

Whig-ii zilelor noastre au în fața lor, în acest Apel, pe strămoșii lor constituționali. Ei vor alege în ceea ce-i privește. Autorul Reflectiilor a ales pentru sine. Dacă este creată o nouă ordine politică, și dacă toate opiniile politice trebuie să piară ca niște vise pe care strămoșii noștri le-au venerat în chip de revelații, afirmit în numele său că mai degrabă ar fi cel din urmă (așa cum el este sigur în cea mai mică măsură) din această rasă de oameni, decât primul și cel mai mare dintre aceia care și-au creat pentru ei însiși principiile Whig după modelul francez, necunoscut spiritului părinților noștri în ale Constituției. (...)

Acești profesori sunt perfect sistematici. Nici un om care adoptă temeiurile lor, nu mai poate tolera Constituția britanică în Biserică sau în Stat. Acești învățători profesează disprețul pentru orice mediocritate; au ca deziderat atingerea perfecțiunii absolute; pretind că urmează calea cea mai simplă și mai scurtă. Ei își construiesc politica nu pe utilitate, ci pe adevăr; și pretind că, prin declararea drepturilor indubitabile ale oamenilor, îi călăuzesc către o anumită fericire. Ei nu cunosc compromisul. Toate celealte guvernări reprezintă usurări, fapt care justifică și chiar necesită să le fie opusă rezistență.

Principiile lor ajung în totdeauna la extreame. Aceia care urmează principiile vechilor Whigi, care sunt cele conținute în carteală Burke, nu ar putea niciodată să meargă prea departe. În realitate, se poate ca ei să nu atingă o anumită exelență hazardată și ambiguă, pe care vor fi învățați să o subordoneze oricarei cantități rezonabile de bine pe care o posedă în prezent. Opiniile susținute în această carte nu vor putea niciodată să conducă la o

extremă, deoarece temeiul lor este stabilit în opoziție cu extremele. Temeiul guvernării este stabilit acolo, nu în drepturile imaginare ale oamenilor (care, în cel mai bun caz, reprezintă o confuzie a principiilor judiciare cu cele civile), ci în utilitatea politică și în natura umană; fie în ceea ce are această natură drept universal, fie după cum este modificată de obiceiuri locale și aptitudini sociale. Temeiul guvernării (cei care au citit această carte își vor aminti) este acela de a satisface nevoile noastre și de a fi în conformitate cu datorile noastre; de a le satisface pe cele dintâi pentru a le îndeplini pe celealte. Aceste doctrine gravitează de la sine în jurul unui punct de mijloc, sau în jurul unui anumit punct apropiat de acesta. Ele presupun într-adevăr că o anumită cantitate de libertate este esențială oricărui guvernămînt bun; dar ei inferează că această libertate trebuie combinată cu guvernării, armonizată cu formele și regulile sale, și subordonată scopului său. Aceia care nu urmează această carte sunt în tabără opusă. Căci nu există nici o cale de mijloc altă decât calea de mijloc însăși. Calea de mijloc nu se înșătișează astfel pentru că aceasta este forma sub care se găsește acolo; ci se găsește acolo pentru că este conformă adevărului și naturii. În această privință, nu îl urmăm pe autor; dar noi și autorul călătorim împreună pe aceeași cale sigură de mijloc.

Traducere de Camil Ungureanu

Jacques Necker

## Reflectii filozofice asupra egalitatii \*

Virgil ne spune că Eol, pentru a satisface orgoliul și setea de răzbunare a unei zeițe miniate, a lovit cu sceptrul său de fier boltă subterană în care toate vînturile erau închise. Ele au văzut că închisoarea era întredeschisă; și, într-o clipă, ieșind pline de furie, au tulburat și au răsturnat totul în calea lor, templele, palatele, și cele mai vechi lucrări ale oamenilor. Mările s-au ridicat peste maluri, pământul părea transformat într-o vastă cîmpie înecată de ape, și Neptun a rostit *Quos ego...* devenit de atunci atât de faimos în istoria legendei.

Aceste imagini poetice sunt alegoria timpului prezent.

Regii nostri ai vînturilor, filozofii metafizicieni, au hrănît ura și invidia, răspîndind și propagînd peste tot ideile teoretice și maximile speculative ținute pînă zilele noastre în cotoanele întunecate ale școlii, sau supuse, din clipa acțiunii lor, jugului înțelepciunii și ratjuni.

Aruncate dintr-o dată, fără nici o cumpătare și nici un rost în mijlocul societăților politice, ele au făcut în domeniul moral ravagii mai mari decît au produs pe pămînt vînturile furioase descătușate de Eol.

Acstea abstracții ideale au distrus temeliile ordinii publice, legăturile morale și gradațile savante destinate să alcătuiască sistemul guvernării. Ele au dezmembrat totul, au mutat totul din loc, au adus totul într-o stare de confuzie rezultînd tumultul universal al căruia martori suntem... Vai! În mijlocul acestei mișcări convulsive, în inima acestui haos al tuturor elementelor politice, cine va pronunța cuvintele lui Neptun? Cine va spune *Quos ego...* pentru a liniști valurile și a potoli furtuna? Va fi ratjunea? Va fi nenorocirea? Va fi mizericordia sau răzbunarea divină?

Între principiile metafizice diverse care duc în zilele noastre la zguduirea lumii, cel mai remarcabil, cel mai important prin întinderea influenței și diversitatea raporturilor sale este, nu mă îndoiesc nici o clipă, principiul egalitatii aşa cum este înțeles, aşa cum este interpretat de noi legislatori ai Franței. (...)

Să examinăm această egalitate despre care li se vorbește oamenilor, această egalitate a cărei himeră nu servește decît la a-i însela și la a-i face nedrepti.

Ea este incompatibilă cu ordinea publică; ea se opune în mod fundamental

\* Jacques Necker, *Réflexions philosophiques sur l'égalité*, (1793). Text preluat din *Oeuvres complètes*, Paris, 1821, vol. X, pp. 97-102.

Clasici ai conservatorismului occidental

libertății; ea este, în plus, în dezacord cu morala; ea nu se potrivește nici cu fericea individuală. Iată adevărurile pe care îmi propun să le dezvolt.

\*  
\* \*

Marea sursă a erorilor filozofice care au creat dezordine în inima Franței, după ce i-au dus în rătăcire pe legislatori, este atenția redusă care a fost acordată principiului subordonării în marile state și reflectiile sumare care au fost făcute asupra condițiilor necesare domniei legilor și menținerii disciplinei sociale.

S-a crezut că supunerea unui popor mare față de obligațiile impuse de un număr mic de oameni era un lucru simplu, o împrejurare aproape de la sine înțeleasă și rezultatul necesar al pedepselor aplicate celor care încalcă ordinea publică.

Nu se putea ignora că, în toate țările lumii, existaseră ranguri, gradații și legături de respect care serveau menținerii subordonării în interiorul societăților politice; dar, amintindu-și că cea mai mare parte a acestor diferențe fuseseră în mod frecvent un motiv de triumf sau orgoliu pentru unii și un motiv de umilire sau invadie pentru alții, întreaga lor atenție a fost fixată asupra acestor raporturi dintre indivizi, pierzîndu-se din vedere utilitatea politică a diferențelor de stare socială, rang sau avere.

Atenții numai la un singur aspect, luînd în considerare numai o singura impresie, noi filozofi ai Franței au considerat că toate inegalitățile sunt doar produsul unui sistem nedrept și opresiv, conceput și sprijinit de prejudecățile interesului personal. Apoi au dat numele de tiranie la tot ceea ce le rânse o dată amorul propriu și au vrut ca noi să considerăm domnia perpetuă și teribilă a opinilor și principiilor lor ca o eliberare.

Ei credeau că știința și meditația i-au luminat mai mult decît pe alții și, cu toate acestea, s-au purtat asemenea căpetenilor unei hoarde de barbari, distrugînd tot fastul lumii morale și provocînd uniformitatea prin violență.

În sfîrșit, întorcîndu-și privirile de la cel mai minunat dintre fenomene, de la asocierea civilă și politică a douăzeci de milioane de oameni, ei au crezut că, într-o țară imensă, ordinea politică putea fi menținută fără niciuna dintre gradații care împing pe oameni la simțămîntul de respect și de supunere și fără niciuna din separațiile destinate să conserve autoritatea tuturor lucrurilor familiare.

Ei ar fi crezut că denigrează puterea raționamentului, sau mai degrabă această forță argumentativă în care aveau astă incredere, dacă s-ar fi înjosit să recurgă la ajutorul imaginajiei, să folosească mijloacele utilizate dintotdeauna în privința fragilității umane; și, disprețuind lectiile istoriei, ei au vrut să refacă, de la început, organizarea socială, și să o alcătuiască în întregime după un model ideal și un plan speculativ care nu fusese niciodată supus vreunei încercări.

Cu toate acestea, era de asemenea filozofic să discerni, prin observație, tot ce este singular și misterios în stabilirea acestei ordini; era de asemenea filozofic să vezi sau să recunoști că, în privința unui popor mare, obișnuința respectului și subordonării nu poate fi niciodată rezultatul simplei reflectii.

Oamenii sunt arareori înzestrati cu capacitatea intelectuală necesară pentru a aduce legii un omagiu luminat; e nevoie ca gîndirea să parcurgă un drum destul de lung pînă să ajungă la percepția analogiei dintre interesul personal și cel public. Nici o educație nu poate face ca o percepție astă de complexă să fie dobîndită ușor

sau în mod universal; și nu este nimic mai absurd decât să nutrești speranțe în privința acestei clase numeroase a ordinii sociale care e constrânsă, prin menirea sa, să se dedice muncii, și aceasta de la primele dezvoltări ale forțelor sale.

Așadar, e nevoie ca marea masă să se atașeze de adevarurile necesare conservării ordinii publice printre un simțămînt, și nu printr-o opinie. Căci numai arareori suntem călăuziți de sfaturile rațiunii. Pentru a le urma, trebuie să facem apel la ele, să le chemăm cu insistență și să nu ne lăsăm tulburăți de pasiuni. În schimb, forțele simțămîntului sunt în noi, cu noi, în fiecare clipă, și numai prin ele putem fi îndrumați în privința obiceiurilor vieții cotidiene.

Ideea de libertate, această idee care este cea mai simplă și mai seducătoare dintre toate, ar părea că nu are nevoie de nici un ajutor pentru a domni în chip de suverană asupra spiritului mulțimii și, cu toate acestea, s-a crezut necesar ca poporul să fie ademenit prin simboluri exterioare potrivite să-i atragă atenția și să-i înlăture nestatornicia. Altarul libertății, arborele libertății, boneta, drapelul libertății, devizele, emblemele, totul a fost inventat pentru a îndeplini acest scop și pentru a impresiona simțurile. E nevoie de mult mai multe eforturi, e nevoie de mult mai multe semne vizibile pentru a menține obișnuința respectului atât față de lege, cât și față de persoanele însărcinate cu autoritate într-un stat mare; căci necesitatea supunerii și subordonării este un fel de abstracție căreia trebuie să-i fie insuflată viață prin toate mijloacele potrivite să cucerească imaginația oamenilor.

Or, printre aceste mijloace, nu este niciunul al cărui efect să fie mai sigur și totuși mai bînd decât priveliștea diferențelor gradatăii introduse de-a lungul

timpului în interiorul societății politice.

Fără îndoială, este necesar ca aceste gradății să fie proporționate după natura guvernării alese: dar a nu accepta niciuna, sau a nu le îngădui decât într-un mod pasager și nestatornic; a proscrise deopotrivă distincțiile care depind de naștere și cele care decurg din diferențe de rang, avere, educație și proprietate teritorială; a diminua și mai mult demnitatea funcțiilor de care este legată administrația publică, lăsându-i pe cei care le ocupă pradă tuturor criticilor și batjocurilor; în plus, a expune caracterul impozant al slujitorilor religiei derizuiunilor unei mulțimi rătăcite și a slabii astfel ascendentul binevenit al primilor învățători ai moralei; a ajunge să rupă pînă și legăturile care servesc la păstrarea respectului copiilor pentru părinții lor; toate acestea înseamnă a introduce un sistem incompatibil cu ordinea publică, a institui și favoriza cea mai funestă anarhie împotriva tuturor gradăților sociale.

Ei au conceput ideea unei egalități perfecte și nu s-au gîndit că, pentru a nimici stima datorată depozitarilor autoritatii, era de ajuns să distrugă manierele și formele exterioare tradiționale care întrețin obișnuința respectului. Respectul este o plantă străină de natura noastră egoistă; timpul este cel care le-a altoit una pe cealaltă; și o dată separate de o mînă stîngace, ele se vor reuni cu greutate. (...)

Noi ne-am pus în slujba înțelepicinii suverane atunci cînd, prin instituirea ordinii publice, ne-am dedicat menținerii în armonie a diverselor inegalități ale naturii noastre morale și fizice, în loc să căutăm orbește nivelarea sau distrugerea.

Să contemplăm universul și vom vedea că este compus în întregime din lucruri diverse și neasemănătoare. Puterea necunoscută care-l guvernează a călăuzit

acest frumos sistem către un singur scop, după cum l-a facut să depindă de o singură gîndire; și fericirea ființelor însuflătite ne apare ca explicația cea mai probabilă a unei organizări atât de minunate și a celui mai inexplicabil dintre mistere. (...)

...(Să) ne fixăm o clipă atenția asupra dificultăților care, neîndoienic, s-au opus asocierii ordonate a oamenilor în corpul națiunii, și asupra dificultăților încă și mai mari pe care le-am avut în a menține și perpetua o asemenea înțelegere, în a supune domniei unei singure legi ciocnirea tumultuoasă a astor pasiuni, în a înfringe acțiunea întotdeauna divergentă a unei multitudini infinite de interese și voințe.

Ordinea publică din interiorul societății politice, asemenea armoniei marilor forțe naturale ale universului, înfățișează privirilor noastre o priveliște a cărei simplitate aparentă ne face adesea să nu o admirăm pe cît ar trebui; și obișnuința același spectacol ajunge să ne facă insensibili la miracolele lumii fizice și la fenomenele lumii morale.

Cu toate acestea, atunci cînd descompunem în minte diversele elemente reunite în cadrul ordinii sociale sau, atunci cînd, în momentul distrugerii sale, ajungem să ne dăm seama și să numărăm infinitatea de părți din care ea este compusă, rămînem uimiți că au putut fi puse laolaltă și dispuse în mod ordonat astfel principii aflate în contradicție, astfel drepturi conflictuale, astfel pretenții rivale. (...)

Fie ca pretenții noștri înțelepți să privească dincolo de nasul lor; fie ca ei să iasă din incinta strîmtă a metafizicii lor; ca ei să depășească limitele unor teorii meschine ai cărei admiratori au devenit, și ei vor realiza că inegalitățile rînduite în armonie constituie deopotrivă sistemul unul dintre inelele lanțului lumii; oamenii, respectuoși în fața acestei opere a secolelor,

*Inegalitățile armonizate*, iată cuvîntul-cheie al universului; și dezvoltarea acestei idei ar fi reprezentat consemnul legislaturilor Franței, dacă aceștia ar fi vrut să țină seama de ordinea geniului lucrurilor și secolelor.

Sunt puține acele adevăruri morale pe care să nu le putem găsi în spectacolul naturii sau în studiul legilor sale. Dacă vrem să reușim în vastele combinații ale spiritului atunci cînd întreprindem o acțiune sau o mișcare, trebuie să rînduim totul după acest frumos model; iar adunarea stărilor, conexiunile și raporturile dintre ele dețin un rang prea important în ordinea generală pentru a face vreun moment excepție de la regula comună. Marile spectacole, și nu este niciunul mai presus de minunata desfășurare a armoniei lumii, ne inspiră dragostea de ordine și ne învață importanța ei; simțim că intelectului nostru îi este mai lesne să abordeze și să cunoască imensitatea, și descoperim în plus că ordinea, în perfecțiunea ei, reprezintă, pentru a spune astfel, plenitudinea vederilor lui Dumnezeu asupra universului și manifestarea gîndurilor sale finală.

Fără îndoială, privirile oamenilor nu pot să cuprindă totul; dar timpul, acest geniu al trecutului, consacring anumite adevăruri, a selectat și a circumscris căutările noastre; iar, dacă am fi vrut să acordăm mai multă încredere tradițiilor și sfaturilor sale, sarcina noastră ar fi fost mai ușoară.

Ah! Cît de salutară ar fi fost această încredere în momentul în care, în Franță, erau abordate și discutate toate problemele politice! Oamenii aranjați în jurul arborelui social, în jurul acestui arbore antic și maiestuos, ale cărui rădăcini adînci par să atingă printre un punct de legătură unul dintre inelele lanțului lumii; oamenii, respectuoși în fața acestei opere a secolelor,

nu trebuie să se lase, imprudenți, pe seama principiilor subversive ale opinioilor neconsacrate de experiență.

Reprezentanții unei națiuni, mai ales ei, trebuie să se ferească de erorile inerente unui spirit de inovație înflăcărat, să nu se încreadă în această filozofie cuceritoare care a căutat să profite de nestatornicia simțămintelor morale, pentru a pătrunde devastator pînă la cele mai vechi adevăruri și pentru a răspîndi dezordinea și confuzia. Cît de multe reproșuri trebuie să-și facă un legislator atunci cînd cedează din slăbiciune principiilor ce distrug armonia socială, principii care aduc opinioare într-o stare de conflict cu legile naturii! Prima sa datorie și, în același timp, sarcina sa cea mai dificilă, este de a susține, fără să aducă nici un prejudecător libertății, fără convulsii și măsuri tiranice, respectul autorităților care constituie pavâza ordinii civile și politice.

Călăuzit de această idee, în loc să diminueze toate raporturile de superioritate introduse de cursul imuabil al lucrărilor, în loc să atașeze toate pasiunile acestei întreprinderi orarbe, el se va pune în slujba unui tel contrar; el nu va considera că deșteptarea cu surle și trîmbițe a tuturor pretențiilor mulțimii și, drept urmare, transformarea societății într-o arenă de luptă, este o filozofie dreaptă; văzîndu-i pe oameni aşa cum sunt formati, de departe de a distrugă fără deosebire toate ideile de rang și prestigiu care i-au servit atât de mult timp drept cortegiu, el va rîndui aceste ajutoare ale imaginației pentru a face mai ușoară datoria supunerii, pentru a face mai plăcut simțămîntul de respect și pentru a menține domnia legilor fără intervenția continuă a mijloacelor de răzbunare și teroare.

Cu siguranță, între toate simbolurile exterioare ale autorității, între toate

instituțiile sociale potrivite să impresioneze simțurile, preferința acordată ferocelui aparat de tortură este o alegere singulară. Cu toate acestea, atunci cînd o abolire sistematică a tuturor ideilor de superioritate, cînd distrugerea efectivă a tuturor gradațiilor conventionale și cînd egalizarea absolută a faptelor și opinioilor duce la o grosolanie sălbatică ce îmboldește toate spiritele la rezistență, guvernarea este nevoită să-și mențină puterea prin frică. Legea, în abstractia ei, în nuditatea ei metafizică, nu ar mai putea să se impună mulțimii; căci pentru a susține domnia ei asupra tuturor puterilor imaginației, e nevoie de mai mult decît o mulțime de opinii vechi care au fost consacrate. (...)

Eu prezint aici idei care nu au fost niciodată dezvoltate într-o manieră precisă, genul de opinii al căror principii prime se pierd în negura timpurilor; ele ne vin ca adevăruri consacrate prin asentimentul tacit al națiunilor și secolelor, și acest fel de transmitere ne-a scutit de îndatorirea de a le mai analiza. Dar în momentul în care o nouă generație de filozofi crede de cuvîntă să le prezinte ca tot astfelă prejudecăți, suntem nevoiți să cercetăm care le este îndreptățirea; și, în ciuda pulberii care le acoperă, le regăsim în întregul lor în arhivele nepieritoare ale înțelepciunii și rațiunii.

Experiența cu plete albe, experiența îmbrăcată în hainele timpurilor, are mai multă îndreptățire la încrederea noastră decît geniul speculativ și știința izolată a tinerilor preceptorii apărăți dintr-o dată în mijlocul nostru. Sfaturile ei sunt rezultatul unui număr infinit de obervații; ea a văzut trecînd prin față sa deopotrivă revoluții iscăcate de proiecte ambițioase și sisteme produse de feluri diferite de vanitate. Ea a urmărit oamenii în diversele ramificații

ale caracterului lor și în vicisitudinile spiritului lor, iar principiile guvernării pe care le datorăm învățăturilor sale s-au format lent, pe nesimțite, și printr-un fel de agregare a tuturor ideilor morale și politice demne de încredere.

Mariile adevăruri politice și morale se compun din astfelă elemente încît poporul nu le poate percepe în momentul în care se comite grozava imprudentă de a fi private de caracterul pe care li-l împriimă obișnuința îndelungată. Atunci trebuie așteptat ca timpul să le restabilească autoritatea.

Nu se ține seama de răul care poate fi făcut cînd sunt repuse în discuție adevărurile complexe, cînd este acceptată controversa asupra lor și cînd este atrasă în aceasta întreaga masă a națiunii. Raționamentul în mîinile mulțimii, cînd se aplică principiilor abstrakte prin natura lor, este un instrument de intrigă; și în aceasta situație este, fără îndoială, mai mult decît oricare altul, principiul egalității politice. (...)

Vom încerca deci în mod inutil să distrugem într-un stat mare consecințele funeste ale egalității absolute, și să tulburăm tendința ei de a institui o democrație tiranică.

Linguitorii națiunii speră să ne însele printr-o ficțiune, printr-un abuz al ideii atașate de un nume colectiv. Ei ne spun cu seninătate că poporul, fiind personalizarea voinei generale, nu se poate transforma niciodată într-un tiran. Dar poporul nu este o ființă colectivă decît prin abstracție; unitatea lui dispare din momentul în care vrea să acioneze: nu mai rămîn atunci decît pasiunile și toate mișcările dezordonate care sunt efectul lor necesar. Astfel, egalitatea absolută care dă naștere, pentru a spune astfel, atotputerniciei numărului, care dezmembrează

autoritatea morală, cea mai complexă și mai utilă dintre ideile sociale, conduce în mod necesar la un despotism orb, neființnat, a căruia acțiune se manifestă în toate direcțiile și sub toate formele; un despotism care, fără să fie un despotism unic sau un despotism simplu, este exercitat pe rînd de poporul răzvrătit și de oamenii instruiți în arta dominării mulțimii, în arta de a-i alege și de a-i insufla pasiunile. O hidră cu douăzeci de milioane de capete! Ce stăpîn teribil pe care să-l sluji și să-l cîrmuiți! Si oare ar putea exista libertatea la picioarele unui asemenea stăpîn? Împresurată de astfelă voine amenințătoare, ar putea libertatea să-și conserve caracterul său nobil? Fără îndoială, pentru a menține această libertate în mijlocul unei situații atîf de critice și de periculoase, e nevoie de altă garanție decît maximele ipocrite și promisiunile filozofice.

Domnia violenței și domnia egalității au între ele o strînsă legătură. Ideea de egalitate absolută, multiplicând la infinit revendicările mulțimii, conduce obligatoriu la înmulțirea deopotrivă a funcțiunilor publice și a partilor aflate sub exercițiu autorității; de aici, numărul mare și schimbarea permanentă a detinătorilor puterii și, ca o consecință firească, lipsa lor de respect și o autoritate personală redusă.

Într-un stat mare, cînd nici o gradăție a rangurilor nu îndeamnă spiritele la respect și la subordonare, guvernarea are nevoie de toate mijloacele forței care au o legătură strînsă cu despotismul. Atunci onestitatea, educația și bunul simt nu vor mai fi suficiente funcțiilor înalte. Va fi nevoie, mai întîi de toate, de caracterul puternic și dominatoare, de caracterul îndepărtate prin natura lor de toate aranjamentele de care are nevoie sau pe care le necesită libertatea. Autoritatea, nesigură

de respectul care în mod normal i se cuvine, văzindu-se încurajată de 25 de milioane de oameni egali prin opinie, credință și lege, nu va întîrzi să descopere că are nevoie în mod imperios să se facă temută. Iar interesul personal al conducătorilor statului se va afla mereu în contradicție cu ideile măriminoase, cu principiile republicane.

În fine, cum să asiguri funcționarea administrației în mijlocul tumultului egalității fără să recurgi la măsuri arbitrale care încalcă regulile constitutionale? Și totuși, cele dinții le vor atrage după sine pe celelalte; căci națiunea, odată ce nu mai consimte să se supună, va încerca să ajute noii stăpini prin iluziile, speranțele și fanatismul său orb.

Oricum, mînitorii de abstracții ne-au amăgit foarte tare însășiindu-ne libertatea și egalitatea ca două principii inseparabile; aceasta două nu sunt unite, nu sunt aliate decât ca abstracții, prin înrudirea lor metafizică; dar, în realitate, libertatea și egalitatea, introduse laolaltă pe scena unui vast teatru, se vor afla într-o

contradicție permanentă. (...) Libertatea și egalitatea nu se ating și nu se unesc decât prin excesele lor și în momentul în care egalitatea, transformată în anarchie, își consacră în mod abuziv primul nume.

Ca o consecință a adoptării principiului egalității, capitala va emite alte legi pentru țara sa. Astfel, pretutindeni unde egalitatea distrugе ascendentul și respectul pentru guvernare, autoritatea supremă trebuie să aparțină poporului; numai că, asemenea tuturor celorlalte puteri, și cea a numărului are misterele sale. Minorității unei adunări îi este dată aparența majorității; se dă apoi acestei majorități particulare aparența unei pluralități generale și acestei pluralități aparența unei voințe universale. Numărul fiind astfel falsificat, se acționează apoi asupra tuturor conștiințelor prin amenințări; și, organizând cu abilitate mijloacele de producere a spaimei, ajungem treptat la cele mai teribile răbușniri; iar un foaier care la început era abia vizibil, se transformă într-un vulcan. (...)

Traducere de Camil Ungureanu

## Robert Salisbury

# Camera comunei\*

### *Camera comunei: unicitatea și dependența ei de sistemul social englez*

A ceastă stranie mașinărie care ne guvernează merită studiată cu atenție. Felul în care funcționează este, fără îndoială, neregulat, neîngrijit și accidental; totuși, rezultatul se dovedește, în ansamblu, satisfăcător și, oricără de grosolană și primitivă ar putea fi mașinăria, nu este dificil de observat că de mult datorează prosperitatea și libertatea noastră ciudătenilor ei. Nu începe îndoială că, oricare ar fi meritele sau defectele ei, aceasta este absolut unică. Au existat numeroase încercări de a o imita; dar rezultatele astfel obținute au reușit să semene cu originalul tot atât că aduce "Gladstone claret"<sup>1</sup> cu vinurile de Bordeaux. Cei care au încercat să le pună pe picioare s-au trezit în poziția entuziaștului care a cumpărat "Jucătorul de șah automat", uitând să negocieze serviciile jucătorului în carne și oase care trebuia să stea ascuns înăun-

trul mașinăriei<sup>2</sup>. Sistemul Camerei Comunei sau legile electorale legate de ea ar fi, într-adevăr, de prea puțin ajutor fără sistemul social englez din care provin membrii ei și fără spiritul și structurile mentale engleze care îi guvernează delibările<sup>3</sup>. Privită din punctul de vedere al unui teoretician, Camera Comunei nu oferă prea multe caracteristici demne de imitat. Sistemul prin care este aleasă este de o anomalie fără seamă. Diferitele circumscripții electorale care îi livrează membrii nu au altă îndreptățire de a se bucura de finalul lor privilegiu, în afară de faptul că îl posedă. Limita sufragiului care stă la baza reprezentării în Camera Comunei nu își datorăză existența decât faptului că se înlătă să fie un număr rotund și care l-a fascinat, pentru motive rămase obscure, pe Lordul Russell într-un moment critic al istoriei Angliei. Forma în care se desfășoară alegerile poate fi acuzată de toate defectele teoretice posibile. Mita și intimidarea nu pot și nu vor putea fi niciodată împiedicate atât timp cât alegătorii fac parte dintr-o clasă care este expusă la astfel de influențe. Chiar și procedurile Camerei și regula-

\* Cele două texte sunt preluate din Robert Salisbury "The House of Commons" in Paul Smith (ed.) *Lord Salisbury on Politics: a selection from his articles in the quarterly review: 1860-1883*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 162-175; 180-189.

mentele după care funcționează nu ar fi satisfăcătoare pentru un teoretician politic. Sunt stîngace, complicate, deseori fără sens, referitoare la situații care nu mai există, de multe ori ușor de susținut prin argumente de neaplicat la situațiile prezente și oferind în orice moment posibilitatea folosirii abuzive, ceea ce ar putea determina blocajul întregului mers al lucrurilor din țară. Dacă ele funcționează servind scopurile lor proprii și promovând bunăstarea țării, aceasta nu se datorează perfecțiunii lor, ci mai degrabă bunului simț al celor care le pun în funcționare. Dacă muncitorii n-ar fi competenți, uneltele ar fi inutilizabile. Evident că s-a dovedit imposibil de exportat o mașinărie legislativă al cărei succes depinde de climatul politic în care a fost asamblată și de instințele înnăscute ale celor care o conduc.

Regulile Camerei Comunelor merită din plin atenția filozofilor politici; pentru că ele conțin în miniatură o demonstrație a cauzelor pentru care Constituția britanică funcționează astăzi de bine, în ciuda anomaliei care îi uimesc și îi scandalizează astăzi de mult pe străini. Vom alege unul sau două exemple, dintre cele mai comune; acestea sunt ilustrările cele mai denne de încredere ale spiritului pe care îl reprezintă. Temperamentul oamenilor se manifestă mai bine în astfel de treburi mărunte, în care exercitarea autocontrolului nu este impusă de o oczie importantă. Una dintre primele particularități ale Camerei Comunelor care atrag atenția de la bun început și una care s-a dovedit un obstacol pentru aproape oricare altă adunare reprezentativă este libertatea de a ține discursuri oricât de lungi. Felul în care este controlată această libertate și contrastul care există între teorie și practică constituie o bună ilustra-

re a modului neîngrijit, dar eficient în care este pusă în funcționare întreaga mașinărie. Teoria Camerei este că fiecare membru are dreptul să vorbească o dată pentru orice problemă ridicată, cît de mult timp dorește. În cursul unei seri se ridică vreo cincizeci și mai bine de probleme; și, lăsîndu-l la o parte pe Președintele Camerei Comunelor - singurul care nu are dreptul să ia cuvîntul - sunt șase sute cincizeci și șapte de membri ai Camerei. Se poate lesne calcula ce șanse de rezolvare ar avea o chestiune în timpul unei ședințe de opt sau zece ore, dacă acest drept ar fi exploatat pînă la exces. Si asta nu e totul. Cînd Camera se adună în Comitete - o transformare prin care trebuie să treaca o dată pentru fiecare proiect de lege și de două ori pentru fiecare măsură financiară - orice membru poate vorbi de cîte ori dorește. Ai crede, firesc, că o astfel de libertate nu poate duce decît la un eşec. Este evident că legislatori altor țări au fost convinși de acest lucru. Aproape nimeni nu s-a aventurat să imite libertatea din Anglia. În America, ceea ce este cunoscut sub numele de sistemul de o oră (*one-hour system*), adoptat de Camera Reprezentanților, limitează elocința fiecărui reprezentant la acest interval restrîns. În Franță vrămurilor constituționale, îi stătea în puterea fiecărui membru să propună *la cloture* în orice moment al dezbatării. Chestiunea era supusă imediat la vot, fără nici o discuție; și dacă rezultatul votului arăta că Adunarea nu mai dorea să dezbată, sesiunea era închisă pe loc și fără drept de apel. Sub Imperiu, dezbatările Adunării Legislative puteau fi încheiate într-un mod mult mai simplu. Ori de cîte ori domnul de Morny<sup>5</sup> se sătura de discuții, anunța pur și simplu că Adunarea este obosită de atîtea dezbatări și, drept urmare, supunea chestiunea respectivă la vot.

Orice încercare de a introduce limitări similare, chiar și într-o formă din cele mai blînde, a ridicat întotdeauna o opozitie inversată în Camera Comunelor. Teamă de o majoritate tiranică, pe care englezii nu o scapă niciodată din vedere, s-a facut întotdeauna simțită, astfel încît oamenii de stat au preferat să suporte cea mai severă pedeapsă, aceea de a asculta un vorbitor plăticos, decît să pună la îndemîna unei majorități tentația de a înbăsuși discuțiile.

Dar nu trebuie să se înțeleagă că, în Anglia, Camera Comunelor este lăsată în întregime pradă plăticosilor. Ea are propria sa metodă de apărare care, deși nepoliticoasă în mai multe sensuri, este, de obicei, eficientă. Conform teoriei privitoare la procedurile sale, în timpul unei dezbatări a Camerei se păstrează o liniste absolută. Dar, în ceea ce privește Constituția Britanică, teoria și practica nu coincid întotdeauna. Conform unui ordin dat la 22 ianuarie 1693 și care este încă valabil, "pentru ca toate dezbatările din această Cameră să se desfășoare cu seriozitate și în bună ordine, așa cum se cade unei astăzi de înalte Adunări, și pentru a se împiedica orice întrerupere, nici un membru al acestei Camere nu trebuie să facă vreun zgomot sau să provoace vreo tulburare astăzi timp cît un alt membru dezbat cum se cuvine, ori astăzi timp cît vreun proiect de lege, vreun ordin sau o altă chestiune, sunt citite sau propuse; iar în cazul unor astfel de zgomote sau tulburări, Președintele va chema pe nume pe acel membru care le-a provocat și oricare persoană aflată în aceasta situație va suporta blamul și nemulțumirea Camerei". Acesta este idealul. Dar, așa cum se înțimplă și cu multe alte idealuri, practica eşuează în mod lamentabil în încercarea de a se ridica pînă la ele. În practică, o doză de slăbiciune

omenescă se amestecă cu aceste concepții înalte, ceea ce duce uneori la rezultate pe care un străin inteligent le-ar recunoaște cu greu ca fiind expresia practică a ordinii pe care am citat-o. Camera are un mod specific de a face cunoscut faptul că a ascultat destul - un mod de exprimare pe care dl. Gladstone nu l-ar numi, poate, "cea mai înaltă formă de discurs politic"; dar care, în orice caz, are meritul de a nu lăsa nici o umbră de îndoială în privința înțelesului său. (...)

Cea mai usoară formă de protest a Camerei față de un vorbitor plăticos este conversația. Aceasta este doar o modalitate de a-l tine în frîu, care însă nu-l va impresiona decît dacă vorbitorul este, prin comparație, prea slab de inger. De asemenea, se manifestă o anumită indulgență pentru cel care supune dezbatării o chestiune, chiar dacă aceasta nu este demnă de interes. De altfel, trebuie să existe o ocupație și între orele cinci și șapte, perioada în care subiecții nu prezintă prea mare importanță. De abia după ce chestiunea a fost ridicată și o suita de vorbitori s-au perindat la tribună, timp în care acele ceasorniculii s-au apropiat de cifra mystică șapte, Camera se impacienteză și începe să aplice remedii sale împotriva vorbirii prolix. Iar cînd timpul trece și dezbaterea pare să nu se mai termine, încep să se audă strigătele izolate de "Divide, divide" din diferite colțuri ale sălii. La început vin unul cîte unul, ca niște picături de ploaie înaintea unei furătuni. Cei care scot strigătele sunt oarecum stinheriți pentru că nu găsesc susținere și nu mai insistă. Apoi strigătele încep să se înmulțească, lansate de mici grupuri de ascultători nerăbdători. Totuși, o anumită politețe este încă respectată. Membrii Camerei se adună într-un grup mai mare aproape de ieșire, iar cei din primele

rînduri privesc la Președinte păstrând o linie plină de rezervă și respect, în timp ce, din spatele lor, se ridică strigăte răsunătoare. Dacă cel care vorbește are obraz subțire, de fapt dacă are vreo urmă de singe saxon în vine, aceste indicii îi sunt de ajuns pentru a înțelege că elocința nu-i mai este acceptată. Dar se întâmplă ca, într-un moment critic al serii, să se găsească la tribună un irlandez; pentru spiritul lui combativ, astfel de întreruperi, departe de a-i impune tăcerea, nu reprezintă decât o provocare pentru a persevera. Privește pur și simplu indignat și face eforturi să-si ridice vocea pentru a-i acoperi pe gălăgioși. Dar singurul rezultat al perseverenței sale este o încă și mai puternică rumoare. Ora cinei se apropie și pînă și membrii cei mai umili și blajini se alătură protestelor. Într-un final, vocile nu mai pot fi distinse, iar strigătul de "divide" crește într-un cor universal, susținut din toate părțile sălii, mai puțin de pe băncile oficiale, ori de câte ori nefericitul vorbitor încearcă să deschidă gura. Dacă ar putea să redate cu fidelitate dezbatările din astfel de momente, textul tipărit ar arăta cam în felul acesta: "Domnule ----: Dați-mi voie, domnule, să asigur Camerei ('vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide), doar un minut ('vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide), aş vrea să-mi exprim ('vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide), dacă Adunarea ar vrea numai să ('vide, 'vide, 'vide, 'vide, 'vide, crescendo)', și tot așa la infinit. În tot acest timp, Președintele privește în jur cu o splendidă inocență, ca și cum nu i-ar fi trecut nici o clipă prin minte că dezbaterea nu s-ar fi desfășurat altfel decât "cu seriozitate și în bună ordine, aşa cum se cade unei Adunări atât de înalte". Înfruntarea poate să dureze uneori și câte un sfert de oră sau chiar mai mult: dar, într-un final,

pînă și cel mai bătăios irlandez se convinge de inutilitatea rezistenței unuia singur în fața a două sute, Camera votează și apoi merg cu toții liniștiți la masa de seară. Iată aşadar metoda prin care posibilitatea teoretic nelimitată de perpetuare a discuțiilor este reconciliată cu controlul cuvenit pe care Camera Comunelor îl exercită asupra proprietelor dezbatării. Poate că modalitatea este dură și grosolană, putând astfel să dea naștere unor comparații ireverențioase cu zgromotele venite din cîstîile Grădinii zoologice puțin înaintea orei patru. Dar,oricum, este mai eficientă decât sistemul de o oră și oferă mai puține ocazii de abuz decât *la clotûre*. Este un bun exemplu de abatere de la literă după care funcționează regulile Camerei Comunelor, în ciuda dificultăților teoretice care par să le caracterizeze. Dar este foarte clar că o asemenea libertate a dezbatării, pe de o parte, și o astfel de modalitate de control, pe de altă parte, nu ar fi acceptabile decât într-o Adunare în care putem avea încredere că, atunci cînd este nevoie, este capabilă de moderăție și stăpînire de sine.

Întregul sistem al Constituției noastre se bazează pe încrederea în bunul simț al celor care îl exercită puterile. O gafă, un abuz de o parte sau alta pot, în orice moment, să blocheze mecanismele mașinăriei. Suveranul, miniștrii, Camera Lorziilor, Camera Comunelor sunt cu toții înzestrăți cu puteri care ar putea foarte ușor veni în conflict; și, dacă s-ar întâmplă să iasă la iveală o divergență cu adevărat gravă, întregul și complicatul sistem de guvernare englez ar fi scos din funcție. Faptul că nici o astfel de catastrofă nu s-a produs în aproape două sute de ani indică suficient de clar secretul succesului Constituției britanice. Camera Comunelor, la o scară mai redusă, este pusă în funcție

după același principiu. Fiecare membru are în mîna sa puteri pe care, dacă i-ar sta în intenție, ar putea să le folosească pentru a aduce daune serioase sau chiar pentru a distruga sistemul de guvernămînt parlamentar; dar totul se bazează pe încrederea în bunul simț al membrilor și pe tăma fiecăruia de a face impresie proastă în fața celorlalți colegi. Nu se poate spune că această încredere a fost înșelată sau că exercițiul acestor puteri a fost vreodată dus, cel puțin în ultimul timp, pînă la excese extravagante. Să luăm, de exemplu, posibilitatea de amînare indefinită a dezbatărilor. Teoretic, stă în puterea oricărui doi membri să amîne la infinit activitățile Camerei în orice chestiune. S-a vorbit mult despre *Liberum veto* din Polonia<sup>6</sup>, iar nenorocirile acestei țări nefericite au fost puse nu pe seama temperamentalui nobililor, ci pe cea a viciilor accidentale ale Constituției căreia i se supuneau. Dar posibilitatea amînării indefinite de care se bucură membrii Camerei Comunelor nu diferă de acest drept polonez decât prin faptul că este nevoie de hotărîrea a doi membri pentru executarea lui în loc de a unuia singur. Procedura este următoarea: un membru propune amînarea dezbatării, apoi supune la vot chestiunea - după care colegul său propune amînarea Adunării Camerei, pe care o supune la rîndul său la vot. Primul membru poate atunci să-si reînnoiască propunerea de amînare a dezbatării și aşa mai departe la infinit. Cînd este vorba de scopuri temporare în chestiuni de detaliu, nu arareori este folosit acest privilegiu. Cînd o minoritate e de părere că a fost luată prin surprindere, fiind chemată să ia în considerare o măsură la carei avansare membrii Camerei nu se aşteptau, ei insistă uneori asupra amînării ei prin chiar acest mijloc. Este o putere împotriva căreia este

aproape imposibil de luptat; iar după cinci sau sase supunerî la vot, de obicei majoritatea renunță. Evident că cei care ies în dezavantaj în urma acestui proces nu precupește reproșurile și acuzele de fracionism la adresa oponenților lor; dar puterea aceasta nu e niciodată folosită fără un motiv *prima facie* bine înțemeiat care să-i justifice aplicarea. Este ușor de văzut că astfel de reguli ar putea, dacă ar fi folosite de alți oameni și într-un spirit diferit, să ducă rapid la blocajul mașinăriei constituționale. Acestea sunt, fără îndoială, niște banalități; dar ele fac parte din incidentele obișnuite, de zi cu zi, ale vieții parlamentare și ilustrează, poate într-un mod mai fidel, spiritul în care sunt puse în funcție instituțiile parlamentare, decât ar face-o comportamentul membrilor în momente critice atunci cînd patriotismul le-ar fi puternic solicitat.

Dovezile în acest sens nu sunt însă puține. S-a reproșat deseori Camerei că îi place prea mult să discute chestiuni de politică externă în care nu are nici un amestec, în timp ce evită cu multă grija problemele de mare interes pentru Anglia. Dezbatările privind Italia au abundat; deși, de vreme ce se convenise asupra faptului că nici un sfînt și nici un om nu va fi sacrificat pentru politica italiană, sentimentele noastre n-ar fi putut vreodată să influențeze destinul Italiei. Însă în ce privește America, Camera a păstrat o tăcere încordată și nici în privința Danemarcei nu s-a pronunțat pînă cînd evenimentele nu au făcut ca vocea ei să nu mai aibă nici o putere. O astfel de politică nu a fost poate una demnă de respect. Poate că este mai degrabă un semn al discreției Camerei decât al valorii ei. Dar este o mărturie a ciudatei cumpătări dovedite de o adunare atât de mare, atât de puternic divizată în opinii și aleasă din clase și

chiar rase atât de diverse. Nu se întâmplă prea des ca un om sau o grupare de oameni să refuze sceptrul atunci cînd nu au decît să întindă mîna pentru a-l apuca. Camera Comunelor ar fi, fără îndoială, un corp din cele mai nepotrivite pentru a exercita puterea executivă. Procedurile ei sunt prea încete, politica ei prea nesigură și prea dependentă de majoritatea numerică a momentului. Iar notorietatea ei publică – adică tocmai lucru fără de care nu poate respira - ar fi fatală pentru funcții care cer informație corectă și uneori secretă și a căror exercitare necesită uneori adaptarea după sentimentele unor personaje puternice din alte țări. Dar stă în puterea Camerei Comunelor să extindă această autoritate executivă după cum i se pare potrivit. O adresă către Coroană, indicînd o politică sau alta, poate, practic, decide direcția pe care se va înscrie întreaga națiune. Controlul de care dispune, în caz că decide să-l aplice, este absolut. Prințul simplu vot, poate paraliza orice departament sau chiar toate departamentele serviciului public. Posesia unei astfel de puteri ne aduce avantajele inestimabile. Ea realizează o legătură atât de strînsă între națiune și Guvern încît orice politică aprobată de masa națiunii va fi cu siguranță adoptată de conducătorii ei. Alte țări au încercat să ajungă la același rezultat stipulînd că, periodic, conducătorul va fi aleș de popor. Invenția aceasta este dublu falimentară. Ea nu ia în calcul posibilele schimbări de opinie care pot avea loc între intervalele dintre alegeri; și nu ia pulsul nici unei opinii publice în afară de cea ce se face auzită peste zarva strigătelor artificiale alimentate de cei a căror datorie profesională este organizarea de campanii electorale. Nimeni nu poate spune în momentul de față dacă adevărată opinie publică a Statelor Nordice ale

Americii este în favoarea păcii sau a războiului. Mașinaria enormă a corupției care este la conducerea Guvernului le dă posibilitatea guvernărilor să extragă din urna de vot a următorului scrutin un verdict favorabil lor, în timp ce masa cetătenilor se opune politicii pe care o duc ei. În Anglia, mașinaria care face legătura între voîntă națiunii și politica Guvernului este mult mai subtilă. În Anglia, nici un Guvern nu ar putea rezista mai mult de trei luni dacă ar acționa împotriva unei convingeri naționale clare. Dar prețul acestei fineti și mecanismului este ușurința cu care poate fi expus la tulburări. Relațiile dintre Legislativ și Executiv nu sunt definite prin legi riguroase, precum în America. Nu există o Constituție scrisă care să protejeze,oricăt de puțin, o putere de invazia alteia. Granița care le separă funcțiile poate fi cu ușurință transgresată; o scurtă manifestare de moment a vreunei pasiuni sau imprudente poate conduce la o stare de confuzie irreparabilă. Prezervarea Constituției și a binefacerilor ei depinde de moderația Camerei Comunelor, iar comportamentul Camerei Comunelor nu este reglat de nici o dispoziție legislativă, ci depinde în întregime de discreția și de patriotismul oamenilor din care, întâmplător, este compusă.

Nu e de mirare că alcătuirea unui corp de care depind atât de multe lucruri a devenit subiectul unei înfruntări politice acerbe. Pe de o parte, aşa cum am văzut, este plină de anomalii de tot felul. La prima vedere, nici sufragiul și nici distribuirea zonelor electorale nu pot fi apărate teoretic. Este de înțeles ca un muncitor care se întâmplă să aibă înclinații politice și care trăiește într-o cameră de nouă lire să se simtă privat de drepturile sale pentru că se face o diferență atât de netă între el și vecinul lui care plătește o

rentă săptămînală mai mare cu sase pence. Acest om se va împăca greu cu teoria constituțională care presupune că toate virtuile înțelepciunii politice rezidă în acei sase pence în plus. Este de înțeles și că orașele Huddersfield sau Wakefield sunt nemulțumite de faptul că li se acordă doar un reprezentant fiecăruia, în timp ce vecinii lor mai mici, Knaresborough și Ripon, beneficiază de o putere politică de două ori mai mare. Desigur, astfel de obiecții sunt absolut superficiale. Dacă e să existe o limită inferioară a sufragiului, e inevitabil ca linia despărțitoare să pară nedreaptă celor care sunt lăsați cu totul pe din afară; iar libertățile acordate orașelor mici reprezintă doar un mod indirect de a acorda districtelor rurale o bună parte din puterea politică, care fără o astfel de întărire ar fi extrem de slab reprezentate în Camera Comunelor. Si totuși, chiar dacă se poate răspunde cu ușurință obiecțiilor, nu este nefiresc ca ele să fie ridicate. Pe de altă parte, cei care prețuiesc libertatea și securitatea de care noi ne bucurăm și care pot fi găsite atât de greu astăzi în altă parte, într-o asemenea amploare, sunt, în mod firesc, prudenti cu intervențiile experimentale asupra corpului de alcătuirea căruia depind toate binefacerile noastre politice. Care ar putea fi efectul înlocuirii membrilor care în prezent compun Camera Comunelor cu o clasă de oameni absolut nouă, evident, nimeni nu poate prezice cu certitudine. Tot ce știm este că încercarea ar fi absolut fără precedent. Formele pot rămîne aceleași; proce-

durile pot fi înregistrate în aceeași jurnal; noua adunare se poate întruni între aceiași pereti; dar aceasta nu va fi vechea Cameră a Comunelor. Corpul existent, cu defectele și meritele lui, depinde de sistemul social din care se trage. Un corp reprezentând Sindicalele poate avea multe virtuți. El ar putea etala toate calitățile familiare nouă ca atribute ale acestor organizații care, având în vedere planurile propuse, ar furniza, fără îndoială, cea mai mare parte a alegătorilor. El ar putea fi energetic și conștincios; iar forța sa ar putea elimina orice suspiciune de lașitate sau chiar de discretie. Dar, dacă ar fi să atingă stăpînirea de sine a predecesorului său, ca și înțelegerea subtilă a limitelor poziției pe care are dreptul să o ocupe, aceasta ar însemna o magnifică trădare a originii sale. Oricum, caracteristicile sale nu pot fi decât supozitii hazardate; pentru că ar fi vorba de un fenomen pe care nu l-am experimentat niciodată în adevăratul sens al cuvîntului. O adunare legislativă democratică, suverană, necontrolată, în mijlocul unei societăți aristocratice, este un experiment care a avut loc o singură dată și care s-a dovedit nu tocmai de bun augur. Este improbabil ca Adunarea Constituantă din 1789 și capricile ei să-și găsească imitatori într-o atmosferă engleză; dar este, în fapt, singurul precedent posibil pentru o Cameră a Comunelor transformată după placul reformatorilor noștri avansați.(...)

Traducere de Sorana Cornescu  
și Camil Ungureanu

*O pledoarie împotriva oportunității introducerii sufragiului universal în sistemul politic englez*

Nimeni nu-și dorește o reformă - cu excepția acelor puțini care cred că au motiv să spere că viitorii alegători nu vor manifesta o ignoranță astăzi de jignitoare în privința meritelor lor ca alegătorii din prezent. Pentru majoritatea națiunii, forma actuală de guvernare are recomandarea inestimabilă a propriei reușite. Cei care nu au drept de vot și care sunt capabili de reflecție politică nu sunt încinați să credă că, fie ei însăși, fie țara căreia îi aparțin, vor obține vreun avantaj notabil din privilegiul de a detine a zecea mia parte din dreptul de a alege un membru al Parlamentului. Dar, cum noul crez politic al Ministrului de Finanțe<sup>7</sup> nu pare să depășească domeniul speculației, ar merita să analizăm pe scurt acest punct de vedere. El pretinde că se sprijină pe o bază pur teoretică: ar fi bine să examinăm care este valoarea speculativă a acesteia. E puțin probabil că un popor astăzi de practică cel englez va consimți vreodată să abandoneze instituțiile care funcționează bine pentru a satisface idealul unui filozof. Cum însă această problemă nu a ajuns încă să producă agitație publică, există răgaz pentru un joc inofensiv de metafizică politică. În viața de zi cu zi, nimeni nu-și bate prea mult capul cu "îndrepătăriile morale". Nimănui nu i-ar trece prin cap să jertfească securitatea practică de ale cărei avantaje beneficiază la modul concret, jurișprudenței *a priori* a unei întregi Academii de filozofie<sup>8</sup>. Dar, ca o

chesiune de controversă literară, acest subiect este la fel de interesant ca oricare altul. Mai mult, chiar dacă teoriile politice n-au trezit probabil niciodată entuziasmul unei mase considerabile de oameni, ele sunt totuși prejuite pentru că aruncă un vâl de decentă peste pasiunile nude ce dau naștere convulsiilor politice. "Drepturile omului" au servit de multe ori ca pretext pentru nenumărate orgii de o frenzie singeroasă, la amintirea cărora omenirea chiar și astăzi se dă înapoi îngrozită, și ele vor sănări mereu interesul pentru faptul că, dacă se ivește prilejul, vor fi putea fi folosite în același fel.

În desfășurarea discuției de la drepturile abstracte ale populației acestei țări la problema sufragiului, există obiceiul de a evita absolut orice referire astăzi la natura votului cît și la scopul căruia îi este destinat. Legile naturii, oricare ar fi acestea, nu conțin nici o aluzie la adunările reprezentative. Scriitorii care tratează acest subiect susțin de obicei că orice om are un drept natural și inalienabil la libertatea sa - ceea ce înseamnă că el poate face ce dorește cu propriile sale forțe și cu propriul său corp astăzi timp cîn nu încalcă prin aceasta dreptul similar pe care îl posedă vecinii săi. Aceiași scriitori susțin apoi un alt drept, supus unei limitări similare, potrivit căreia fiecare poate face ce-i place cu propria lui proprietate astăzi timp cîn nu încalcă drepturile vecinilor săi. Comunitatea oamenilor pe care o numim stat există sau se presupune că există pentru ca aceste două drepturi să poată fi protejate în mod adecvat și, de asemenea, pentru ca exercitarea lor să poată fi în mod riguros menținută între granițele acestor două limitări. Orice drept politic pe care un om se poate spune că-l posedă printr-o lege naturală, trebuie să se nască din aceste două drepturi fundamentale: din

dreptul său de a dispune liber de corpul și de proprietatea sa. Este evident că dacă oamenii se integreză într-o comunitate, acest control liber și neîngrădit trebuie, într-o anumită măsură, abandonat. Nu se poate ca deciziile majorității să nu intre în contradicție cu deciziile membrilor individuali; și, într-o astfel de eventualitate, e necesar ca cele dintăi să prevaleze asupra celor din urmă, astăzi dacă nu cumva comunitatea este organizată după modelul Dietei din Polonia, caz în care poate nici să nu fie vorba de o comunitate. Multe persoane sunt nevoie să plătească nenumărate impozite, de multe ori împotriva voinei lor, și aceasta pentru lucruri a căror valoare nu o recunosc. Mulți oameni trebuie să servească drept jurați, deși ar prefera să nu participe la proces; iar în alte țări oamenii pot fi constrinși, în ciuda faptului că sunt dominati de cea mai sinceră aversiune, să fie recruitați și să se lase împușcați într-un război pe care nu-l doresc. Și în astfel de cazuri, controlul liber asupra propriei persoane sau asupra proprietății sale este inexistență: dar, de dragul de a dezvolta o teorie de un anumit gen, scriitorii care tratează acest subiect au căzut de acord că liberul control nu este pericolos astăzi timp cîn constrîngerea la care este supusă o persoană este aprobată de comunitatea căreia îi aparține. Dar ghiionistul care este amendat din cauză că nu a plătit impozitele care-i displac sau care este împușcat pentru că a fugit de un război la care el ar fi preferat să nu ia parte, i se poate foarte bine părea o bătaie de joc să-i spui că el este, de fapt, un om liber. Trebuie însă să se consoleze cu ideea că ar fi imposibil să formulezi o teorie coerentă în oricare alți termeni. Poate că el ar fi de părere că a fi împușcat sau ruinat din ordinul unui despot sau al unui funcționar numit de o adunare repre-

zentativă în care este acum membru omul împotriva căruia chiar el votase în timpul campaniei electorale, este cam același lucru pentru el. Dar aceasta arată doar că el este familiarizat cu principiile elementare ale libertății. Ceea ce lui îi apare drept o eroare foarte concretă, este în fapt un postulat indispensabil în edificarea unui sistem reprezentativ. Este de dorit, pe de o parte, să poți spune tuturor că posedă un drept inalienabil de a fi liber. Pe de altă parte, este indispensabil, în interesul vecinilor lor și poate în anumită măsură și în interesul lor, ca această libertate să fie limitată. Singura posibilitate de a împăca aceste două obiective divergente este crearea unei doctrine conform căreia un om este liber astăzi timp cîn joacă (dacă face parte din majoritate) un rol practic și (dacă face parte din minoritate) un rol teoretic în alegerea guvernărilor sub a căror autoritate trăiește.

Însă atunci problema este, ce fel de rol? Dacă fiecare ar participa cu o contribuție egală la problemele comune, ar fi echitabil să posedă o parte egală din puterea asupra întregului. Astăzi timp cîn guvernul dispune de viață și integritatea supușilor săi, fiecare dintre ei va veni înaintea lui cu o revendicare aproximativă egală, putind pretinde un vot egal. Constituția teutonă din timpurile străvechi, conferind fiecarui bărbat o putere egală în alegerea conducătorului, era destul de potrivită pentru acele vremuri cînd proprietatea acumulată era într-o cantitate nesemnificativă și cînd orice bărbat era aproape la fel de bogat ca și vecinul său. Dar problema pe care noi trebuie să o examinăm este una foarte diferită. Trebuie să împărtășim puterea politică între oameni pentru care egalitatea proprietății este un lucru necunoscut. Într-un asemenea caz, o putere egală este oare și o putere

dreaptă? Scopul principal al Guvernului, în Anglia cel puțin, este protejarea proprietății. Aceasta pentru că Parlamentul nu are prea mult de-a face cu viața și integritatea oamenilor. Aceasta este, fără îndoială, o parte a îndatoririlor sale, o parte care nu este nici acum scutită de dificultăți. Totuși, principala preocupare a Parlamentului este să facă legi pentru a defini și proteja, într-o formă sau alta, împărțirea proprietății. Controversele din Sînul Bisericii, care îi captează într-o măsură atât de mare atenția, sunt, de fapt, numai lupte între diferite grupuri de persoane pentru posesia unumitor contribuții funciare, dijme sau proprietăți. Finanțele, care au fost cîmpul de luptă al astor conflicte, sunt acum măcinate de o bătălie între diferite clase dusă din dorința de a rezista impunerii a ceea ce fiecare consideră o proporție nedreaptă a contribuției prin care se menține existența statului. Chiar și politica externă, pentru majoritatea națiunii, este, înainte de toate, o problemă de proprietate. Ici și colo, în cazul unor indivizi sau a unor anumite clase, primează considerente sentimentale. Dar în cazul marii mase a locuitorilor acestei țări, adoptarea orientării pe care ei o doresc în politica față de națiunile străine este dictată doar de interese materiale. Acest lucru se întimplă în toate domeniile. Dacă toate aceste probleme, care într-un mod mai mult sau mai puțin direct influențează și distribuirea proprietății, nu ar mai fi de competență Parlamentului, ocuparea de bază a acestuia ar dispărea. Dacă existența proprietății nu ar da naștere acestor interese complexe, mașinaria guvernării civilizate ar fi mult prea greoaie pentru lucrarea sa. Dacă nu ar fi vigilența cu care aceia care posedă proprietăți trebuie să-și păzească bunurile, adunările reprezentative nu ar fi aproape

deLOC necesare și, cu siguranță, nimeni nu și-ar mai bate capul să discute formarea lor. Tările în care proprietatea este rar înțîlnită sau în care este distribuită în mod egal, resimt rareori necesitatea de a crea o formă elaborată de guvernare și, încă și mai rar, necesitatea unor agitații politice violente. Având în vedere faptul că proprietatea este în mare principalul scop al legislației, ea este, de asemenea, aproape singura cauză a unei agitații politice. O mișcare politică violentă (lăsîndu-le la o parte pe cele iscate de controversele religioase) este în general doar un semn că clasa celor care au puțin întrevede posibilitatea de a avea mai mult prin intermediul unor convulsii politice.

În aceasta rezidă eroarea fundamentală a celor care susțin o extindere a privilegiilor. Ei ne spun că fiecare om are dreptul la o parte din guvernarea comunității din care face parte. Dar tot ei persistă în a uita că "sufragiul universal" înseamnă mult mai mult decât o parte; acesta ar însemna o parte egală. A da dreptul de vot unui om sărac înseamnă a-i da o parte din puterea de adoptare a acelei legislații care se referă în principal la proprietate, parte la fel de însemnată ca cea a bancherului al cărui nume este cunoscut în toate casele de schimb din Europa, cu a negustorul ale cărui vapoare naveghează pe toate mările sau cu a proprietarului latifundiar care stăpînește terenul unui întreg oraș manufacturer.

O extindere a dreptului de vot la clasele muncitoare conduce la aceea că într-o problemă de impozitare, de cheltuieli sau care influențează în mod vital comerțul, doi muncitori zilieri vor avea mai multe voturi decât baronul Rothschild. Acesta este rezultatul la care s-a ajuns din cauza declarațiilor ambigue despre "îndreptării morale" sau "drepturi

naturale".

Cel mai bun test al dreptului natural este dreptul pe care oamenii îl păstrează pentru ei însăși de a-și reglementa propriile probleme pe care le acceptă în mod firesc. Acum, ideea unei guvernări reprezentative nu se limitează la guvernămînt. Ea este bine cunoscută și în întreprinderile comerciale. Companiile pe acțiuni, la fel ca și statul, sunt prea numeroase pentru a permite conduceră personală a proprietății afaceri; astfel, oamenii își aleg reprezentanți care să facă acest lucru în numele lor; iar ei încredințează acestor reprezentanți supuși anumitor limite constitutionale toate puterile pe care le detin. Dar cum rezolvă ei această spinoasă problemă a sufragiului? Ei nu cunosc nici o tradiție medievală care să îngădească; nu au nici o aristocrație puternică sau o curte intrigantă care să delapideze. Ei nu sunt nici mecanici neciopliți, nici târani ușor manipulabili. În puternica lor rivalitate, în libertatea lor deplină față de prejudecăți, în înțelegerea luminată a propriului lor avantaj, ei sunt plasati mai bine decât oricine pentru a face o judecată demnă de încredere despre orice problemă care privește interesele lor comune sau conflictuale. Cum vor rezolva ei această controversă încîncită a distribuirii dreptului de vot? Vor lua ei în considerare principiul conform căruia doi zilieri ar putea avea mai multe voturi decât Rothschild? Dacă le-ar fi făcută o astfel de propunere, vor afișa ei o apreciere foarte laudativă la adresa bunului simț al celui care a propus-o sau îl vor considera pe acesta drept îndrumătorul lor în problema dreptului natural? Din cauza controrei pe care a trezit-o timp de două sau trei generații, oamenii nu mai știu exact ce să credă despre această problemă a dreptului de vot. Dacă ar fi să

o privească pentru prima dată, teoria dreptului de vot în Anglia, chiar și aşa cum se prezintă ea sau cum reformiștii își propun să o schimbe, ar putea fi considerată visul unui nebun.

E foarte adevarat că putem avea o părere mult mai înălțătoare despre stat<sup>9</sup>. Aceasta ar putea fi privit ca ceva mai grandios decât o societate pe acțiuni având drept scop protejarea vieții și a proprietății. Având în vedere soarta pe care a avut-o Compania Indiilor de Est, separarea logică între cele două ar fi greu de transpus în cuvinte. Există însă sentimente și emoții care se atașează ideii de stat și care nu au nimic comercial în natura lor. Sacrificiul de sine și eroismul care pot fi evocate în cazul în care statul e amenințat ne arată faptul că acesta este obiectul unor emoții mult mai înalte decât interesul propriu. Gloria pe care a cîștigat-o sau speră să o cîștige adună în jurul ei sentimente și aspirații care nu ar putea fi resimțite pentru o organizație care există cu singurul scop de a spori bunăstarea materială a celor care fac parte din ea. Dar acest aspect sentimental nu este și cel spre care își îndreaptă atenția școala avansată a reformiștilor. Eforturile lor se îndreaptă fără încetare înspre eliminarea acestor ornamente poetice. Ei afirmă că acestea ar fi moștenirea vremurilor mai întunecate; că ar fi o iluzie să-i conferi statului o personalitate; să-i atribui acestuia datorii morale sau să-i folosești puterile pentru a glorifica sentimente și idealuri nobile. Lupta lor constantă are drept tel să ne prezinte statul ca pe o societate pe acțiuni cu scopul protejării vieții și proprietății; și ei sunt împiedicați de propria lor filozofie să recurgă la idei mai nobile despre stat, idei care descind din timpuri mai puțin familiarizate cu afacerile. În orice caz, aceste idei nobile nu au nimic

în comun cu preocuparea pentru lărgirea dreptului de vot. Aceasta este doar o luptă pentru avantaje materiale. Agitatorii milităză pentru a obține o influență mai mare a claselor de jos în adunarea legislativă numai cu scopul de a obține putere sporită în problema proprietății. Puterea politică este recomandată claselor muncitoare, ca obiect demn de dorințele și eforturile lor, aproape în exclusivitate printr-un discurs demagogic asupra modificărilor impostaților, a legilor care privesc proprietatea, schimbări care ar putea surveni prin folosirea acestei puteri. Claselor muncitoare li se spune că impozitele sunt inegal distribuite și că, în cazul în care s-ar obține o reformă în Parlament, ei ar putea stăpini, în detrimentul vecinilor, o parte mai mare din ele; li se mai spune că legea care stipulează relațiile dintre patron și muncitorii<sup>10</sup> săi va fi în acest caz mai favorabilă celor din urmă; că schimbări miraculoase vor fi făcute în legile privitoare la pămînt, că muncitorii din Anglia vor avea, precum țărani din alte țări, fiecare propria sa parcelă de pămînt. Pentru agitatorii care acționează călăuziți de asemenea obiective, statul nu e, evident, nimic altceva decât o mașinărie de reglementare a drepturilor de proprietate și de rezolvare a revendicărilor făcute referitor la acestea. Ei se consideră pe sine drept simpli acționari ai marii societăți pe acțiuni, acționari ale căror interese sunt tratate injust, și care, drept urmare, își doresc o reprezentare mai puternică în conducerea tranzacțiilor ei. Ei cer ca fiecare dintre ei, chiar și cei cu cele mai puține acțiuni în cadrul societății, să aibă neapărat, în cadrul conducerii ei, o influență la fel de mare cu cea a celor mai importanți deținători de acțiuni. Propunerile pe care le fac sunt aproape la fel de rezonabile cît ar fi și acelea ale grupului de acționari care, având

o singură acțiune, ar pretinde ca fiecare dintre ei să aibă un număr egal de voturi cu cei care posedă o mie de acțiuni. Sistemul constituțional după care sunt conduse, credem noi, în orice țară, societățile pe acțiuni este dictat de simțul comun, după care numărul de voturi pe care le deține o persoană în privința guvernării este egal cu numărul de acțiuni pe care aceasta le deține în cadrul societății. Este un sistem a cărui corectitudine nu a fost niciodată contestată. Problema nu a fost niciodată obiectul vreunei controverse. Visătorul cel mai aberant nu a sugerat niciodată că toti acționarii ar trebui să aibă un vot egal, indiferent de numărul de acțiuni pe care ei ar putea să-l dețină. Să ne lansăm totuși, pentru un moment, într-o ipoteză extravagantă. Să presupunem că cea mai mare iluzie s-a abătut asupra mintilor oamenilor de afaceri. Să ne imaginăm că au descoperit în conștiința lor interioară sau într-o altă sursă a revelației filozofice că este un adevar fundamental al drepturilor omului faptul că acționarul care deține o singură acțiune ar trebui să aibă un număr de voturi egal cu acela al acționarului care deține o mie de acțiuni, și că orice companie pe acțiuni care nu respectă această regulă este o comunitate de tirani care stăpînesc niște sclavi. Să presupunem mai departe că una sau două companii sunt, într-un moment de panică, îndeajuns de slabite pentru a susține aceste doctrine și pentru a introduce această reformă în constituțiile lor: e nevoie oare de vreun har profetic pentru a prevedea rezultatul? Acționarii cu o singură acțiune, în special dacă se întâmplă să fie destul de numeroși, vor descoperi relativ repede că este în interesul să acționeze împreună. Vor constata că este posibil să conducă societatea numai în propriul lor beneficiu, fără a

epuiza în nici un fel modestul capital reprezentat de propriile lor acțiuni. Dacă ar fi lucizi și foarte calculați în urmărirea propriilor lor interese, ei ar ajunge imediat la concluzia că toate cheltuielile să fie suportate de marii acționari, iar ca toate profiturile să fie împărtite între ei însăși. E posibil ca o rămasită de moralitate să-i împiedice cel puțin pentru un timp să-si etaleze jaful în termeni aștăzi de direcții; dar un asemenea rezultat reprezintă, fără îndoială, punctul spre care ar tinde toate măsurile adoptate de ei. E foarte adevărat că, odată ce teoreticienii iluzionați, despre care am presupus că au susținut acest experiment, ar fi constatat pe propria lor piele prostia de care au dat dovadă, nici o societate pe acțiuni nu se va mai organiza într-o asemenea formă și că, dacă legea unei țări ar impune unor asemenea asociații o astfel de constituție, capitaliștii ar migra în ținuturi mai sănătoase și mai fericite. Dar e la fel de sigur că în cazul în care o societate pe acțiuni care a aplicat această teorie nu este salvată de propriile sale greșeli de organizare de către o putere exterioară, ea va fi complet ruinată.

Ce împiedică ca ceva analog să se aplique statelor? Poate cineva să nege că aceeași regulă după care se conduce sistemul financiar mai redus al unei societăți pe acțiuni stăpînește și imensul sistem financiar al unui stat? Acordarea dreptului de vot unei clase într-un mod disproportional cu rolul pe care aceasta îl are în țara respectivă, conferă, fără îndoială, acelei clase o putere *pro tanto* de a folosi impozitul ca instrument de pradă, iar cheltuielile și legislația ca sursă de ciștig. Pe măsură ce această disproportie crește, puterea își mărește dimensiunile, iar cu fiecare admitere a unui muncitor la masa privilegiilor care se bucură de drepturile egale, aceasta va deveni și mai incontrolabilă, iar cind s-ar ajunge la sufragiu universal, ea s-ar transforma pur și simplu într-un regim despotic. Nu este necesar să presupunem că acest despotism va fi folosit imediat, sau obligatoriu, într-un scop negativ. Nici un despotism, nici o oligarchie nu au fost invariabil rele și, deși despotismul celor mulți va fi străin de temerile politice care țin în frâu aristocrațiile și autocrațiile, totuși va fi supus tuturor influențelor care îngădăesc egoismul uman și împiedică lumea să nu devină altceva decât cimpul de luptă al unor interese rivale. Nu trebuie să presupunem că clasele muncitoare, mai mult decât alte clase sociale, ar comite un act flagrant de jaf, dacă nu ar avea un motiv puternic să o facă sau, cel puțin, ceva de genul unui pretext care să ascundă de propriile lor conștiințe adevărat crud al acestor acțiuni. Dar această restricție, chiar dacă e edificatoare și necesară, este complet în afara problemei. Sistemele politice au fost concepute tocmai pentru că aceste influențe conștîngătoare au fost considerate ca fiind imperfekte. Așa cum despotații sunt supuși tentațiilor individuale, iar aristocrațiile se dedau cîteodată la un egoism de clasă, în mod asemănător, conștiința unei democrații va fi înfrîntă de presiunea nevoii sau lipsei de control generate de pasiuni. Tocmai pentru a lua măsuri împotriva acestor aberații exceptionale venite din partea celor care sunt depozitarii puterii, a fost inventat controlul constituțional. Dacă nu ar exista pericolul ca fiecare să-si dorească să obțină ceea ce nu-i aparține, politica ar fi o știință moartă, iar legea s-ar reduce la un sistem de arbitraj prietenesc. S-ar putea concede, deci, că aceste clase muncitoare, dacă ar obține monopolul asupra puterii pe care orice lărgire considerabilă a dreptului de vot le-ar oferi-o, nu ar jefui în mod con-

știent clasele de deasupra lor. Dar, în politică, nu este neapărat necesar ca cineva să fie totdeauna conștient de răul pe care l-a făcut. În moralitatea politică e mai ușor chiar decât în alte comportamente etice să treci peste sentimentul de vinovătie cu ajutorul unei spoieli de intenții bune. Drepturile politice sunt atât de complicate și, adesea, atât de prost definite, încât nu există nici o dificultate în a convinge oamenii că este spre binele lor să le încalce, mai ales dacă argumentul este aplaudat și de către stomacul lor. Nu a fost comisă nici o crimă politică pentru care să fie dificilă găsirea unei apărări capabile să amânească o mulțime infometată. Se va găsi întotdeauna un demagog care să furnizeze sofismele necesare, dacă nenocirea sau vehemența urii de clasă ar fi acolo ca să le facă lesne de acceptat. Bunele intenții sau sentimentele nobile ale multimii au exact aceeași valoare cu a bunelor intenții și sentimentele nobile ale unui despot - atât și nimic mai mult. Ele pot fi de folos în vremuri obișnuite și în absența unor tentații deosebite; dar nu vor rezista într-o situație tensionată.

Astfel, dreptul natural nu poate fi chemat să justifice un drept egal de vot atât timp cât nu există o proprietate egală de protejat. Conform consumămintului comun al oamenilor, exprimat în felul în care aceștia își conduc activitățile proprii, în privința guvernării și administrației proprietății, oamenii ar trebui să voteze proporțional cu acțiunile deținute. Totuși, se poate spune că, chiar din această perspectivă a problemei, clasele muncitoare au de ce să se plângă. Există un procentaj foarte mare din populație care nu are deloc drept de vot. Ei au acum cu toții o anumită influență în Commonwealth,oricât ar fi ea de redusă. O cantitate de influență egală cu influența conce-

tătenilor mai bogăți în cadrul guvernării poate fi mai mare decât ar avea muncitorii dreptul să pretindă; dar, în mod sigur, absența oricărei influențe ar fi, după aceeași regulă, mult prea puțin. O asemenea obiecție adusă stării existente de lucruri nu și-ar găsi nici un răspuns, dacă aranjamentele noastre ar pretinde că se bazează pe un anumit tip de teorii. Acest lucru e foarte departe de a le fi caracteristic. Aceste aranjamente nu reprezintă rezultatul vreunui calcul. Ele nu înregistrează efortul minții unui om sau al mai multor oameni care lucrează în aceeași direcție. Nu se poate spune că sunt rezultatul vreunei operații intelectuale, individuale sau colective. Ele reprezintă colecția trofeelor adunate de-a lungul a nenumărate secole de conflicte - o acumulare de sedimentări succesive care au fost lăsate în urmă de schimbările marea de atitudini politice care s-au revărsat de la o epocă la alta peste insula noastră, rezultanta tuturor forțelor politice care, acționând în armonie sau în opoziție, au conlucrat pentru a conduce Anglia pe drumul pe care i-a fost destinat să meargă. Chiar din momentul în care Camera Comunelor și-a asumat fie și numai un rol de mică importanță în stat, eforturile diferenților concurenți în lupta pentru puterea politică au fost canalizate în direcția amenajării compoziției sale pentru a le servi proprietăților obiective. Uneori ei au făcut acest lucru printr-un transfer direct al drepturilor electorale, dar de cele mai multe ori printr-un proces mai lent de transformare a maselor de alegători; acest lucru a fost realizat însă fără ca ei să se bazeze pe o anumită teorie. Cum fiecare clasă sau partid rival i-a sesizat utilitatea, ele au făcut din Camera Comunelor un instrument în lupta pentru propria supremăție. Rezultatele combinate ale acestor

eforturi divergente au fost salutare pentru întreaga țară. Ele au asigurat ca fiecare interes să treacă mai devreme sau mai tîrziu într-o carte statutară legile care sunt necesare pentru propria lui bunăstare; iar consecința generală a fost prosperitatea enormă și puterea materială de care se bucură Anglia. Dar procesul prin care a fost atinsă împlinirea dorită s-a desfășurat, fără îndoială, în mod neregulat, și aceasta pentru că a fost în întregime natural. Cu excepția nefericitei adoptări a dreptului de vot egal, una dintre cele mai nefericite idei pe care le-a avut vreodată Lordul Russell, instituțiile noastre reprezentative nu trădează nicidcum mîna rigidă a teoreticianului. Aceste instituții sunt cu atât mai flexibile și, chiar pe acest temei, cu atât mai adaptabile la lumea capricioasă și mai instabilă în care trăim. Dar e absolut imposibil să le aperi în fața unui juriu de filozofi.

Am regretat amarnic dacă am înlocuit eficiența care a fost verificată prin experiență cu o anumită simetrie teoretică. Dar dacă trebuie ca acest lucru să fie făcut, e necesar atunci ca el să fie realizat în totalitate. Dacă ar fi să aducem în discuție "drepturile naturale" și "îndreptăririle morale" ale domnului Gladstone, ele trebuie acceptate fără nici o rezervă. E foarte posibil să găsim obiecții teoretice împotriva Constituției engleze în forma ei actuală. Singura ei apărare este succesul său practic. Dar extinderea dreptului de vot pe care dl. Gladstone o dorește, va face numai ca erorile teoretice cele mai mari

să devină și mai flagrante ca înainte. După litera legii noastre actuale, influența de care proprietarii dispun în guvernarea acestei țări este complet inadecvată față de contribuția pecuniară pe care o aduc. E adevarat că ei reușesc să o recupereze într-o varietate de moduri ilicite; dar e departe de a fi dezirabilă creșterea acestei auto-compensări. Propunerea dl. Gladstone de largire a dreptului de vot ar intensifica această anomalie. Ea ar face ca clasele nevoiașe să fie din ce în ce mai puternice și să poată încinge pe deținătorii de proprietăți. Aceștia vor avea o influență încă și mai mică în administrarea societății. Ei ar putea sau nu să se despăgubească prin mijloacele ilicite la care ne-am referit. Ei ar putea sau nu să cumpere sau să amenințe mulțimea de alegători săraci la al căror bun plac ar fi lăsați în mod legal. Dacă nu ar reuși acest lucru, siguranța dreptului lor de proprietate ar fi pierdută, iar, mai devreme sau mai tîrziu, ei și-ar da seama, în fața impozitelor injuste și a marilor cheltuieli, de poziția neajutorată în care se află. Dacă ar reuși să se salveze cu ajutorul corupției, scandalul care în prezent înjosește bunul mers al alegerilor noastre ar crește înzecit.

Aceasta este replica adecvată la propunerile dl. Gladstone - orice extindere a dreptului de vot, în afară de cazul în care va reforma întregul sistem după un plan bazat pe vot diferențiat, nu va face altceva decât să agraveze anomaliiile și indiferența față de "îndreptăririle morale" care există în legea actuală.

Traducere de Laura Cucu  
și Camil Ungureanu

NOTE

1. Vin ieftin importat ca urmare a prevederilor tratatului comercial anglo-francez din 1860 (n.a.).
  2. Aluzie la un faimos automat de jucat săh care era însă dirijat de o persoană ascunsă în interior (n.tr.).
  3. Ideea este fundamentală și va reveni de mai multe ori pe parcurs. Salisbury susține, în manieră conservatoare, că, pentru a fi funcționale, regulile, principiile și legile din care este compus un sistem politic trebuie susținute de practici și aranjamente sociale, de mentalități și de "instinctele înăscute" ale celor care le aplică. De aceea, cum va spune mai jos Salisbury, regulile ar putea, dacă ar fi folosite de alții oameni și într-un spirit diferit, să ducă rapid la blocajul mașinăriei constituționale" (n.tr.).
  4. Închiderea discuțiilor (n. tr.).
  5. Ducele de Morny, fratele mijlociu al lui Napoleon al III-lea, era președintele Adunării Legislativă (n.a.).
  6. Sistem prin care orice membru al Dietei
- Poloneze putea să opreasă dezbatările pe timp nedefinit (n.a.).
7. Salisbury se referă la Gladstone, care era ministru de finanțe în acel moment.
  8. Preferința lui Salisbury pentru instituțiile existente se explică, aşadar, prin aceea că, spre deosebire de teoriile speculative ale filozofilor, ele au fost încercate și conduc la rezultate bune (n.tr.).
  9. Pasajul următor este semnificativ pentru atitudinea conservatorilor față de stat. Statul nu este doar un instrument (o simplă mașinărie, cum se exprima atât Salisbury cât și Müller) de satisfacere a nevoilor comerciale sau de apărare a indivizilor, ci este o parte indispensabilă a societății și chiar a identității noastre sociale și morale (a se vedea în acest sens și sugestiile conținute în textelete lui Burke, Santayana, Scruton, etc) (n.tr.).
  10. I.e. legea stăpînului și servitorului, prin care un angajat care își încâlcea contractul său de serviciu cu cel care l-a angajat se făcea vinovat de infracțiune și era pasibil de muncă silnică.

## Hippolyte Taine

### *Originea Franței contemporane* \*

#### *Despre construcția politică și metamorfoza Franței*

In 1849, având 21 de ani, eram alegător și foarte încurcat; căci trebuia să numesc 15 sau 20 de deputați și, în plus, după obiceiul francez, trebuia nu numai să aleg oameni, ci și să optez între teorii. Mi se propunea să fiu regalist sau republican, democrat sau conservator, socialist sau bonapartist: nu eram nimic din toate acestea, și nici măcar altceva, iar uneori eram invidios pe oamenii convinși că aveau fericirea de a fi ceva. După ce ascultasem ce aveau de zis diversele doctrine, mi-am dat seama că, neîndoialnic, există o lacună în spiritul meu. Motivele valabile pentru alții nu erau și pentru mine; nu reușeam să înțeleg că în politică ne putem decide după propriile preferințe subiective. Optimist din jurul meu edificau o Constituție precum o casă, după planul cel mai frumos, cel mai nou și cel mai simplu, și aveau în studiu mai multe proiecte, hotelul marchizilor, casa burghezilor, locuința muncitorilor, cazarma militarilor, falansterul comuniștilor și chiar taberele sălbaticilor. Fiecare spunea despre modelul său: "iată adevărata cămin al omului, singurul în care ar putea să locuiască un om înțelept". În opinia mea, argumentul era slab: gusturile personale nu mi se păreau niște autorități. Mi se părea că o casă nu trebuie construită pentru arhitect, ci pentru proprietarul care urmează să stea acolo. A cere părerea proprietarului, a pune la îndemnă poporului francez planurile viitoarei sale case, însemna, într-un mod prea evident, a face paradă sau înșelătorii: într-un asemenea caz, întrebarea induce întotdeauna răspunsul, și de altfel, dacă acest răspuns ar fi fost liber, Franța nu ar fi nicidecum mai îndreptățită decât mine să-l dea: zece milioane de ignoranți nu constituie un înțelept. Un popor consultat poate la rigoare să spună care este forma de guvernare care-i place, dar nu și cea de care are nevoie; el nu va putea să o facă decât în cursul exercitării ei: îi trebuie timp pentru a verifica dacă acea casă politică a sa este comodă, solidă, capabilă să reziste la intemperii, potrivită moravurilor, ocupațiilor, caracterului, singularităților și crizelor sale. Or, în urma încercărilor, noi nu am fost niciodată mulțumiți de a noastră: în 80 de ani, am demolat-o de

\* Fragment din introducerea scrisă de autor în 1875 pentru lucrarea *Les origines de la France contemporaine*. Text preluat după ediția din 1982, Robert Laffont, pp. 3-5. Titlul aparține redacției.

treisprezece ori pentru ca mai apoi să o refacem, și am reconstruit-o în zadar, ne-găsind-o încă pe cea care ni se potrivește. Dacă alte popoare au fost mai fericite, dacă mai multe locuințe politice din afara țării sunt solide și rezistă nedefinit, este pentru că ele au fost construite într-un fel particular, în jurul unui nucleu originar și masiv, sprijinindu-se pe un anumit edificiu vechi, central și ajustat de mai multe ori, dar întotdeauna menținut, largit treptat, adaptat prin tatonări și înmăndiri pe măsura nevoilor locuitorilor. Nici una dintre locuințe nu a fost construită dintr-o dată, după un tipar nou, și numai după măsurile rațiunii. Suntem poate nevoiți să admitem că nu există un alt mijloc de a construi ceva stabil, și că inventarea bruscă a unei Constituții noi, potrivite, durabile, este o întreprindere care depășește forțele spiritului uman.

În orice caz, am tras concluzia că, dacă o vom descoperi vreodată pe aceea de care avem nevoie, aceasta nu se va întâmpla nicidcum prin procedeele la modă. Într-adevăr, e vorba de a o *descoperi*, dacă ea există, și nu de a o supune la vot. În această privință, preferințele noastre ar fi vane; istoria și natura au ales pentru noi înaintea noastră; noi trebuie să ne adaptăm la ele, căci este cert că nu ele sunt cele care se adaptează la noi. Forma socială și politică pe care un popor o poate dobîndi și în care poate rămâne, nu depinde de voința arbitrară, ci este determinată de caracterul și trecutul său. Trebuie ca ea să se muleze, pînă în cele mai mici detalii ale sale, pe trăsăturile vii asupra cărora este aplicată; altfel ea se va sparge și va cădea în bucăți. De aceea, dacă ajungem să găsim forma care ne este proprie, nu o vom face decât studiindu-ne pe noi însine, și cu cît vom ști mai precis ceea ce suntem, cu atît vom discerne cu mai

multă certitudine ceea ce ni se potrivește. Trebuie deci să răsturnăm metodele obișnuite și să ne reprezentăm națiunea înainte de a redacta Constituția. Fără îndoială, prima operație este cu mult mai lungă și mai dificilă decât a doua. Cît timp, cîte studii, cîte observații ce se corectează una de alta, cîte cercetări din prezent și din trecut, acoperind toate domeniile gîndirii și acțiunii, cîtă muncă seculară, pentru a dobîndi ideea exactă și completă a unei mari națiuni care a trăit epoca poporului și care o mai trăiește încă! Dar aceasta este singura modalitate de a nu construi în mod eronat după ce s-a rationat în vid, și-mi promit că, cel puțin pentru mine, dacă aş încerca într-o zi să examinez o opinie politică, nu ar fi decât după ce aş studia Franța<sup>1</sup>.

Ce este Franța contemporană? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să vedem cum s-a constituit această Franță, sau, mai bine încă, să asistăm ca spectatori la formarea ei. La sfîrșitul secolului trecut, asemenea unor anumite insecte, ea a suferit o metamorfoză. Vechea ei organizare s-a dizolvat; ea însăși își distrugă țesuturile cele mai prețioase și cade pradă unor convulsii care par mortale. Apoi, după multe contracții și o perioadă de letargie, ea se redresează. Organizarea ei însă nu mai este aceeași: printr-o muncă interioară surdă, o ființă nouă a înlocuit-o pe cea veche. În 1808, toate marile trăsături sunt decisive și definitive: departamentele, arondismentele, cantoanele și comunele, nimic nu s-a schimbat de atunci în diviziunile și articulațiile sale exterioare: Concordatul, Codul penal, tribunalele, Universitatea, prefectii, Consiliul de stat, impozitele, perceptori, Curtea de conturi, administrația uniformă și centralizată, organele sale principale sunt încă aceleași; nobilimea, burghezia,

muncitorii, țărani, fiecare clasă are de atunci situația, interesele, sentimentele, tradițiile pe care le vedem astăzi. Astfel, noua creațură este în același timp stabilită și completă; prin urmare, structura sa, instinctele și facultățile sale marchează cercul în care se va mișca gîndirea sau acțiunea sa. În jurul ei, celelalte națiuni, unele precoce, altele greoaie, toate cu administrații mari; unele, avînd un succes mai mare, realizează în același timp transformarea prin care trec de la starea feudală la cea modernă; înflorirea este universală și aproape simultană. Dar, sub această nouă formă ca și sub cea veche, cel slab este întotdeauna prada celui puternic. Nefericiti sunt cei a căror evoluție prea lentă îi lasă la bunul plac al vecinilor care se eliberează brusc din cradală și le primii și complet înarmați! Nefericit și cel a cărui evoluție prea rapidă și prea bruscă nu și-a echilibrat cum trebuie economia interioară și care, prin exagerarea aparatului său director, prin schimbarea organelor sale profunde, prin sărăcirea graduală a substanței sale vii, este condamnat la lovituri puternice, slabiciune și neputință (în mijlocul unor vecini mai bine proporționați și mai sănătoși). În cadrul organizării pe care Franța și-a creat-o la începutul secolului, toate liniile generale ale istoriei sale contemporane erau trasate, revoluțiile politice, utopiile sociale, diviziunile din-

tre clase, rolul Bisericii, conduită nobilimii, burgheziei și poporului, dezvoltarea, orientarea sau devierea filozofiei, literelor și artelor. De aceea, atunci cînd vrem să înțelegem situația noastră prezentă, privirile noastre sunt întotdeauna îndreptate către criza teribilă și profundă prin care Vechiul Regim a produs Revoluția și Revoluția nouă Regim.

Vechiul Regim, Revoluția, nouă Regim, îmi propun să descriu cu exactitate aceste trei stări. Îndrăznesc să declar aici că nu am nicidcum un alt scop; se va permite unui istoric să acioneze ca naturalist. Am stat în fața subiectului meu precum în fața metamorfozei unei insecte. De altfel, evenimentul este în el însuși atât de interesant, încât merită osteneala de a fi examinat pentru el însuși, și nu avem nevoie de efort pentru a exclude reticențele. Eliberată de orice partizanat, curiozitatea de vine științifică și se dirijează în întregul ei către forțele intime ce conduc întreaga operație. Aceste forțe sunt situația, pasiunile, ideile, voințele fiecărui grup, iar noi vrem să le înțelegem, aproape să le măsurăm. Ele sunt sub ochii noștri; nu suntem conștincți să ne limităm la simple conjecturi, divinații îndoioelișnice și la indicații vagi. Printre-osecire singulară, noi îi putem percepe pe oamenii însăși, surprinzîndu-le atât exteriorul cît și interiorul.

Traducere de Camil Ungureanu

## Vechiul regim \*

### Suveranitatea metodei abstracte a matematicienilor

**A**urma în toate cercetările, cu o incredere deplină, fără nici o rezervă sau precauție, metoda matematicienilor; a extrage, a circumscrie, a izola cîteva noțiuni foarte simple și foarte generale; apoi, abandonînd experiența, a le compara, a le combina și, din compusul artificial astfel obținut, a deduce printr-un rationament pur toate consecințele pe care le conține: acesta este procedeul natural al spiritului clasic. Îi este atât de bine înăscut, încât îl înșinim în amîndouă secolele, la Descartes, Malebranche<sup>2</sup> și la adeptii ideilor pure, precum și la adeptii senzației, a nevoilor fizice, a instinctului primitiv, Condillac, Rousseau, Helvétius și, mai tîrziu, Condorcet, Volney, Siéyès, Cabanis și Destutt de Tracy. În zadar încearcă aceștia să-și spună discipoli ai lui Bacon și să respingă ideile înăscute; avînd un alt punct de plecare decît cartezienii, ei merg pe aceeași cale și, precum cartezienii, după o vizită scurtă, părăsesc definitiv experiența. Trăind în această lume morală și socială imensă, în acest arbore cu rădăcini și cu ramuri nemărate, ei desprind numai coaja vizibilă, un strat superficial; nu sunt în stare nici

să pătrundă nici să înțeleagă ceea ce este dincolo; mîinile lor nu sunt capabile să cuprindă mai mult. El nici nu bănuiesc că mai există ceva în plus; spiritul clasic nu are decît o putere mică de pătrundere și o înțelegere limitată. Pentru ei, coaja este arborele în întregul său și, o dată operația făcută, ei se îndepărtează cu epiderma uscată și moartă, fără să mai revină vreodată la trunchi. Din pricina insuficientei spiritului și din amor propriu literar, ei omit detaliul caracteristic, doveditor și complet. Nu există aproape nici un astfel de detaliu în *De Logique* și în *Traité des sensation* a lui Condillac, în *Idéologie* a lui Destutt de Tracy, în *Rapports du physique et du moral* de Cabanis.

Niciodată, cu ei, nu suntem pe terenul palpabil și solid al observației personale istorisite, ci plutim mereu în aer, în regiunea vidă a generalităților pure. Condillac declară că procedeul aritmetic și este potrivit psihologiei și că putem discerne elementele gîndirii noastre printr-o operație analogă "regulii de trei simplă". Siéyès dovedește disprețul cel mai profund pentru istorie, iar "politica este pentru el o știință pe care crede că a desăvîrșit-o"<sup>3</sup> din prima încercare, printr-un efort spiritual în maniera lui Descartes, cel care a descoperit astfel geometria analitică. Destutt de Tracy, vrînd să-l comenteze pe Montesquieu, descoperă că

marele istoric a fost prea servil față de istorie, și pretinde că fi reface opera construind societatea care ar trebui să existe, în loc să privească la cea care este.

Niciodată, cu un extras atât de mic din natura umană, nu au fost construite edificii astăzi de ordonate și de amăgiitoare. Cu ajutorul senzației, Condillac animă o statuie, apoi, printr-o suită de rationamente pure, urmărind pe rînd efectele senzației în mîros, gust, vedere, pipăit, el construiește din toate aceste părți un suflet uman. Prin intermediul unui contract, Rousseau întemeiază asociația politică, și, pornind numai de la acest dat, deduce Constituția, guvernarea și legile oricărei societăți echitabile. Într-o carte care e parcă testamentul filozofic al secolului<sup>4</sup>, Condorcet declară că această metodă este "pasul ultim al filozofiei, cel care a pus o barieră eternă între genul uman și vechile erori ale copilăriei sale". Aplîcînd-o moralei, politicii, economiei politice, s-a ajuns ca în științele morale să se urmeze o cale aproape la fel de sigură ca în științele naturale. Tocmai prin intermediul ei au putut fi descoperite drepturile omului." Ca în matematică, ele au fost deduse dintr-o singură definiție primordială, și această definiție, asemenea primelor adevăruri matematice, este un fapt al experienței cotidiene, constatat de toți și evident în sine.

Această școală se va menține de-a lungul Revoluției, Imperiului, pînă în timpul Restaurației<sup>5</sup>, alături de tragedie, care îi este soră, împreună cu spiritul clasic care este părintele lor comun, putere primitivă și suverană, pe cît de periculoasă pe astă de utilă, pe cît de distructivă pe astă de creatoare, la fel de capabilă să propaghe eroarea și adevărul, la fel de uimitoră prin rigiditatea codului său, prin îngustimea jugului său, prin uniformitatea lucrărilor sale, cît și prin durata domniei și universalității superiorității sale.

### Cum autoritatea rațiunii a luat locul autoritatății tradiției

**D**in spiritul științific pe care l-am examinat, impregnat de spiritul<sup>6</sup> pe care tocmai l-am descris, s-a născut o doctrină care a părut o revelație și care, în această calitate, a revendicat guvernarea treburilor omenești. În apropierea lui 1789, se credea că oamenii trăiesc "în secolul luminilor", în "epoca rațiunii", că înainte genul uman se afla în stadiul copilăriei și că astăzi el a devenit "major". În sfîrșit, adevărul s-a manifestat și, pentru prima oară, vom asista la domnia sa pe pămînt. Dreptul său e suprem, pentru că el este adevărul. Prin aceste două convingeri, filozofia secolului al XVIII-lea seamănă cu o religie, cu puritanismul secolului al XVII-lea sau cu mahomedanismul secolului al VII-lea. Același elan al credinței, al speranței și al entuziasmului, același spirit de propagandă și de dominare, aceeași rigiditate și aceeași intoleranță, aceeași ambiiție de a reface omul și de a modela întreaga viață omenească după un tipar preconcepuit. Noua doctrină își va avea de asemenea și doctorii, dogmele, catehismul său popular, fanaticii, inchizitorii și martirii săi. Ea se va adresa tot de sus ca și precedentele sale, în chip de suverană legitimă căreia dictatura îi aparține din naștere, și împotriva căreia orice revoltă este o crimă sau o nebunie. Dar ea diferă de cele precedente prin aceea că se impune în numele rațiunii, în loc să se impună în numele lui Dumnezeu.

Într-adevăr, autoritatea era nouă.

\* Textele următoare sunt extrase din *L'Ancien Régime*; Hachette, 1962, pp. 151-158. Titlurile aparțin traducătorului.

Până atunci, în cîrmuirea acțiunilor și opinilor omenești, rațiunea nu deținuse decît o parte subordonată și restrînsă. Resortul și direcția ei veneau din altă parte; credința și supunerea erau moșteniri; un om era creștin și supus pentru că se născuse astfel.

În jurul filozofiei ce se naște, și a rațiunii care își întreprinde marea sa investigație, există legi respectate, o putere recunoscută și o religie dominantă; în acest edificiu, toate pietrele se susțin reciproc, și fiecare etaj se sprijină pe cel de dedesupră. Dar care este cimentul comun și unde se găsește fundamentalul prim? Toate regulile civile la care sunt supuse căsătoriile, testamentele, succesiunile, contractele, proprietățile și persoanele, reguli bizare și uneori contradictorii, cine le autorizează? Mai întîi cutuma imemorială diserită după provincie, după condiția pământului, după calitatea și condiția individului; apoi voința regelui care a pus să fie scrisă și a sanctionat-o. Această voință, această suveranitate a principelui, prima dintre puterile publice, cine o autorizează?

Înainte de toate, o posesiune de opt secole, un drept ereditar asemănător cu acela prin care fiecare dispune de domeniul și pământul său, o proprietate fixată în interiorul unei familii și transmisă de la primul născut la primul născut, de la primul fondator al statului până la ultimul său succesor în viață; apoi religia care ordonă oamenilor să se supună puterilor instituite. Și, în fine, cine autorizează această religie? Mai întîi de toate, o tradiție de opt-sprezece secole, seria imensă de mărturii anterioare și concordante, credința nezdruncinată și șaizeci de generații precedente; apoi, la origine, prezența și învățăminte lui Christos, și dincolo de ele, la originea lumii, porunca

și cuvîntul lui Dumnezeu. Astfel, în orice ordine socială și morală, trecutul justifică prezentul; antichitatea servește ca îndrepătărire și dacă, sub toate aceste straturi consolidate de trecerea timpului, căutăm în profunzimile subterane ultima stîncă primordială, o găsim în voința divină.

De-a lungul întregului secol al XVII-lea, această teorie subzistă încă în adîncul tuturor sufletelor sub forma obiceiului neschimbă și a respectului înăscut; ea nu este supusă examinării. Suntem în fața ei precum în fața inimii vii a organismului uman; în momentul în care o atingem, dăm înapoi; simțim vag că, dacă o atingem, ar înceta poate să mai bată. Cei mai independenți, în frunte cu Descartes, "ar fi foarte îndurerăți" să fie confundați cu acești speculațivi himerică care, în loc să urmeze marea cale trasată de cutumă, se lansează orbește în linie dreaptă, "prin munți și prăpăstii".

Nu numai că, atunci când își încredințea convingerile lor îndoelii metodice, ei fac o excepție și pun deoparte, ca într-un sanctuar, "adevărurile credinței"; dar și dogma pe care își închipuie că au îndepărtat-o rămîne în spiritul lor, eficace și latentă, pentru a-i călăzu fără știre și a face din filozofia lor o elaborare sau o confirmare a creștinismului?. În rezumat, în secolul al XVII-lea, ceea ce furnizează ideile-mamă este credința, este practica, sunt instituțiile religioase și politice. Că o mărturisesc sau că o ignoră, rațiunea nu este decît un subaltern sau un orator, un intermediar, pe care religia și monarhia îl fac să lucreze în serviciul lor. (...)

Dar iată că rolurile se inversează; din rangul însăși, tradiția coboară în cel de-al doilea, și din cel secund, rațiunea urcă pe cel dintîi. Pe de o parte, religia și monarhia, prin excesul și faptele lor rele sub domnia lui Ludovic al XIV-lea, prin

relaxarea și insuficiența lor sub Ludovic al XV-lea, demolează piatră cu piatră fondul venerației ereditare și al obedientiei filiale care le servea drept bază și care le susținea într-o regiune superioară, deasupra oricărei contestări și a oricărei cercetări; de aceea, pe nesimțite, autoritatea tradiției se diminuează și dispără. De cealaltă parte, știința, prin descoperirile ei grandioase și nenumărate, construiește piatră cu piatră fondul de încredere și de diferență universală care ridică știința de la starea de curiozitate interesantă la rangul de putere publică; astfel, treptat, autoritatea rațiunii crește și ia locul tradiției în întregime. Se ajunge la un moment în care, ceea ce de-a doua autoritate depose-dind-o pe cea dintîi, ideile-mamă pe care tradiția le păstrează cad sub loviturile rațiunii. Investigația rațională pătrunde în sanctuarul interzis. În loc să se încline, oamenii verifică, iar religia, statul, legea, cutuma, pe scurt, toate organele vieții morale și ale vieții practice, urmează să fie supuse analizei pentru a fi menținute sau înlocuite, după cum prescrie noua doctrină.

### *Prejudecata este o rațiune care se ignoră pe sine*

Nimic mai bine, dacă doctrina ar fi fost completă, și dacă rațiunea, instruită cu ajutorul istoriei, devenită critică, ar fi fost în stare să înțeleagă rivalul pe care îl înlocuia. Căci atunci, în loc să vadă în ea un uzurpator care trebuie expulzat, ar fi recunoscut o soră vîrstnică căreia trebuia să-i fie recunoscut adevărul său. Prejudecata ereditară este un fel de rațiune care se ignoră pe sine. Ea are îndreptățirea sa la fel ca și rațiunea însăși;

dar ea nu știe să și le regăsească; în locul celor autentice, ea ne oferă unele apocrife. Arhivele sale sunt îngropate; pentru a le scoate la iveală, e nevoie de cercetări de care ea nu este capabilă; ele există totuși, și istoria le readuce astăzi la lumină. Când le cercetăm de aproape, descoperim că, precum știința, ea are ca sursă o acumulare îndelungată de experiențe: oamenii, după o mulțime de tatonări și încercări, au sfîrșit prin a simți că un asemenea mod de a trăi sau de a gîndi era singurul potrivit situației lor, cel mai practicabil dintre toate, cel mai binefăcător, iar regimul sau dogma care astăzi ne apare ca o convenție arbitrară a fost mai întîi un expedient acceptat al salvării publice. Deseori încă, ea reprezintă același lucru; cel puțin în trăsăturile sale principale, ea este indispensabilă și se poate spune cu certitudine că, dacă într-o societate ar dispărea dintr-o dată prejudecările universale, omul, privat de moștenirea prețioasă care i-a fost transmisă de înțelepciunea secolelor, ar recădea brusc în starea sălbatică și ar redeveni ceea ce a fost înainte, adică un lup neliniștit, înfometat, vagabond și hăituit. A fost nevoie de timp pentru ca această moștenire să dispară; există încă astăzi populații la care această moștenire lipsește complet<sup>8</sup>. A nu mîncă carne de om, a nu omoră bătrâni inutili sau incommozi, a nu expune, vinde sau omoră copiii irecuperabili, a fi singurul soț al unei singure femei, a avea o roare de incest și de moravuri contra naturii, a fi proprietarul unic și recunoscut al unui teren anume, a asculta vocile superioare ale pudorii,umanității, onoarei, conștiinței, toate aceste practici, altădată necunoscute și instituite în mod lent, compun civilizația sufletelor.

Pentru că noi le acceptăm pe bază de îndreptățirea sa la fel ca și rațiunea însăși,

și ele nu devin decât și mai sfinte atunci cînd, supuse examinării și urmărite de-a lungul istoriei, ni se revelează că forța secretă care, dintr-o circadă de brute a făcut o societate de oameni. În general, cu cît o cutumă e mai universală și mai veche, cu atît e mai bine intemeiată pe motive profunde ce țin de psihologie, de igienă, de prevedere socială. (...)

Dacă există temeuri valabile pentru a legitima cutuma, există temeuri superioare pentru a consacra religia. Examinat-o, nu în general și după o noțiune vagă, ci pe viu, în nașterea sa, în textele sale, luînd ca exemplu o religie dintre cele care domnesc acum în lume, creștinismul, brahmanismul, legea lui Mahomed sau Buddha. În anumite momente critice ale istoriei, oamenii, ieșind din viața lor strîmtă și de rutină, au intuit universul infinit printr-o viziune de ansamblu; prezența augustă a naturii eterne s-a dezvăluit dintr-o dată; în emoția lor sublimă, li s-a părut că îi percepeau principiul; cel puțin, i-au reținut cîteva trăsături. Și, printr-o înțîlnire admirabilă, aceste trăsături erau exact acelea pe care secolul lor, rasa lor, un grup de rase, un fragment de umanitate a fost capabil să le înțeleagă. Punctul lor de vedere era singurul pe care mulțimile subordonate lor puteau să se sprijine. Pentru milioane de oameni, pentru sute de generații, nu exista acces la lucrurile divine decât pe calea trasată de ei. Aceștia au pronunțat cuvîntul unic, eroic sau afectuos, entuziasmat sau linișitor, singurul pe care sufletul și spiritul oamenilor din jurul lor și de după ei vroiau să-l audă, singurul care a fost adaptat la nevoi profunde, la aspirații acumulate, la facultăți ereditare, adaptat unei întregi structuri mentale și morale, la cea a indianului sau a mongolului din depărtări, la cea a europeanului sau a semitului de aici, la

cea a germanului, latinului sau slavului din Europa noastră; astfel încât contradicțiile sale, în loc să o condamne, o justifică, deoarece diversitatea ei dă naștere capacitatei sale de adaptare, și adaptarea ei produce binefacerile sale. Acest cuvînt nu reprezintă o formulă goală. Un sentiment astăzi de grandios, o divinație astăzi de cuprinzătoare și de pătrunzătoare, o gîndire prin care omul, cuprinzînd imensitatea și profunzimea lucrurilor, depășește astăzi de mult granitele obișnuite ale condiției sale muritoare, seamănă cu o iluminare; această gîndire se transformă cu ușurință în viziune, ea nu este niciodată departe de extaz, ea nu poate să se exprime decât prin simboluri, ea evocă figuri divine. Religia este, prin natura ei, un poem metafizic însotit de credință. În această calitate, ea este eficace și populară; căci, cu excepția unei elite insignifante, o idee pură nu este decât un cuvînt vid, și adevarul, pentru a deveni vizibil, este constrîns să îmbrace un corp. Îi trebuie un cult, o legendă, ceremonii, pentru a vorbi poporului, femeilor, copiilor, celor simpli, fiecărui om angajat în viața practică, spiritului uman însuși ale cărui idei, involunar, se traduc prin imagini. Grație acestei forme palpabile, ea poate să-și însigă rădăcinile în conștiință, să contrabalanceze egoismul natural, să distrugă avîntul nebun al pasiunilor brutale, să poarte voința către abnegație și devotament, să smulgă omul lui însuși pentru a-l pune pe de-a-ntregul în slujba adevărului sau în slujba celuilalt, să facă surori de caritate și misionari, asceți și martiri.

Astfel, în orice societate, religia este un organ în același timp prețios și natural. Pe de o parte, oamenii au nevoie de ea pentru a gîndi infinitul și pentru a trăi cum trebuie; dacă ea ar dispărea dintr-o dată, în sufletele lor ar fi un imens

vid dureros și oamenii și-ar face mai mult rău între ei. Pe de altă parte, am încercă în van să-i smulgem rădăcinile; mîinile care s-ar întinde asupra ei nu i-ar atinge învelișul; ea ar crește din nou după o operație singeroasă, sămînta ei este prea profundă pentru a o putea extirpa. Dacă, în sfîrșit, după religie și cutumă, examinăm statul, adică puterea înarmată care detine deopotrivă forță fizică și autoritatea morală, găsim că ea are o sursă aproape la fel de nobilă. În Europa cel puțin, din Rusia pînă în Portugalia, și din Norvegia pînă la cele două Sicilii, statul este prin origine și prin esență un stabiliment militar unde eroismul s-a făcut apărătorul dreptului. Ici și colo, în haosul raselor amestecate și al societăților care dispar, a apărut un om care, prin superioritatea sa, a unit în jurul său o mulțime de fideli, a alungat străinii, a domesticit bandiții, a restabilit siguranța, a revigorat agricultura, a întemciat patria și a transmis ca proprietate descendenților săi misiunea sa de justițiar ereditar și de conducător înăscut. Prin această delegare permanentă, o mare funcție publică este scutită de competiții, fixată în interiorul unei familii, menținută în mîini sigure; de acum înainte nația posedă un centru viu, și fiecare drept își găsește un protector vizibil. Dacă principalele se limitează la atributile sale, dacă se ferește de pantă arbitrarului, dacă nu cade în egoism, el oferă patriei una dintre guvernările cele mai stabile, cele mai constante, cele mai potrivite să mențină laolaltă douăzeci sau treizeci de milioane de oameni, și încă una din cele mai frumoase guvernări, datorită faptului că devotamentul îi înmobilează

ordinele și supunerea și a faptului că, printr-o prelungire a tradiției militare, fidelitatea și onoarea îl leagă pe conducător din ce în ce mai mult de datoria sa și pe soldat de conducătorul său.

Acestea sunt îndreptările foarte valabile ale prejudecății ereditare; vedem că ea este, precum instinctul, o formă oarbă a rațiunii. Si ceea ce o legitimează este că, pentru a deveni eficace, rațiunea însăși trebuie să-i împrumute formă. O doctrină nu devine activă decât devenind oarbă. Pentru a intra în practică, pentru a cuceri guvernarea sufletelor, pentru a se transforma într-un instrument de acțiune, trebuie ca ea să se depoziteze în spirite în stare de credință dobîndită, de obicei deprins, de înclinație bine stabilită, de tradiție domestică și trebuie ca, din înălțimile tulburi ale intelectului, să coboare și să se înrădăcineze în profunzimile imobile ale voinței; numai atunci ea face parte din caracter și devine o forță socială. Dar, în același timp, ea a încetat să mai fie critică și clarvăzătoare; nu tolerează contradicțiile sau îndoiala, nu mai admite restricții și nici nuante; nu mai cunoaște nimic sau apreciază greșit dovezile sale. Credem astăzi în progresul infinit aproape așa cum credeam odinioară în cădere originară; primim însă de sus opinii gata făcute, iar Academia de științe tine în multe privințe locul vechilor conciliilor. Totuși, cu excepția cîtorva savanți deosebiți, credința și supunerea vor fi instinctive și rațiunea se va revolta pe nedrept din pricina faptului că prejudecata conduce treburile umane, pentru că, pentru a le cîrmui, ea însăși trebuie să devină o prejudecată<sup>9</sup>.

Traducere de Camil Ungureanu

## NOTE

1. Taine face o pledoarie împotriva felului abstract de a concepe politica: Constituția Franței, susține el, nu trebuie redactată după un tipar ideal abstract; fiind rezultatul unui îndelungat proces istoric, ea trebuie mai degrabă "descoperită" prin investigații laborioase (acesta e chiar programul cărții lui Taine) (n. trad.).
2. "Pentru a ajunge la adevar, este suficient să fim atenți la ideile clare pe care fiecare le găsește în el însuși" (Malebranche, A., *Recherche de la vérité*, carte I, cap. I) - "Aceste lungi înlăuntruri de temeuri, toate simple și clare, de care geometrii au obiceiul să se servească pentru a-și demonstra cele mai dificile demonstrații, îmi dăduseră ocazia să-mi imaginez că *toate lucrurile* care pot să fie obiectul cunoașterii omenești se leagă în același fel" (Descartes, *Discours de la méthode*, I, 42). În secolul al XVII-lea, se construiește *a priori* cu ajutorul ideilor, în secolul al XVIII-lea cu ajutorul senzațiilor, dar întotdeauna cu aceleași procedeu, care este cel al matematicii și care se desfășoară în toată splendoarea sa în *Etica* lui Spinoza.
3. Acestea sunt propriile cuvinte ale lui Siéyès - În altă parte el adaugă: "Pretinsele adevaruri istorice nu au mai multă realitate decât pretinsele adevaruri religioase" (*Papiers de Siéyès*, anul 1772, după Saint-Beuve, *Causeries du lundi*, V, 194) - Descartes și Malebranche împărtășeau deja acest dispreț pentru istorie.
4. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, ed. a 9-a.
5. Vezi *Tableau historique* prezentat la Institut de fizicieni în 1808. Enumerarea sa arată că spiritul clasic domina încă în toate ramurile literaturii. - Cabanis nu a murit decât în 1818, Volney în 1820, Destutt de Tracy și Sieyès în 1836, Daunou în 1840. În 1845, Saphary și Valette profesau încă filozofia lui Condillac în două licee din Paris.
6. După opinia lui Taine, originile intelectuale ale Revoluției franceze se află în combinarea spiritului clasic și spiritului științific (n. trad.).
7. Acest lucru este vizibil la Descartes începând cu al doilea său pas (teoria spiritului pur, ideea de Dumnezeu, dovada existenței sale, veracitatea răsunării noastre dovedite de veracitatea lui Dumnezeu, etc.).
8. Cf. Sir John Lubbock, *Origine de la civilisation*; Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*.
9. Pledoaria în favoarea raționalității și indispensabilității prejudecătilor este memorabilă (a se vedea în acest sens și apologia burkeană a prejudecătilor din "Limitele puterii", vol. ed. de Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan, All, 1994, pp. 73-74).

## James Fitzjames Stephen

**"Libertate, egalitate,  
fraternitate"**\*

## Introducere

**S**copul acestei cărți este de a examina doctrinele care sunt mai degrabă sugerate decât exprimate de cuvintele "Libertate, Egalitate, Fraternitate." Multe republici și-au ales această înșiruire drept motto. Ea reprezintă, în realitate, ceva mai mult decât un simplu motto. Este crezul unei religii, este adevarat nu astăzi de clară ca creștinismul, în oricare din formele sale care în parte îl concurează, în parte îl se opun, în parte îl se asociază, dar nu mai puțin viguroasă. Ea este, din punct de vedere, una dintre expresiile cele mai influente ale momentului. Ea apare din cînd în cînd în forme definite, pozitivismul fiind pentru generația noastră cea mai cunoscută dintre ele, însă manifestările ei particulare nu dau măsura adecvată a adincimii și răspîndirii sale. Ea pătrunde și în celelalte crezuri. Ea a transformat adesea creștinismul într-un sistem al optimismului, păstrînd sau respingînd vocabularul creștin. Ea influențează puternic politica și legislația. Își are festivalurile ei solemnă, aderenții săi sobri, entuziaștii, anabaptiștii și antino-

micii săi. Religia umanității este probabil cel mai bun nume care i s-ar putea să înglobeze, dacă expresia ar fi folosită într-un sens mai larg decât acel sens îngust și tehnic care i-a fost asociat de Comte. Este una dintre cele mai comune credințe ale zilei aceea că, în întregul ei, umanitatea are în față, în diferite formule, un destin strălucit, iar calea către acesta nu poate fi decât cea a înălțării tuturor interdicțiilor exercitate asupra comportamentului uman, a recunoașterii egalității fundamentale dintre toate ființele umane, a fraternității și dragostei universale. Aceste doctrine sunt susținute, în multe cazuri, cu fervoare unei credințe religioase. Ele sunt considerate nu numai ca adevăruri, dar ca adevăruri pentru care cei care cred în ele sunt gata de luptă și pentru instituirea căror ei sunt pregătiți să sacrifice toate scopurile lor personale mărunte.

Enunțată în termenii cei mai generali, aceasta este religia al cărei crez îl consideră a fi "Libertate, Egalitate, Fraternitate." Eu nu cred în ea.

Nu sunt adeptul Sclaviei, Castei, Urii, și nici nu neg că acestor cuvinte de Libertate, Egalitate și Fraternitate le poate

\* James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, London, 1874. Textul este preluat din Robert Scruton (ed.) *Conservative Texts. An Anthology*, New York, Saint Martin's Press, 1993.

fi conferit un sens pozitiv. Doresc să enunț în legătură cu ele două propoziții.

Mai întâi, că în zilele noastre, chiar și aceia care folosesc aceste cuvinte în modul cel mai rațional - adică, drept denumiri ale unor elemente ale vieții sociale care, ca oricare altele, își au avantajele și dezavantajele lor, după timp, loc și împrejurări - au o înclinație puternică de a exagera avantajele și a nega existența, sau în orice caz de a subestima importanța, dezavantajelor lor.

Apoi, că, orice semnificație le-ar fi dată, aceste cuvinte nu sunt potrivite pentru a fi crezul unei religii, că lucrurile pe care le desemnează nu sunt scopuri în sine și că, atunci cînd sunt alăturate, ele nu reprezentă nici pe deosebire o stare a societății pe care un om cu rațiune ar privi-o cu entuziasm sau devotiuie.

Adevărul primei propoziții, ca observație generală, nu va fi, după toate probabilitățile, contestat de nimene; dar eu îi dau un sens mult mai specific decât acela conținut de un loc comun. Vreau să spun că teoriile cele mai acreditate asupra acestui subiect și acelea care au fost elaborate cu cea mai mare grijă sunt false; și, pentru a fi mai precis, sunt de părere că teoriile susținute de dl. John Stuart Mill asupra acestui subiect în cea mai mare parte a operelor sale recente sunt subrede...

Teoria dl. Mill interpretează greșit natura restricției morale și religioase și conduce astfel la disoluția oricărei moralități pozitive.

Dacă aceasta este adevarata teorie a libertății - și, deși multe persoane nu ar fi de acord, cred că ea ar fi acceptată de dl. Mill - propozițiile deja enunțate s-ar reduce, într-o formă condensată, la aceasta: "A încerca să influențezi comportamentul cuiva stîrnindu-i frica nu poate fi

niciodată o acțiune justificată, în afara cazului în care o asemenea acțiune este determinată de nevoie de autoapărare"; sau, făcînd o altă înlocuire pe care el ar fi aprobat-o - "A influența comportamentul unei persoane nu poate niciodată promova fericirea generală a umanității, cu excepția cazurilor specificate".

Cu siguranță, acestea nu sunt afirmații care pot fi considerate evidente de la sine sau altfel decât paradoxale căci ce este moralitatea în întregul ei și ce altceva fac toate religiile existente, în măsura în care întesă la influențarea comportamentului uman, decât să recurgă fie la speranță, fie la frică, și mult mai frecvent și mai pregnant la cea din urmă? Legislația penală potrivită poate fi considerată un instrument prohibitiv insignifiant în comparație cu morala și cu forme de moralitate sanctionate de teologie. Pentru un act de la cărui executare o persoană se înfrînează de frica provocată de legea țării sale, există nenumărate acte de la care mare parte din oameni se înfrînează de frica de a nu fi dezaprobați de vecinii lor, adică de frica sanctiunii morale; sau de teama unei pedepse ce ar urma să fie suportată într-o existență viitoare, adică de teama unei sanctiuni religioase; sau de frica propriei lor dezaprobați, care ar putea fi numită sanctiune conștientă și care ar putea fi considerată un caz combinat al celorlalte două. Acum, în marea majoritate a cazurilor, dezaprobația, sau sanctiunea morală, nu are nimic de-a face cu autoapărarea. Sanctiunea divină este, prin natura sa, independentă de aceasta.

Oricare ar fi forme de particulare pe care le-ar lua, condiția fundamentală a acesteia este deplină intoleranță față de rău și hotărîrea inexorabilă de a pedepsi răul oriunde s-ar găsi, deși numai în anumite circumstanțe. Nu spun că această doctrină

este adevarată, dar afirm că nimenei nu este îndreptățit să susțină fără dovedă că ea este în mod fundamental imorală sau dăunătoare. Dl. Mill nu face această inferență, dar cred că teoria lui o implică, căci nu știu care ar putea fi o altă încălcare mai mare a teoriei sale a libertății, o altă contradicție mai completă și mai riguroasă a ei, decât doctrina conform căreia există o curte și un judecător în fața căror orice om trebuie să dea socoteală de ce a făcut pe această lume, deopotrivă în privința lui și a celorlalți. Potrivit teoriei d-lui Mill asupra libertății, o bună pleoabă la judecata de apoi ar trebui să sustină că "Am făcut ce mi-a plăcut și nu am vătămat pe nimenei." Problema nu este dacă va fi sau nu vreodată o zi a judecății de apoi, ci că, după principiile teoriei sale, concepția despre o zi a judecății de apoi este în mod fundamental imorală. Un Dumnezeu care nu ar pedepsi pe nimenei, cu excepția cazurilor în care ar urmări protejarea celorlați, ar fi, urmând principiile sale, un tiran care distrugă libertatea.

Aplicarea principiului în discuție sanctiunii morale ar fi la fel de subversivă pentru tot ceea ce oamenii consideră în mod obișnuit ca fiind moralitate. Singurul principiu moral care se conformează principiului enunțat de dl. Mill ar fi unul care să-lăsa rezumat astfel: "fie ca orice om să facă ce-i place, fără să-și vatâme vecinul;" și orice sistem moral care ar întîi la mai mult, fie cu scopul de a obține, pentru societate în întregul ei, alte beneficii decât protecția împotriva infracțiunii, fie pentru a face bine persoanelor vătămate, ar fi, în principiu, eronat. Însă acest lucru ar condamna oricare sistem moral existent. Moralitatea pozitivă nu este altceva decât un corp de principii și reguli exprimate mai mult sau mai puțin vag și înțelese mai mult sau mai puțin bine, prin care anumite comportamente sunt interzise sub sanctiunea dezaprobației generale, și aceasta fără legătură cu auto-apărarea...

Sistemul d-lui Mill nu este contrazis numai de orice sistem de teologie care este preocupat de morală și de orice sistem cunoscut de moralitate pozitivă, ci de însăși constituția naturii umane. Cu greu vom găsi un obicei pe care oamenii să-l consideră în general bun și care să nu fie dobîndit printr-o serie de acte mai mult sau mai puțin dureroase și laborioase. Conform condiției umane, oamenii sunt, negreșit, înfrînați și constrâniți de circumstanțe în aproape orice acțiune a lor. De ce trebuie atunci că libertatea, așa cum este definită de dl. Mill, să fie considerată astă de prețioasă? La urma urmei, ce anume face legislatorul sau persoana care pună în mișcare opinia publică decât să controleze comportamentul pe care îl dezaproba - sau, dacă este preferată expresia, care îl displice - dezaprobație pe care împrejurările ne-o produc tuturor în fiecare moment al vieții noastre? Legile care pedepsesc crima sau hoția sunt substituite ale răzbunării personale care, în absența legii, ar pedepsi mai sever aceste infracțiuni, cu toate că într-un mod mai puțin ordonat. Dacă ar exista legi care ar pedepsi lipsa de cumpătare, lăcomia sau betă, același lucru ar putea fi spus și despre ele. Dl. Mill afirmă de astfel de ori că există "sancțiuni care sunt strict inseparabile de judecata nefavorabilă a celorlați." Care este diferența de principiu dintre aceste sancțiuni și celelalte, similare dar reglementate, definite și aplicate atunci cînd se dovedește că există împrejurările care o cer imperios? Această reglementare, definire și procedură reprezintă singura deosebire dintre constringerile pe care dl. Mill le-ar accepta și cele cărora li s-ar opune. Nu pot să-mi dau seama pe ce se

bazează această distincție. Nu pot înțelege de ce trebuie întotdeauna să fie greșit să pedepsești beția repetată prin amenzi, închisoare, sau privarea de drepturi civile, și întotdeauna just să le pedepsești prin aplicarea acelor consecințe care sunt "strict inseparabile de judecata dezaprobatore a celor lați". Se poate spune că aceste consecințe decurg nu din aceea că le considerăm dezirabile, ci din ordinea firească a naturii. Acest răspuns sugerează însă o altă întrebare, anume dacă natura trebuie privită, în acest caz, ca prieten sau dușman. Orice om cu rațiune ar răspunde că interdicția pe care frica de a fi dezaprobat o exercită asupra comportamentului nostru este o parte a constituției naturale de care nu ne-am permite nicidcum să ne dispensem. Dar dacă aşa stau lucrurile, de ce să tragem linia acolo unde o trasează dl. Mill? De ce să tratăm consecințele penale ale dezaprobatiei celor lați ca trebuind să fie reduse la minimum și restrinse în interiorul celor mai înguste limite? În cele din urmă, ce "sancțiune", este "strict inseparabilă de judecata dezaprobatore a celor lați"? Dacă societatea în majoritatea ei ar adopta în întregime teoria d-lui Mill asupra libertății, ar fi foarte ușor să restrinsem în mare măsură aceste sancțiuni. Dl. Mill predică energetic și practică în mod riguros doctrina conform căreia caracterul vecinului nostru nu ar trebui să însemne nimic pentru noi, iar numărul judecătilor dezaprobatore existente, și deci și cel al sancțiunilor, pot fi reduse cît de mult dorim, și că astfel domeniul libertății poate fi lărgit în aceeași proporție. Își dorește vreun om rational acest lucru? Ar putea cineva să-și dorească ca desfrinarea, extravaganța respingătoare, vanitatea ridicolă, sau altele asemenea, să treacă neobservate sau, fiind cunoscute, să nu le fie aplicată nici o

sancțiune în afara celor care nu ar putea fi evitate?

Dacă, totuși, interdicțiile aplicate acelor imorale constituie o pavâză a societății împotriva influențelor care ar putea să-i fie fatale, de ce să le tratăm ca și cum ar fi ceva râu? De ce să trasăm o linie atât de bine definită între sancțiunile sociale și cele legale? Dl. Mill susține existența acestei distincții în toate scrierile sale. El își definește poziția foarte clar. Totuși, de la începutul pînă la sfîrșitul acestui eseu, nu găsesc nici o dovedă și nici măcar încercarea de a furniza o dovedă solidă și potrivită. Doctrina lui ar fi putut fi dovedită dacă ar fi fost adeverată. Dar nu a fost dovedită pentru că nu este adeverată.

### *Utopia unei societăți a dezbatelii libere și rationale*

Nu numai că recursul la fapte și la experiență se opune principiului d-lui Mill, dar eseul său conține exceptii și precizări care sunt, într-adevăr, incompatibile cu el. Dl. Mill afirmă că principiul său "este destinat să fie aplicat numai ființelor umane ajunse la maturitatea facultăților lor" și adaugă că "putem să nu luăm în considerare acele etape înapoiante din dezvoltarea societății în care speța umană însăși era - putem aprecia nematurizată." "Despotismul este un mod legitim de cîrmuire atunci cînd cei cîrmuiți sunt barbari, cu condiția ca scopul său să fie progresul, iar mijloacele să fie cele îndreptățite de realizarea acestui scop. Libertatea, ca principiu, nu se aplică nici unei stări de lucruri anterioare momentului în care oamenii au devenit capabili de a se perfecționa prin dezba-

terea liberă și egală. Înainte de acest moment, oamenii nu pot face altceva decât să se supună orbește unui conducător ca Akbar sau Carol cel Mare, dacă au norocul să găsească unul. Dar îndată ce oamenii au ajuns în starea de a putea fi călăuzi spre progres prin convingere sau persua-siune (o stare pe care toate națiunile de care avem a ne ocupa aici au atins-o de mult), constrîngerea, fie în formă directă, fie în aceea a pedepselor acordate pentru nesupunere, nu mai poate fi acceptată ca un mijloc în slujba binelui lor propriu, fiind îndreptățită doar atunci cînd este vorba de ocrotirea altora." (...)

Argumentul lui Mill susține că în toate țările pe care ne-am obișnuit să le numim civilizate, majoritatea adulților sunt atât de bine familiarizați cu interesul lor propriu și atât de dispuși să-l urmeze, încât nici o interdicție și nici o constrîngere impusă vreunui dintr- ei de oricare altă persoană, cu scopul de a-i promova interesele, nu are, în realitate, succes.

Nimeni nu se poate îndoia de importanța acestei afirmații, dar unde este doveda ei?... Înainte să afirmă că, în Europa Occidentală și în America, faptul de a-i constrînge pe adulți spre binele lor propriu nu este justificabil, Dl. Mill ar fi trebuit să dovedească că nu există diferențe considerabile între oameni în privința înțelepciunii sau că, dacă există, partea mai înțeleaptă a comunității nu își dorește bunăstarea celor mai puțin înțelepti.

Dacă în cazul copiilor și "înapoiaților" este constrîngerea admisă ca fiind justificabilă, mi se pare imposibil să adoptăm acest principiu; căci, în ultimă instanță, maturitatea și civilizația sunt o problemă de grad. Un om poate fi mai matur la cincisprezece ani decât un altul la treizeci. O națiune sau o parte oarecare dintr-o națiune poate să ia un asemenea avans în

privința artei de a trăi într-o jumătate de secol, încât alte națiuni, sau alte părți din aceeași națiune, care erau la fel de civilizate la începutul perioadei, să pară, prin comparație, barbare la sfîrșitul ei.

Nu ignor precizarea conținută în pasajele citate mai sus. Ea fixează limita pînă la care constrîngerea este justificabilă la momentul "în care oamenii au devenit capabili de a se perfectiona prin dezbatere liberă și egală." Această expresie poate însemna că interdicția se justifică sau nu după modul în care se ajunge la ea. Nu sunt foarte sigur că știu ce înțelege dl. Mill prin dezbatere "egală", dar există oare cazuri în care nimeni nu se poate perfectiona în nici un fel prin discuție liberă? Cei mai primitivi dintre sălbaci, tinerii cei mai imaturi, receptivi la orice fel de educație, sunt capabili să se perfecționeze în multe privințe prin discuții libere. Așadar, a-i constrînge pe aceștia spre propriul lor bine, ar fi un fapt nejustificat, cel puțin în aceste privințe. Dacă la școală i-ai convins pe copii de importanța hărniciei, nu va mai fi niciodată nevoie să-i pedepsești din pricina lenei. Însă o astfel de interpretare a regulii ar exclude complet orice constrîngere.

O interpretare mai restrînsă ar fi următoarea. Există un stadiu, în care a intrat acum mai toată Europa și America, în care dezbaterea ia locul constrîngerii și în care popoarele, cunoșcînd în principiu care le este binele, îl și duc la îndeplinire. Cînd se ajunge în acest stadiu, constrîngerea poate fi lăsată deoparte. La aceasta ar putea răspunde că nicăieri în lume nu s-a ajuns în acest stadiu și nu există nici o perspectivă ca undeva să se întâmple acest lucru, în nici o perioadă imaginabilă de timp.

Unde, chiar în cele mai avansate și mai civilizate comunități, veți găsi o

clasă de persoane ale cărei puncte de vedere sau al cărei comportament în privința problemelor care o interesează să fie rezultatele, fie și numai în mare parte, ale unei dezbateri libere? Cite dintre comportamentele umane incorecte sunt datorate ignoranței și cîte răuțăii sau slăbiciunii? Din zece mii de oameni care se îmbată, este oare unul care ar spune cu sinceritate că a făcut aceasta din cauză că s-a convins după o deliberare completă și o dezbatere liberă că era înțelept să se îmbete? Dacă ar spune adevarul, nu ar recunoaște oricare din cei zece mii, într-un dialect sau altul următorul lucru: "M-am îmbătat pentru că am fost slab și prost, pentru că nu am putut rezista plăcerii imediate de dragul viitorului și al unui avantaj mai îndepărtat?" Dacă vom studia comportamentul unor grupuri de oameni aşa cum este exprimat el în legile și instituțiile lor, vom descoperi că, deși constrîngerea și persua-siunea merg mînă în mînă, de la cele mai imature și mai primitive epoci și societăți pînă la cele mai civilizate, partea leului în privința rezultatelor obținute este datorată constrîngerii, și că a dezbată înseamnă, cel mult, a recurge la motivații cu care cel puternic justifică folosirea forței. Priviți la timpul în care trăim și la tara noastră, și indicați o singură schimbare importantă care s-a produs numai prin dezbatere. Puteți numi un singur caz în care pasiunile oamenilor să fie implicate și în care schimbarea să nu se fi produs prin forță adică, în cele din urmă, prin teama de revoluție? (...)

Corectitudinea afirmației potrivit căreia "pentru toate națiunile pe care le avem aici în vedere" a sosit de mult momentul în care "oamenii au devenit capabili să se perfecționeze prin dezbatere libere și egale", poate fi apreciată prin referire la două probleme familiare:

(1) În privința tuturor chestiunilor care îi preocupă cel mai mult - religia, morala, guvernarea - indivizi, în general, trăiesc în ignoranță; în cel mai bun caz, ei abia încep să devină conștienți de ignoranța lor. Cît de departe vom ajunge prin dezbatere liberă cu cunoașterea acestor probleme? Tot ce putem spera - oamenii fiind ceea ce sunt - este să popularizăm, mai mult sau mai puțin, un anumit număr de locuri comune care, prin chiar condiția existenței lor, nu pot fi mai mult decât jumătăți de adevar. Fără îndoială, dezbaterea dă multe roade. Oamenii sunt astfel de avizi de teorii, încît orice exprimare coerentă și inteligibilă a dorințelor lor le va cîști o fidelitate deopotrivă impresionantă și teribilă. Priviți marile mișcări populare care au fost provocate de discuții și examinații dacă și cît de mult s-a apropiat măcar una din ele de adevarul autentic. Crezuri nenumărate, religioase și politice, au maturat lumea, perorînd, predicînd, gesticulînd și luptîndu-se. Comparați recunoașterea pe care cele mai rele dintre ele au obținut-o și devotiuinea pe care și-au atras-o, cu gradul de apreciere cu adevarat intelligentă de care s-a bucurat știința. Milioane și milioane de bărbați, femei și copii cred în Mahomed în asemenea măsură încît își rînduiesc întreaga viață după legea lui. Cîți oameni l-au înțeles pe Adam Smith? S-a entuziasmat cineva, poate cu excepția d-lui Buckle, citindu-l?

Dacă dorim să testăm aptitudinea majoritatii oamenilor de a purta o discuție abstractă, ar trebui să ne îndreptăm atenția asupra domeniilor secundare ale cunoașterii omenești care au căpătat un oarecare caracter sistematic. Cîți oameni sunt capabili să înțeleagă principiile fundamentale ale economiei politice sau ale jurisprudenței? Cîți oameni pot înțelege distincția

dintre stabilirea unor postulate în economia politică în scopul evaluării rezultatelor acțiunii neînfrînlate a dorinței de îmbogățire și valoarea de adevăr a acestor postulate și capacitatea lor de a servi drept fundamente ale societății umane? S-ar putea crede că este ușor să distinge între propozițiile "Dacă singurul tău scop în activitatea comercială este să obții cel mai mare profit posibil, atunci ar trebui întotdeauna să cumperi de pe piață cea mai ieftină și să vinzi pe cea mai scumpă" și propoziția "toti oamenii ar trebui întotdeauna să cumpere orice lucru la prețul cel mai mic și să le vîndă pe piață cea mai scumpă." și totuși cîți oameni fac acestă distincție? Cîți ii recunoște fie și în cel mai mic grad importanță?

Oamenii sunt astfel construiți încît orice teorie în privința binelui și răului ar adopta, există și va exista întotdeauna un număr enorm de oameni indiferenți și răi - care fac deliberat tot felul de lucruri pe care nu ar trebui să le facă și lasă nefăcute o mulțime de lucruri pe care ar trebui să le facă. Apreciati proporția bărbaților și femeilor care sunt egoisti, inclinati spre plăcerile trupești, frivoli, leneși, complet insipizi și prinși în rutina cea mai meschină, și examinați cît de puțin probabil este ca discuția cea mai liberă să-i facă mai buni. Singurul mod în care este practic posibil să acționezi asupra lor este prin constrîngere sau interdicție. Nu voi cerceta acum dacă este bine să le punem în aplicare pe amîndouă sau doar pe una dintre ele; mă limitez să afirm că libertatea cea mai mare care poate fi concepută și care le-ar putea fi acordată nu i-ar face nicidcum mai buni. As fi la fel de înțelept dacă i-ăspune apei dintr-o mlaștină stătuță, "În numele lui Dumnezeu, de ce nu te scurgi în mare? Doar ești absolut liber! Nu există nici o lucrare

hidraulică pe o rază de o milă. Nu există pompe care să te absoarbă, nici canale prin care să fi obligată să te scurgi, nici maluri abrupte și guri speciale care să te constrîngă să urmezi un anumit curs, nici un dig sau stâvilar; și totuși, iată-te zăcind, putrezind și nutritind febră, broaște și fîntări ca și cum ai fi un simplu sclav!" Apă ar răspunde probabil, dacă ar putea să o facă, "Dacă vrei să rotesc mori și să port vase, trebuie să sapi canale potrivite și să-mi furnizezi instalații hidraulice care să-mi fie de folos."

### *Despre libertate ca glorificare a prezentului și disoluția oricărei autorități*

P entru a înțelege entuziasmul popular pentru libertate, e nevoie de ceva mai mult decât de o simplă analiză a cuvîntului. În poezie și în limbajul popular și patetic de orice fel, libertatea înseamnă și mai mult și mai puțin decât simpla absență a constrîngerii. Ea înseamnă lipsa acelor constrîngerii pe care persoana care folosește cuvîntul le consideră vătămătoare, și include, în general, și un element pozitiv mai mult sau mai puțin clar, și anume, prezența unei puteri originare care acționează neconstrînsă într-o direcție considerată bună de persoana ce folosește cuvîntul. Cînd este utilizat într-un sens general și cu referire la starea actuală a lumii morale și politice, libertatea înseamnă ceva de acest gen - impulsurile, energiile naturii umane sunt bune; pînă de curînd, erau considerate rele, iar acum sunt pe cale de a se scutura de jugul unor piedici vătămătoare care le-au fost

impuse în epoci mai îndepărtate. Pe scurt, strigătul libertății este o condamnare generală a trecutului și un act de omagiu adus prezentului, în măsura în care diseră de trecut, și unul adus viitorului, în măsura în care caracterul său poate fi dedus din caracterul prezentului.

Dacă ne-am întreba: "Ce trebuie să înțelegem prin libertate în acest sens al cuvântului?", răspunsul ar implica în mod evident o discuție completă asupra tuturor schimbărilor din timpurile moderne în direcția diminuării autorității și care ar putea fi considerate aşadar drept consecință acestora. Desigur, o asemenea cercetare ar fi inutilă, pentru a nu spune imposibilă. Citeva remarcă, totuși, se pot face asupra acestor probleme controversate care sunt încontinuu ignorante.

Principala problemă este că entuziasmul pentru o libertate astfel înțeleasă este aproape complet incompatibil cu o înțelegere adecvată a importanței virtuții supunerii și a disciplinei în sensul cel mai larg. Atitudinea spirituală determinată de glorificarea continuă a timpului prezent și a rezistenței încununate cu succes împotriva unei autorități presupus uzurpatoare și absurdă, conduce aproape în mod neceșar la dispariția recunoașterii faptului că a asculta de un superior real, a te supune unei necesități reale și a încerca să o folosești cît mai bine, este una din cele mai importante virtuți - o virtute absolut esențială pentru a obține ceva semnificativ și durabil. Oricine ar admite acest lucru cînd este enunțat în termeni generali, dar darul recunoașterii necesității de a aciona după principiilor atunci cînd e cazul este unul din cele mai rare din lume. A fi capabil să-ți recunoști superiorul, să recunoști pe cine ar trebui să onorezi și să asculti, să realizezi în ce punct rezistența încetează să mai fie onorabilă și în ce punct supunerea cu

bună credință și fără nici o rezervă devine ceva curajos și înțelept, este un lucru extrem de dificil. Cu tot ceea ce se poate spune în mod speculativ despre aceste chestiuni, nu ajungem prea departe. Această problemă este asemenea dificultății pe care oricine, care a avut experiența administrației justiției, o va recunoaște ca fiind cea mai mare, și anume aceea de a ști cînd să crezi și cînd nu o declarație facută de o persoană într-o problemă importantă, persoană care, dacă ar avea intenția, s-ar putea folosi de ocazie pentru a spune o minciună.

În aproape oricare domeniu al vieții, ajungem în cele din urmă, prin procese lungi și laborioase pe care vom fi capabili să le ducem la îndeplinire numai dacă le vom acorda atenția cuvenită, să ne confruntăm cu o problemă ultimă; și deci logica, analogia, experimentul și întregul aparat cognitiv nu ne sunt de nici un ajutor, valoarea lor depinde de răspunsul pe care îl dăm acesteia. Întrebările: "Ar trebui sau nu să ascult de acest om?", "Ar trebui să accept acest principiu?", "Ar trebui să mă supun acestei presiuni?" și altele asemenea lor fac parte din această categorie. Nici o regulă nu ne poate ajuta să găsim un răspuns; dar cînd este găsit un răspuns, acesta determină întregul curs și valoarea vieții omului care l-a dat. Practic, efectul popularității locurilor comune asupra libertății a fost acela de a fi dat naștere, în mintile oamenilor obișnuiti, unei înclinații puternice de a nu mai asculta de nimene și, printr-un ricoșeu firesc, de a fi indus în mintile unei alte clase de oameni înclinația de a se supune primei persoane care le cere cu suficientă putere de convingere și încredere în sine să i se supună cu suficientă putere de convingere și încredere în sine. Ea a distrus cele mai multe din vechile aranja-

mente în care disciplina era un bun recunoscut și acceptat și nu a dat naștere altora noi care să le înlocuiască.

Consecința practică a celor spuse este că poporul care folosește limbajul patetic nu ar trebui să glorifice cuvîntul "libertate" așa cum o face, ci ar trebui, pe cît posibil, să se întrebe, înainte de a se extazia în fața discursului care recurge la el, "Cui î se acordă libertatea de a face ce și care este constrîngerea de care este eliberat?" Obligați fiind să răspundă cu claritate la această întrebare, ei vor da limbajului poetic folosit în chestiunea respectivă o turnură cu mult mai definită și mai folositoare decât are în prezent.

Desigur, aceste remarcă se aplică, așa cum trebuie să o facă toate afirmațiile de acest gen, și în direcția inversă. Cînd libertatea este astfel glorificată, putem fi siguri că în totdeauna vor exista oameni care se opun libertății în sine și că rora le face plăcere să profite de latura slabă a oricărui lucru, oricare ar fi acesta. Membrii unei societăți ar trebui să-și pună întrebările contrare înainte de a glorifica actele puterii: "Cine este împăturnicit să facă ce, și prin ce mijloace?" Sau, dacă cuvintele folosite pentru o "eulogie" sunt "ordine" și "societate", ar fi bine ca ei să se întrebe: "Cărei ordini și căruia tip de societate le sunt dedicate laudele?"... Există un număr de lucruri a căror obținere este dezirabilă și care, în general, pot fi numite binele, fericirea sau orice altceva dorită, atât timp cît există un anumit cuvînt care marchează suficient de bine faptul că există un standard real după care trebuie să se călăuzească comportamentul uman, dacă dorințele care ne împing la acțiune, și care reprezintă partea cea mai profundă a naturii noastre trebuie împlinite. Aceste lucruri sunt foarte numeroase. Ele nu pot fi definite în mod precis și sunt de departe

de a fi compatibile unul cu altul. Sănătatea este unul din ele. Averea, în măsura în care posedarea unor lucruri materiale îi ajută pe oameni să-și folosească în mod energetic facultățile, este un altul. Cunoașterea este al treilea. Ocaziile de a ne folosi facultățile este unul al patrulea lucru. Virtutea, starea în care anumite grupuri de facultăți sunt astfel de strîns legate unul de celălalt cu scopul de a produce rezultate bune (oricare ar fi sensul cuvântului "bun"), este cea mai importantă și cea mai complexă dintre toate. Oamenii raționali urmăresc aceste scopuri sau pe unele dintre ele în mod deschis și mărturisit. Ei simt că, în drumul lor, pot să se ajute sau să se împiedice unii pe alții prin sfîrșirea reciprocă a speranțelor și temerilor, promițîndu-și bani pentru ceva și amenințîndu-se cu pedepse pentru altceva, și lăsînd celealte probleme la latitudinea gustului individual. Acest ultim domeniu este cel al libertății în sensul propriu al cuvântului. A face promisiuni și a amenință să naștere în totdeauna interdicțiilor. Așadar întrebarea: "Cît de vast ar trebui să fie domeniul libertății?" este, în realitate, identică cu aceasta: "În ce privințe trebuie să se influențeze oamenii reciproc dacă vor să obțină scopurile vieții, și în ce privințe trebuie să rămînă neinfluențați unii de alții?"

Dacă scopul este de a face o analiză și de a evalua evenimentele istorice, problema de a alege între libertate și lege, scepticism și protecție, și altele asemănătoare, va trebui enunțată astfel: "Care sunt faptele?", "Care dintre ele au fost cauzate, și în ce măsură, de influența unui om asupra speranțelor și temerilor semenului său?", "Care dintre ele au fost cauzate de impulsurile neconstrînse și necenzurate ale indivizilor îndreptate către scopurile lor particulare?", "Cît de mult a contribuit

fiecare categorie de rezultate la obținerea scopurilor vieții?". A pune acăstea întrebări înseamnă să arată că ele nu pot primi răspuns. Dezbaterile despre libertate sunt într-adevăr discuții despre ceva negativ. A încerca să rezolve problemele guvernării și societății prin asemenea dezbatere echivalează cu a încerca să descoperi natura luminii și căldurii cercetând întunericul și răceala. Fenomenul care trebuie să fie studiat cu bune rezultate este orientarea și natura forțelor variate, individuale sau colective care, în combinarea sau coliziunea dintre ele și lumea exterioară, constituie viața umană. Dacă vrem să stim care ar trebui să fie mărimea și poziția unei

găuri într-un puț de apă, trebuie să analizăm natura apei, a puțului și motivele pentru care este nevoie de apă; dar vom învăța foarte puține analizând natura găurilor. Forma lor este pur și simplu forma a ceea ce le circumscrie. Natura lor este aceea de a lăsa apa să treacă și mi se pare că entuziasmul în ceea ce le privește s-ar irosi absolut inutile.

Rezultatul este că discuția despre libertate este deopotrivă eronată și inutilă, pînă cînd nu stim cine vrea să facă și ce anume, din pricina cărei confringeri este impiedicat să facă acel lucru și din ce rațiuni se propune înlăturarea respectivei confringeri.

Traducere de Camil Ungureanu

## George Santayana

### *Renașterea autorității \**

Este un vechi impuls al omului să invoke sancțiunea divină pentru obiceiurile și instituțiile sale, și chiar pentru cele mai mari crime ale lui: prostia însăși pare să fie sanctificată dacă este îndeajuns de adînc instalată în lume. Astfel, Herodot prezintă războaiele troian și persan drept manifestări pămîntești ale disputei eterne dintre zeita Europa și zeita Asia. În mod similar, președintele Wilson legă recentul război<sup>1</sup>, după ce s-a implicat în el, de o necesitate divină eroică destinată să suprime orice război și să pregătească lumea pentru democrație. Alții, ale căror mituri locale erau diferite, s-au mobilizat pentru aceeași luptă, imaginîndu-și că apară încă o dată geniul și religia latină împotriva asalturilor barbarismului sau - ceea ce este același lucru, însă dintr-o perspectivă opusă - că s-au ridicat cu mîndrie și hotărîre pentru realizarea actului culminant dintr-o dramă providențială în care puterea trecea pentru totdeauna din mîinile unor națiuni vechi și dezmembrate în cele ale unor națiuni tinere și organizate în mod barbar. Această lăudăroșenie nu este accidentală: ea reprezintă diferența esențială dintre cei care urmează obiceiul

și pasiunea în mod instinctiv și cei care le atribuie o autoritate superioară și le urmează în mod deliberat. Nu ar fi nici rău ca un partid sau o națiune să fie animate de voîntă de a domina: orice copil și orice criminal este impulsionat într-o manieră similară; problema este dacă partidul sau națiunea ar trebui să invoke autoritatea unei naturi universale sau vreun destin glorios pentru a-și sanctifica impulsul particular. Acestea transformă astfel pasiunea, sau probabil nebunia lor, în virtute și identifică moralitatea cu hotărîrea fermă de a suprima toate impulsurile cu excepția acelora care sunt în armonie cu ea însăși.

Armonia este într-adevăr, așa cum ne învăță Socrate, principiul moralității, precum și al frumuseții; ca este ceea ce în limbaj modern numim organizare. Dar, în lipsa excluderii, asimilării și a unei eredități determinante nu ar exista viață; iar momentele finale ale civilizației și spiritualului sunt atinse atunci cînd cele mai importante resurse sunt adunate și dominate de un anumit nucleu de ordine, de un anumit corpus tradițional bine definit. Pe de altă parte, mașinaria celestă inventată

\* George Santayana, *The Revival of Authority*, Columbia Manuscript Collection în ediția lui Daniel Cory, 1969, pp. 250-259.

pentru a da seama de acest fapt este inutilă și imaginară. Evenimentele, dacă filozofia mea nu este în mod nesfârșit eronată, au cauze difuse în talmec-balmeșul evenimentelor anterioare, iar succesiunea lor falsifică toate profețiile și logicile romantice, chiar și atunci cînd într-un anumit sens verbal poate părea că le confirmă. Astfel, geografic, există încă o Europă și o Asie, și se spune că trebuie să ne aşteptăm la niște conflicte teribile între ele, ca și cum ar fi o pereche de cocoși luptători; dar care sunt entitățile morale care le corespund, unde încep și unde se sfîrșesc ele? În privința mărimii, organizării, luxului și religiei, Europa și America modernă reprezintă ceva ce un grec ar fi numit asiatic, în timp ce Asia musulmană este, în privința modurilor de a trăi și a simți, cel puțin în aceeași măsură moștenitoarea elenismului pe cît este Occidentul în privința literelor; referitor la aspectul exterior, chinezii și turcii ar putea deveni în curînd de nedistins față de yankee. Continentele lui Herodot rămân, dar ambele zeite ale sale au pierit.

Aceeași fatuitate este prezentă și în miturile zilelor noastre: evenimentele au contrazis în mod ciudat idealismele prin care se credea că sunt explicate sau confirmate. "Destinul manifest" urmat de Germania imperială cu asemenea mijloace extraordinare și cu o convingere nestămată a pierit în fum; astăzi nu numai la o pauză momentană datorată circumstanțelor, ci la o schimbare morală de front. Această schimbare de front a fost într-adevăr anunțată de Spengler - un herald autorizat al miturilor germane - cînd acesta aștepta încă o victorie militară. Germania ar urma să conducă lumea, dar de aici înainte numai pe cărările măreției materiale, nici un alt tip de măreție nefiind posibil în epoca care va veni. Astfel,

Germania ar urma să facă pentru vastele turme ale umanității mai puțin decât ar fi putut să facă Napoleon pentru ele și puțin mai mult decât face astăzi America: căci, dacă va exista o dominație a lumii prin tehnică, nu acesta este momentul în care e probabil ca dominația Germaniei să survină. Invențiile vor fi în curînd generalizate, pe cînd forța umană și resursele naturale se găsesc mai degrabă în China și India, în Rusia și Statele Unite.

Nu este clar nici dacă premisa principală a profeției spengleriene este validă, și nici dacă pămîntul este pe cale de a fi supus unui regim tehnic omogen lipsit de caracter național sau local. Probabil că anumite popoare, precum cel japonez, ar putea să adopte echipamentul tehnic necesar numai pentru a-și apăra mai bine diversitatea lor morală. Forma și spiritul particular astfel conservate în anumite centre ar putea atunci prea bine să se extindă asupra părților comparativ amorse ale lumii înconjurătoare, aşa cum s-au extins, într-o formă diluată, forma și spiritul grec asupra estului prin intermediul lui Alexandru și asupra vestului prin intermediul Romei. În mod similar, maximele revoluției franceze și ale sistemului parlamentar englez s-au extins asupra lumii moderne; dar acolo unde nu și aveau locul de origine s-au dovedit a fi excese absurde, fără folosință sau vitalitate. Ar fi fost mai simplu și mai sănătos dacă fiecare națiune sau oraș și-ar fi cultivat propriile sale tradiții și le-ar fi rămas credincioase. Această convingere este acum adînc resimțită și exprimată cu voce tare în multe părți ale lumii, în Asia, America, Italia, Spania, Polonia și Irlanda. Probabil că epidemia de lozinci prin care democrațiile internaționale sunt subrezite nu va putea să folosească la distrugerea alcăturii naturale a societății

în clase și poziții diferite.

Întotdeauna va trebui să existe o Germanie după cum întotdeauna va trebui să existe o Spanie; dar pare că și cum Germania de ieri, ca și Spania secolului al XVI-lea, nu ar mai putea fi niciodată recuperate: ceasul s-a oprit și cheia este pierdută. Iar dacă ne întoarcem către cealaltă tabără, unde este victoria care urma să asigure pacea și democrația universală? Peste tot vedem dezgust, confuzie și o zarvă rău prevestitoare: plutocrația derutată, parlamentele discreditate, guvernele neputincioase; și, dacă un semn de tineretă sau de speranță se aude de undeva, acesta vine de la autocratiile naționale constituite în cîteva state, în special în Italia și Spania,<sup>2</sup> unde spiritul rău al unui liberalism de import, ipocrit chiar și unde este nativ, a fost respins, și unde adevăratele interese ale umanității au început să apară în vechea lor simplitate: ordine, prietenie, frumusețe, unire.

Dar rezultatul secundar principal, neașteptat și cutremurător, al acestor convulsii inutile a fost Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste. Si aceasta este o autocratie, dar nu națională: ea evită să folosească numele de Rusia, aspirînd la universalitate. Avem de-a face aici cu o sectă atea înarmată cu o doctrină care îi proclamă dreptul și intenția de a guverna lumea întreagă. Aici este vorba de crimă - căci (pentru a nu ne referi la fluvii de singe) este o crimă să calcă în picioare după bunul plac interesele vii, materiale sau morale - și aici crima recurge la sanctiunea mitică: curajul credincioșilor, în suferințele și perplexitățile lor, este fortificat de o filozofie fulminantă care îi asigură că soarta este de partea lor și că triumful lor rapid este sigur. Ar fi ușor să rîdem de această profeție și să proclamăm la rîndul nostru că aceste promisiuni se vor solda

cu un eșec sau că s-au soldat deja cu un eșec, dacă prin succes încelegem realizarea idealului luminos conceput la început. Dar deziluziile de acest fel sunt clastice: sensul lor original se pierde curînd într-un sens pe care necesitatea sau o stare schimbătă a imaginării ar putea fi prezent să o citească în ele. Așadar nu știm deloc, chiar și după ce faptul a avut loc, dacă ele au eşuat sau au reușit. Au reușit Imperiul Roman, creștinismul, Islamul, protestantismul sau liberalismul? Asemenea mișcări au un impuls care poate fi identificat material încă multă vreme după ce spiritual s-au stins; ele ar fi putut să servească la atribuirea unei noi forme a obiceiurilor și sentimentelor umane sau la realizarea unui nou echilibru al acestora. În amestecul și unirea cu alte influențe ele pot iniția o nouă civilizație. Sistemul bolșevic, ca și cel fascist, este intolerant; acesta încearcă să impună un regim, o sarcină, un mod de a simți tuturor celor aflați în subordinea sa. Cu alte cuvinte, ambiția sa este de a ocupa inima și de a controla din interior viața în toate manifestările sale, în loc de a o controla numai la periferia sa, ca și cum statul ar fi o menajerie de creațuri diverse, care nu ar avea nevoie decât de o poliție locală sau internațională care să le împiedice să se muște unele pe altele.

### *Intoleranță și integritate morală*

Intoleranța, în secolul al XIX-lea, a avut o reputație proastă și a părut identică cu tirania. Dar intoleranța este o parte integrală a formei, un principiu biologic de sănătate. Dacă ești ceva, nu poți fi, sau consimți să devii, ceva contrar esenței tale. Așa cum corpul respinge

otrava, la fel o comunitate, dacă are o definiție morală, trebuie să respingă trădarea, disidența sau neloyalitatea. Ea nu are loc pentru cel esențialmente străin: nu pentru că străinul trebuie să fie rău, să nu aibă dreptate sau să fie inferior, ci pentru că este străin, incompatibil cu acest experiment și afară din tablou. Toate societățile sunt intolerante în măsura în care sunt definite din punct de vedere moral: un regim liberal poate să lase la bunul plac al fiecărui tot ce este important numai pentru că nu ține seama de tot ce este important.

Sub un regim liberal, clasele de mijloc și cele de sus ar putea trăi foarte sigur și confortabil și ar putea să-și cultive spiritele în mod liber. Dacă cineva nu ar îmbrățișa politica ca un amuzament sau un hobby, el ar putea uita că există un guvern, exceptând anumite intervale cînd s-ar face mult tapaj din cauza schimbării persoanelor din guvern, iar după ce ar fi schimbați, nu ar observa nici o diferență. Proprietatea era sigură; taxele erau fixate și moderate, sau indirecte și invizibile<sup>3</sup>. Obiceiul și legea - care erau extrem de intolerante - în slujba securității sale personale. Fiind în mod providențial înzestrat cu o religie, un cămin, un venit, sau capabil să le dobîndească ușor prin proprie inițiativă, el cerea numai să fie săcîit de preoți, strîngători de impozite, sergenți care se ocupă cu recrutarea sau polițiști băgăreți. Existau biserici, universități, căi ferate și vapoare cu aburi comode, toate în mod fericit dotate și administrate în mod privat, pentru educația și călătoriile sale; academii și impresariate internationale bogat înzestrate pentru gusturile sale și o societate mondenă pentru plăcerile sale. Terenurile erau încă verzi și deschise pentru plimbare și chiar pentru vînătoare. Era plăcut după aceea să stai lîngă foc și să citești despre desco-

peririle științei sau despre speculațiile curioase ale filozofilor; și, apoi, după o astă activitate sănătoasă, tolănit voluptuos în pat, era ușor să adormi între zîmbetele și lacrimile stîrnite de un roman sentimental. Firește, în acest paradis liberal, simpla idee a intoleranței părea hidoasă și intolerabilă. Ce drept putea avea cineva de a se amesteca în această fericire sau de a uzurpa această libertate?

Din păcate, lumea se schimbă, și cei prosperi, oricare ar fi prosperitatea lor, sunt "ca niște băieței nechibzuiți care înoată cu colacii lor, trecînd însă mult dincolo de geamandură". Acele scandaluri periodice ce însotesc schimbarea guvernului slăbeau continuu structura morală a societății; fiecare sesiune de alegeri, cu certurile schismatici și promisiunile false de fiecare parte, era o lectie de lipsă de loialitate. Între timp, dezvoltarea industriei și a populației submina material structura socială. Cei mulți care nu aveau casă, sau aveau una pe care o detestau, care nu aveau educație, venit, religie, nu își găseau fericirea în simpla libertate. Un om care nu are nimic dorește cel puțin să fie legat de ceva. El va fi fericit să poată vota, ca o recunoaștere a drepturilor sale și ca o mărturie a egalității, sau ca o armă care să fie folosită într-un mod răzbunător, pentru a distrugă tot ce el nu posedă; iar statul însuși îi va părea drept principalul dușman dintre inamicii săi naturali, pînă în momentul în care acesta va deveni socialist și va veghea asupra nevoilor sale personale. Între timp, biserică, clubul sau sindicatele libere vor fi singurele obiecte ale loialității sale. Aceste societăți, la început voluntare nominal, devin necesare și constrîngătoare pentru el: trebuie să trăiască prin una sau alta dintre ele altfel nu va putea să aibă o viață adevarată.

Ele reprezentă nucleele unui nou

regim și unei noi intoleranțe, despotică față de cei dinăuntru, și fără milă față de cei din afară. Cu cît aceste noi organisme absorb mai complet supunerea membrilor săi, cu atât mai anarchic devine vechiul stat național, cu alegerile sale dezastruoase și cu guvernele sale neputincioase, și cu atât mai superfluu: singura sa funcție pare să fie aceea de a crea frontiere, de a menține armate, de a provoca războiuri. De vreme ce necesitățile geografice și economice îi obligă pe locuitorii oricărei regiuni să recunoască o autoritate comună, în cele din urmă nu va exista altă alegere decât aceea de a organiza societățile libere în care oamenii trăiesc în mod real, industrial și moral, într-o singură societate constrîngătoare. Statul va fi atunci o uniune de soviete sociale.

Acesta este caracterul noilor autocratii, nu mai puțin în Italia și Spania decât în Rusia. Într-adevăr, Italia și Spania realizează mai bine idealul, deoarece ghinionul Rusiei este că revoluția să a fost făcută de proscrisi și doctrinari, în interesul unei clase războinice și al dictaturii proletariatului, astfel încât doctrina să include o filozofie himerică a istoriei care așteaptă ca evenimentele să se miște dialectic și o teorie absurdă a valorii care măsoară valoarea după orele de muncă, și nu după excelența rezultatului, pe cînd practica sa nu ține cont sau suprimă jumătate din asocierile spontane - precum Biserica și națiunea - care cereau să fie incluse într-o sinteză politică corectă. Noile guverne ale Italiei și ale Spaniei întruchipează în constituțiile lor tocmai aceste soviete vii, care poartă cu ele interesele morale și tradițiile umanității; deoarece oamenii care le conduc, deși hotărîți, nu sunt fanatici ci generosi și poseda o bogată experiență umană. Că o religie, naționalitate sau organism militar particular ar trebui să existe undeva, este un accident istoric, așa cum sunt toate tradițiile specifice ale umanității în orice stadiu particular al ei; dar aceste accidente reprezintă tocmai substanța politicii, un guvern drept și cu adevărat reprezentativ existînd pentru a le armoniza și nu pentru a le distrugă. Ar fi păcat să înbăsuți în natura umană sau în tradiție tocmai acele elemente mai umane și mai civilizate în scopul de a reîncepe de la bază, cu o haită de animale. Nu este îndeajuns să te opui invadatorilor și ereziilor, tocmai datorită amenințării și incapacității acestora de a împărtăși viața tradițională? De ce să ne întoarcem cu furie împotriva sînului care ne hrănește încercînd să extirpăm de acolo propriile noastre pasiuni și moștenirea noastră profundă? Intoleranța revoluționarilor nu este numai mai mare decât cea a conservatorilor, ci și mai puțin scuzabilă. Nu că ar exista ceva sacru sau chiar chibzuit în lucruri așa cum sunt ele. Aproape în totdeauna, lucrurile așa cum se prezintă sunt absurde și odioase și n-ar fi un mare rău în a le distrugă din rădăcină, însă numai dacă această violență ar grăbi dispariția lor, care, în ciuda faptului că multe spirite care tin la ele ar putea o regreata, este, în cele din urmă, în totdeauna inevitabilă. Marele rău al distrugerii este prospectiv: pe revoluționari și condamnați nu cele ce ei distrug, ci ceea ce produc. Căci ceea ce produc este pur și simplu ruină: adevăratele începuturi nu provin de la revoluții, ci de la semințe semănate involuntar și neluate în seamă, semințe căzute pe pămîntul nedestelenit, sau poate în brazdă, și arate cu altă intenție. Dar, cu excepția acestor accidente fericite, revoluția nu produce nimic, făcînd pur și simplu dificilă continuarea sau geneza unor organisme definite, fie mai bune, fie mai rele decât acelea pe care le distrusese; de

vreme ce nu este nimic mai stabil decât un desert sau mai puțin fertil decât nisipurile mișcătoare.

Intoleranța decurge din integritatea morală: de parte de a fi un viciu, este o consecință a sănătății și vigorii, termometrul virtuții. Totuși, exceptând cîteva cazuri rare cînd armonia este spontană, această virtute trebuie să aibă o latură funestă. Ea trebuie să fie dușmanul ferm al unei mari părți din ceea ce se dezvoltă în afară și a ceea ce s-ar putea dezvolta în interior. Sacrificiul este inevitabil deoarece într-o sinteză vie fiecare persoană sau fiecare pasiune are un cap al său, neputind fi ajustată *a priori* la vreo eventuală armonie. A interzice, a cere, a conduce, a modula - într-un cuvînt a guverna - este deci inevitabil dacă vrem să obținem sau să menținem ceva definit: acesta este prețul ordinii, măreției, virtutii, al vieții însăși.

Acest caracter crud al existenței, cu nesiguranță și imperfecțiunea celei mai bune realizări ale sale, îl poate tenta pe filozof să se îndepărteze complet de viață sau să aspire la o viață trăită numai în spirit, ca și cum ar regreta toate acele limitări și nedreptăți care și sunt impuse de staționarea lui în timp și spațiu, de natura umană și de moralitatea sa tribală. Totuși, natura nu se poate căi: fiecare copil și fiecare națiune vin pe lume nemonificați, în ciuda tuturor profetilor amari și a mîntuitorilor plini de strălucire. Pînă cînd distrugerea se abate asupra acestei lumi, fiecare trebuie să-și continue viață în modul său specific, reușind îci și colo, prin intoleranță și victoria sa, să organizeze pentru o perioadă de timp un crîmpel de armonie; căci dacă nici un regim particular nu ar fi impus nicăieri, ci toate ar consta în toleranță și libertate, haosul și neantul s-ar fi reînțors deja.

Așadar este lipsit de rațiune să

blamă guvernele intolerante sau moralitatea intolerantă pentru acele constrângeri care sunt potrivite existenței organice. Putem remarcă însă anumite limite dincolo de care integrarea morală este imposibilă, astfel încât efortul de a o obține devine pură violență. Virtutea, așa cum omul ar putea să o posede, fie în suslet, fie în cadrul Statului, este o sinteză de impulsuri care sunt inițial independente; și această organizare fragilă este în mare măsură confrontată în cadrul naturii cu forțe covîrșitoare mai mari, care sunt străine și indiferente. Astfel, virtutea poate să se autodepășească în două direcții: în interior, printr-o perfecțiune severă, în afară, pretinzînd universalitate. În ambele cazuri, intoleranța sa constitucională devine un delict, agresiv și nu conservator, arbitrar și nu natural, malign și degrabă decât sfînt. Aceste delictice ale virtutii sunt cauza proastei reputații pe care intoleranța a avut-o în lumea modernă; căci nimeni nu observă propria sa intoleranță, pe care în el însuși sau în cadrul partidului său toți o numesc principiu înalt sau zel pentru progres; și, în fragilitatea propriilor sale idei și tradiții, el ar resimți ca opresiv aproape orice regim definit care i-ar putea fi propus, neavînd rădăcini naturale în propriul său suslet. Sfîntul Francisc putea predica convingător păsărilor și peștilor deoarece el înțelegea relația lor cu Dumnezeu și relația lui Dumnezeu cu ei: dacă le cerea să cînte psaltrice latină sau dacă le cerea să se lase fripe în bucătărie, ele i-ar fi scos ochii sau l-ar fi mușcat de fluierul piciorului. Dacă dorim să păstrăm o comunione rezonabilă cu naturi străine trebuie să ne ridicăm la punctul de vedere al lui Dumnezeu, creatorul nostru comun, care nu este un moralist. Putem atunci, în detașarea noastră afectuoasă, înțelege

umorul și dulceața camaraderiei noastre, necesitatea conflictelor dintre noi, și chiar și în acestea vom înțelege amîndouă părțile cu un cavalerism religios și vom fi curajosi fără patimă. Acesta era spiritul poetilor clasici în descrierea bătăliilor dintre zei sau chiar dintre oameni. Poeții le-au simțit gloria vanitoasă, și ca natura nu este decât un Olimp confuz și îndurerat; dar bărbăția susținelor lor i-a împiedicat să alunecă măcar pentru un moment în neloyalitate față de tabăra lor. Mai bine să piară curajos decât să sufere schimbări care nu ar fi decât un mod mai puțin onorabil și mai încet de a pieri; pregătirea lor pentru moarte, deosebit de a le slăbi hotărîrea de a trăi frumos, păstrează neșirbită frumusețea vieții lor. Aici moralitatea și integritatea fermă lipsită de aroganță și nesăbuință erau la locul lor. Dacă vreo vrabie sentimentală ar fi ciripit la urechea Sfîntului Francisc că el ar putea la fel de bine să înceteze a mai cînta psaltria în cor, deoarece pădurile erau primele temple ale lui Dumnezeu și muzica era mai pură fără cuvinte, mai mult ca sigur că Sfîntul ar fi sucit gîștul acelei păsări necugătate; iar dacă o balenă ar fi replicat la rugăciunea sa mugind că și oamenii sunt muritori ca și balenele și că nu există spirit pur în ei și nici vreun rai pentru ei, apostolul carității ar fi înțeles imediat că un diavol pusește stăpînire pe aceasta și, cu un exorcism violent, ar fi alungat vrăjmașul din monstrul inocent și ar fi trimis balena, eliberată de erorile de gîndire, să și zvîrle jetul de apă în chip de răzbunare.

Un simț al fraternității cu toate formele de existență, fie că vine prin înțelegere spirituală, fie printr-o simpatie inițială ca în cazul bucuriei pe care copiii o au față de animale, oricără de ciudat, implică siguranță față de propria sa ființă; copilul nu cedează nici o bucațică din

propriul său teren din considerație pentru dorințele animalului său favorit, tot așa cum nici vreun spirit limpede nu a fost vreun pic ispitit să treacă hotarele dominiunilor său intelectual pentru a vîna cu sălbaticii sau a se cuibări laolaltă cu viermii. Dimpotrivă, ceea ce îngheată această simpatie naturală și sugerează dorința irațională de a impune naturii moralitatea umană sau lui Dumnezeu logica umană este sentimentul nesiguranței față de sine însuși. Teroarea nu creaază zeii, dar creaază obsesia de a-i umaniza. și aceeași teroare creaază pasiunea de a-i înregimenta pe ceilalți oameni și de a-i constrînge să gîndească și să actioneze ca noi. Unui spirit cu adevarat nobil sau unuia cu adevarat umil, absolut mulțumit și sigur de sine, i-ar place să fie înconjurat de uriași și pitici, de persoane de toate naționalitățile și moralitățile: fără să-i contamineze propriul lui suslet, ele îi largesc orizontul și adaugă ceva la fericirea naturii. Dar, din nefericire, sunt rare cazurile cînd un spirit încarnat este sigur: mîncarea și aerul său, dacă nu hotărîrea sa interioară, îi sunt întotdeauna furate sau otrăvite. Natura este supraîncărcată cu semințe: trebuie să le calcă în picioare pe celelalte pentru a face loc pentru tine însuți. Aceasta este motivul pentru care pe pămînt există ambiiția recurrentă de a construi imperii, religii sau sisteme universale. Teroarea și greutatea de a fi tu însuți stă la baza acestora; după cum astăzi toți ne îmbrăcăm la fel deoarece fiecăruia dintre noi îi este rușine de modul cum arată. Uniformitatea este refugiu nostru din fața nulității. Nici un organism curajos și spontan nu ar ridica o asemenea pretenție, dar conștiința înfricoșătoare a slăbiciunii și inferioirității - ne împinge la abolirea tuturor diferențelor, la ascunderea urîșeniei noastre, ne susține iluziile prin impunerea lor

alor oameni sau (ceea ce înseamnă același lucru) prin adoptarea iluziilor lor. Acesta e motivul pentru care religiile și partidele politice continuă propaganda, femeile doresc să voteze și mințile neliniștite visează la o limbă, guvernare sau filozofie universală. Terenul de desfășurare a treburilor omenești devenind acum îngust, astfel încât spre confuzia și disperarea lor toate rasele și spiritele sunt amestecate unele cu altele, nici o organizație nu promite să fie fermă pînă cînd nu e universală. Dar o asemenea nevoie de universalitate, cînd este reală (așa cum

este probabil în comert), e un accident geografic. Un filozof care ar dori să extindă logica umană la univers sau moralitatea umană la Dumnezeu, nu ar avea pătrundere speculativă. Dumnezeu, așa cum ne spun adeverării înțelepti, este mare; și natura, chiar dacă nu este mare în același sens și nici ridicată deasupra particularității, scapă de orice particularitate dată schimbând-o continuu cu o alta, spiritul finit, puțind scăpa, de asemenea, prin ironie de limitările de care nu se poate debarasa prin omnisciencia sa.

Traducere de Camil Ungureanu

#### NOTE

1. Este vorba de primul război mondial (n. trad.)
2. Trebuie precizat că eseul de față, scris în deceniul de după primul război mondial, a fost conceput fără ca Santayana să fi putut avea cunoștință de genocidul fascist, care a avut loc ulterior. Ca atare, aprecierile la adresa fascismului italian nu sunt aprecieri la adresa militarismului, rasismului și crimelor fasciste (n. red.)
3. În prima variantă a textului lui Santayana acest paragraf începea cu cuvintele, "Secoul al XIX-lea a fost epoca în care...". "Sub un regim liberal..." a fost o substituție mai tîrzie, și numai o parte a paragrafului a fost schimbat pentru a o reflecta. De aici și trecerea de la condițional la descrierea directă care are loc în acest paragraf.(n. ed.)

## G. K. Chesterton

### *Democrație și tradiție\**

**P**rincipiul democrației, așa cum îl înțeleg eu, poate fi enunțat în două propoziții. Prima este aceasta: că lucrurile comune tuturor oamenilor sunt mai importante decît lucrurile particulare ale fiecărui om. Lucrurile obișnuite sunt mai prețioase decît cele extraordinare; sunt chiar mai extraordinare. Omul este ceva mai însășimătător decît oamenii; ceva mai ciudat. Sentimentul miracolului umanității însăși ar trebui să fie întotdeauna mai viu pentru noi decît orice minune a puterii, intelectului, artei sau civilizației. Simplul om pe două picioare, ca atare, ar trebui percepță ca ceva mai patetic decît orice muzică și mai ieșit din comun decît orice caricatură. Moartea este mai tragică chiar decît moartea prin infometare. A avea un nas este chiar mai comic decît a avea un nas de normand.

Acesta este primul principiu al democrației: lucrurile esențiale ale oamenilor sunt lucrurile pe care le au în comun, nu lucrurile pe care le au fiecare separat. Iar al doilea principiu este pur și simplu acesta: instinctul sau doleanța politică este unul dintre lucrurile pe care ei le au în comun. A te îndrăgosti este mai poetic

\* Fragmentul provine din lucrarea lui Chesterton, *Orthodoxy* (1908). Am utilizat antologia coordonată de Robert Scruton, *Conservative Texts. An Anthology*, New York, Saint Martin's Press, 1993. Titul *Democrație și tradiție* aparține traducătorului. Scopul lui Chesterton este de a arăta că nu există opoziție, ci continuitate între tradiție și democrație (n.tr.).

unirea sexelor, creșterea copiilor, legile statului. Aceasta este democrația; și în aceasta am crezut întotdeauna.

Există însă un lucru pe care, din tinerețea mea până astăzi, nu am reușit să-l înțeleg. Nu am fost niciodată capabil să înțeleg de unde li s-a năzărît oamenilor ideea că democrația este în vreun fel opusă tradiției. Este evident că tradiția nu este nimic altceva decât democrația extinsă de-a lungul timpului. Aceasta înseamnă a avea încredere în consensul de voci umane obișnuite mai degrabă decât într-un document izolat și arbitrar. Cel care îl citează pe un anumit istoric german împotriva tradiției bisericii catolice, de pildă, apelează în mod strict la aristocrație. El apelează la superioritatea unui singur expert împotriva autorității terifiante a gloatei. Este foarte ușor să vedem de ce o legendă este considerată, și ar trebui să fie considerată, mai respectabilă decât o carte de istorie. Legenda este, în general, făcută de majoritatea oamenilor din sat, de cei care sunt sănătoși. Cartea este, în general, scrisă de acel om care este nebunul satului. Aceia care susțin împotriva tradiției că oamenii din trecut erau ignoranți, se pot duce să susțină acest lucru la Clubul Carlton<sup>1</sup>, odată cu afirmația că votanții din mahalale sunt ignoranți. Noi nu vom fi de acord cu aceasta. Dacă acordăm o mare importanță convingerii oamenilor obișnuiți astăzi într-o unanimitate considerabilă atunci cînd au de-a face cu treburile cotidiene, nu există nici un motiv pentru care ar trebui să nu ținem seama de ea atunci cînd avem de-a face cu istoria sau cu fabula. Tradiția poate fi definită ca o extindere a privilegiilor. Tradiția însemnă a da voturi celei mai obscure dintre toate clasele, strămoșilor noștri. Ea este

democrația celor morți. Tradiția refuză să se supună oligarhiei mărunte și arrogante a celor care se înșimplă să fie prin preajmă. Toți democrații se opun ca oamenii să fie privați de drepturi din cauza accidentului nașterii; tradiția se opune ca ei să fie privați de drepturi din cauza accidentului morții. Democrația ne spune să nu neglijăm opinia omului simplu, chiar dacă este grădarul nostru; tradiția ne spune să nu neglijăm opinia omului simplu, chiar dacă este părintele nostru. Eu, în orice caz, nu pot să separ cele două idei de democrație și tradiție; îmi pare evident că ele reprezintă aceeași idee. Îi vom avea pe morți la consiliile noastre. Vechii greci votau cu pietre; aceștia vor vota cu pietrele de mormânt. Totul este foarte ordonat și ceremonios, deoarece cea mai mare parte din pietrele de mormânt, ca și cele mai multe din buletinele de vot din hîrtie, sunt însemnate cu o cruce<sup>3</sup>.

Așadar, trebuie să spun mai întîi că, dacă am o atitudine părtitoare, aceasta a fost întotdeauna în favoarea democrației și deci a tradiției. Înainte să ajungem la fundamente teoretice sau logice, mă mulțumesc să adopt această ecuație personală; întotdeauna am fost mai inclinat să cred în mulțimea de oameni muncitori decât în acea clasă instruită deosebită și producătoare de necazuri căreia îi aparțin. Prefer chiar închipuirile și prejudecățile poporului care vede viața din interior celor mai clare demonstrații ale celor care o văd din exterior. Voi avea întotdeauna încredere în fabulele nevestelor vîrstnice în dauna faptelor vînturate de fetele bătrâne. Atât timp cît înțelepciunea vine de la simțul comun, aceasta poate fi oricât de sălbatică.

Traducere de Camil Ungureanu

## NOTE

1. Funcție și titlu de vază în Marea Britanie, oarecum similar cu acela de Poet al Curtii (n.tr.).
2. Club aristocratic de veche tradiție din Londra (n.tr.).
3. Aluzie la procedura de votare a candidatului ales prin marcarea unei cruci pe buletinul de vot în dreptul numelui său (n.tr.).

## Note despre autori

**Adrian-Paul Iliescu** Profesor Doctor, șeful Catedrei de Filozofie Politică și Morală de la Facultatea de Filozofie a Universității București. Cărți publicate: *Filosofia limbajului și limbajul filozofiei* (Ed. Științifică, 1989), *Conservatorismul anglo-saxon* (Ed. ALL, 1994 – Premiul Academiei Române) și *Liberalismul, între succese și iluzii* (Ed. ALL, 1998). Peste 50 de articole publicate în tară și străinătate. Editor al mai multor volume colective. *Senior Visiting Fellow* la universități și institute de studii avansate din Germania, Anglia, Austria. Bursier *Alexandru von Humboldt*. Domenii de interes: filozofie politică, istoria ideilor, filozofia limbajului.

**Octavian Roske** Lector la Facultatea de limbi străine, Universitatea București. Doctor în filologie, specialitatea literatură comparată cu o teză despre tradiția conservatoare în Statele Unite. A participat la programul de Studii Americane organizat de Agenția de Informații a Statelor Unite. Bursier la Seminarul de la Salzburg, 1995 și la Universitatea Duke, Statele Unite, 1997. Este secretar executiv al Institutului de Studii Americane al Universității București. A publicat *Proză americană contemporană: 1975-1985* (1989), *Dosarul colectivizării agriculturii în România, 1949-1962* (1992), *Rezistența anticomunistă în România, 1945-1965. Retrospectivă bibliografică: 1990-1994*. Este secretar științific al Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului și redactor-șef al revistei *Arhivele Totalitarismului*.

**Radu Carp** Asistent la Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea din București. Masterat la I.E.H.E.I., Nice, Franța, 1996. Colaborări la *Sfera Politicii*, redactor la revista *Polis*. A tradus Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale* (1998) și Hirschman, *Abandon, angajare și loialitate* (1999).

### Introduction

Michael Oakeshott  
Irving Kristol  
Robert Nisbet  
Roger Scruton  
A.Aughey, G. Jones,  
W.T.M. Riche

Adrian-Paul Iliescu  
Octavian Roske  
Radu Carp

### David Hume

Edmund Burke  
Jacques Necker  
Robert Salisbury  
Hippolyte Taine

James Fitzjames Stephen  
George Santayana  
G.K. Chesterton

## WESTERN CONSERVATISM

### About Conservatism

### CONTEMPORARY WESTERN CONSERVATISM

Political Education  
Confessions of a "Neo-Conservative"  
Social Change  
Authority and Allegiance  
The Conservative Political Tradition in Great Britain  
and the United States

### CURRENT ANALYSES

Conservatism and its raison d'être  
The American Conservatism  
The Conservative Party in Great Britain:  
Between tradition and Modernity

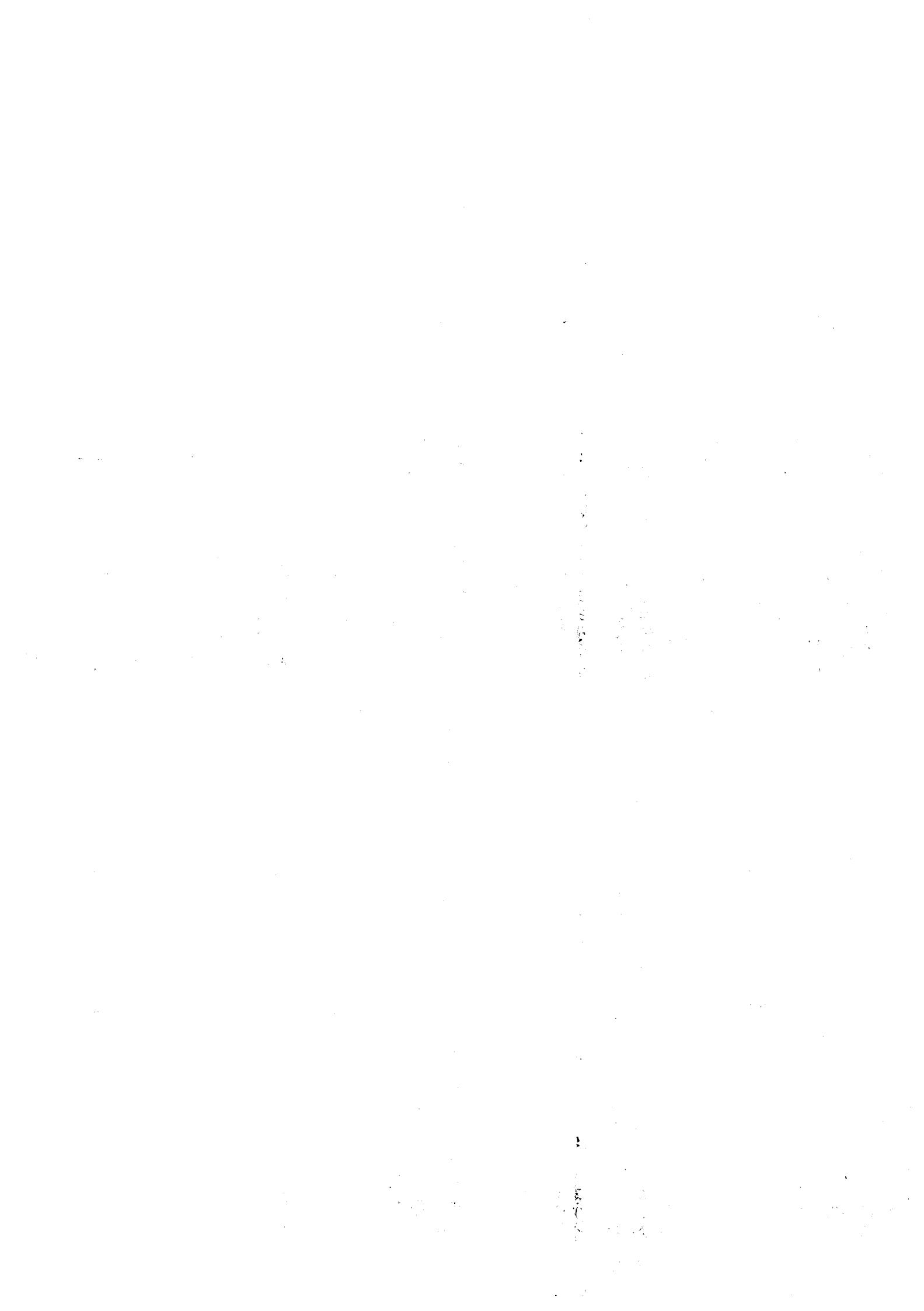
### CLASSICAL CONTRIBUTIONS TO WESTERN CONSERVATISM

Of the Origin of Government  
Against the Enthusiasm of the Fanatics of Equality  
Letter to the Sheriffs of Bristol  
An Appeal from the New to the Old Whigs  
Reflexions Philosophiques sur l'Egalité  
The House of Commons  
Les origines de la France contemporaine  
L'Ancien Régime  
Liberty, Equality, Fraternity  
Revival of Authority  
Democracy and Tradition

### Notes on Contributors







## WESTERN CONSERVATISM

### INTRODUCTION

About Conservatism

### CONTEMPORARY WESTERN CONSERVATISM

MICHAEL OAKESHOTT

IRVING KRISTOL

ROBERT NISBET

ROGER SCRUTON

A. AUGHEY, G. JONES,

W.T.M. RICHE

Political Education

Confessions of a "Neo-Conservative"

Social Change

Authority and Allegiance

The Conservative Political Tradition in Great Britain  
and the United States

### CURRENT ANALYSES

ADRIAN-PAUL ILIESCU

OCTAVIAN ROSKE

RADU CARP

Conservatism and its *raison d'être*

The American Conservatism

The Conservative Party in Great Britain:  
Between Tradition and Modernity

### CLASSICAL CONTRIBUTIONS TO WESTERN CONSERVATISM

DAVID HUME

Of the Origin of Government

Against the Enthusiasm of the Fanatics of Equality

Letter to the Sheriffs of Bristol

An Appeal from the New to the Old Whigs

Réflexions Philosophiques sur l'Égalité

The House of Commons

Les origines de la France contemporaine

L'Ancien Régime

JACQUES NECKER

ROBERT SALISBURY

HIPPOLYTE TAINÉ

Liberty, Equality, Fraternity

Revival of Authority

Democracy and Tradition

JAMES FITZJAMES

STEPHEN

GEORGE SANTAYANA

G.K. CHESTERTON

### NOTES ON CONTRIBUTORS