

## Despre excepționalism și ipostazele sale românești

Vintilă Mihăilescu

Într-un fel, în cea mai mare parte a istoriei omenirii, excepționalismul a fost regula, și nu excepția: *Noi* suntem „oameni”, *Ei* sunt „barbari” – sau de-a dreptul nonoameni. Dar putem oare să vorbim cu adevărat despre „excepționalism” în acest caz? Oricum am defini excepționalismul, acesta se referă la o „excepție”, a unei persoane, a unei instituții sau, cel mai adesea, a unei colectivități umane față de o referință mai cuprinzătoare: omul, umanitatea, civilizația, natura umană etc. Or, în istoria veche a omenirii, referința era propriul grup de apartenență, iar diferența („excepția”) era totdeauna a celui-lalt și constituia o „lipsă”. Celălalt era mai aproape de natură, căci îi lipsea limba (nu vorbea limba noastră, deci nu vorbea o limbă în deplinătatea sensului ei), era „păros” (ca animalele), nu avea nici un Dumnezeu (căci nu ne împărtășea credința) etc. „Prima reacție spontană față de un individ”, ne reamintește Edmund Leach, „este de a-l imagina ca inferior, din moment ce este diferit de noi: nici măcar nu este om sau, dacă da, este barbar inferior; dacă nu ne vorbește limba înseamnă că nu vorbește nici una, cum credea Colón. Așa se face că slavii din Europa îl numesc pe vecinul lor german *nemec* (neamț, în română, n.n.), mutul; maya din Yucatán îi numesc pe invadatorii tolteci *nunob*, mușii, iar mayașii Kakciquel le spun mayașilor mam «gângavi» sau «muți». Aztecii înșiși le spun oamenilor de la sud de Veracruz *nonoualca*, mușii, și celor care nu vorbesc nahuatl *tenime*, barbari, sau *popoloca*, sălbatici; ei împărtășesc disprețul tuturor popoarelor pentru vecinii lor, considerând că cei mai îndepărtați din punct de vedere cultural sau geografic nu sunt nici măcar buni de sacrificat și de consumat (sacrificatul trebuie să fie în același timp străin și stimabil, adică, în realitate, apropiat)” (Leach, 1980: 73). Iată și o mostră a acestui mod de gândire referitoare la români, culeasă de Marianne Mesnil și Assia Popova din Bulgaria

zilelor noastre: „Demult, pe vremea latinilor, au apărut în regat răufăcători care ucideau și furau. Oamenii cerură țarului să îi scape de acești bandiți. Dar el nu făcu nimic pentru că bandiții erau latini ca el. Însă aceștia întrecură măsura și țarul porunci să fie duși în actualul teritoriu al Valahiei, fără să le dea nici vite, nici hrană, nici femei – nimic, decât o pisică drept animal de povară și de plug, ca să are pământul. Au trebuit să pescuiască în Dunăre și să vândă pește pentru a se hrăni. Țarul le-a interzis și să ridice case, încât au trebuit să sape gropi în pământ, pe care le acopereau cu pănuși de porumb și trestii. Izolați timp de secole, au devenit niște sălbatici în așa hal, că și-au uitat limba și n-au mai putut pronunța decât un singur cuvânt: «o-o-o-pre-ște!». Acești oameni sălbaticiți nu îi recunoșteau nici pe țar, nici pe episcop; nu plăteau biruri nimănui și nu se duceau la biserică, pentru că nu aveau credință. Și nu își tăiau părul, nu se bărbiereau și, cum umblau aproape goi, corpurile lor se acoperiră cu păr, ca ale animalelor! De-aceea oamenii au început să le zică «vlasi», adică păroși, bărboși” (1997: 233).

Ideea de Om începe să fie gândită cu adevărat de-abia după cucerirea Lumii Noi, odată cu necesitatea de a răspunde la întrebarea *Ce facem cu celălalt?* O întrebare, inițial, cât se poate de pragmatică, și nu speculativă, căci de răspunsul la aceasta depindea posibilitatea cuceritorilor europeni de a dispune sau nu de avuțiile și viețile „indienilor”. În 1537, papa Paul al III-lea decretează printr-o bulă papală (*Sublimis Deus*) că „indienii, fiind oameni adevărați, (...) nu vor putea fi sub nici un motiv lipsiți de libertatea lor, nici de stăpânirea bunurilor lor”. Putem considera că acesta este „actul de naștere” al omenirii: „Oamenii au descoperit totalitatea din care fac parte căci, până atunci, ei formau o parte fără întreg” – constată Tzvetan Todorov (1994: 234). Dar, dacă e să-l credem pe Michel Foucault, „actul de botez”, prin care Omul este recunoscut în deplinătatea alcătuirii sale, va întârzia până către sfârșitul secolului al XVIII-lea (1996). De-abia de acum încolo excepționalismul nu va mai departaja oamenii de sub-oameni, ci un grup de oameni de alte grupuri de oameni. De fapt, odată cu această construcție a omenirii și apoi a Omului ca proiect se poate vorbi cu adevărat de excepționalism, căci până acum, parafrazându-l pe Todorov, excepționalismul era doar o excepție fără întregul față de care să fie o excepție.

Din această perspectivă, se poate spune că la început a fost excepționalismul, dar un soi de excepționalism răsturnat, în care referința unică și indiscutabilă o reprezenta colectivitatea de apartenență (Noi, oamenii), iar excepția constituia norma prescrisă celuilalt (Ei, neoamenii, sălbaticii, barbarii etc., inferiori prin definiție, căci erau diferiți). În forme diluate și parțiale, această viziune se păstrează însă în evoluționismul social al secolului al XIX-lea, precum și în toate etnocentrismele de până astăzi.

În cele de față vom avea în vedere, evident, doar acest excepționalism modern, ce se definește prin raportare la „întreguri” legitime (precum Istorie, Natura Umană, Civilizație sau Progres, Egalitate și Libertate, Frumos și Bine etc.), încercând să identificăm și să circumscriem diferitele forme pe care le-a îmbrăcat în istoria noastră recentă și ni se înfățișează încă în prezent.

## Premise și mize ale excepționalismului

Provenit din latinescul *exceptio* („restricție, rezervă”), respectiv *excipere* („a reține, a excepta”), *excepție* își face intrarea în vocabularul european abia prin secolul al XIII-lea, însemnând „ceea ce este în afara regulii comune”. Interesant, termenul *excepționalism* apare însă abia în secolul al XIX-lea și este legat de „excepția” proclamată a unei colectivități (cel mai adesea, a unui popor, a unei societăți, a unei națiuni), fiind distinsă astfel în spațiul comun al omenirii, nu doar al unei reguli sau al alteia, al unor vecini sau al altora. Și, ca orice „ism”, excepționalismul exagerează și el această distincție. Așa cum nu există crimă fără lege (*nullum crimen sine lege*), tot astfel nu există deci excepționalism fără o referință normativă: acest general față de care particularitatea proprie este excepțională trebuie să fie considerat legitim sau măcar referențial pentru ca și aspirația la propria excepționalitate să fie legitimă. În vremurile vechi la care ne-am referit mai sus, particularul era generalul: *l'Homme c'est moi!* – am putea spune. Din momentul – și în măsura – în care Omul și Omenirea au depășit însă tot mai mult particularitatea comunității locale, această universalitate emergentă s-a cerut mai întâi legitimată (ce este, de fapt, Omul/Omenirea?) și apoi respectată. Identitatea autoreferențială a vechilor comunități s-a transformat tot mai mult într-o identitate competitivă, comunitățile de Noi construindu-și într-o tot mai mare măsură identitățile prin interacțiune și raportare la alteritățile Celuilalt, la fel de Om ca și Noi. La fel de Om? Mda, dar nu întocmai, nu în toate privințele, nu întotdeauna: „universalitatea” Omului a fost – și este încă – greu de acceptat, comunitățile de Noi având permanent tentația de a se diferenția de ceilalți oameni și de a se considera, explicit sau implicit, superioare prin ceva față de aceștia. Vorba unui țăran din Bărăgan, cu care am discutat în urmă cu câțiva ani: *Drepturile omului, drepturile omului, bine, da' pentru cine e om... Vecinul meu însă, ăsta nu e om, e fiară!* Identitățile încep să nu mai fie „date” – de la strămoși, de la Dumnezeu sau de la natură –, ci devin competitive, concurând între ele într-o luptă geopolitică de „distincție”: poziționare, suprațenie și legitimare. În acest sens, am putea spune că, în ultimă instanță,

excepționalismul este o strategie discursivă exacerbată de construire și legitimare a identităților competitive într-un spațiu concurențial definit. Legitim ca instrument de construcție a unor identități competitive, el se delegitimează însă prin electivitatea premiselor pe care se bazează și exacerbarea concluziilor antrenate în această construcție. În plus, discursul excepționalist își păstrează moștenirea etimologică de „exceptare” și este mai totdeauna o pledoarie (explicită sau implicită) pentru exceptare, nu doar pentru excepție: ceea ce, de pildă, unii americani, mai critici, numesc *the American exceptionalism* atunci când comentează clasicul excepționalism american.

Într-un fel, acest spațiu concurențial a existat dintotdeauna și, în ultimă instanță, este comun întregii lumi vii. De la simplele lupte pentru hrană la războaiele tribale și de aici la marile migrații sau marile imperii, oamenii s-au luptat și ei permanent pentru un „spațiu vital”. Diferența esențială apare însă pe măsură ce acest spațiu este umplut și definit prin „omenire”, iar Omul devine referința legitimă și incontestabilă a acestui spațiu. Referința excepționalismului începe să treacă astfel și ea, treptat, de la colectivitate la umanitate, de la referința „etnocentrică” a propriei comunități și a tradițiilor acesteia la referința „antropocentrică” a umanității comune și a țelurilor ei dezirabile.

Această tranziție seculară devine ruptură odată cu instituirea și conștiința de sine a modernității: de o parte, societățile premoderne (tradiționale, arhaice, primitive etc.), cosmocentrice și heteronome, primindu-și legea de la Strămoș, Dumnezeu etc.; de partea cealaltă, societățile moderne, antropocentrice, autonome, unde „nu se mai presupune că societatea și-a căpătat Legea de la Dumnezeu” (Caillé, 2000: 21). „De-abia acum originea cu care trebuie să ne aflăm în legătură se află înăuntrul nostru” (Taylor, 2006: 25) – din dat al creației, omul devine proiect de sine, este ceea ce devine.

Această modernitate, ce pornește din Occident și se răspândește, mai repede sau mai încet, mai mult sau mai puțin, în toată lumea, nu cunoaște însă o singură „lege”, care ar înlocui-o pe cea a lui Dumnezeu. Postulat al perfectibilității omului și proiect deschis al devenirii acestuia, modernitatea este și ea, prin definiție, o *opera aperta*: devenit proiect al propriei deveniri, omul începe să se proiecteze – și o face în moduri diferite. Există astfel, pe de o parte, mai multe „modernități” care se înscriu în proiectul Modernității, iar pe de altă parte, acest proiect al devenirii are și el devenirea, istoria lui. Sub denotația de „modernitate” ca referință și normă vom regăsi deci diferite configurații în societăți diferite și în epoci diferite – și, în consecință, istorii diferite ale „excepționalismelor” locale, naționale sau regionale. Schematizând la maximum, o posibilă clasificare a scenariilor modernității, fiecare cu eroii săi eponimi și personajele sale referențiale, ar putea arăta astfel:

1. *Ideologia primitivistă* (Paul-Lévy, 1986) ori a devenirii, a evoluției și/sau progresului, având ca erou eponim Primitivul, personajul tutelar putând fi considerat Hegel. În diferitele sale variante, aceasta ordonează diferențele dintre societăți în timp, pe axa unei mișcări teleonomice de la Primitiv la Civilizat (ulterior, mutând devenirea strict în registrul economic, mișcarea teleonomică devine aceea a dezvoltării, iar societățile subdezvoltate devin noul Primitiv). Pe acest parcurs rectiliniu se înscriu societăți mai avansate (mai evolute, civilizate, dezvoltate) și societăți rămase în urmă (mai primitive, mai puțin civilizate, mai slab dezvoltate), problema întârzierilor/decalajelor devenind definitivă. Din această perspectivă, asemănată adesea cu o escatologie profană, există o stare finală (pe care unii au numit-o Piață, alții Comunism) spre care tind toate societățile și în care toate diferențele dintre ele se vor resorbi la „sfârșitul istoriei”. Esențial din punctul nostru de vedere este faptul că această ideologie este una „optimistă”, pentru care diferențele nu sunt nici date, nici definitive, ci doar tranzitorii; mai mult, depășirea lor poate fi asistată din exterior și/sau grăbită din interior. Referința devine astfel un „grad superior de modernitate”, adică, *grosso modo*, apropierea aspirațională de „starea finală” sau măcar de cea a unui *significant other*, „civilizat” și/sau „dezvoltat”, orice „decalaj” față de această referință fiind trăit social fie pozitiv, ca provocare, fie mai degrabă negativ, ca disperare. Însă, evident, devansarea altor societăți în această cursă istorică devine motiv de mândrie și mijloc de dominare: este rolul pe care l-a jucat Occidentul (care a și inventat primitivismul...) în toată această perioadă.

2. *Ideologia autohtonistă* sau a diferenței, având ca erou eponim Autohtonul, personajul de referință putând fi considerat Herder. Aceasta ordonează diferențele dintre societăți în spațiu, ca diversitate de culturi și istorii locale. În filiația lui Herder, aceste diferențe se întemeiază *ab originem* în limbă, care este și purtătoarea rațiunii: cel care i-a dăruit omului limba i-a dăruit-o dimpreună cu rațiunea – va spune el, trăgând concluzia că „din limbă pornesc raționalitatea (*Vernunft*) și cultura”. Dat fiind că nu există Limbă, ci limbi, nu există nici Rațiune (acea *raison universelle* a iluminiștilor), ci doar rațiuni particulare și specifice fiecărei comunități de limbă, astfel încât „fiecare națiune are un centru al împlinirii sale”: faimosul *Volksgeist*, spirit (pe care noi l-am tradus prin suflet...) al poporului (Herder, 1772/1977). În această perspectivă a diferențelor echivalente (viitoarele drepturi ale popoarelor, minorităților etc. – ne spune Louis Dumont, 1983), diferența specifică a fiecărui *Volksgeist* este referința și norma, devenirea tuturor oamenilor după o lege universală fiind înlocuită de împlinirea fiecărui popor după firea sa particulară. Diversitatea, și nu unitatea Omului este valoarea de referință, iar devenirea Omului constă în împlinirea spiritului său local, și nu a

vreunui spirit universal, căruia i se pune sub semnul întrebării însăși existența. Apărută în mare măsură ca reacție la „primitivismul” ierarhic al marilor puteri europene, această ideologie a egalității culturilor suna mai mult decât atractiv pentru tinerele națiuni, de regulă, cu deficit de civilizare/modernizare, dar care încercau să se legitimizeze în spațiul concurențial al Europei națiunilor.

3. *Ideologia umanistă* sau a universalului, avându-i ca erou epinim însuși Omul și ca posibil personaj de referință pe Kant sau pe Descartes, după preferință. Proclamând universalitatea Rațiunii, aceasta desăvârșește conceperea cuprinzătoare a omenirii și a omului începută odată cu descoperirea Americii. Această universalitate, dezbătută apoi pe toate fețele de filosofi și oameni de știință, devine referința ultimă și supremă. Ea îi va permite lui Lévi-Strauss, de pildă, să afirme mult mai târziu că „activitatea inconștientă a spiritului constă în a impune forme unor conținuturi”, iar „aceste forme sunt fundamentale aceleași pentru toate spiritele, antice și moderne, primitive și civilizate” (1958: 28), negând astfel posibilitatea rațională a oricărei forme de rasism sau discriminare de principiu. Dincolo de avatarurile filosofice ale însuși conceptului de *universal*, ideologia umanistă va constitui referința cu pretenții de universalitate, care se va impune treptat prin instituții normative la scară planetară, de la „Drepturile universale ale Omului” la alte eventuale valori fundamentale împărtășite și reglementate social într-un fel sau altul. Tot în perspectiva acestei ideologii universaliste, s-a cristalizat o „cultură a societății globale” (*culture of world society*), constând într-un set de modele de bune practici universal aplicabile, ce constituie mediul instituțional în care trăiesc societățile și care le „modelează identitățile, structurile și comportamentele”, generând un tot mai larg „izomorfism structural” transnațional (Meyer și Rowan, 1977). Între atracție și constrângere, aceste modele de interes universal pot deveni, la rândul lor, referințe normative pentru entități statale sau instituționale particulare (vezi, de pildă, clasamentul Shanghai al universităților și procesul Bologna ca mijloace de [auto]impunere a unui optim educațional „universal” la nivelul statelor și al universităților). Referință întemeiată pe însăși „rațiunea umană”, legitimă și dezirabilă pentru tot mai multe societăți, această „cultură globală” va dicta astfel, în mare măsură, jocurile de putere la nivel global și va prescrie căile de urmat la nivel local.

La aceste ideologii referențiale ale modernității trebuie să mai adăugăm o categorie de ideologii care au (re)apărut în modernitate, fără a fi în vreun fel proprii acesteia sau derivate din principiul său. Avem în vedere mozaicul de ideologii deterministe ale inegalității, de la rasismul biologic clasic la variantele sale mai subtile de rasism cultural sau la cele mai grosolane, de etnicizare a sărăciei. Conform tuturor, diferențele nu sunt nici echivalente, nici tranzitorii, ci date

și definatorii, împărțind omenirea în supraoameni și suboameni (dar nu neoameni!), în națiuni superioare și națiuni inferioare, avansate sau condamnate înapoierei. Imediat după căderea comunismului, la Bruxelles se vorbea, de pildă, despre *nations à vocation européenne* versus *nations sans vocation européenne*. În 2000, Huntington și Harrison promovează și dezvoltă opoziția făcută de Mariano Grondona între *development-prone cultures* și *development-resistant cultures*. Având dezvoltarea drept referință, „culturile rezistente la dezvoltare” vor deveni obiectul unui *exemptionalism* negativ, al excluderii: nu vor mai fi considerate eligibile pentru sprijin economic din partea Statelor Unite și a țărilor dezvoltate, în general: înapoierea devine un excepționalism al „sub-Omului”, predestinat – și astfel părăsit – în subdezvoltarea sa. La extrema cealaltă, a „supra-Omului”, excepționalismul propriu devine „*exemptionalism*”, dreptul legitim de a fi exceptat de la anumite reguli ale jocului – ca în cazul Statelor Unite, de pildă, și al unei versiuni revăzute și adăugite a „excepționalismului american” clasic. Într-o lume mondializată a competiției, vechea problemă a conchistadorilor, „Ce facem cu Celălalt?”, se pune din nou, dar de data aceasta doar în registrul economic al „dezvoltării”, și nu în cel general social al „evoluției”.

Ideologiile diferite ale modernității configurează diferit spațiul concurențial al identităților competitive și obligă societățile să opteze pentru o regulă a jocului sau alta și să-și atribuie elementele identitare de competență care le avantajează în această competiție. În acest context, miza construcțiilor identitare competitive este una de marketing politic: promovarea acelor diferențe de natură să le poziționeze, într-un mod în același timp plauzibil și eficient, într-un spațiu concurențial de referință. În alți termeni, am putea spune, cu o anumită emfază, că excepționalismul este „brațul armat” al ideologiilor adoptate și în măsura și modul în care sunt adoptate. Dar am putea spune – sau, în orice caz, am putea bănuși – și că excepționalismele, ca *practică* discursivă, pot să apară ca reacție mai mult sau mai puțin spontană într-un context social și geopolitic anume, urmând să-și caute doar ulterior, spre legitimare, *ideologia* potrivită.

După cum vom vedea și în cazul României, aceste opțiuni strategice pot fi diferite în interiorul aceleiași societăți, ducând la proiecte identitare alternative. Problema rămâne însă aceeași: pentru ca identitatea astfel construită să fie competitivă, ea trebuie să fie suficient de plauzibil ancorată într-o identitate socială „reală” și asumată și, în același timp, suficient de pertinent selectată pentru a fi eficientă în spațiul de referință și pe durata acelei referințe. Pe parcursul desfășurării excepționalismelor din România, a avut astfel loc o permanentă *ajustare reciprocă* între ceea ce se va considera „adevărată” identitate a Românilor și ideologiile sau curente de idei disponibile

în spațiul mai larg european, cu care elitele române erau de fapt în permanent contact și din care se inspirau, selectiv, pentru a da profunzime, întemeiere și legitimitate diferitelor „tentații etnice” autohtone.

Pe de o parte, excepționalismele din România au astfel o clară *istoricitate politică* a lor, care poate fi considerată post festum fie oportunistă, fie diplomatică și clarvăzătoare și care constă în raliearea electivă la un câmp ideologic sau altul. Tentația latinistă – și astfel eurocentristă – *trebuia* să inaugureze începuturile construcției naționale, după cum era *previzibil* (dacă nu cumva chiar necesar) ca tentația opusă, daco-getică – și astfel autohtonistă – să-i succeadă și s-o însoțească ulterior. Din acest punct de vedere, chiar și biografia ideologică a unor personalități naționale are o astfel de istoricitate, una personală, ele schimbându-și adesea crezul ideologic pe parcursul vieții: „primul” Rădulescu-Motru, de pildă, este mult diferit de cel de la bătrânețe, care își revizuieste adeziunile în funcție de noul context ideologic european apărut în anii dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial. Din nou, aceste „ajustări” personale pot fi considerate și ele oportuniste (și adesea au și fost...) sau clarvăzătoare, dar nu pot fi niciodată *înțelese* cu adevărat în afara contextului care le-a generat; *judecata* nu poate fi decât ulterioară!...

Pe de altă parte, aceleași „ajustări” au făcut ca excepționalismele din România să nu fi avut niciodată ceva „excepțional”, în sensul că nu au fost niciodată o *excepție* în câmpul ideologic european, o inițiativă nemaivăzută nicăieri în altă parte: acel „la noi ca la nimeni” este o aberație! Excepționalismele românilor au fost totdeauna un *bricolaj* ideologic, croit cu stofa ideilor occidentale, dar astfel încât să „cadă bine” pe corpul clientului autohton. După cum atrăgea atenția Florin Cîntic într-un context recent, chiar și *ideologia* antisemită apare și se cristalizează mai ales la intelectualii cu studii în Occident, ce luaseră contact acolo cu elaborările sofisticate ale „problemei evreiești”, pe care le folosesc, tot selectiv, pentru a legitima și orienta *sentimentul* antisemit din țară (2017). În ultimă instanță, se poate spune astfel că elitele române nu au avut, de fapt, niciodată paternitatea exclusivă a propriilor excepționalisme – ceea ce nu este însă un vot de blam, ci doar expresia firească a modului în care circulă ideile într-un spațiu ce, fără a fi încă globalizat, era totuși deja foarte deschis.

Aici intervine însă și riscul excepționalismului, care, prin exacerbarea identitară, poate să devină atât neplauzibil, cât și ineficient. Totodată, aici se înscrie și delimitarea excepționalismului de științele sociale, acesta urmărind mai degrabă promovarea prin judecăți de valoare a unor diferențe „utile” decât descrierea prin judecăți de existență a unor particularități constitutive „reale”.

În concluzie, ar fi deci o eroare să condamnăm a priori orice formă de excepționalism; ar fi însă o lipsă totală de chibzuință să-i acceptăm



*ab initio* pretențiile de adevăr! Altfel spus, excepționalismele nu sunt niciodată *adevărate* – și trebuie puse la locul lor atunci când pretind acest lucru dincolo de propria menire; totodată, ele pot fi adesea *corecte*, atunci când sunt strategii politice („marketing politic”) de negociere a poziției unei majorități legitime într-un spațiu concurențial de referință.

## Retorica excepționalismului

Pentru a-și atinge obiectivele, excepționalismul are o structură discursivă și, adesea, o retorică aparte. Dincolo de discursurile particulare, excepționalismele se înscriu într-o gramatică mai generală; există un soi de canon al speciei excepționaliste, urmat pretutindeni în lumea modernă. Astfel, în oricare dintre formele de excepționalism vom întâlni, în principiu, următoarele demersuri definitorii ale actorului social al discursului respectiv:

- stabilirea, în funcție de o viziune electivă (politică, religioasă, morală), a referinței (regula, norma, principiul, idealul etc.) și argumentarea eminenței sau dezirabilității acesteia;
- identificarea și accentuarea trăsăturii/trăsăturilor (specificul, diferența, „excepția”) care definesc identitatea competitivă în contextul spațiului de referință definit;
- autoevaluarea acestei identități competitive și poziționarea, în consecință, în relațiile de putere din spațiul său de referință;
- amplificarea, revizuirea sau abandonarea discursului excepționalist de punere în scenă a identității competitive în funcție de evoluția strategiilor interne și a negocierilor externe.

Putem acum să nuanțăm circumscrierea excepționalismului, definindu-l, cu aproximație, drept un discurs public de promovare și amplificare strategică a unei identități competitive în jocurile de putere ale unui spațiu electiv de referință. Mai departe, ne va fi mai ușor să identificăm unele caracteristici generale ale discursului excepționalist sau măcar ceea ce am putea numi, cu prudență, „tentațiile excepționalismului”.

Cea mai răspândită „tentație” o constituie o dublă ficționalizare istorică: identitatea competitivă promovată de excepționalism este, de regulă, rezultatul unui *esențialism* (în spațiu) și al unui *apriorism* (în timp). „Excepțional” este tot Românul – și nu doar unii români; și este astfel dintotdeauna, *ab originem*, *din illo tempore*: „excepția” este! – și, de n-ar fi, nu s-ar povesti... Și, în măsura în care este, aceasta trebuie fie cultivată, fie eliminată. Realitatea, actuală și istorică, devine electivă.

O astfel de istorie intenționat electivă și *pro domo* va avea nevoie, de regulă, de un discurs care să opereze mai degrabă cu *judecăți de valoare* decât cu *judecăți de existență* și care să ofere mai mult analize normative (ce ar trebui sau nu să facem și/sau să fim Noi sau Ei) decât analize descriptive (ce suntem și ce facem Noi și Ei). În această privință, despărțirea discursului excepționalist de discursul științific este maximă, chiar dacă nici științele sociale nu pot asigura întru totul neutralitatea axiologică pe care și-o dorea Max Weber.

În sfârșit, destinate unei scene mai mici sau mai mari, discursurile excepționaliste sunt totdeauna *pledoarii* și, ca atare, trebuie să impresioneze publicul. Prin urmare, retorica lor va fi, de cele mai multe ori, una emoțională și urmărind să emoționeze, pentru a face ca mesajul să fie acceptat mai ușor – cu riscurile iminente de a cădea în demagogie sau pur și simplu în ridicol.

Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că un discurs excepționalist potrivit la locul și momentul potrivite poate constitui o modalitate salutară de mobilizare: înaintea unui meci de fotbal sau a unui război poate fi benefic să te consideri „excepțional”! Mai mult, după cum atrăgea atenția însuși Ernest Renan, chiar și o națiune „civică” precum cea franceză are nevoie de miturile sale și recurge la „amnezii” strategice pentru a dăinui ca națiune (1882/1991). Respingerea necondiționată a excepționalismului poate interveni doar atunci când acesta alunecă de la mitic la mistic, antrenând masele într-o mobilizare ce poate deveni – și a devenit de atâtea ori! – fanatică.

Excepționalismele sunt deci ceea ce sunt în contextul în care sunt și trebuie considerate prin rostul lor în contextul respectiv, și nu după o măsură ce s-ar pretinde universală și atemporală. Criteriul lor de validitate nu este adevărul, ci binele public, în limitele unei moralități care trebuie să se străduiască să rămână universală. Din acest punct de vedere, ele trebuie să răspundă, în ultimă instanță, la întrebarea *Qui prodest?*

## Excepționalism universal, european și american

Pe măsură ce s-a încheșat ideea de omenire, Omul a devenit o referință fundamentală și a început să-și construiască și să-și legitimeze propria excepționalitate normativă: drepturile *universale* ale omului. Pentru aceasta însă, cadrul *legal* nu era suficient. Era nevoie și ca oamenii să li se ofere un cadru *spațio-temporal* comun, care să poată fi împărțit și trăit ca fiind al lor, al tuturor. Era nevoie astfel de o „istorie universală”, care să iasă din inevitabilele etnocentrisme ale memoriilor colective sau ale istoriilor naționale și care să-i și convingă pe oameni că, în ultimă instanță, aparțin aceleiași meniri

istorice. Iar pentru aceasta, nici dezideratele kantiene vizând o „istorie universală” (1784), urmărind o „pace eternă” (1795), nici marile istorii „universale” ale secolului al XIX-lea, de genul celor propuse de Spengler sau Toynbee, nu erau suficiente. Această întreprindere istorică, având propria istorie îndelungată, devine semnificativă internațional de-abia în momentul în care o instituție legitimă a (aproape) tuturor națiunilor își asumă această sarcină. Este cazul UNESCO și al „istoriei universale” proiectate de Julian Huxley în calitatea sa de prim director general al acestei instituții. Scopul lui Huxley era de a scoate Istoria din eurocentrismul viziunilor anterioare și a oferi astfel omenirii traumatizate după al Doilea Război Mondial o imagine a păcii și înțelegerii între popoare. Proiectul ca atare a eșuat și nici reluările sale la scară redusă, regională nu au avut o soartă mai bună, dar ideea unei „istorii globale”, care să înscrie istoriile locale într-un timp universal – și astfel prescriptiv –, începuse deja să fie instituționalizată (Duedahl, 2011). UNESCO a continuat această viziune cu alte mijloace, ideea strategică de „patrimoniu universal” fiind, probabil, cea mai fecundă. Dar cine și cum stabilește ce este *universal* în moștenirea particulară a nenumăratelor comunități? În termenii noștri: cine și cum stabilește excepționalitatea (*outstanding* în termenii UNESCO) a unor creații umane, ce devin astfel proprietatea legitimă și legală a omenirii? Chiar creditând instituția internațională cu cele mai bune intenții, nu putem trece cu vederea faptul că, „la firul ierbii”, acolo unde proiectele UNESCO prind cu adevărat viață, acestea își impun propriul spațiu și propriul timp, înlocuind adesea practici spațiale și memorii locale (e.g. Brumann și Berliner, 2016) într-un mod pe care tot mai mulți îl consideră de-a dreptul „colonial” (e.g. Chalcraft, 2016). În acest sens, Antoinette Jackson se întreabă, retoric: „De ce unele povești sunt rostite, iar altele nu? Cine decide dacă, când și cum trebuie spusă povestea unei comunități sau cum trebuie interpretată și prezentată istoria unei comunități pentru consumul public și ca referință pentru generațiile viitoare?” (2010). Devenit for normativ al patrimoniului universal, adică a tot ceea ce este „excepțional” în istoria comună a creației umane, UNESCO s-a transformat într-o putere hegemonică, oricât de democratică se dorește a fi alcătuirea comisiilor sale executive. Transformat în normă universală, patrimoniul este ceea ce trebuie să fie, *de jure*, pentru toată lumea, nu ceea ce înseamnă el, *de facto*, pentru actorii săi locali. Este minunat pentru turistul planetar, format la școala „economiei experienței” (Pine II și Gilmore, 1999) și aflat în căutarea „autenticității” (Taylor, 2006), căruia îi alimentează astfel ceea ce David Berliner numește „exonostalgie” (Berliner, 2012): ne regăsim cu toții în experiența unui trecut despre care nu știm nimic, dar pe care îl percepem ca fiind „autentic” și „comun”. Exit „endonostalgia” localnicilor, pentru care aceste produse excepționale înseamnă, adesea, altceva...

„Patrimoniul universal” construit de UNESCO este doar un studiu de caz printre multe alte ilustrări posibile. El pune însă clar următoarea problemă: cine și cum este îndreptățit să decidă și să prescrie „universalitatea” în numele unei societăți devenite „globale”? Cine și cum este îndreptățit să decidă, de pildă, „tranziția” și să deseneze „hărți de parcurs” ale ei pentru toate țările aflate în această situație? Răspunsul îl știm. Și știm și faptul că aceia care au *trăit* altfel timpul tranziției, de la noi sau de aiurea, au fost nevoiți să-și strunească „endonostalgiile” pentru a nu fi marginalizați ca... nostalgici. De asemenea, cine și cum poate să prescrie forma „bună” de națiune și să ierarhizeze apoi națiunile lumii în funcție de această normă de excelență, indiferent de traseele lor istorice particulare? Cine și de ce ar trebuie să condamne atunci România, de pildă, pentru faptul că, la un moment dat în istoria sa particulară, a trebuit să urmeze calea „națiunii etnice” în locul celei „universal” recomandabile a „națiunii civice”? Și aici știm răspunsul: auditul occidental – dar și cel occidentalist de la noi, acesta adesea mai complicat decât cel occidental...

Rezumând, universalizarea și globalizarea au produs un subiect difuz al excepționalismului, care, în virtutea propriei excepționalități (auto)atribuite, impune satului global norme de excepționalitate după criteriile hegemonice adesea doar de el cunoscute.

\*

Limitându-ne mai departe la spațiul politic și euroatlantic, se pare că acesta a moștenit și a amplificat și în privința excepționalismelor diferența dintre Lumea Veche și Lumea Nouă. Născut din opoziția față de statul și tipul de autoritate britanice, excepționalismul american ni se înfățișează astfel drept... o excepție. Într-o analiză de referință, Seymour Martin Lipset consideră că, în timp ce națiunile europene se reclamă dintr-o *istorie comună*, Statele Unite se întemeiază pe un *angajament ideologic* inaugural. Lipset îl citează în acest sens pe Churchill, care, în 1940, s-a opus scoaterii în afara legii a Partidului Comunist pe motiv că acesta este alcătuit tot din britanici, iar el nu se poate teme de un britanic. În Europa, identitatea națională – continuă Lipset – este legată de *comunitate*, astfel încât un britanic sau un suedez nu poate fi nebritanic, respectiv nesuedez. În cazul Statelor Unite, a fi american nu este o chestiune de naștere și, prin aceasta, de apartenență la comunitate, ci de angajament ideologic *personal*: cei ce refuză valorile americane sunt neamericani (Lipset, 1996). Iar aceste valori împărtășite sunt *ab initio* și consecvent aceleași, așa cum au fost statuate și instituționalizate de părinții națiunii în *Declarația de Independență* din 1776 și în Constituția din 1787. Istoria începe și se instituie în Lege, pe

când în Europa procesul este mai degrabă invers: Istoria instituie Legea. Excepționalismul american este astfel constitutiv identității americane și reprezintă până în prezent o referință inevitabilă a politicii naționale, oricare ar fi aceasta. Astfel, de pildă, un studiu referitor la mândria națională a arătat că SUA se află, în această privință, pe primul loc între alte 21 de țări ale lumii (Smith și Kim, 2006). În același an, un sondaj Gallup a constatat că 80% dintre americani au fost de acord cu afirmația următoare: „Datorită istoriei și constituției lor, credeți că Statelor Unite au un caracter unic, grație căruia SUA sunt cea mai măreață națiune din lume?” (2010)<sup>1</sup>. Chiar dacă această excelență este pusă periodic sub semnul întrebării sau relativizată, excepționalismul rămâne până în prezent o piatră de încercare pentru președinții Statelor Unite și politica lor. Din acest punct de vedere, președintele Obama a fost cotate drept cel mai îndepărtat de „adevăratul” excepționalism american, pe care „nu l-a înțeles”, în timp ce Donald Trump a fost ales și pentru că a promis reabilitarea completă a acestuia (*Make America Great Again!*). Și am greși dacă am considera priza la public a acestui slogan doar simplu populism, neglijând tradiția excepționalismului american!

În comparația sa, Lipset avea în vedere, evident, Occidentul – și, în primul rând, Marea Britanie. Dacă lărgim perspectiva pentru a include și „tinerele națiuni”, în speță Europa de Est, lucrurile se schimbă din nou. În aceste „națiuni etnice” și pe o filieră în mare măsură romantică, *mitologiile* naționale sunt mai importante decât *istoria* și uneori țin locul acesteia. Or, miturile sunt mai versatile decât istoria, oricât de „interpretativă” ar fi și aceasta. Astfel, în cazul României, s-ar putea spune că sunt români aceia care împărtășesc mitologia comunității de referință, așa cum este ea definită la un moment dat. Este diferența dintre crezul american, instituționalizat prin înscrisurile părinților recunoscuți ai națiunii, și credințele românești, povestite de elitele naționale și întemeiate pe strămoși eponimi. Nici „*istorie comună*”, nici „*angajament personal*”, ci... poveste împărtășită.

---

1. Credința împărtășită în excepționalismul funciar al Statelor Unite nu implică automat și credința în superioritatea lor culturală. Astfel, de pildă, doar 49% dintre americani erau de acord cu afirmația „Poporul nostru nu este perfect, dar cultura americană este superioară celorlalte culturi” (Pew Research Center, 2011).

## Tentații și forme ale excepționalismului românesc

Dar aceste „povești” nu trebuie în nici un caz bagatelizate. Ele sunt nici mai mult, nici mai puțin decât ceea ce Sorin Antohi numește „ontologii etnice” (2002), pe care le regăsim și la alte țări vecine (Trencsényi, 2011). În acest cadru ideatic – ajuns la noi din Occident prin elitele române care au început să-și facă studiile în Franța și Germania, dar și pe filieră grecească, elitele grecești intrând mai devreme în contact cu marile universități occidentale – trebuie înțeleasă și neobosita „teorie a României”, despre care vorbea Cioran și căreia același Sorin Antohi i-a dedicat în ultimii ani un ciclu excelent de conferințe. Așa cum precizează acesta într-o conferință recentă, întrebarea lui Montesquieu, devenită *Comment peut-on être Roumain?*, decolează din cultural/istoric în transcendent, devine un scandal metafizic și nu i se poate căuta un răspuns decât tot metafizic (Antohi, 2017). Avem de-a face cu un „naționalism metafizic”, subliniază și Gáspár Miklós Tamás în „Scrisoare către prietenii mei români” (2011). Și continuă cu o afirmație care ar trebui să ne pună pe gânduri: „Fără îndoială că politica promovată de Vadim Tudor își are rădăcinile în publicistica practică de către Cioran, Eliade și Noica în perioada interbelică și în timpul războiului, la fel cum filosofia dușmanilor jurați ai aceluiași Vadim Tudor își are sorginea în eseurile aceluiași Cioran, Eliade și Noica”. Vadim, egalul lui Cioran, Eliade sau Noica? Cătuși de puțin, dar nu aceasta este problema! Ceea ce au în comun aceștia – și majoritatea celorlalți exegeți ai specificului național – este exact cadrul „ontologiei etnice”, întors pe toate fețele și pus la lucru pentru o cauză sau alta. De aici rezultă, consideră Antohi, și „dificultatea majorității autorilor români de a discuta despre poporul român în vocabularele care s-au creat în ultimele decenii în Occident și perseverarea lor în confuzia dintre națiune (politică) și neam/popor, definite etnic” (2017). Excepționalismele românești se vor mișca astfel, și ele, într-o direcție sau alta, dar împărțășind, de regulă, acest cadru de gândire indiscutabil, nediscutat și nediscutabil.

Însă acest cadru de gândire al ontologiilor etnice nu este opera exegeților români. El este preluat din efervescența de idei occidentale ale secolului al XIX-lea și adaptat, readaptat și ajustat în funcție de contexte și opțiuni, mize politice și geostrategice. Putea însă gândirea politică românească a vremii să aleagă alt cadru de referință, o viziune mai liberală, mai apropiată de națiunea civică, de pildă? Este greu de spus, dar, istoric vorbind, e puțin probabil... Toate aceste discursuri, care încearcă să răspundă într-un fel sau altul la

întrebarea *Ce/Cum sunt românii?*, trebuie citite deci: a) în contextul general de urgență a ideilor de referință în țările occidentale, de unde au fost preluate de elitele noastre naționale; b) în permanentă comparație cu fenomene din țările vecine; și c) în contextul particular al mizelor și tensiunilor construcției naționale românești (Antoși, 2017).

\*

Dacă privim la acest context particular al României, momentul inaugural al excepționalismelor coincide cu cel al începuturilor construcției naționale, iar el trebuie plasat în perioada răsturnării constitutive a referinței de la Orient la Occident. Națiunea română modernă începe cu ideea de Roma – spunea Vasile Pârvan (1919). Această genealogie a fost o strategie identitară și plauzibilă, și eficientă, care a legitimat pretenția României de a se muta cu arme și bagaje din spațiul de referință oriental în cel occidental, conducând la elaborarea unui proiect de țară întemeiat pe o identitate ce se dorea a fi competitivă în acest context. Ulterior, într-un context geopolitic diferit, a fost propusă ideea concurentă a autohtonismului dacic, ancorând identitatea națională într-o continuitate locală definitorie.

Această intrare relativ târzie și intempestivă în sfera de referință a unui *significant other* occidental a dus, pe de o parte, la reprimarea referinței orientale (bizantină, otomană, balcanică...), iar pe de altă parte, la supraevaluarea, uneori compulsivă, a referinței occidentale. Din acest punct de vedere, se poate spune, abuzând metaforic de limbajul psihanalitic, că românii au un eu ideal balcanic și un supraeu occidental, fiind astfel prinși sui-generis în acea „moralitate dublă” despre care vorbea Anna Freud: un cod și o atitudine ce țin de idealul eului lor balcanic, atunci când sunt între ei, și o „mască” normativă a supraeului lor occidental, atunci când sunt printre alții.

Inițial, această referință occidentală a fost disputată și ea între filiera franceză și cea germană, cu o preferință instituțională mai degrabă pentru prima și una culturală mai degrabă pentru a doua. „Cultura franceză e ca un maestru, care se cere să fie imitat; cultura germană e mai curând un dascăl care te orientează spre tine însuși” – spunea Lucian Blaga în *Trilogia culturii* (1969: 243). Am imitat deci forme instituționale de la „maestrul” francez și am urmat o *nationale Bildung* a conținuturilor culturale sub îndrumarea „dascălului” german. Această duplicitate are și un caracter regional, consideră Eugen Lovinescu: liberalismul muntean a fost influențat de raționalismul veacului al XVIII-lea și de Revoluția Franceză; criticismul moldovean a fost influențat de cultura germană (1924/1992). Complementar, dar distinct, referința occidentală a fost disputată și între „primitivismul” iluminist al Școlii Ardelene, de pildă, și „autohtonismul”

romantic, mai degrabă moldav<sup>1</sup>. Miza era, în primul caz, depășirea diferențelor/decalajelor de modernizare față de Occident, respectiv împlinirea particularităților și a „vocației” proprii, în al doilea caz.

Din acest „conflict al interpretărilor” modernizării a rezultat o tensiune constitutivă procesului de construcție națională din zorii acesteia până astăzi: însușirea modelului unui *significant Other* occidental *versus* fidelitatea față de Sinele autentic – sau, altfel spus, *heteronomie* (referință normativă externă, *i.e.* occidentală) *versus* *autonomie* (referință normativă internă, autohtonă). Ca în atâtea alte „tinere națiuni” intrate relativ târziu și cu un handicap mai mic sau mai mare în sfera de atracție a modernității, alternativa inconturbabilă a fost recuperarea handicapului/păstrarea specificului, deschidere/închidere, schimbare/conservare: pe scurt, o ideologie a *devenirii*/una a *dăinuirii*<sup>2</sup>.

Excepționalismele românești au urmat și ele aceste linii de forță ale construcției naționale. Ideologia devenirii a luat ca referință și țel Occidentul și a generat o familie de excepționalisme occidentaliste, având în centrul lor imperativul recuperării decalajelor. Iar când acest lucru se dovedea a fi imposibil, același gen de excepționalism, dar cu semn schimbat deplângea excepția românească a eșecului permanent. În ceea ce privește ideologia dăinuirii, aceasta a luat ca referință și țel Ființa Națională, definită însă tot prin intermediul Occidentului: definirea autohtonistă a acestei Ființe Naționale, a „sufletului poporului” nu ar fi fost posibilă fără recursul la *Volksgeist*-ul herderian și întregul curent romantic de idei țesut în jurul său. În acest caz, frica de decalaje față de Occident era înlocuită de frica de derapaje spre Occident – dar tot Occidentul rămânea „oglindea” în care ne priveam identitatea. S-ar putea spune astfel că, într-un fel, până și naționalismele noastre au fost... occidentaliste.

Aceste referințe concurente și formele lor corespunzătoare de excepționalism s-au păstrat și au evoluat în timp. Chiar și comunismul a generat o formă sui-generis a acestui conflict: *protocronism versus sincronism*. În prezent, referința primitivistă a devenit tot mai mult una generică, la Occident în general, esențializat fantasmatic și echivalat

1. Victor Neumann are perfectă dreptate însă când atrage atenția că „iluminismul” care a fost practicat în România, în speță în Transilvania, este tot un soi de romantism, mai corect un iluminism romantic, căutând, pe alte căi decât cele tipic romantice, tot piatra filosofală a „esenței neamului” (2005). Probabil că nici nu ar fi putut fi altfel, căci, în ultimă instanță, miza rămânea aceeași în ambele cazuri.
2. Peisajul ideologic este, evident, mult mai complex și nuanțat. Pentru o analiză corespunzătoare trimitem însă la capitolele semnate de Butoi și de Copilaș în acest volum, păstrând în cele de față matricea bipolară de analiză la care poate fi redusă, în ultimă instanță, cea mai mare parte a diversității polimorfe.



cu „civilizația” ca referință valorică în sine („ca în țările civilizate” – auzim permanent atât în discursul public, cât și în cel privat). Însă referința autohtonă este exacerbată în forme de „dacomanie” și prelungită *ad libitum* spre origini tractice; complementar, autohtonismul este revendicat și pe linia religioasă a unui soi de protocreștinism românesc. În alt registru, acest conflict al interpretărilor se reproduce în discursurile despre cele „două Români”, cea a greierului și cea a furnicii, cea a românilor buni și modernist-occidentalizanți, pe de o parte, și a românilor răi și autohtonist-parohiali, pe de altă parte. Pentru a explica această polaritate, nu sunt utilizate decalajele socio-economice indecente dintre rural și urban sau cele dintre diferitele zone de dezvoltare, ci o diferență atavică de „mentalitate” a celor două Români, una competitivă și cealaltă necompetitivă, una dezvoltată, cealaltă subdezvoltată. Și, din nou, referința o constituie Occidentul și modul în care ne prezentăm în fața lui. Rezultatul este o Românie tot mai puțin cunoscută de români, absorbită mai mult de imagine decât preocupată de realitate...

Dacă autohtonismul (naționalist sau excepționalist) se înscrie firesc, am putea spune, în „ontologiile etnice”, nici primitivismul nostru (sincronismul, occidentalismul etc.) nu este departe de această viziune. El nu abordează și judecă obsesivele decalaje în termeni de etape de evoluție, creștere, dezvoltare, progres treptat și *destinație* de parcurs, ca în ideologia primitivistă (evoluționistă) dezvoltată în Occident, ci mai degrabă ca *destin*, ca o predestinare înscrisă tot în ontologia etnică a neamului<sup>1</sup>: așa-i Românul, predestinat, respectiv alungat din spațiul civilizației occidentale...

## Particularități ale excepționalismelor românești

Dacă privim însă în jurul nostru, vom descoperi și în țările vecine aceleași linii de forță ale excepționalismelor, precum și polemici și dramatizări relativ similare. Nimic „excepțional” deci în această privință! Există însă câteva aspecte de „originalitate” (nu însă de „unicitate”!) ale excepționalismelor românești, pe care le vom menționa în cele ce urmează.

În amonte se află *colectivismul*, propriu, altminteri, celor mai multe mici națiuni „etnice”, cu o componentă țărănească majoritară, care s-au desprins din magma marilor imperii. Din motive contextuale

1. În mod simptomatic, această predestinare „metafizică” inițială este tot mai mult înlocuită în ultima vreme, în discursul public, cu o versiune diluată și „imanentă”, ce poate fi considerată un soi de *ontologie bioetnică*. Căci ce altceva decât o cădere în biologic a „ontologiei etnice” este recursul obsesiv la „ADN-ul Românului” pentru a explica tot ce este sau nu este românul?

lesne de înțeles, ceea ce le-a mânat pe acestea în luptă – la propriu și la figurat – nu a fost atât *libertatea* (individuală) a cetățeanului, cât *independența* (colectivă) a poporului. Subiectul istoric a fost astfel, *ab initio*, colectiv, individualismul și ideea însăși de cetățean nefiind încă întru totul asimilate nici până astăzi.

Pandantul metodologic al acestui colectivism social îl constituie *holismul*: construirea națiunii ca „individ colectiv” avea nevoie de o abordare a acestei colectivități în ansamblul său. În acest sens, George Vâlsan va declara, în 1919, că „datoria geografului actual, când studiază o țară, e să scoată în evidență individualitatea reală a acestei țări și să o deosebească de alte individualități vecine”, propunând o „geografie locală, o chorografie” (1919/1992: 33). Iar Simion Mehedinți va împinge originea românilor înainte de războaiele dacice, declarând că „românii sunt unul dintre cele mai vechi popoare ale Europei (...). Mai întâi, departe de a fi un popor tânăr, început cu războiul dacic, neamul românesc își are originile cu mult în trecut. Față de toți vecinii, el e singurul care nu știe să fi avut o patrie altundeva decât pe pământul unde trăiește azi” (1928/1986: 192). „Ispita romană” (Vulcănescu, 1937) este înlocuită cu una autohtonistă, dacică, tracică sau chiar neolitică. La rândul său, Constantin Rădulescu-Motru, așezând psihologia socială în sistemul vast al personalismului energetic, declară că „obiectul psihologiei sociale nu numai că este existent, dar el se multiplică după numărul acestor popoare; avem nu o singură psihologie socială pentru toate popoarele culte, ci psihologii sociale diferite; psihologia socială a poporului englez, psihologia socială a poporului francez” etc. (1937/1999: 11). Iar acest popor „este nu numai înaintea individului, dar este și mai complet decât individul” (Rădulescu-Motru, 1927/1984: 581). De unde și necesitatea unei psihologii a poporului, care a rămas un *violon d'Ingres* al oricărui român. Regăsim aceeași idee, mai elaborată, și la Gusti, în legea unităților sociale, precum și în apriorismul său sociologic, conform căruia „individul nu este social pentru că trăiește în societate, ci pentru că societatea trăiește în individ” (1941: 54), dar și la Noica, pentru care „comunitatea e cea care face parte din persoană, și nu invers” (1992: 81). În sfârșit, Ernest Bernea va declara, în acest sens, că „a disprețui locul și a voi să faci dintr-odată știință universală e o cale greșită” (1937: 389).

Pe acest fundal al unui subiect istoric colectiv, abordat holist din punct de vedere metodologic, *esențialismul* intrinsec al discursurilor excepționaliste a putut fi exacerbât foarte frecvent în cazul României.

Pe acest fond social-istoric și ținând cont și de sorgintea predominant „umanistă” a aparatului de stat<sup>1</sup> din zorii modernității românești

1. O informație interesantă în acest sens ne este oferită de Popescu-Spinieni și colaboratorii săi în *Enciclopedia* coordonată de Gusti. Dacă facem raportul între absolvenții de învățământ secundar „practic” („școalele

(Mihăilescu, 2010), trebuie înțeleasă și o particularitate definitorie a excepționalismelor din țara noastră: ceea ce Edmund Leach numește *raționalism*. Pentru antropologul britanic, câmpul științelor sociale a fost întotdeauna străbătut de polaritatea echivalentă metodologic dintre *empirism*, valorizând „sistemele de acțiune” și ceea ce „fac oamenii”, și *raționalism*, care acordă credit „sistemelor de gândire” și ceea ce „spun oamenii” (Leach, 1976: 3-5). Dată fiind această alternativă majoră, „în funcție de predilecțiile autorului, constatăm că un accent deosebit este plasat fie pe structura ideilor, fie pe structura societății” (Leach, 1976: 3). Traducând metaforic, am putea spune că pentru raționaliști la început a fost Cuvântul, în timp ce empiriștii împărtășesc mai degrabă convingerea că la început a fost Acțiunea. Din acest punct de vedere, se poate spune cu destulă înțelegere că gândirea social-politică românească a fost – și a rămas în mare măsură – dominant „raționalistă”<sup>1</sup>.

În acest sens, Sorin Alexandrescu vorbește chiar despre o „mistică a culturii, sentimentul că aceasta are o valoare absolută în raport cu restul vieții și că a te pune în serviciul ei este singura datorie a intelectualului” (Alexandrescu, 1998: 49). „Dar mai este ceva” – adaugă autorul. „Sacralizarea culturii corespunde cumva – viclenia istoriei! –, ca o imagine răsturnată, în oglindă, absolutizării «forțelor de producție» din materialismul istoric vulgarizator: în ambele cazuri, un singur factor devine model totalizator, explicație unică, valoare supremă, certitudine veșnică, sustrasă timpului și oamenilor, unicitate abstractă în raport cu «foiala» nesfârșită a realului, «transcendență» a ceea ce ar trebui să fie în raport cu ceea ce este.” (Alexandrescu, 1998: 49-50) Dintr-o cu totul altă perspectivă, Monica Heintz constată, la rândul ei, că românii „sunt legați prin credința că ar împărtăși aceeași mentalitate, iar această credință constituie o caracteristică culturală

---

profesionale, comerciale, de meserii, de agricultură”) și cei de învățământ „teoretic” („licele, școlile normale, seminariile, liceele militare”), vom constata că, în România, între 1921 și 1936, acest raport a oscilat între 0,2 și 0,3. Într-o perioadă comparabilă, el a fost de 4,5 în Ungaria și de 4,3 în Bulgaria! Cu alte cuvinte, „în școala românească (...) raportul între ramura teoretică și cea practică este inversat în favoarea celei dintâi” (Popescu-Spineni *et al.*, 1938: 478).

1. Dacă ideologiile politice ar fi fost mai coerente și mai consecvente în România, am fi putut spune, cu oarecare aproximație, că elitele române au fost mai degrabă și mai adesea „conservatoare” decât „liberale”. Am în vedere aici faimoasa sentință a senatorului american Daniel Patrick Moynihan, care spunea că „adevărul central al conservatorismului este că nu politica, ci cultura determină succesul unei societăți. Adevărul central al liberalismului este că politica poate să schimbe o cultură și s-o salveze de ea însăși” (Moynihan, 1987, *apud* Huntington, 2000: xiv).

puternică, care la rândul ei influențează modul în care românii acțiionează, ca indivizi și în colectivitate” (2005: 25).

Într-adevăr, „ideile” par să fi jucat rolul central în viziunea despre societate a intelectualilor noștri. Pentru Mihail Kogălniceanu, de pildă, „dezvoltarea societății” nu este decât „dezvoltarea ideilor sale” (1845/1967: 127); pentru Nicolae Iorga, „noi trăim și în permanența istorică a ideilor (...), stările de spirit sunt acelea care domină totul. În stările acestea de spirit stă forța motrice a oricărei evoluții istorice” (1944, *apud* Pop, 1999: 222); Vasile Pârvan afirmă că „forța propulsivă a materiei umane (...) este cel de-al șaselea simț al filosofilor budiști, gândul” (1920: 141); pentru sociologul Eugeniu Speranția, societatea este „un fapt care se petrece în minte, existența sa este o idee” (1938: 501). Să adăugăm la toate acestea exegezele filosofice ale „duhului” nostru național, de la apriorismul românesc al lui Blaga la rostirea filosofică românească a lui Noica, și vom avea un tablou destul de convingător al predilecțiilor „raționaliste” românești.

Această propensiune raționalistă a alimentat din plin și excepționalismele românești, făcându-le să decoleze tot mai mult de pe terenul faptelor și să survoleze realitățile sociale ale țării doar de la nivelul abstract al ideilor. Competiția dintre cele două familii de excepționalisme a generat, în cel mai bun caz, o „luptă de idei”, dar mult mai rar o „dezbateră socială”. Identitatea noastră competitivă a fost plasată astfel aproape exclusiv în spațiul valorilor, în principal al celor literare ale elitelor și al celor morale – legate mai ales de etosul muncii – ale maselor, glorificându-le sau deplângându-le, după caz și umori. Intelectualitatea în special și românii în general au dezvoltat, în acest fel, o ciudată inapetență pentru social, care este perceput mai degrabă prin prisma politicului, citit la rândul său în cheie morală. Acest raționalism a accentuat astfel sui-generis necunoașterea societății românești, redusă, de cele mai multe ori, la ceea ce ar fi trebuit să fie... dar n-a fost să fie.

În acest sens, este interesant de urmărit cum, imediat ce ating tema identității (românești sau regionale), majoritatea discursurilor devin artistice și hermeneutice, se avântă în judecăți de valoare despre „felul de a fi” și „mentalitate”, folosind o retorică emoțională înălțătoare sau demolatoare. Ceea ce are de spus, de pildă, Henri Stahl despre societatea românească nu îi interesează decât pe câțiva sociologi, iar Rădulescu-Motru este citat pentru sentințe morale izolate, nu citit pentru partea sa de analiză socială propriu-zisă. Este și cazul *istoricului* Lucian Boia, care se transformă și el într-un *eseist* pasionat în momentul când intră pe terenul interogațiilor identitare.

Deși nu este o caracteristică a excepționalismelor românești ca atare, și acestea au suferit de *nerăbdarea istorică* instalată în România odată cu virajul modernizator spre referința occidentală. În tabăra „moderniștilor”, „generația de la 1848, în tot optimismul general,

avea să învețe repede, cel puțin în exil și nu de puține ori tragic, lecția organicistă, respingând de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizând prematur că, dacă schimbările lumii românești nu se produc în ritmul și în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte și fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică” (Antoși, 1999: 238). În tabăra „tradiționaliștilor”, aceeași nerăbdare s-a manifestat în obsesia salvării – mereu sub imperiul urgenței – a tradițiilor, patrimoniului, valorilor, credinței, ba chiar și a țăranului român. Rod al entuziasmelor de moment și al exasperărilor din momentul următor, excepționalismele românești au fost, în majoritatea cazurilor, pripite.

Ce pare să rămână comun în toate aceste cazuri? Un subiect colectiv și colectivist, abordat holist (și adesea esențialist) cu mijloacele hermeneutice ale raționalismului, ipostaziat în Cultura ideilor mai mult decât în Societatea practicilor. Iată, totodată, câteva particularități care conferă o imagine mai detaliată „ontologiei etnice” și „naționalismului metafizic” despre care am vorbit mai sus.

\*

În acest câmp variabil de forțe, excepționalismele românești au luat și ele forme diferite, în funcție de contexte și viziuni. Păstrând liniile de forță evocate mai sus, am putea distinge, în mare, următoarele întrupări ale „excepției” românești.

Pe linia *occidentalistă*, excepționalismele au fost, de regulă, recuperative, mobilizând Românul să se deștepte din somnul cel de moarte și, acum ori niciodată, să-și croiască altă soartă. Miza comună a fost un soi de *Yes, we can!* în variantă balcanică. În mare, a fost însă vorba mai degrabă despre proiecte de țară și ideologii revoluționare, de la pașoptiști la comuniști. Cei din urmă au impus, de fapt, cel mai îndelungat proiect de recuperare a decalajelor, folosindu-se, pentru aceasta, atât de un discurs excepționalist internaționalist, împrumutat de la Uniunea Sovietică, în prima perioadă, cât și de unul naționalist, promovat, în a doua perioadă, de regimul Ceaușescu. Și chiar au reușit să recupereze o mulțime de decalaje, doar că nu totdeauna în direcția bună... Un moment de excepționalism recuperativ a fost și revoluția din decembrie, când totul era posibil pentru români și când apelul la răbdare al lui Brucan a fost hulit de toată lumea.

Excepționalismul recuperativ a cunoscut însă, frecvent, și o variantă *defetistă*, pe care o vom detalia mai jos: pentru această formă de excepționalism, miza o constituie, desigur, tot recuperarea decalajelor, dar se consideră că această miză nu a putut, nu poate și nu va putea fi atinsă din cauza unor deficiențe structurale ale societății românești. Excepționalitatea reală a revoluției din 1989, de pildă, a reușit să fie astfel convertită într-o mascaradă tragică, o „lovi-luție”

ridicolă, încă o ipostază, printre altele, a „neantului valah” și a vocației congenitale de eșec a românilor. „România”, ne atrage atenția G.M. Tamás, „ar fi avut posibilități uriașe pentru crearea propriului mit democratic – este vorba de Revoluția din 1989. Tocmai în legătură cu acest aspect, nonconformista intelectualitate română a reușit să concretizeze cea mai fantastică realizare, un record mondial, de valoare universală. Pentru că voi, dragii mei prieteni, cărora nu v-au convenit consecințele politice (într-adevăr, neplăcute) ale revoluției, ați convins o lume întreagă că revoluția, de fapt, nici n-a avut loc, că a fost vorba de o scamatorie, de un miraj, de o halucinație, de o înșelătorie, de o jonglerie, reușind ca prin tertipurile poetice ale mitologizării negative să escamotați cea mai mare faptă istorică a poporului român, numai pentru faptul că, la fel ca în toate revoluțiile, au existat prea multă fanfaronadă, exagerare, pălăvrăgeală, prea mult haos. În 1789, nici la Paris n-a fost altfel, la Bastille abia dacă au fost găsiți câțiva deținuți, dar instinctul politico-istoric al poporului francez nu permite să fie șterpelită *quatorze juillet*. Noi, maghiarii, nu știm nici până-n ziua de azi cine a tras în octombrie 1956 în mulțimea adunată în Piața Kossuth, dar să încerce numai să pună cineva la îndoială existența glorioasei noastre revoluții din 1956! Anularea mitului democratic românesc a anticipat anularea realității democratice românești” (Tamás, 2001). Destinul nostru „ontologic” ne-a împiedicat, iată, din nou, să realizăm ceea ce am reușit...

Între aceste două extreme, au existat variante *relativiste*, în formulări mai degrabă „folclorice” ale discursului public, care vizau mai mult o poziționare relativ mai favorabilă pe axa valorică Vest-Est. Ca și alte state din zonă, România a încercat și ea să mute granița geografiei simbolice, astfel încât „Estul” să înceapă dincolo de ea – de pildă, dincolo de Dunăre. Este cazul competiției obsesive dintre noi și Bulgaria. Dar este și cazul, intern, al excepționalismului transilvan, pentru care frontiera civilizațională se află, ca și pentru central-europeni sau Huntington, undeva pe Carpați.

Pe linia *naționalistă*, excepționalismele au fost variațiuni pe aceeași temă a excelenței autohtone, de la exultarea valorilor țaranului român, a latinității sau, dimpotrivă, a continuității daco-tracice până la ingredientul constant al unei ortodoxii exemplare. După cum se poate observa, toate aceste competențe menite să ne reprezinte în ochii lumii se află în registrul strict spiritual-cultural. Deși obsedați de excelență, naționaliștii nu au găsit – sau nici nu au căutat – motive de excepționalism în relațiile și practicile sociale ale românilor. Cu excepția, poate, a ospitalității acestora – și ea percepută însă mai mult ca o „valoare” decât ca o practică...

\*

O notă particulară, acel gen de ton care face muzica, pare să străbată, inefabil, toate formele de excepționalism: o „exigență meta-istorică, de care ar depinde, într-un fel, mântuirea noastră”, cum se exprimă Ionuț Butoi în volumul de față; o *viziune escatologică a Occidentului*, această fantasmă „lume de dincolo”, de care suntem despărțiți prin păcatul originar al orientalismului (balcanismului) și unde ne așteaptă fie Raiul, fie Iadul. Raiul, de care ne despart însă decalaje, pe care le putem depăși prin noi înșine – obținând astfel mântuirea – sau le putem acumula din cauza noastră – pierzând astfel însuși accesul la transcendență. Iadul, unde ne așteaptă pierderea ființei noastre naționale, în cazul în care cedăm glasului de sirenă (demonic?... ) al aceluiași Occident. Acestei *viziuni* escatologice a modernizării îi corespunde și o *frică* escatologică: teama cronică de a pierde transcendența și de a rămâne astfel, pe vecie, într-un purgatoriu al neîmplinirii. Căci, ciudat, românii nu par să se fi considerat vreodată împliniți: fie n-a fost să fie, fie vor fi să fie, dar parcă niciodată nu îndrăznesc, pur și simplu, să fie ceea ce *sunt*.

În aceste condiții, se pare că mântuirea nu poate avea loc decât dincolo și cândva, nu aici și acum. Și ea ne poate fi anunțată doar din Occident, de acolo unde va fi și Judecata de Apoi: viața noastră modernă întru Occident, începută în secolul al XIX-lea, își va căpăta rostul dacă vom fi recunoscuți fie ca la fel, fie ca altfel, dar egali în valoare cu acea lume de dincolo a Occidentului. Este însă și aceasta o trăsătură împărtășită, în grade și moduri diferite, cu majoritatea vecinilor noștri. „Din istoria popoarelor est-europene, amintește Tamás, „continuitatea lipsește într-o măsură atât de mare, încât numai antecedentele nemijlocite au o oarecare valoare pragmatică. Iar în lipsa antecedentelor, rămâne doar mitul Occidentului: dacă nu «mai devreme», ei bine, atunci «în altă parte».” (Tamás, 2001)

Acest registru eteric al excepționalismelor noastre, chiar și atunci când devin violente, nu este lipsit de legătură cu raționalismul și cultul ideilor despre care am vorbit mai sus. Aceste discursuri excepționaliste aparțin, desigur, mai degrabă elitelor decât maselor. Or, am văzut că, în rândul acestor elite naționale, predomină raționalismul față de empirism, cultura față de societate, ideile față de practici. Aceasta explică, într-o anumită măsură, și faptul că majoritatea acestor excepționalisme se înscriu mai degrabă într-o escatologie decât într-o sociologie. Anecdotic: faimosul text al lui Titu Maiorescu se cheamă „În contra direcției de astăzi în *cultura română*”. Discursuri, fie ele și excepționaliste, care să se ridice în contra direcției de astăzi în *economia* românească, de pildă, sunt mult mai puține<sup>1</sup>...

1. Este interesant de constatat că această prevalență a culturalului se regăsește, sui-generis, și în imaginarul colectiv. Astfel, întrebați „Ce înseamnă

## Excepționalismul defetist

Am amintit mai sus, în treacăt, că discursurile excepționaliste sunt totdeauna și pledoarii publice. Ele pledează deci, de regulă, pentru o cauză, îndemnând publicul la o mobilizare pentru acea cauză. Excepționalismul defetist face însă excepție: el nu pledează pentru nimic și se mulțumește să demobilizeze. În termenii de mai sus, excepționalismul defetist ne predestinează Purgatoriului. *Qui prodest?* – ne putem întreba. De unde provine, în ce constă și de ce apare acest tip de discurs excepționalist?

Când vine vorba despre astfel de poziții „defetiste”, primul nume ce apare în mintea românilor este, desigur, Emil Cioran. Într-adevăr, orice amator de excepționalism defetist *à la roumaine* poate găsi în Cioran sute de citate care să confere propriului discurs o aură de măreție și legitimitate. Dar exegeza exasperată a lui Cioran nu se vrea a fi o analiză istorică, ci se înscrie în ceea ce Sorin Antohi numește o „estetică metafizică a istoriei”, care i-a sedus prin subtilitățile ei speculative pe mulți alți intelectuali români (Antohi, 1999: 244). Chiar și așa, găsim în Cioran și pledoarii – violente, ce-i drept – pentru schimbare: „Va trebui să vedem care este specificul național al României, care a ținut-o o mie de ani în nemișcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridicolă care ne atașează de el” (*apud* Antohi, 1999: 241). Tot la el găsim și acest diagnostic ironic al excepționalismelor defetiste în general: „Orice om găsește o scuză că nu e Napoleon. Pune vina pe mediu, pe sărăcie, pe boală sau, dacă e român, pe România” (*apud* Antohi, 1999: 285). Aviz amatorilor...

Referințe pentru discursurile excepționalist-defetiste sunt căutate și la alți autori prestigioși, mai ales printre reprezentanții de seamă ai psihologiei poporului, precum Rădulescu-Motru sau Drăghicescu, reeditați cu pietate după 1990. Dar, din nou, avem de-a face adesea cu citări mai mult decât cu citiri atente. Căci Rădulescu-Motru, de pildă, după ce face o listă lungă a unor „păcate” ale românilor, oferă și o linie de explicație diferită de cea folosită de „defețiști”: românul – spune el – „este neperseverent fiindcă *instituțiile statului* l-au obligat la improvizații” (1937/1999: 20, s.n.). Trist lucru, dar este o cauză socială, și nu una metafizic-spiritualistă, în termeni de fire/mentalitate imuabilă a românului – deci este ceva ce se poate îndrepta. De fapt, multe dintre criticile vremii se încadrau într-o mai largă „pedagogie a nației” și erau, în ultimă instanță, mai degrabă recuperative decât defetiste.

---

România pentru dumneavoastră?, 90% dintre români s-au referit în primul rând la natură, după care au invocat istoria glorioasă (64%) și cultura (47%), dar nu economia (7%) și dezvoltarea (9%) (IRES, 2012).



Criticile vremii... Da, a fost o „vreme” a acestor critici și a unor forme exacerbate de excepționalism, reactiv triumfaliste sau defetiste. O vreme de criză. România de azi, în care înfloresc din nou excepționalismele de ambele orientări, este și ea o vreme de criză. S-ar părea deci că aceste forme extreme de excepționalism apar mai ales pe fondul unor crize identitare, al unei anumite „stări de spirit” a societății.

Dacă privim, din această perspectivă, la „starea de spirit” a societății noastre postcomuniste, vom constata că aceasta a fost mai tot timpul sub un soi de „cod portocaliu”: o încredere în guvern care se prăbușește, din primele luni ale anului 1990, de la 79% în aprilie la 48% în noiembrie și scade până la 26% în 1994, care crește în „lunile de miere” de după alegeri, dar nu mai ajunge decât la maximum 47% în 1996, respectiv la 41% în 2015, stabilindu-se, în rest, la +/-20%; o satisfacție de durată care cunoaște un minimum în 1999 (67% mai mulți nemulțumiți decât cei mulțumiți), crește sistematic până în 2007-2008 (doar 25% mai mulți nemulțumiți decât cei mulțumiți), pentru a se prăbuși apoi, la fel de sistematic, până în 2015; cel mai mare declin al optimismului din UE între 2008 și 2011 (de la 44% la 20%; de la 63% la 18% în cazul tinerilor); o neîncredere crescândă în oameni (60% dintre români nu au încredere în nimeni în afara propriei familii – IRES, 2016); nu în ultimul rând, creșterea alarmantă a ratei suicidului în ultimele două decenii.

Să adăugăm la acestea o scurtă radiografie a atitudinilor identitare legate de mândria națională, patriotism și încredere în România. Bazându-ne în primul rând pe câteva sondaje pe aceste teme realizate de IRES (2011, 2012, 2016), obținem următorul tablou:

- +/- 90% dintre cetățenii României se declară mândri de a fi români și aproximativ 80% se declară patrioți – dar 42% consideră că patriotismul este o valoare depășită și doar 6% consideră că și ceilalți români sunt mândri de țara lor;
- chiar dacă 87% dintre români declară că preferă să fie cetățeni ai României decât ai oricărei alte țări, doar 68% declară și că ar dori să trăiască în România;
- 72% dintre români consideră că influențele externe sunt benefice, dar, în același timp, 67% sunt supărați că românii copiază în prea mare măsură modele străine.

Relația dintre această stare de spirit deprimată și contradictorie și excepționalismul defetist constă în faptul că ele se pot alimenta reciproc într-o spirală a escaladării nemulțumirii, care poate scăpa oricând de sub control.

Din cu totul altă perspectivă, o cercetare a lui Dorin Bodea despre aspirații și valori în rândul angajaților români din firmele private (ceea ce am putea numi, *grosso modo*, actuala clasă de mijloc), dincolo de unele probleme metodologice discutabile, scoate în evidență un

fapt ce nu mai poate fi pus sub semnul întrebării: pe primul loc în ierarhia valorică a angajaților din privat se află „comportamentul civilizată”. Lucru deloc surprinzător dacă ne gândim cât de des auzim, în toate contextele, referința la „țările civilizate”. Surprinzător este însă faptul că, atunci când sunt întrebați care cred că sunt principalele valori ale celorlalți români, persoanele respective plasează „comportamentul civilizată” pe un codaș loc 76, cu un ecart de 2,20 puncte pe o scală de la 1 la 7 (Bodea, 2011)! Altfel spus, fiecare român angajat în economia privată (nu la stat, nu șomer, nu țăran...) se consideră o persoană animată de standardele „civilizației”, dar blestemată să trăiască printre oameni „necivilizați”. Complementar, „deschiderea spre învățare” se află pe locul al doilea în ierarhia propriilor atribute, dar le este masiv refuzată celorlalți români, fiind plasată pe locul 60, cu un ecart de 1,58 între evaluarea de sine și aceea a celorlalți. Traducând liber, rezultă că românii angajați în privat se consideră oameni deschiși la nou, cu sete de cunoaștere, nevoiți să se confrunte însă cu masele de români mai degrabă ignorați și închiși în orizontul lor conservator de cunoaștere.

Campionii excepționalismului defetist nu fac astfel decât să ofere un cadru conceptual, o formă de expresie pentru sentimentul difuz de frustrare, confirmând totodată îndreptățirea acestei *disonanțe sociale*: da, suntem o mână de oameni civilizați și învățați, dar România a fost, este și va fi „necivilizată” și „ignorantă”! Implicit, EU sunt superior prin comportamentul meu civilizată și deschiderea mea spre învățare, dar EI sunt constitutiv inferiori, căci necivilizați și neducați<sup>1</sup>. Pare să existe o doză exagerată de egocentrism și chiar de elitism disprețuitor în această poziție categorică...

\*

Ce-i de făcut în această situație? Următorul pasaj dintr-un editorial al lui Dan Tăpălagă<sup>2</sup> exprimă un soi răspândit de răspuns, care poate ilustra destul de clar și riscul implicat de o astfel de soluție: „Vă veți întreba, poate, de ce România nu se poate așeza altfel. Un prim răspuns stă în modul de organizare al partidelor, adică piramidal, construite strict pe principii vânzării de funcții și dregătorii. În 25 de ani de comerț cu funcții publice, România a ajuns un putregai. Un al doilea răspuns îl găsim chiar la popor. Spre nefericirea lui, acesta nu înțelege nici azi, în proporție de masă critică, cum funcționează o democrație. România a fost și a rămas coada UE, o țară cu prea mulți

1. Poate fi menționată aici și altă constatare, marginală, a studiului lui Dorin Bodea: acest decalaj dintre evaluarea sinelui și cea a celorlalți crește sistematic odată cu studiile și, anecdotic sau nu, este maximă printre economiști.

2. Îi mulțumesc lui Ionuț Butoi pentru semnalarea acestui text.

analfabeți funcționali și prea primitivă pentru a putea fi condusă altfel decât prin forța manipulării, prin forța instituțiilor, în fine, prin forța unui mic grup care controlează toate acestea” (Tăpălagă, 2014). Tradus liber, poporul român, fiind constituțional incapabil de democrație, singura soluție este guvernarea sa dictatorială de către un mic grup care să controleze toate acestea. Nu l-aș acuza pe autor de rele intenții – este și el exasperat, ca tot românul –, dar somnul rațiunii naște și astfel de excepționalisme spontan-defetiste, iar consecințele lor pot fi dintre cele mai neașteptate și mai riscante.

Acest exemplu, altminteri benign, ilustrează însă riscurile intrinsece – fie ele voluntare sau involuntare – ale excepționalismelor defetiste. Iar când astfel de discursuri sunt susținute științific și popularizate mediatic, ele vin să legitimizeze prin *Cuvânt* starea alarmantă de spirit generată de *Fapte*. Ca orice excepționalism, și cel defetist poate juca un rol critic, mobilizând, de pildă, colectivitatea să renunțe la iluzii etnocentrice, mândrii nejustificate, fantasmе inutile. Deriva excepționalismului apare însă atunci când, din marketing politic, ajunge să se creadă istorie; când, din strategie critică sau mobilizatoare, devine doar demobilizare de amorul artei – sau din simplu amor de sine (dintr-o „rană narcisică”, ar spune psihologii): eu v-am demonstrat că suntem jalnici, restul nu e treaba mea... *Dixit!* În aceste condiții, nu putem deci să nu ne întrebăm în final, cu îngrijorare: *Qui prodest?*

## Referințe bibliografice

- Alexandrescu, Sorin, 1998, *Paradoxul român*, Univers, București.
- Alexandrescu, Sorin, 2000, *Identitate și ruptură*, Univers, București.
- Antoși, Sorin, 1999, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Polirom, Iași.
- Antoși, Sorin, 2002, „Romania and the Balkans: From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology”, *Tr@nsit online*, nr. 21.
- Antoși, Sorin, 2017, *Ontologiile etnice românești. Între „metafizicile ciobănașului” și „neantul valah”*, conferință publică la Muzeul Municipiului București, 23 martie.
- Berliner, David, 2012, „Multiple Nostalgias: The Fabric of Heritage in Luang Prabang (Lao PDR)”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (4): 769-786.
- Bernea, Ernest, 1937, „Știința lui M. Eliade”, *Rânduiala*, II, nr. 9-10.
- Blașa, Lucian, 1936/1969, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București.
- Bodea, Dorin, 2011, *România, un viitor previzibil? Resursele, limitările și aspirațiile angajaților români. Magia onestității și mitul inteligenței la români*, Result, București.
- Bourdieu, Pierre, 1977, „Une classe objet”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 17-18: 2-5.

- Brumann, Cristoph, David Berliner (eds.), 2016, *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives*, Berghahn, New York și Oxford.
- Caillé, Alain, 2000, *Critica rațiunii utilitare*, traducere de Izabella Badiu, Dacia, Cluj-Napoca.
- Chalcraft, Jasper, 2016, „Decolonizing the Site: The Problems and Pragmatics of World Heritage in Italy, Libya and Tanzania”, în Cristoph Brumann și David Berliner (eds.), *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives* (pp. 219-247), Berghahn, New York și Oxford.
- Cîntic, Florin, 2017, „Rădăcini intelectuale ale viziunii lui Vasile Conta asupra evreilor”, Conferința interdisciplinară *Identități fluide în spațiul României Mari. Istoricitate, interculturalitate, normativitate*, Iași, 7-9 aprilie.
- Duedahl, Poul, 2011, „Selling Mankind: UNESCO and the Invention of Global History, 1945-1976”, *Journal of World History*, 22: 101-133.
- Dumont, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Foucault, Michel, 1966/1996, *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*, Univers, București.
- Gusti, Dimitrie, 1941, *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Plon, Paris.
- Harrison, Lawrence, Samuel P. Huntington, 2000, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic Books, New York.
- Heintz, Monica, 2005, *Etica muncii la românii de azi*, Curtea Veche, București.
- Herder, Johann Gottfried, J.-B. Mérian, J.G. von Hamann, 1772/1977, *Traité sur l'origine de la langue suivi de textes critiques de Hamann*, Aubier, Paris.
- Huntington, Samuel P., 2000, „Forward: Cultures count”, în Lawrence E. Harrison și Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic Books, New York.
- Jackson, Antoinette, 2010, „Changing Ideas about Heritage and Heritage Resource Management in Historically Segregated Communities”, *Transforming Anthropology*, 18 (1): 80-92.
- Kogălniceanu, Mihail, 1845/1967, *Texte social-politice alese*, Editura Politică, București.
- Leach, Edmund, 1976, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*, Cambridge University Press, New York.
- Leach, Edmund, 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, NRF/Éditions Gallimard, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Lipset, Seymour Martin, 1996, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, W.W. Norton, New York.
- Lovinescu, Eugen, 1924/1992, *Istoria civilizației române moderne, II. Forțele reacționare*, ediție, studiu introductiv și tabel cronologic de Zigu Ornea, Minerva, București.
- Mehedinti, Simion, 1928/1986, „Coordonate etnografice. Civilizația și cultura (hilotehnica-psihotehnica)”, în S. Mehedinti, *Civilizație și cultură* (pp. 75-204), selecție de texte, prefață, sumar bibliografic, note și indice de nume de Gh. Geană, Junimea, Iași.
- Mesnil, Marianne, Assia Popova, 1997, *Etnologul, între șarpe și balaur. Eseuri de mitologie balcanică*, traducere de Ioana Bot și Ana Mihăilescu, Paideia, București.
- Meyer, John W., Brian Rowan, 1977, „Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony”, *American Journal of Sociology*, 83, 2: 340-363.

- Mihăilescu, Vintilă, 2010, *Sfârșitul jocului. România celor 20 de ani*, Curtea Veche, București.
- Neumann, Victor, 2005, *Neam, popor sau națiune?*, ediția a II-a, Curtea Veche, București.
- Noica, Constantin, 1992, *Eseuri de duminică*, Humanitas, București.
- Paul-Lévy, Françoise, 1986, „A la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste”, *L'Homme*, vol. 97-98: 299-320.
- Pârvan, Vasile, 1920, *Idei și forme istorice*, Cartea Românească, București.
- Pârvan, Vasile, 1919/1992, „Datoria vieții noastre”, în *Iordan Chimet* (selecție și antologie de), *Dreptul la memorie* (pp. 72-89), vol. II, Dacia, Cluj-Napoca.
- Pine II, B. Joseph, James H. Gilmore, 1999, *The Experience Economy*, Harvard Business School Press, Boston.
- Pop, Adrian, 1999, *O fenomenologie a gândirii istorice românești. Teoria și filosofia istoriei de la Hasdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, ALL, București.
- Popescu-Spineni, I. Peter, I.I. Gabrea, 1938, „Organizația învățământului în România”, în *Enciclopedia României* (pp. 443-481), Tipo Moldova, Iași.
- Rădulescu-Motru, Constantin, 1927/1984, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Eminescu, București.
- Rădulescu-Motru, Constantin, 1937/1999, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, Paideia, București.
- Renan, Ernest, 1882/1991, „Qu'est-ce qu'une nation?”, în Philippe Forest (ed.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914* (pp. 12-48), Pierre Bordas et fils, Paris.
- Smith, Tom W., Seokho Kim, 2006, „Pride in Cross-national and Temporal Perspective”, *International Journal of Public Opinion Research*, 18: 127-136.
- Speranția, Eugeniu, 1939, *Introducere în sociologie*, tom II, Cluj.
- Stocking, George W., Jr., 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.
- Tamás, Gáspár Miklós, 2001, „Scrisoare către prietenii mei români”, *Dilema*, nr. 416, 16-22 februarie.
- Taylor, Charles, 1991/2006, *Etica autenticității*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
- Tăpălagă, Dan, 2014, „L-a învins sau l-a salvat pe Traian Băsescu?”, *HotNews.ro*, 21 august.
- Todorov, Tzvetan, 1994, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Institutul European, Iași.
- Todorova, Maria, 2000, *Balcanii și balcanismul*, traducere de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, Humanitas, București.
- Trencsényi, Balázs, 2011, *The Politics of „National Character”: A Study in Interwar East European Thought*, Routledge, Londra și New York.
- Vâlsan, George, 1919/1992, „Lecțiune inaugurală a cursului de Geografie la Universitatea din Cluj, 19 noiembrie 1919”, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, pp. 17-37.
- Vulcănescu, Mircea, 1973/1991, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- GALLUP, 2010, USA Today/Poll.
- IRES, 2011, *Prieteni și dușmani*.
- IRES, 2012, *Mândria de a fi român*.
- IRES, 2016, *România – societate cu încredere limitată*.
- Pew Research Center, 2011, *The American-Western European Values Gap: American Exceptionalism Subsides*.