

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

Demeter M. Attila

**NAȚIONALISM, MULTICULTURALISM,
MINORITĂȚI NAȚIONALE**

DEMETER M. ATTILA

**NAȚIONALISM,
MULTICULTURALISM,
MINORITĂȚI NAȚIONALE**



EDITURA
INSTITUTULUI PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2012

Titlu: *Naționalism, multiculturalism, minorități naționale*

Autor: Demeter M. Attila

Redactor: prof. univ. dr. Veress Károly

Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DEMETER, MÁRTON-ATTILA

Naționalism, multiculturalism, minorități naționale /
Demeter M. Attila. - Cluj Napoca : Editura Institutului pentru
Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2012

Bibliogr.

ISBN 978-606-8377-02-5

32

Coordonator serie: Horváth István, Jakab Albert Zsolt

Lector: dr. Maftai Ștefan-Sebastian

Traduceri: Demeter M. Attila, Soós Amália, Szigeti Attila

Design: Könczey Elemér

Tehnoredactare: Sütő Ferenc

Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Opiniile exprimate în textul de față aparțin autorului și ele nu reflectă în mod obligatoriu punctul de vedere al ISPMN și al Guvernului României.

Cuprins

O invitație la un dialog cumpătat (Ana Pantea)	7
Relectură a liberalismului clasic și contemporan (Maftai Ștefan-Sebastian)	10
Despre identitatea națională	13
Multiculturalismul: cauze și consecințe	33
Națiunea europeană?	50
Problema minorităților etnice/naționale în teoria politică contemporană anglo-saxonă și în tradiția gândirii liberale maghiare	74
Concepțiile despre naționalitate ale lui Eötvös József în <i>Ideile dominante</i>	88
Bibliografie	99
Abstract	109

O invitație la un dialog cumpătat

Ecoul prăbușirii comunismului în Europa centrală și de est, conflictele interetnice ce au urmat, extinderea Uniunii Europene sau recentele proteste la nivel global răzbat în viața noastră cotidiană fără să vrem. Însă aparent paradoxal, dezbateră academică în ce privește fundamentul conceptual al acestor schimbări paradigmactice regionale nu s-a articulat suficient de puternic pentru a influența realitatea socială și a regândi practica politică a timpului nostru. Mai exact formulat, perspectiva teoretică contemporană – prin care concepem societatea ca o democrație participativă cu cetățeni activi și educați – se intersectează doar accidental cu precaritatea realității politice din această parte a lumii.

Intellectualii angajați în formularea teoriilor politice au misiunea, deloc facilă, de a depăși starea de fapt actuală. Iar modul cel mai eficient de realizare a acestui lucru este probarea unor conceptualizări internaționale în spațiul românesc, readucerea în atenția publicului autori neglijăți sau prezentarea tradițiilor de gândire europene și nord-americane cu relevanță pentru spațiul est-european.

Volumul *Naționalism, multiculturalism și minorități naționale* își asumă o astfel de sarcină, prezentând publicului român de specialitate o colecție de texte de filosofie politică de o extremă actualitate. Attila Demeter construiește în paginile cărții sale un veritabil dialog simbolic între gândirea democratică occidentală și cea central sau est-europeană, între trecut și prezent, între idealitate și realitate. Astăzi, mai mult ca oricând, este necesar un astfel de dialog pentru a răspunde la întrebări cheie precum: ce este identitatea europeană, cum se poate legitima astăzi statul-națiune, ce politici minoritare pot fi aplicate cu succes, care sunt particularitățile de gândire politică central și est-europene, etc.

Scopul colecției de studii semnată de Attila Demeter este de a ordona într-o imagine de ansamblu discursurile moderne și contemporane din teoria politică, dat fiind faptul că există o ambivalență a sensului conceptelor de stat-națiune, identitate națională, drepturi minoritare sau multiculturalism. Astfel, cititorul va regăsi pe tot parcursul lucrării clarificări și nuanțări conceptuale – o preocupare constantă a autorului ce nu poate rămâne neobservată sau neapreciată de cititor. Mai mult decât atât, cercetările actuale la nivel mondial subliniază dualitatea dintre global și local, apartenența cosmopolită și

sentimentul crescând de segregare locală, alienare și pierdere de sens moral. Volumul *Naționalism, multiculturalism și minorități naționale* își propune să investigheze această dilemă prin problematizarea multiculturalismului, a egalității identităților etnice sau culturale sau a unei etice raționale – acestea opunându-se, la nivel conceptual, ideologiilor politice îmbrățișate și aplicate în politicile Europei centrale și de est.

Cele trei concepte din titlul traversează întreaga carte, fiind analizate și problematizate, rând pe rând, cu consecvență. Astfel, autorul se oprește mai întâi la termenul de națiune. Acesta este înțeles, prin referire la evoluția sa istorică, ca fiind o „comunitate imaginată”, un „concept ideatic”, o formă tipică a comunității politice cu rădăcini puternic ancorate în modernitate. Sentimentul de apartenență națională – impus odată cu decretul lui Robespierre – presupune transformarea conceptului într-un „obiect al venerației religioase sau cvasi-religioase”. În consecință, forma europeană tipică de organizare comunitară și identitate politică a câștigat șanse pentru a-și menține privilegiile în organizarea politică actuală. Acesta este doar unul dintre motivele pentru care construcția unei națiuni europene asumată de către cetățenii ei de astăzi este un efort atât de dificil, dacă nu chiar imposibil. Este binecunoscut argumentul lui Rousseau conform căruia viabilitatea statului-națiune trebuia asigurată prin existența unei limbi comune oficiale – această limbă garantând funcționarea administrativă eficientă. Însă, acest principiu modern, ce conduce inevitabil la omogenizare și uniformizare, contravine principiului multiculturalismului și afirmării politicilor de recunoaștere, aclamate astăzi în numele libertății individuale și de grup.

Din acest motiv, se impune problematizarea multiculturalismului. Acesta caracterizează societățile în care coexistă și cooperează diverse culturi cu un grad similar de organizare, de standarde etice și un *Lebenswelt* comun. Aceste societăți sunt, simplu spus, democratice, în esența lor, permițând „emanciparea socială” a subgrupurilor și a identităților particulare (pe calea discriminării pozitive la nivel de învățământ, economie și sferă politică). Funcționarea societății pe baza „politicilor recunoașterii” nu este deloc facilă, deoarece revendicările formulate de grupurile minoritare trebuie codificate (adesea multiplicat), fapt ce necesită intervenția statului, deci intruziunea în viața privată a cetățeanului. Attila Demeter atrage atenția asupra acestor pericole și repune în joc marea întrebare a filosofiei politice liberale: distincția dintre public și privat.

Atunci când autorul discută problema minorităților etnice, el se oprește la teoria politică anglo-saxonă clasică, respectiv la viziunea maghiară asupra minorităților din perspectiva lui Eötvös sau Bibó *et al.* Perspectiva teoreticienilor maghiari constituie analize cvasi-inedite publicului român de specialitate



și merită o atenție deosebită, căci acești autori au observat – în contexte istorice diferite – o cauzalitate ce se impune între principiul suveranității și tendința de asimilare a minorităților etnice. Însă astăzi, recunoașterea lingvistică și instituțională a unui grup, respectiv problema autonomiei unui teritoriu trebuie gândite în contextul politic concret, de factură liberală, al autonomiei individuale. Dacă ne întrebăm, în Uniunea Europeană, într-un timp al politicii „post-naționale” (Habermas), de legitimitatea și șansa apariției unei organizații federale, rămâne totuși deschisă întrebarea: cum se poate obține loialitatea sau chiar sacrificiul cetățenilor europeni, atât de diverși în practici culturale, limbi materne sau religii? Acestea sunt doar câteva din întrebările formulate de autor.

Cred că intenția publicării volumul în limba română era aceea de a iniția un dialog între cercetători, *policymakers* sau studenți în ce privește întrebările deschise ale societății în care trăim, indiferent de apartenența etnică sau convingerea politică a celor implicați în dialog. *Naționalism, multiculturalism și minorități naționale* nu este un text scris cu patos sau emfază, chiar dacă aduce în dezbateră chestiuni politice fierbinți. Am convingerea că volumul ne invită mai degrabă la o dezbateră cumpătată, căci autorul mizează în decursul lucrării pe argumente puternice, și nicidecum pe jocuri retorice subțiri. Iar dacă s-ar isca o dezbateră – cu argumente cruciale – despre minorități, stat sau națiune în România contemporană, cu siguranță noi toți am fi câștigători ai ei.

Ana Pantea

Relectură a liberalismului clasic și contemporan

Cartea lui Attila Demeter ce conține texte publicate acum și în limba română este o apariție necesară pe piața de idei a gândirii politice românești. Lucrarea, cu titlul *Naționalism, multiculturalism, minorități naționale*, dezbate, din perspectivă filosofică, probleme legate de concepte filosofico-politice relevante pentru realitatea politică actuală: „națiune”, „multiculturalism”, „minorități”. În analiza conjugată, am putea spune, a acestor trei concepte, poate fi sintetizat întregul demers general al acestei cărți. În fapt, lucrarea este o relectură în *ralenti* sau în *slow motion* a filmului teoretic major al liberalismului clasic și contemporan; tot ceea ce face aici diferența de esență este iscusința artistică a autorului, sau, ca să mă exprim în limbaj cinematografic, vivacitatea filmării, ingeniozitatea unghiului, potrivirea stop-cadrelui, combinarea imaginilor. Adică, maniera în care teme și texte fundamentale ale liberalismului sunt rediscutate din perspectiva celor trei concepte fundamentale ale cărții.

Și din punctul de vedere al unei gândiri politice aplecate și asupra realităților culturale și politice specifice, să spunem, *locului* de publicare al acestei cărți, adică spațiului transilvan, intervenția autorului este valoroasă, deoarece aduce la cunoștința cititorilor de limbă română chestiunea minorităților naționale (de fapt, a „naționalităților”) din perspectiva tradiției gândirii liberale maghiare, cu precădere din perspectiva operei liberalului progresist József Eötvös (1813-1871), sau, cu numele său întreg, József baron Eötvös de Vásárosnamény, scriitor romantic, pentru o scurtă perioadă politician (Ministru al Educației de două ori, în 1848 și între 1867-1871) și orator strălucit. Printre altele, József Eötvös este important – cu trimitere specială la spațiul transilvan – și pentru proiectul său de înființare a unei Universități la Bratislava sau la Cluj cu pre-dare în limbile naționalităților, proiect care a fost, la acea vreme, respins de Parlamentul Ungar. În lucrare, ideile baronului Eötvös sunt confruntate cu tezele liberalismului contemporan referitoare la chestiunea drepturilor de grup în relație cu drepturile individuale. În spirit tocquevillian, Eötvös a susținut ideea autonomiei, ca aplicare a ideii libertății individuale și a particularismului în reacție la naționalismul statal și la tendințele sale spre absolutism. El a văzut, în contextul politic al monarhiei multinaționale a Imperiului Habsburgic, libertatea politică în confruntare cu principiul naționalității, considerând că

ideea legitimării politice printr-o aplicare a unui principiu „pur” al naționalității este fără viitor. „Ceea ce nu trăiește, nu are viitor”, arăta Eötvös, iar acest lucru este mai valabil ca oricând astăzi în politică. În consecință, Eötvös propunea un naționalism descentralizat, bazat pe principiul autoguvernării, cu scop de limitare a concentrării puterii de decizie într-un singur nucleu sau în câteva nuclee administrative.

Totuși, pentru a ajunge la concluziile sale din ultima parte a lucrării, referitoare la disputa dintre naționalism și patriotism (în sens comunitarianist), autorul începe printr-o dezbatere laborioasă privitoare la istoria ideii de „națiune” în Europa și la evoluția ideii de stat-națiune până în prima jumătate a secolului trecut. Modelul francez al „națiunii” este analizat cu precădere, iar formarea ideii de suveranitate națională este explicată prin relația ei cu „suveranitatea populară”, idee forțată în retorica liderilor Revoluției Franceze. O altă temă a cărții este *multiculturalismul*, unde acest concept mult vehiculat astăzi este disecat și studiat cu minuția cercetătorului. Autorul distinge cauzele multiculturalismului, avantajele și dezavantajele în aplicarea acestei idei (ce acoperă de fapt o întregă teorie) la politici și, implicit, consecințele multiculturalismului pentru politicile statelor liberale.

O temă importantă, prin care autorul asigură conjugarea în cadrul dezbaterei a celor trei termeni fundamentali (națiune, multiculturalism, minoritate), este discuția în jurul ideii de „națiune europeană”, ce reflectă mai degrabă atât inconsistența conceptului ca atare de „națiune europeană”, cât și fragilitatea politică și istorică a acestui concept. Autorul nu menționează însă și beneficiile identității politice europene, ce sunt de altfel vizibile și palpabile astăzi, și care există indiferent dacă Europa este considerată astăzi o națiune sau nu. Structura identității poate funcționa și funcționează independent de chestiunea „națiunii” europene. Altfel spus, există și avantaje într-o Europă unită, care, uneori, depășesc dezavantajele: dialogul cultural, promovarea drepturilor omului, progresul economic, restrângerea suveranității naționale.

După cum am arătat, studiul converge către ideea fundamentală din ultima parte, potrivit căreia patriotismul (local sau comunal) ar reprezenta alternativa la naționalism. Încercarea de a găsi alternativa la naționalism, în esență, este îndreptățită, pentru că naționalismul nu reprezintă, din punct de vedere al filosofiei politice, o construcție politică viabilă pentru o lume a viitorului, date fiind volatilitatea teoretică și politică a termenului și condițiile actuale create de o lume a globalizării. Însă la fel de bine obiecția poate fi adresată și *patriotismului*: ca soluție politică, se poate el sustrage acestor posibile derapaje ce ar putea apărea în punerile în practică? Știm că, istoric, „patriotismul” a fost asociat naționalismului și adeseori a funcționat ca dublet al acestuia. Ce împiedică astăzi, în definiția acestui termen, rezistența la asimilare în



NAȚIONALISM, MULTICULTURALISM, MINORITĂȚI NAȚIONALE

interiorul naționalismului? La fel de bine, cele trei obiecții ce au fost adresate frecvent naționalismului (Andreescu 1996) pot fi reiterate pentru *patriotism*: patriotismul, ca discurs, poate trimite către o idealizare a istoriei; el poate primi accente xenofobe (din partea, să spunem, a unor susținători ai „patriotismului legitim”); sau, în al treilea rând, el poate funcționa ca un discurs total rupt de problemele realului, plutind, fatal, într-o „inoperabilă nedeterminare” (Andreescu 1996: 45).

Maței Ștefan-Sebastian



Despre identitatea națională

Diversele teorii ale identității naționale

În cercetările actuale ale naționalismului există atât de multe teorii legate de identitatea națională, încât este imposibilă prezentarea fiecăreia în această lucrare. De aceea, mă rezum doar la cele mai importante *curente*: modernism, perenialism, primordialism, etno-simbolism. O bună imagine de ansamblu a acestora este oferită de Anthony D. Smith în cartea sa intitulată *Nationalism* (Smith 2001). Dacă dorim ordonarea lor și după obiectul lor, putem afirma că aceste teorii se pot grupa de fapt în jurul a două tematici: pe de o parte, cele care se ocupă cu *conceptul de națiune* și diversele tipologii care descriu noțiunea de națiune, pe de altă parte, cele care dau un fel de explicație istorică la naționalism ca procesul de formare a națiunii.

În ceea ce privește tipologiile de națiuni, cea mai cunoscută din acestea este distincția obișnuită între națiunea culturală și națiunea statală (națiunea civilă), ale cărei origini se leagă de numele istoricului german Friedrich Meinecke. Conform acestuia, există două concepte diferite de națiune: una este caracteristică părții aflate la vest de Rin a Europei, iar cealaltă celei la est de Rin. Conform conceptului de națiune-stat, criteriul de apartenență la o națiune este cetățenia. De obicei, ca exemplu tipic al acestuia este menționată ideea de națiune franceză. Conform conceptului de națiune culturală, apartenența la o națiune înseamnă apartenența la o comunitate culturală. De regulă, ideea de națiune germană este considerată ca atare. Această distincție se reflectă în diferite forme, de exemplu în diferențierea dintre naționalismul etnic sau civic, esențialism și instrumentalism. Astăzi, tot mai mult se pune sub semnul întrebării valabilitatea acestor tipologii, cel mai de seamă demers în acest sens fiind unul dintre textele lui Alain Dieckhoff (Dieckhoff 2002), care a încercat să demonstreze că națiunea franceză, considerată ca model al națiunii-stat, a fost creată în cursul istoriei printr-o omogenizare lingvistică violentă, și faptul că cineva este *doar* cetățean al statului francez nu este nici astăzi o condiție suficientă pentru apartenența la națiunea franceză. Este francez acela care este cetățean al statului francez, preferabil alb, catolic și care vorbește bine limba franceză.

În ceea ce privește cealaltă direcție a cercetărilor privind naționalismul, și anume explicațiile istorice privind geneza națiunii, în această scurtă trecere în revistă mă voi limita doar la teoriile moderniste. Pe de o parte, din cauza

limitărilor fizice, pe de altă parte deoarece – din motive ce vor fi explicate mai târziu – și punctul meu de vedere este acela că națiunea, ca formă europeană tipică a comunității politice este un fenomen modern specific, al cărui precedent nu se poate regăsi nicăieri în istoria Europei înainte de modernitate.

Aceste teorii, chiar dacă nu toate, sunt caracterizate de faptul că procesul de genază a națiunii este explicat prin mecanisme istorice impersonale de acțiune. Așadar, diferența dintre ele constă în faptul dacă (1) se acceptă sau nu această formă a explicației, și (2) dacă da, prin ce tipuri de mecanisme de acțiune se explică apariția națiunii.

Să începem cu acestea din urmă. Aceste mecanisme de acțiune pot fi (a) socioculturale, (b) economice sau (c) politice. (a) Exemplul cel mai concludent pentru primul, adică pentru explicația socioculturală, este teoria bine-cunoscută a lui Ernest Gellner (Gellner 2006): Gellner susține că formarea națiunii se explică prin tranziția de la societatea agrară la ordinea industrială, respectiv prin faptul că ordinea industrială și cererea pe piața forței de muncă, specifică ordinii industriale, a cerut formarea unei „culturi înalte” standardizate. Națiunea ia naștere prin chemarea la existență a acestei culturi, prin răspândirea ei prin forță cu ajutorul educației publice. (b) De obicei, teoriile economice sunt teorii marxiste sau post-marxiste. Punctul lor de pornire este următorul: conștiința națională este o formă de „conștiință falsă”, a cărei formare se explică prin „periferizare economică”, „dezvoltare inegală”, „colonizare internă”, etc. Ca exemplu tipic în acest sens poate fi amintită teoria lui Michael Hechter, dezvoltată pentru prima oară în lucrarea sa intitulată *Internal Colonialism* (Hechter 1975). În final, (c) teoriile politice, ca și teoria lui Michael Mann (Mann 1992) sau teoria lui John Breuilly (Breuilly 1982), analizează rolul statului în formarea naționalismului, respectiv caută o legătură istorică între formarea naționalismului și o anumită formă de guvernare, între democrație și instaurarea republicii.

În afara teoriilor „mainstream”, însă tot ca explicații ale naționalismului ca proces de formare a națiunii, se prezintă teoriile lui Charles Taylor (Taylor 1999) sau Isaiah Berlin (Berlin 1998; Berlin 2001). Teoria acestuia din urmă este cunoscută ca teoria „nuietei îndoite”. În opinia ambilor, înalta cultură națională este formată și răspândită de elita intelectuală și, de obicei, cauza directă a trezirii naționale este asuprairea politică și culturală. Așadar, formarea națiunii este o reacție: îndoim nuietea și dacă îi dăm drumul, lovește înapoi.

Aș dori să mă întorc acum la cealaltă diferență. După cum spuneam, există o diferență între aceste teorii și din punctul de vedere al acceptării sau nu a explicației referitoare la mecanismele impersonale de acțiune. Un bun exemplu în acest sens este disputa sus-menționatului Gellner cu Elie Kedourie (Kedourie

1993), colegul său mai în vârstă. Teoria lui Gellner poate fi cu adevărat înțeleasă numai prin prisma acestei dispute. Ambii sunt moderniști, adică consideră națiunea ca un fenomen modern; totuși există o diferență considerabilă între teoriile lor. Gellner, mai ales în lucrările scrise în ultimii ani de viață (Gellner 1997), susținea tot mai puternic ideea că națiunea a fost un element necesar al modernității: procesele care au avut loc în modernitate (precum industrializarea) au chemat la existență națiunea, de aceea modernitatea nici măcar nu poate fi concepută fără națiune. Totuși, Kedourie a susținut că deși națiunea a fost un fenomen modern, nu a însemnat mai mult decât un accident istoric. În esență, națiunea nu a fost cu nimic mai mult decât o construcție „ideologică”, iar responsabili pentru crearea și propagarea ideii de națiune, mai precis a suveranității naționale, au fost filosofi precum Kant sau mai cu seamă Fichte. Prin urmare, este o diferență esențială între a se considera națiunea fatidică, o „necesitate sociologică” sau istorică sau pur și simplu un accident istoric.

Cu toate acestea, în dezbateră problemei naționalismului nu aș face referire la teoriile amintite mai sus, ci la operele lui Chimène Keitner (Keitner 2007), un autor mai puțin cunoscut, respectiv la rezultatele propriilor cercetări anterioare.

Eu însumi, ca și Keitner, am o vedere modernistă, și anume cred că înaintea modernității, mai exact înaintea revoluției franceze, nu putem vorbi despre națiune în sensul actual al cuvântului. Mai cred, împreună cu Kedourie, că ideea națiunii este o construcție ideologică și nu o necesitate istorică, este numai un accident. Dar totodată accept și faptul că au existat și există mecanisme de acțiuni – în primul rând politice – care au stimulat, dar în același timp au și presupus în existența lor apariția și existența națiunii. Poate fi văzută ca atare guvernarea republicană. Pe scurt, susțin ceea ce a subliniat întotdeauna și István Bibó, anume că „democrația și naționalismul sunt frați de sânge”. Introducerea formei de guvernare republicană a stimulat crearea națiunii ca și comunitate politică, și naționalismul are o legătură ideologică strânsă cu dorința de suveranitate populară a lui Rousseau.

O ipoteză

Astăzi nu se mai consideră originală sau izolată poziția conform căreia, din punct de vedere istoric, naționalismul modern a luat naștere din experiențele politice și măsurile revoluției franceze. Cu toate că teza este considerată simplistă, concluziile care se pot trage din ea pot fi foarte utile și în același timp foarte diverse. De exemplu, atunci când István Bibó formulează această presupunere, în studiul său vast despre echilibrul și pacea Europei, își respectă

atitudinea și orientarea metodologică și se concentrează în primul rând asupra laturii sentimentale, psihologice a acestui proces. „Consecința hotărâtoare a revoluției franceze – scrie – este intensificarea și democratizarea sentimentelor de comunitate, nașterea *naționalismului modern*. Iată sensul afirmației de altfel superficiale că naționalismul european s-ar fi născut o dată cu revoluția franceză. Nici națiunea ca fapt, nici sentimentul legat de aceasta nu s-a născut în 1789, ci cu secole, aproape cu un mileniu mai înainte. Numai că agentul conștient al acestei forme de comunitate până la 1789 a fost aristocrația, care a purtat responsabilitatea și sentimentele legate de aceasta cu calm și siguranța unei stăpâniri și exercitări de mai multe secole. Începând cu sfârșitul Evului Mediu, are loc în mod constant intruziunea în cadrul național a clasei intelectuale, a clasei burgheze și a Stării a treia. Însă în revoluția franceză această intruziune a luat de la o zi la alta forma unei ocupații triumfătoare și din aceasta a luat naștere sentimentul național modern” (Bibó 1986a: 309-310). Prin urmare, așa cum se vede, Bibó este de părere că existența națiunii franceze (nu în sensul strict și tradițional al cuvântului, ca ordine socială, ci în sensul imperial sau statal) precede revoluția franceză, precum și faptul că identitatea națională imperială s-a născut înaintea revoluției. Naționalismul modern a apărut paralel cu democratizarea identității naționale „imperiale” și acest fapt a schimbat în același timp și intensitatea sau calitatea sentimentului național. Putem adăuga că toate acestea arată că sentimentul național modern este de origine revoluționară și este un sentiment democratic, concluzii care sunt trase rând pe rând și de către Bibó.

În ceea ce mă privește, fără să subestimez importanța politică a psihologiei politice sau a sentimentului național, mă străduiesc să mă concentrez mai ales asupra componentelor ideologice sau politice ale acestui proces. Așadar voi încerca să identific acele cauze de natură ideologică sau politică ce au acționat în acest proces istoric. Teza mea fundamentală este următoarea: revoluția franceză a creat națiunea modernă, și anume nu ca o entitate socială, ci în primul rând ca entitate politică, națiunea fiind girantul exclusiv și direct al suveranității, conform concepției revoluționarelor. Totodată, ca o consecință neintenționată a centralizării și omogenizării lingvistice, această entitate a fost încărcată involuntar cu o substanță culturală, sau cel puțin s-a creat posibilitatea ca ideea de națiune să dobândească o interpretare culturală, și anume prin încercarea de a se elimina diversitatea lingvistică existentă a Franței,¹ mai ales din considerente politice, și prin trezirea în rândul locuitorilor Franței a sentimentului apartenenței la națiunea franceză ca la o comunitate politică și lingvistică.

1 În timpul Revoluției Franceze peste jumătate din populație nu a fost în stare să comunice în limba franceză standard.

Înainte să trecem mai departe, aș dori să rămân puțin la obiecțiile ce se pot aduce împotriva tezei de mai sus. Prima întrebare ce se poate adresa în mod rezonabil acestei teze este: cum s-a putut naște naționalismul și sentimentul intens de apartenență la o națiune printr-o mișcare ce s-a declarat în mod conștient internaționalistă și a proclamat drepturile și libertatea omului ca om? Cealaltă obiecție la ipoteză poate fi formulată de adepții acelei tipologii care consideră că există naționalism civic și naționalism cultural.

Oricât de mult m-aș strădui, răspunsul meu la aceste obiecții concise sau scurte nu poate fi la fel de concis și scurt. Într-un anumit sens, scopul acestui subcapitol este tocmai acela de a da răspuns, între limite optime, la aceste obiecții, care de altfel, după părerea mea, sunt esențialmente interdependente, ca și răspunsurile ce se pot da la ele. De aceea, dacă la acest punct al expunerii voi încerca să dau câte un răspuns mai scurt, o voi face mai ales cu o intenție euristică.

De altfel, și Bibó a abordat prima obiecție, și în răspunsul lui la întrebarea ipotetică, atrage atenția asupra importanței morale și emoționale a experienței de eliberare. „Democrația revoluționară și de altfel toate democrațiile, deși ele proclamă libertatea omului, realizează această libertate întotdeauna într-o anumită comunitate și această experiență nu înseamnă slăbirea sentimentelor față de comunitatea amintită, ci sporirea, intensificarea lor” (Bibó 1986a: 310). Este mai dificilă formularea unui răspuns la cealaltă obiecție ivită. Tipologia națiunii culturale vs. națiune-stat, în forma ei schițată, are într-adevăr o putere de explicație slabă, totodată însă se dovedește a fi utilă în înțelegerea evoluției identității naționale a secolului XIX. Prin urmare, în loc s-o resping, aș încerca mai degrabă s-o interpretez sau s-o reinterpret.

Alain Dieckhoff, care – după cum am mai menționat – a depus eforturi majore pentru depășirea acestei dihotomii, în studiul său dedicat acestui subiect, intitulat *Beyond Conventional Wisdom*, atrage atenția în primul rând asupra faptului că dihotomia a luat naștere în condiții istorice foarte specifice în anii 1870, în legătură cu problema Alsacia-Lorena. „Istoricii germani (Mommsen, Strauss) au justificat alipirea Alsaciei de Imperiu prin faptul că limba și obiceiurile populației aparțin culturii germane. Omologii lor francezi (Renan, Fustel de Coulanges) au respins acest punct de vedere, spunând că alsacienii au dreptul să rămână francezi dacă iau această decizie politică” (Dieckhoff 2002: 7). Pe de altă parte, Dieckhoff arată – pas cu pas – și faptul că nici idealul de națiune franceză nu acoperă doar comunitatea cetățenilor francezi și că din punct de vedere istoric, națiunea franceză a luat ființă ca rezultat al procesului conștient, dirijat de stat, de omogenizare culturală și lingvistică ce a început în timpul Revoluției Franceze.

În continuare, în ceea ce mă privește, aș dori să mă ocup numai cu începuturile acestui proces, respectiv cu mecanismele de acțiune de natură ideologică și politică ce modelează acest proces.

Un exemplu tipic al efortului de omogenizare lingvistică din timpul revoluției este studiul efectuat de abatele Grigorie (adică Henri Baptiste Grégoire) în 1792, care a purtat următorul titlu, demn chiar și de o declarație de război: *Raportul privind necesitatea eradicării dialectelor [les patois] și răspândirea generală a limbii franceze* (Grégoire 1975). Însă trebuie adăugat imediat și faptul că ceea ce a urgentat abatele Grigorie în raportul său nu a fost deloc un capriciu personal sau o nebunie din partea sa: s-a potrivit perfect cu baza ideologică a revoluției.

Istoriografia mai veche a considerat evidentă influența lui Rousseau asupra ideologiei revoluției. Însă, realitatea istorică este aceea că Rousseau nu a avut influență directă asupra mentalității revoluționarilor, dimpotrivă, în acea epocă nici nu a fost autor politic citit și cunoscut. Cu toate acestea, opiniile lui politice au avut efect în timpul revoluției, mai mult, au fost chiar populare, ceea ce s-a datorat în primul rând abatelui Sieyès, care folosind elementele teoriei politice a lui Rousseau, a publicat în ajunul revoluției un pamflet de un succes copleșitor în Paris, cu titlul *Ce este a Treia Stare?*

De altfel, doctrinele lui Rousseau ar fi fost utile pentru scopurile revoluționarilor doar pentru că a numit libertatea ca scop al schimbărilor politice urgentate de el, însă, în același timp, a considerat libertatea ca fiind o stare naturală a omului. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri” (Rousseau 1972: 22) – afirmă imediat la începutul primului volum al lucrării sale *Contractul social*. Dar dacă libertatea omului precede condițiile politice, înseamnă că oricând acesta are libertatea de a răsturna condițiile politice. În numele libertății, poate fi inițiată o revoluție ori de câte ori se observă că tirania încearcă să monopolizeze această libertate.

Însă învățăturile lui Rousseau transmit și un mesaj mai puțin evident din cele de mai sus, dar care după 1792 a dobândit o importanță cu atât mai mare în rândul revoluționarilor. Unii critici contemporani ai revoluției, de exemplu Edmund Burke, au fost încă de părere că statul este incapabil să asigure libertatea și drepturile inalienabile ale omului, o dată ce acestea preced condițiile politice. „Oamenii – a afirmat Burke – nu se pot bucura în același timp de drepturile civilității și necivile” (Burke 2003: 50). Însă în realitate toată strădania lui Rousseau s-a concentrat asupra conceperii unui sistem de guvernare ce ar reflecta starea naturală în politică. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni este în lanțuri. [...] Cum s-a întâmplat această schimbare? Nu știu. Ce o poate legitima? Această problemă cred că o pot rezolva”.

Astfel, învățătura lui putea fi adecvată pentru scopurile revoluționarilor doar pentru că nu a pretins pur și simplu instituționalizarea stării de libertate, ci în același timp a urgentat și o nouă formă de guvernare, și aceste două revendicări au avut o legătură strânsă. Nu era vorba doar despre faptul că

Ludovic al XVI-lea era un tiran (ceea ce oricum nu s-a potrivit cu faptele), ci și despre faptul că instituția monarhiei este în mod inerent un rău, deoarece nu reflectă starea naturală. Politica unui sistem social veritabil trebuie să reflecte starea naturală a omului, și dacă oamenii sunt liberi în starea lor naturală și sunt egali în această calitate, atunci acest regim statal nu poate fi altceva decât democrația. Pentru instituirea unui sistem de libertate, a conchis Rousseau, puterea trebuie să fie dată în mâinile oamenilor. În mod vizibil, Rousseau a subordonat instituționalizarea libertății cerinței egalității politice și prin aceasta a creat prototipul intelectual al tuturor dictaturilor democratice ulterioare.

În tot acest timp, nu a ținut cont de posibilitatea că poporul ar putea abuza de putere, eforturile sale au căutat doar asigurarea ca nu cumva cineva în numele poporului să-și însușească puterea poporului, adică să elimine egalitatea politică a cetățenilor. Din acest motiv însuși Robespierre putea să gândească în urma lui Rousseau că Republica trebuie să exprime în totalitate caracterul poporului și de aceea nu este nevoie de garanții constituționale împotriva abuzurilor guvernamentale, deoarece poporul este virtuos prin natura lui. Lui Rousseau i-a fost atât de teamă de deposedarea poporului de putere încât a respins ideea de reprezentare și a propus forma directă, participativă a democrației. A afirmat că puterea supremă „nu poate fi reprezentată din același motiv pentru care nu se poate nici înstrăina”; „sistemul de reprezentare este absurd și provine din acele timpuri în care omenirea s-a înjosit și numele de om a devenit o infamie” (Rousseau 1972: 135). Însă din respingerea ideii de reprezentare rezultă și respingerea sistemului de partide, acesta fiind element implicat al sistemului de reprezentare. Și Rousseau într-adevăr nu a fost de acord ca „în chestiuni publice să se exprime interese private” (Rousseau 1972: 100). Probabil că în tot acest timp plutea în fața ochilor lui și ai discipolilor săi târziu, Robespierre și Saint-Just idealul practicii democratice antice, adică orașul-stat democratic cu adunarea populară care reunea pe toți cetățenii, în care aceștia se adunau, se implicau în dezbateri, apoi luau o decizie conștientă și unanimă. Acest ideal antic este exprimat în conceptul de voință comună (*volonté de tous*) al lui Rousseau: trebuie urmărit consensul cât mai mare la adunări, pentru că numai atunci prevalează voința comună.

Însă eliminarea principiului de reprezentare propus de Montesquieu a avut și alte consecințe. A observat deja și Sieyès faptul că din respingerea principiului de reprezentare rezultă inutilitatea împărțirii puterii. Atunci când în toamna anului 1789 la Adunarea Constituantă s-a ivit problema divizării activității legislative și a dreptului regal de veto, Sieyès a obiectat că „în conformitate cu singura definiție rezonabilă, legea este exprimarea voinței celor cârmuiți” (Hahner 1999: 155) și aceasta nu poate fi preluată de cârmuitori nici parțial,

nici în totalitate. Legea exprimă voința națiunii și este unitară, pentru că doar în acest fel poate exista. În consecință, la propunerea lui Sieyès, pe 10 septembrie delegații au respins ideea de structură legislativă bicamerală.

Însă Sieyès nu numai a transpus învățătura lui Rousseau în politica zilnică, ci a și reinterpretat-o în câteva aspecte cheie. De exemplu, dacă citim pamphletul lui *Ce este a Treia Stare?*, se poate observa că interpretarea lui a înlocuit conceptul de voință comună al lui Rousseau cu un alt termen tot al acestuia, cel de voință generală (*volonté générale*, adică voința populară legislativă generală). Diferența dintre termeni este aceea că în timp ce primul presupune existența unui guvern, cel din urmă reprezintă originea tuturor formelor de guvernământ și a constituțiilor. Primul integrează un moment al deciziei raționale, cel din urmă exclude prin natura lui orice schimb de păreri. După părerea lui Sieyès, pentru legitimitate este suficient ca să funcționeze, pentru că – după cum afirmă el – „voința națională are nevoie numai de realitatea proprie ca să fie întotdeauna legală”, fiindcă „ea este originea însăși a legalității”. De aici rezultă acea convingere a revoluționarilor, care pe parcursul revoluției devine apoi din ce în ce mai populară, că voința națională „nu poate fi înfrântă” prin constituție, pentru că pur și simplu ar însemna o contradicție logică, dacă „o națiune prin primul act al voinței sale independente s-ar angaja la formarea viitorului ei doar într-un anumit mod stabilit”. Voința națională trebuie să funcționeze în permanență ca să fie reală, și tocmai de aceea „nu este”, „nici nu se poate”, dar „nici nu trebuie” să fie supusă unei constituții: „pentru că aceasta ar însemna că nici nu există” (Sieyès 1999: 41-42).

În consecință, nu numai că este inutilă auto-limitarea internă, structurală a voinței naționale sau a suveranității, ce decurge din configurații constituționale și separarea puterilor, dar este netrebuincioasă și limitarea ei exterioară. Dar dacă așezăm voința națională peste legi și constituție, o facem nelimitată: nu ar fi posibile limitele ei nici la nivel teoretic. De altfel, acest înțeles a atribuit puterii absolute a monarhului și teoria clasică a suveranității ce își trage obârșia din lucrarea lui Jean Bodin, cu mențiunea că totuși monarhul este obligat să se supună legilor divine și naturale.

Contemporanii și criticii revoluției, de exemplu Madame de Staël, au avut și suspiciunea că revoluționarii au transferat poporului puterea regelui. Și însuși Sieyès, în discursul său despre constituția din 1795, menționează că suveranitatea poporului a fost organizată conform suveranității regelui. Oricum ar fi, chiar și Madame de Staël de orientare teoretică republicană a tras concluzia că democrația pură putea fi realizată numai în agora Atenei, și este de neconceput în state cu o populație de mai multe milioane (Staël 1979). Evident, nu Madame de Staël a fost prima din șirul lung al gânditorilor politici moderni care a susținut că problema democrației în forma ei participativă este până la



urmă o problemă numerică, adică a dimensiunilor, ci Montesquieu – care a privit întreaga problemă a guvernării republicane, atât în forma ei participativă, cât și reprezentativă, cu scepticism pronunțat.

Una din consecințele imediate ale respingerii principiului de reprezentare a fost aceea că a dispărut, la fel ca în polisul antic, diferența dintre societate și stat. În cazul în care națiunea sau poporul este garantul exclusiv al suveranității și își exercită puterea în mod direct, nu se poate delimita societatea de stat nici pe plan teoretic. În acest sens, conceptul de națiune, cel puțin în forma dobândită în timpul revoluției franceze, este prin excelență o categorie politică și nu una socială. Astfel se poate înțelege și de ce critica majoră a lui Benjamin Constant adusă republicii iacobine sublinia atât de puternic importanța libertății vieții personale, adică importanța independenței față de politică.

Acest concept al națiunii a dus automat la punerea sub semnul întrebării a legitimității puterilor intermediare, adică a dreptului la existență a sferei civile. „Naționalismul de stat sau iacobin, care este corelat de idealul francez al națiunii, deși este civil în privința conținutului său ideologic, este în același timp și colectivist. În principiu, apartenența la comunitatea națională este accesibilă fiecărei persoane care trăiește pe teritoriul național și în principiu, toți sunt egali în fața legii. Sunt respectate libertățile personale, dar totodată, tocmai din cauza consecințelor doctrinei suveranității naționale, teoria iacobină nu considera legitimă nicio activitate colectivă ale cărei forme nu era în mod direct statul național. Nu se pot intercala puteri intermediare între individ și stat, de aceea, această democrație impune unitate națională, centralizare și uniformitate” (Keating 2001: 25). Doctrina iacobină a suveranității naționale considera ilegitime toate acele instituții sociale sau politice intermediare care reprezentau interesele sau identitatea specifică a unui grup sau altul de oameni din societate. Și aici nu este vorba numai de instituțiile de reprezentare a identității particulare a minorităților, căci, de exemplu, legea Le Chapelier (14 iunie 1791) a interzis inclusiv organizarea muncitorilor: doctrina iacobină a suveranității naționale a exclus reprezentarea intereselor particulare de grup.

Doctrina iacobină a suveranității naționale a generat naționalismul modern din motive istorice, politice și ideologice evidente și a reclamat asimilarea lingvistică a minorităților, precum și eliminarea grupărilor politice reprezentante ale intereselor de clasă. Robespierre a spus că în Franța existau doar două partide: poporul și inamicii săi, adăugând că poporul datorează inamicilor săi doar moartea.

Putem rezuma cele spuse anterior în felul următor: conceptul iacobin de suveranitate națională și instituționalizarea acestei doctrine au eliminat deosebirea dintre stat și societate, iar politica sa totalizatoare și asimilantă a stârnit sentimentele naționale. Acesta este motivul pentru care Bibó a subliniat atât



de des că *democratismul* și *naționalismul* manifestate în Revoluția Franceză au fost sentimente înrudite. Totuși, el acordă mai puțină atenție unui fapt la fel de adevărat: legătura istorică dintre democratism și naționalism este doctrina suveranității populare și interpretarea sa specială, care prezintă chestiunea națiunii nu doar ca pe o simplă problemă politică, dar și ca pe o chestiune de putere. Suveranitatea care nu poate fi îmblânzită de constituție este o putere care nu are limite – nici în interiorul, nici în exteriorul statului.

Analizând din interior, întrebarea se pune întotdeauna în felul următor: cine ar trebui să dețină de drept suveranitatea, adică: cine are puterea în stat? Iar dacă răspunsul nostru la această întrebare atribuie puterea poporului, atunci instantaneu se ridică o a doua întrebare: care popor? „Istoric vorbind, naționalismul este fundamentat pe motive populare și reiese din doctrina suveranității populare. Face parte din moștenirea istorică a Revoluției Franceze. [...] Odată ce poporul a fost proclamat suveran, a fost necesar să se afle cine sunt cei care alcătuiesc poporul și ce înseamnă apartenența la o comunitate civilă” (Keating 2001: 29) – scrie Michel Keating, după care adaugă: „Una dintre primele rezoluții ale Revoluției Franceze a fost abolirea privilegiilor de clasă și unificarea ordinilor sociale tradiționale (aristocrația, clerul și oamenii de rând) în cadrul Adunării Naționale care se baza pe starea a treia, aceasta reprezentând întregul popor francez. Prin urmare, doctrina iacobină franceză a identificat democrația și suveranitatea populară cu unitatea națională și a contestat legitimitatea puterilor care s-ar putea interpune între acestea” (Keating 2001: 31).

Universalitatea cerinței de a democratiza Franța este bine demonstrată de succesul copleșitor de la Paris al pamfletului lui Sieyès, prin care el a îndemnat spre această democratizare. Starea a treia, a scris el în ianuarie 1789, este totul. În consecință, celelalte stări sunt: nimic. Aristocrația este doar un „popor fals”, un „popor separat”, care nu poate exista de sine stătător decât dacă se atașează unei „națiuni adevărate”, asemenea acelor tumori care nu pot trăi decât cu seva plantelor care le epuizează și le deshidratează: „Prin urmare, Starea a treia include pe oricine aparține națiunii; iar oricine nu face parte din Starea a treia nu poate fi considerat ca aparținând națiunii” (Sieyès 1999: 39). În spiritul acestei opinii, Adunarea Națională Constituantă a abolit toate privilegiile de clasă în data de 4 august 1789. La această întrunire pătimașă, care a durat o noapte întregă, reprezentanții oboseți au emis declarații exaltate, iar aristocrații au renunțat de bună voie la privilegiile tradiționale.

Totuși, transpunerea doctrinelor lui Sieyès în politica de zi cu zi s-a realizat mai devreme, prin transformarea adunării stărilor în Adunarea Națională. Deși regele a ordonat unificarea stărilor doar în data de 27 iunie 1789, clerul, alăturându-se stării a treia, a adoptat la propunerea lui Sieyès (cu 491 de voturi pentru și doar 90 de voturi împotriva), încă din 17 iunie, o rezoluție care a respins



clasificarea societății în ordini sociale și a schimbat numele adunării stărilor în Adunarea Națională. „În situația actuală, Adunarea Națională este singurul nume care poate fi dat adunării, fiindcă doar membrii săi pot fi considerați reprezentanți cunoscuți și consacrați în mod legitim și public, fiind desemnați de aproape întreaga națiune și, fiindcă reprezentarea este una și indivizibilă, niciun reprezentant – indiferent de starea și clasa socială care l-a ales – nu are dreptul să exercite funcțiile separat de această adunare” (Hahner 1999: 51-52).

În plus, abolirea clasificării societății franceze în stări a fost urmată, printre altele, de exproprierea proprietăților ecleziastice (2 noiembrie 1789), adoptarea constituției seculare a clerului (12 iulie 1790) și jurământul clerului pe constituția seculară (27 noiembrie 1790). Prin crearea bisericii constituționale, preoții au devenit angajați guvernamentali plătiți, iar clerul a încetat a mai fi o putere politică de sine stătătoare.

În paralel, Adunarea Națională, prin aceeași rezoluție adoptată în 4 august, a abolit organizarea administrativ-teritorială a Franței, moștenită din perioada „vechiului regim”, pe motiv că era „ambiguă”. Noua împărțire administrativă a Franței a fost propusă de comitetul constituțional, pe baza schiței lui Sieyès, în toamna anului 1789, conform căreia Franța urma să fie împărțită în 80 de județe dreptunghiulare având Parisul drept centru, reflectând încercarea comitetului de a valida ideea că reprezentanții poporului și-au primit însărcinarea de la întreaga națiune, nu de la alegătorii lor. Rezoluția finală, într-un mod oarecum mai rezonabil, a divizat teritoriul Franței în județe de dimensiuni egale. Furet a scris că acest compromis a fost, de fapt, un amestec de „raționalism și empirism”, de „abstracții filosofice și realități politice” (Furet 1992: 88).

Totuși, chiar dacă Adunarea Națională a reușit astfel să desființeze împărțirea Franței în funcție de ordinele sociale precum și vechile privilegii provinciale, distrugând tradițiile locale, eliminând barierele vamale și introducând pretutindeni o administrație publică unitară, revoluția a eșuat în îndeplinirea obiectivului major al unificării lingvistice a populației franceze. Deși intențiile au existat, mijloacele nu au fost disponibile.

Cea mai bună argumentare a omogenizării lingvistice a fost elaborată de către Barère, care era convins că franceza este „cea mai frumoasă limbă a Europei”, al cărei rol este de „a transmite lumii cele mai subtile gânduri despre libertate”. În ziua de 8 pluviôz anul II (27 ianuarie 1794), înaintea Convenției Naționale, el a expus că „este imposibil de distrus federalismul bazat pe gânduri care nu se comunică”.² „Noi am revoluționat modul de guvernare, legile, obiceiurile, morala, îmbrăcămintea, comerțul și chiar gândirea, spunea; haideti să revoluționăm limba care este canalul de propagare a gândirii. Ați ordonat ca

2 În retorica revoluționară, federalismul însemna separatism.

legile să fie răspândite în toate satele Republicii; dar această faptă bună este în zadar pentru ținuturile la care mă refer. Claritatea transmisă până la marginile țării cu mari sacrificii dispare până când ajunge la destinație, fiindcă locuitorii acelor locuri nici măcar nu înțeleg aceste legi.³ Federalismul și superstiția vorbesc bretona; emigrația și ura față de Republică vorbesc germana; contrarevoluția vorbește italiana, iar fanatismul vorbește limba bascilor. Haideti să zdrobim aceste instrumente dăunătoare și păcătoase” (Eötvös I. 1981: 126). Aceasta înseamnă că argumentul pentru asimilarea lingvistică este propagarea ideii de libertate, adică a constituționalității și idealului Republicii. Uniformitatea este justificată prin universalism, asimilarea este îndreptățită prin nevoia de libertate. Dacă democrația, sau – în limbajul revoluționarilor – Republica este o reflecție politică a stării naturale și egalitatea este condiția libertății, omul, în interesul propriu, *poate fi constrâns la libertate* – chiar prin distrugerea identității sale naționale. Astfel, scopul omogenizării lingvistice nu este unul cultural, ci politic, și este legat de necesitatea consultării politice (și optimizarea administrației centrale). Omogenitatea lingvistică nu se impune pentru că identitățile lingvistice și culturale diferite sunt iritante sau distructive ca atare și în consecință ar trebui distruse, ci fiindcă o mare semnificație politică este atașată limbii și comunicării în Republică. În timpul Revoluției, cele mai eficiente mijloace care au servit acestui scop au fost ziarele pariziene distribuite în provincii cu scopul de a promova idealurile revoluționare precum și limba revoluționară, franceza vorbită în Paris, după cum a remarcat deja și Edmund Burke.

Totuși, în cele din urmă, aceste mijloace s-au dovedit a fi inadecvate, iar timpul de care au dispus revoluționarii a fost mult prea scurt pentru atingerea scopului. Astfel, unitatea lingvistică a Franței a fost realizată doar mai târziu, prin intermediul politicii educaționale a celei de-a treia Republici, folosindu-se metode extrem de drastice. Dar, deși Revoluția franceză nu a eradicat diversitatea lingvistică a Franței, a pus capăt însă indiferenței poporului francez față de diversitatea lingvistică din țara lor.

În sfârșit, toate acestea demonstrează că din perspectiva istoriei chestiunea naționalității și a eforturilor de a asimila minoritățile naționale este, de asemenea, o chestiune de putere populară și democrație; astfel, este de înțeles de ce această chestiune a avut o greutate și o importanță specială în statele europene, apoi est-europene care au devenit treptat democratice. Diversitatea lingvistică a Franței nu a reprezentat o problemă până când masele provinciale și plebeii urbani nu au simțit nevoia de a accede la putere; a devenit o problemă doar odată cu introducerea guvernării republicane și recunoașterea

3 Barère exagerează: încă din decembrie 1792 ministerul justiției a creat un birou pentru traducerea legilor și decretelor în germană, italiană, catalană, bască și dialectul breton.



publică a principiului suveranității populare. În final, crearea statului națiunii, națiunea-stat, suveranitatea populară și principiul puterii sunt factorii care agravează foarte mult problema naționalismului; esența și strădania vehementă spre uniformitate a acestui stat național au fost expuse într-un mod pertinent deja de către Benjamin Constant, primul și probabil cel mai bun critic din toate timpurile al Republicii iacobine: „Aceeși lege, aceleași măsuri, aceleași reglementări, iar dacă ar putea-o impune treptat, aceeași limbă, iată ce se proclamă a fi forma perfectă de organizare socială” (Constant 2003: 73).

Totuși, pe aceeași pagină, el face o altă remarcă, la fel de importantă. Poate Constant a fost singurul dintre contemporanii Revoluției care a remarcat că scopul final al programului de omogenizare națională, desfășurat în numele suveranității populare, a fost de fapt unul abstract: națiunea este o formă de comunitate umană care niciodată nu poate dobândi aspect real și concret, nici măcar în teorie. „Este oarecum remarcabil că uniformitatea nu a întâlnit niciodată un teren mai prielnic decât într-o revoluție făcută în numele drepturilor și libertății omului. Spiritul de sistematizare a fost mai întâi fermecat de simetrie. Dragostea de putere a descoperit în scurt timp avantajele imense pe care simetria i le putea asigura. În timp ce patriotismul există doar printr-un atașament viu față de interesele, modul de viață, obiceiurile unei anumite localități, așa-numiții patrioți ai noștri au declarat război tuturor acestora. Ei au secat acest izvor natural de patriotism și au căutat să-l înlocuiască cu o pasiune nefirească pentru o formă de existență abstractă, o idee generală dezbrăcată de tot ceea ce poate implica imaginația și care apelează la memorie. Pentru a-și construi edificiul, ei au început prin măcinarea și transformarea în praf a materialelor pe care au vrut să le folosească. S-au temut atât de mult că o idee morală ar putea fi anexată instituțiilor lor, încât aproape au folosit numere pentru a-și desemna orașele și provinciile, precum obișnuiau să desemneze legiunile și corpurile de armată. Despotismul,⁴ care a înlocuit demagogia și s-a făcut pe sine moștenitor al tuturor roadelor muncii sale, a continuat să înainteze cu abilitate pe calea astfel trasată. Cele două extreme au căzut de acord asupra acestui detaliu pentru că la baza amândurora stătea aspirația la tiranie. Interesele și amintirile care răsar din obiceiurile locale conțin un germen de rezistență pe care autoritatea este reticentă să o tolereze și pe care este nerăbdătoare să o distrugă. Autoritatea are mai mult succes cu indivizii; își rostogolește, fără efort, corpul greu peste ei, ca și cum ar fi făcuți din nisip” (Constant 2003: 73-74).

Constant explică procesul prin care patriotismul s-a transformat în loialitate necondiționată față de idealul națiunii, adică în naționalism. Patriotismul este legat de interesele și obiceiurile locale, în timp ce naționalismul – oricât

4 O referire la Napoleon.

de ciudat ar suna – caută omogenitatea, adică este universalist. Burke a consemnat și el că revoluționarii urmăresc un fel de „politică geometrică”: în fața elanului revoluționar, toate „ideile locale” ar trebui „scufundate”. „Oamenii nu ar mai trebui să fie gasconi, picarzi, bretoni sau normanzi, ci francezi, cu o singură țară, o inimă, și o adunare” (Burke 2003: 167). Dar, crezând și el, asemenea lui Constant, că „începem afecțiunile noastre publice în familiile noastre”, a profetizat că politica geometrică ar duce direct la pierderea țării de către francezi. În loc ca locuitorii teritoriilor reorganizate să fie „cu toții francezi”, spune el, „este mai mare probabilitatea ca locuitorii acelor regiuni să nu mai aibă în scurt timp țară”. Într-adevăr, niciun om nu a simțit vreodată că aparține, printr-un sentiment de mândrie sau afecțiune, unei „împărțeli pătrătoase”. „Omul nu va simți nicio cinste în a aparține Careului Nr. 71 sau oricărui alt număr convențional” (Burke 2003: 167).

Într-adevăr experiența noastră actuală demonstrează că, deși națiunea în sine este într-adevăr o „noțiune abstractă” (Constant 2003: 77), o comunitate imaginară, nu înseamnă că sentimentele față de națiune nu pot fi foarte reale. Totuși, revoluționarii se frământau cum să asigure loialitate civilă față de un ideal nou creat. Chestiunea l-a preocupat și pe Rousseau, și luând în calcul propunerea lui Hobbes, a ajuns la concluzia că esența națională trebuie să fie spiritualizată, sub forma religiei de stat propusă de Hobbes. Totuși, spre deosebire de Hobbes, Rousseau se gândea la o religie pur civică – una ostilă în mod expres oricărei forme de creștinism, după cum a exprimat el destul de evident în ultimul capitolul al operei sale intitulată *Contractul Social*. Totuși, Rousseau trebuie să fi fost preocupat de ceva timp de ideea unei religii populare sau republicane, precum demonstrează propunerile pentru un fel de festival sau „liturghie religioasă” pe care le-a făcut în celebra sa scrisoare către D’Alembert, prin care s-a despărțit de enciclopediști. Mai exact, el a spus că liturghia era zadarnică. „Prin libertate, oriunde domnește belșugul, domnește și bunăstarea. Înfige un țarșuș încoronat cu flori în mijlocul unei piețe publice; adună acolo oamenii și vei avea un festival. Fă și mai bine; lasă spectatoarii să devină un divertisment pentru ei înșiși; fă-i pe ei înșiși actori; fă-o în așa fel încât fiecare se vede și se iubește pe sine în ceilalți, astfel încât cu toții vor fi mai uniți!” (Rousseau 1978: 450). Aceste propuneri au fost puse în practică într-o formă aproape neschimbată, de către cel mai faimos discipol iacobin al său, Robespierre, în timpul Revoluției, sub forma marelui festival parizian al Ființei Supreme din 8 iunie 1794.⁵ Robespierre a reiterat chiar raționamentul lui Rousseau, aproape cuvânt cu cuvânt: „adunați oamenii și îi veți face mai

5 Religia de stat a lui Rousseau a fost revigorată mai târziu, într-o formă oarecum mai coerentă, de către un cult numit teofilantropia, înființat de un librar francmason în anul 1796.

buni” (Robespierre 1988a: 463). Deși impunerea venerării Ființei Supreme (7 mai 1794) și organizarea primului mare festival dedicat acesteia (8 iunie 1794) au avut loc în contextul unor evenimente istorice specifice, este la fel de adevărat că noțiunea de Ființă Supremă a însoțit întreaga desfășurare a Revoluției, ținând cont de faptul că Adunarea Națională a adoptat Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului „în prezența și sub auspiciile Ființei Supreme”, în 26 august 1789. Legătura dintre Ființa Supremă și scopurile Revoluției a fost exprimată cel mai clar de însuși Robespierre, în discursul său din 21 noiembrie 1793, în Clubul iacobin, cu scopul evident de a stigmatiza adepții mișcării ateiste și hebertiste.⁶ În discursul său, Robespierre a mărturisit public că nu era un catolic prea bun nici în perioada colegiului, dar nu a fost niciodată indiferent față de soarta umanității. Ideea de Ființă Supremă este o noțiune umanistă, prin urmare Convenția nu l-a putut tolera pe baronul prusac Anacharsis Cloots, proclamatulorii ideii de republică universală, nici pe hebertiștii care urmau doctrina acestuia pentru a făuri un fel de religie din ateism, sub pretextul eradicării convingerilor false. „Convenția Națională respinge cu dispreț astfel de lucruri. Convenția nu produce cărți, nu creează sisteme metafizice; este un organism politic popular al cărui rol este de a asigura respectul nu doar pentru legi, ci și pentru caracterul poporului francez. Nu este o întâmplare că proclamarea Declarației Drepturilor Omului și ale Cetățeanului a fost făcută de către Convenție în prezența Ființei Supreme”(Robespierre 1988b: 250).

Într-adevăr, este foarte probabil ca izbucnirea lui Robespierre împotriva ferorii ateiste să fi fost provocată și de teama provinciei Vendée: el s-a temut, pe bună dreptate, că ploasa populație provincială se va ridica din nou împotriva guvernului revoluționar. De asemenea, el dorea să-l elimine pe Anacharsis Cloots, rivalul său, precum și pe hebertiști. În același timp, trebuie să remarcăm convingerea sinceră din discursul său. Robespierre a crezut și a afirmat, de mai multe ori, că Ființa Supremă era întrucâtva o expresie a caracterului poporului francez. Această convingere provenea dintr-un amalgam de idei. Într-adevăr, credea că acest lucru este adevărat și în cazul Republicii. În opinia lui Robespierre, Republica întruchipa caracterul poporului, mai exact, caracterul esențialmente virtuos al poporului și, din acest motiv, i-a păsat foarte puțin de structura instituțională a Republicii: Republica avea unicul rol de a afirma caracterul poporului. Din acest punct de vedere, ideea de Ființă Supremă era un accesoriu natural al conceptului de Republică, o garanție a virtuții civile și a comunității civile virtuoză și, pe plan concret, manifestarea cultică a bunătății

6 Frenesia nereligioasă care a copleșit Parisul în toamna anului 1793 a fost raportată în detaliu de către un martor ocular contemporan, Louis Sébastien Mercier, în cartea sa intitulată *Le nouveau Paris* (1798) (Mercier 1800).

originare a poporului. Robespierre a subliniat de repetate ori că ateismul era aristocratic, în timp ce ideea Ființei Supreme a fost în întregime populară.

Discursul lui Robespierre nu a fost lipsit de consecințe. Fondatorul religiei raționale, Hébert, precum și adepții săi ateii au fost executați în 24 martie 1794 (însuși Anacharsis Cloots a fost predat călăului). O lună și jumătate mai târziu, în 7 mai, Convenția a recunoscut existența Ființei Supreme, iar după o lună, Parisul a găzduit primul festival în onoarea acesteia. Potrivit rezoluției Convenției „poporul francez recunoaște existența Ființei Supreme și imortalitatea sufletului”,⁷ și „recunoaște că este datoria omului să venereze cum se cuvine Ființa Supremă”. Rezoluția menționa, de asemenea, că „festivalurile trebuie create pentru ca omul să-și amintească ideea de divinitate și de demnitate a ființei umane” (Hahner 1999: 382). Primul festival al Ființei Supreme s-a desfășurat la data stabilită prin decret, în 8 iunie 1794, și a fost destul de grandios și dezordonat. Totuși, dacă de gândit faptul că a participat o masă mare de oameni, fără nicio constrângere, iar aparent toți s-au simțit bine, ceea ce a nedumerit mulți istorici. După cum relatează Furet, „Evenimentul s-a dovedit a avea o tentă mai enigmatică decât au intenționat să-i imprime inițiatorii: oamenii, îmbrăcați în cele mai bune haine, au participat activ și într-un număr foarte mare. Acest lucru, prezentat la fel în mai multe relatări, este greu de înțeles, din moment ce Teroarea era în plin elan, iar mașina groazei fusese scoasă din funcțiune doar pentru o singură zi. A participat publicul la sărbătoare doar fiindcă era o zi superbă de iunie sau a visat și el, împreună cu Robespierre, că așeza prima cărămidă pentru construirea viitorului? În cele din urmă, spectacolul prezentat a fost cel al religiei secolului, iar cei care au citit puțin îi știau repertoriul în avans. Dacă au putut asocia intențiile de a exorciza prezentul, ideea unui sfârșit și a unui nou început, această *journée* și-a găsit cu adevărat publicul. Charles Nodier, care a lăsat o relatare admirabilă despre festival, a scris că: »Pentru a-l aprecia, trebuie să ne străduim a ne întoarce în acea vreme. Nimic nu s-a mai păstrat. Acolo, așadar, a fost pusă piatra de temelie a unei societăți pe cale de a se naște.« (Furet 1992: 148).

Concluzii

Dacă ipoteza de mai sus privind originea naționalismului este corectă, rezultă câteva concluzii deosebit de importante privind identitatea națională. Mai întâi, este de menționat faptul că națiunea nu este o formă concretă a

7 Afișele mari care proclamau existența Ființei Supreme și imortalitatea sufletului au rămas expuse prin pietele pariziene chiar și după ce Robespierre fusese executat.



comunității umane, cum ar fi familia sau tribul, ci este întotdeauna un concept ideatic, o comunitate imaginară. Adică, este un „concept abstract” (precum a spus Benjamin Constant), și nu ceva concret. Spre deosebire de familie, rude sau triburi, națiunea nu este o formă de comunitate tangibilă, iar identitatea națională – spre deosebire de alte forme de identitate – este o formă foarte abstractă a identității comunității colective.

Identitatea națională a fost „creată” – mai întâi în Franța, apoi în alte părți ale Europei, urmând exemplului francez – prin „separarea” indivizilor de forma de identitate particulară căreia ei aparținuseră anterior – conace, parohii, bresle, provincii. Indivizii astfel „eliberați” au fost reunificați în națiune ca fiind cea mai cuprinzătoare formă de comunitate politică.

Însă, în anul 1789, acest proces – după cum am observat – nu a sedus doar cu speranța eliberării, dar a inclus și *individualizarea*, lichidarea legăturilor sociale anterioare: prin urmare, până în ziua de astăzi, națiunea a fost o comunitate de *indivizi*, iar naționalismul și individualismul sunt interdependente. Această considerație, deși uluitoare, nu este paradoxală, nici de nesusținut.

O astfel de considerație sună paradoxal astăzi în special pentru că după epoca naționalismului revoluționar, am cunoscut formele de naționalism puternic colectiviste, care contrastează cu aspirațiile de libertate și sunt ostile față de individ, și ni se pare astăzi că acest colectivism este ostil față de individualism. Totuși, după cum a demonstrat Hannah Arendt, de îndată ce – începând cu Revoluția franceză – individul a intrat pe scenă ca o ființă complet independentă cu drepturi și demnitate inerente, care nu necesită nicio altă ordine care să-l înconjoare, a dispărut instantaneu și a fost transformat într-un membru al poporului. Iar, fiindcă după Revoluția franceză umanitatea a fost închipuită ca o familie de popoare, rămâne valabilă până astăzi afirmația că adevărata formă de organizare a omului nu este individul, ci națiunea (Arendt 1992: 278).

Astfel, individualismul naționalismului și puternicul său colectivism s-au născut în același timp; nu doar că acestea nu se exclud, ci chiar se presupun reciproc. Dintre toate aceste aspecte, momentan singurul care are importanță pentru noi este că națiunea este o comunitate de indivizi, iar această naștere a națiunii a necesitat un proces de individualizare treptată, „eliberarea” individului de legăturile sociale moștenite.

Totuși, fiindcă această formă de identitate nu se bazează pe relații directe de sânge și legături de rudenie, ci pe recunoașterea apartenenței la o comunitate mai largă din partea individului, procesul de constituire a unei națiuni ar putea înregistra succes doar dacă o *conștiință* limpede a acestei identități noi, cuprinzătoare, va fi implantată în mintea oamenilor: o națiune „există” doar dacă membrii unui grup uman dat se *cunosc* pe ei înșiși ca fiind parte a

acelei națiuni. Precum Ernest Renan a expus destul de clar în remarcabilul și notoriul său eseu despre națiune, aceasta presupune că o condiție preliminară asupra existenței unei identități naționale nu este o limbă comună, fiindcă națiunea nu este predominant sau în primul rând o comunitate lingvistică, ci una „spirituală”: „O națiune este un suflet, un principiu spiritual” (Renan 1995: 185). (Concluzia lui Renan rămâne valabilă chiar dacă el pur și simplu a trebuit să spună acest lucru în dezbaterea despre națiunea franceză pe care a ținut-o împreună cu istoricii germani din cauza separării Alsaciei. El nu a putut spune că națiunea franceză a fost o comunitate lingvistică, ținând cont de faptul că majoritatea alsacienilor erau vorbitori de germană.)

În același mod, apartenența la aceeași etnie nu este o condiție prealabilă a identității naționale comune, nici amintirile istorice ale unei origini etnice comune, ci mai degrabă – precum sugerează Renan – uitarea unei origini distincte. Dacă francezii ar fi păstrat cu fidelitate amintirea originii lor distincte (galică sau francă), națiunea franceză nu ar fi putut apărea niciodată. Astfel, conștiința identității naționale apare nu din memoria unei origini comune, conservată cu grijă, ci dimpotrivă: din amnezie și uitare istorică colective – și aceasta este singura modalitate prin care ar putea apărea.

Totuși, succesul procesului de „clădire a națiunii” nu depinde doar de posibilitatea ca în mintea indivizilor să poată fi creată o conștiință clară a noii identități, ci și de abilitatea de a trezi în aceștia un *sentiment* de apartenență la o națiune. Adică, crearea unei comunități asemănătoare unei națiuni este condiționată nu doar de identitatea națională și conștiința acesteia, ci și de o puternică loialitate emoțională față de națiune. Faptul că națiunea este un ideal sau o abstracție, nu înseamnă că sentimentele față de națiune și identificarea emoțională a individului cu națiunea nu sunt (sau nu ar putea fi) reale. Acesta este motivul pentru care, după cum am încercat să arăt, revoluționarii francezi, respectând cu fidelitate propunerile lui Rousseau despre religia națională, au încercat să spiritualizeze ideea națională prin intermediul religiei obligatorii a Ființei Supreme introduse prin decretul lui Robespierre. Adică, au încercat – și astăzi știm că au reușit – să transforme conceptul de națiune în obiect al venerației religioase sau cvasi-sacre. Deși obiectul adorației spirituale în religia de stat a lui Robespierre a fost conceptul de Ființă Supremă, acest concept de Ființă Supremă – după cum a evidențiat în câteva discursuri – exprima, de fapt, caracterul „poporului francez” (Robespierre 1988a). – Nu înseamnă că aceasta este singura cale de a stârni loialitate emoțională față de conceptul națiunii. Dar, într-adevăr, acest lucru atrage atenția asupra necesității loialității emoționale față de națiune și față de semnificația simbolurilor (imnuri, drapele), ritualurilor etc. în conturarea identității naționale. Identitatea națională este de neconceput fără

simbolurile comune care trezesc loialitatea emoțională și umple inimile cu mândrie și sentiment.

Prin urmare, din cele spuse mai sus putem conchide că națiunea este pur și simplu o „comunitate imaginară”, o formă puternică și conștientă a identității comunității, ceea ce nu presupune nici amintirea istorică a unei origini comune, nici o limbă comună. Însă națiunea are nevoie de o conștiință clară și un sentiment precis de comuniune. Însă acest lucru nu înseamnă în niciun caz că astăzi putem ieși pur și simplu din cadrele existenței naționale. Indiferent de cât de abstractă este națiunea și de faptul că este un produs istoric al unei construcții ideologice, ideea – odată întruchipată și prezentă sub formă instituțională și dominând gândurile umane – este foarte greu de înlăturat. Cu atât mai mult cu cât, deși este adevărat că națiunea e un concept abstract, o „comunitate imaginară”, o abstracție, totuși există o serie de *mecanisme de efect politice*, ceea ce nu doar presupune, ci și consolidează conștiința apartenenței și coeziunii naționale. Astfel, merită să ne amintim din nou că răspândirea idealului național în Franța a fost însoțită de introducerea guvernării republicane; și că asimilarea lingvistică în Franța a fost urgentată în principal din cauza unor considerații republicane. Adică, dacă revoluționarii francezi au considerat – și unii chiar au considerat – că se impunea anihilarea dialectelor vorbite pe teritoriul Franței în acea vreme (breton și basc, dar și limba italiană și germană), motivația nu era iritarea lor față de diversitatea lingvistică, cum este cazul naționaliștilor din zilele noastre. Ci fiindcă ei au considerat că idealul libertății (idealul republican) pretindea acest sacrificiu minorităților lingvistice.

Desigur, toate acestea nu înseamnă, nici măcar astăzi, că guvernarea republicană este de neconceput fără existența unei comunități naționale, ci mai degrabă că Revoluția franceză a introdus un tip de sistem democratic în Europa care își asumă și în același timp reproduce comunitatea politică de tip național. Și-o asumă fiindcă, conform gândirii lui Rousseau, acest sistem se auto-legitimează în mod convențional ca stat național pe baza principului „suveranității naționale”; este constrâns la reproducere continuă, fiind o structură statală puternic centralizată și birocratizată și funcțională doar atât timp cât cetățenii ei, ca comunitate, vorbesc aceeași limbă oficială, aceas- ta asigurând funcționarea unitară, neperturbată a administrației, justiției și educației publice. De aceea scrie apoi John Stuart Mill, probabil cel mai de seamă reprezentant al liberalismului național, în 1861, în celebrele sale idei din lucrarea *Guvernarea reprezentativă*: „Este aproape imposibil să-și închipuie cineva că va fi posibilă existența unor instituții libere într-o țară în care conviețuiesc mai multe naționalități. Între popoarele legate în mod artificial între ele, mai ales dacă acestea citesc și vorbesc limbi diferite, opinia publică unică, necesară funcționării guvernului reprezentativ, nu poate exista. [...] Din



NAȚIONALISM, MULTICULTURALISM, MINORITĂȚI NAȚIONALE

motivele anterior prezentate, o condiție necesară pentru funcționarea instituțiilor libere este ca granițele guvernării să coincidă, în mare parte, cu cele ale naționalităților”(Mill 1954: 361, 362).

Deși Renan se poate să fi avut dreptate când a susținut că națiunea nu este în primul rând o comunitate lingvistică, ci una spirituală, totuși funcționarea cotidiană a unui stat național centralizat și a unei guvernări reprezentative necesită modelarea cetățenilor statului național într-o comunitate lingvistică. Națiunea ar putea exista fără o limbă comună, însă statul național nu. Politica de omogenizare lingvistică urmată de statul națiune se supune acestei logici în momentul în care limba oficială este impusă celor care nu o vorbesc.



Multiculturalismul: cauze și consecințe

Cauzele apariției multiculturalismului

Datorită globalizării, adică a circulației transfrontaliere a bunurilor, produselor culturale, a forței de muncă și a capitalurilor, a răspândirii rapide a ideilor și informației și a apariției rețelelor globale de comunicare, societățile noastre au devenit toate, într-o anumită măsură, *eterogene* din punct de vedere cultural. Această observație este valabilă chiar și în cazul societăților celor mai introvertite și tradiționaliste, fiindcă și acestea sunt la fel de mult expuse efectelor unor noi moduri de viață, stiluri și feluri de a gândi.

Totuși, *eterogenitatea culturală*, ca ruptură a unității evidente a credințelor, părerilor și ideilor care domină o societate, nu ar trebui confundată cu *multiculturalismul*, acesta indicând *realitatea* culturilor care coexistă într-o societate dată. Prin urmare, o societate poate fi numită *multiculturală* doar dacă cuprinde mai multe culturi care au aproape același nivel de organizare, a căror coeziune internă este asigurată de sistemul credințelor, părerilor și normelor general acceptate privitoare la viața particulară și socială.

Multiculturalismul, în înțelesul de mai sus, nu este un fenomen modern. Mai multe societăți premoderne au fost multiculturalale, este suficient să ne gândim la Imperiul Roman sau la Imperiul Otoman. În cazul ambelor, au conviețuit mai multe culturi (comunități religioase, grupuri etnice, etc.), iar Imperiul Otoman a creat chiar un sistem instituțional specific (sistemul milleturilor) pentru susținerea și protecția instituțională a diferențelor culturale (sau religioase).⁸ Totuși, am putea spune că societățile

8 Vernon Van Dyke consideră sistemul milleturilor mai ales ca fiind un precedent istoric important capabil să pună bazele variantei moderne a drepturilor minorităților (Van Dyke 1985: 74-75). Pe de altă parte, Michael Walzer, în cartea sa despre toleranță (Walzer 1997: 14-36), compară sistemul milleturilor și sistemul autonomiilor administrate de imperii autocratice multinationale antice sau moderne cu celelalte sisteme ale toleranței, precum cele aplicate în statele naționale sau societățile de imigranți, și ajunge la concluzia că există o diferență esențială între formele premoderne și moderne de toleranță: prima se referă la comunități, în timp ce a doua face referire la indivizi. O analiză la fel de detaliată despre sistemul milleturilor se găsește în lucrarea lui Will Kymlicka intitulată *Multicultural Citizenship* (Kymlicka 1995: 156-158).

multiculturale ale timpurilor moderne sunt remarcabile. Există un motiv bun pentru care *multiculturalismul* ca *ideologie* care promovează recunoașterea și incluziunea diversității culturale a devenit una dintre ideologiile sau, probabil, chiar ideologia dominantă a societăților vestice doar spre sfârșitul secolului XX.

Faptul că cererea puternică pentru *recunoașterea* diverselor culturi s-a transformat într-o revendicare ideologică general răspândită doar spre sfârșitul secolului al XX-lea are cauze foarte complexe. O cauză este, neîndoielnic, faptul că în societățile noastre diferențele culturale sunt mai profunde decât cele în societățile mai vechi (Parekh 2011). Indiferent cât de mari au fost diferențele dintre culturile premoderne, acestea au fost toate culturi controlate de convingeri și reguli religioase, în cadrul cărora practica socială era adeseori fundamentată pe convingeri și norme morale foarte similare care își aveau originea chiar în religie. În plus, culturile „minoritare” erau adeseori subordonate culturii sau societății majoritare sau dominante și, în general, acestea au acceptat de bună voie locul social (sau chiar geografic) separat stabilit pentru ei. Deși sistemul turcesc al milleturilor a fost, într-adevăr, generos cu minoritățile și a permis autonomia acestora mai ales în chestiuni culturale, această stare de fapt nu a pus niciodată sub semnul întrebării caracterul musulman al societății și Imperiului Otoman.

Cealaltă cauză este legată de globalizare. Globalizarea este, într-adevăr, un fenomen paradoxal. Pe de o parte, generează omogenizarea ideilor, idealurilor, tendințelor, instituțiilor, practicilor morale și sociale; pe de altă parte, globalizarea confirmă încă conștiința diferenței. Deși globalizarea permite migrația indivizilor sau chiar a unor grupuri întregi, prin această imigrare răspândește diversitatea socială și culturală sau chiar divizarea într-un alt loc. Exportul ideilor și modelelor culturale poate să declanșeze acțiunea de rezistență culturală și să stimuleze mulți oameni de a lua atitudine și de a încerca să protejeze culturile naționale împotriva fenomenului „McWorld” sau împotriva „americanizării”.

Dar principala cauză care a condus la apariția ideologiei multiculturalismului a fost cererea democratică inedită pentru *recunoaștere*. În excelența sa analiză a politicii recunoașterii, canadianul Charles Taylor, o figură dominantă și foarte cunoscută în sfera discursului teoretic al multiculturalismului, a pretins că cererea pentru recunoaștere a fost declanșată de apariția cadrului politic al *democrației* și de procesul treptat al emancipării sociale care a avut loc în același timp. „În acele societăți timpurii, ceea ce acum numim identitate era în cea mai mare parte stabilită de poziția socială a individului. Adică, condițiile care explicau ceea ce oamenii recunoșteau ca fiind important pentru ei au fost într-o mare măsură determinate de rolul lor în societate și de orice

roluri sau activități atașate acestei poziții”(Taylor 1994: 31).⁹ Democratizarea societății în sine, răspândirea spiritului egalitar, eradicarea graduală a diferențelor rigide dintre caste, stări, clasele sociale, genuri nu ar fi perturbat această practică, fiindcă oamenii încă se pot defini (și cel mai adesea se și definesc) prin intermediul rolurilor lor sociale. Dar aceste roluri sociale nu mai sunt stabilite fără echivoc sau cvasi-instituțional precum erau stabilite în timpuri mai îndepărtate. Iar dacă rolurile sociale, adică identitățile însele nu mai sunt protejate de dreptul cutumiar, instituții reprezentative, privilegii și de sistemul prejudecăților sociale rigide, atunci aceste roluri și identități sociale, sau cel puțin partea din ele pe care politicile democratice orientate spre egalitate sunt capabile să le cuprindă, trebuie să fie confirmate din nou – *trebuie asigurată recunoașterea lor*.

Cauza principală pentru aceasta este faptul că – contrar oricăror opinii opuse – identitatea umană, inclusiv identitatea de grup, este de natură *dialogală*, ceea ce înseamnă că depinde de recunoașterea altora.¹⁰ Desigur, se poate contesta această afirmație prin faptul că, în esență, fiecare își conturează propria identitate precum îi place, dar Taylor sugerează că acest lucru contrazice caracterul esențial dialogic al vieții umane. „Dar, prin natura cazului, nu există așa ceva ca generarea lăuntrică, monologică. Pentru a înțelege legătura strânsă dintre identitate și recunoaștere, trebuie să luăm în considerare o caracteristică esențială a condiției umane care aproape a fost anihilată de către cotitura monologică copleșitoare a tendinței filosofiei moderne. Trăsătura crucială a vieții umane este caracterul său fundamental *dialogic*” (Taylor 1994: 32). Identitatea este conturată prin interacțiunea cu „alții semnificativi”, adică depinde de recunoașterea celorlalți. Taylor susține că acesta este motivul pentru care „democrația a introdus o politică de recunoaștere egală, care a luat forme diferite de-a lungul anilor, iar acum s-a întors sub forma cerințelor pentru statutul egal al culturilor și genurilor” (Taylor 1994: 27).

9 Textul lui Taylor a fost publicat inițial în 1992. Reflecții valoroase asupra textului lui Taylor, realizate de Susan Wolf, Michael Walzer și alții, au fost adăugate ediției din 1994 care a conținut și comentariul lui Jürgen Habermas, tradus din germană în engleză. În plus, Taylor oferă o analiză detaliată a constituirii identității moderne în cartea sa intitulată *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Taylor 1989).

10 În articolul său intitulat *Nationalism and Modernity*, care printre altele, detaliază din nou această chestiune, Taylor pretinde că aceste declarații sunt valabile chiar și pentru identitatea națională. Naționalismul nu este de fapt nimic altceva decât o formă a politicii identității (Taylor 1999).

Semnificațiile variate ale conceptului de cultură în discursurile multiculturalismului

Una din obiecțiile ridicate în mod regulat față de multiculturalism, o obiecție mai degrabă nominală, legată de conceptul în sine, este că în discursurile politice ale multiculturalismului sunt asociate semnificații destul de diferite, în funcție de cine ce înțelege prin conceptul de cultură. Lăsând la o parte uzajul confuz al noțiunii de cultură, dacă înțelesul noțiunii de cultură este considerat dat și evident, se simplifică și definiția multiculturalismului: multiculturalismul este ideologia care îndeamnă la recunoașterea culturii înțelese într-un fel sau altul, la acceptarea revendicărilor formulate în numele identității înțelese într-un fel sau altul.

Dacă problema multiculturalismului este abordată nominal, prin prisma conținutului semantic al culturii, se poate observa că în discursurile multiculturalismului noțiunea de cultură este utilizată cu cel puțin două sensuri distincte. Pe de o parte, se utilizează într-un sens „integrator” foarte larg, atunci când se referă la practica de *auto-reprezentare*, *atribuire de semnificație* izvorâtă din identitatea specifică de grup. Din această perspectivă, cultura poate fi considerată ca totalitatea practicilor de atribuire de semnificații și sensuri legate de diferitele categorii profesionale, rasiale, de gen și preferințe sexuale. Iris Marion Young, una dintre teoreticienele timpurii influente ale multiculturalismului și ale mișcării pentru drepturile femeii, în studiul intitulat *Polity and Group Difference*, definește conceptul de identitate de grup și cultura specifică izvorâtă din identitatea de grup în felul următor: „Aparența la un grup social presupune din partea individului în primul rând o afinitate față de toate acele persoane care fac parte din grup, cu care el însuși se identifică și cu care îl identifică alții. Viziunea istorică a individului, modul în care își interpretează relațiile sociale și posibilitățile personale, modul de argumentare, valorile sale, modul său de exprimare – cel puțin parțial – izvorăsc din identitatea sa de grup. Multe identități de grup sunt impuse grupului de către mediul extern, astfel identitatea este formată de acele grupuri externe care etichetează și stereotipează grupul. În aceste condiții, afinitatea existentă între membrii grupului este născută din opresiune însăși” (Young 1989: 259).

Astfel, după Young, coeziunea de grup se naște din *afinitatea* reciprocă existentă între membrii grupului, dar nu de puține ori din *opresiunea* socială externă, așa încât aceste grupuri de obicei pretind sau revendică *emanciparea* socială. Cu toate acestea, identitatea de grup, chiar dacă ea este rezultatul unei opresiuni sociale externe, determină profund identitatea culturală a membrilor grupului în măsura în care viziunea istorică, valorile, modul de exprimare

etc. ale individului izvorăsc din identitatea de grup. Această noțiune largă de cultură sau identitate culturală, legată de atribuirea de semnificație sau sens sau de modul de gândire, poate fi asociată în egală măsură cu identitățile de grup legate de gen și roluri de gen, preferințe sexuale, apartenența rasială sau unele categorii profesionale. Prin multiculturalism ca mișcare se înțelege dorința de reafirmare legală a culturilor sau a identităților de grup de mai sus, și mai rar, năzuința de a obține recunoaștere politică.

De asemenea, confuzia generală legată de multiculturalism este alimentată și de faptul că diferitele identități particulare, sub-grupurile sociale și culturile formulează diferite tipuri de revendicări, în plus doresc implementarea acestora pe niveluri total diferite ale sferei sociale mai largi. Aceste revendicări se referă atât la sfera învățământului (cum ar fi pretenția de a introduce în învățământul secundar module de disciplină specifice, de exemplu așa-zisele „gender studies” sau „black studies”), la sfera economică (de obicei, revendicarea unui tratament bazat pe discriminare pozitivă față de o anumită comunitate specifică) sau la sfera politică (cum ar fi nevoia de reprezentare specială, susținută și de însăși Young în numele mișcărilor pentru drepturile femeii). Cu această diversitate derutantă a revendicărilor se explică astăzi nedumerirea legată de multiculturalism.

Aceste aspirații și revendicări au condus – mai întâi în Statele Unite, dar nu mult mai târziu, după '68 și în Europa – la formarea așa-numitelor *politici ale identității* sau altfel spus „noile mișcări sociale” (*new social movements*), adică mișcările pentru drepturile omului, feminismul, mișcările gay etc. În fiecare caz, este vorba despre revendicările unor grupuri specifice care se organizează în funcție de identitate rasială sau de gen, preferințe sexuale și apartenență de clasă, revendicând tratament diferențiat și drepturi suplimentare pentru eliminarea dezavantajelor lor provenite din identitatea specifică. Mai sunt numite și mișcări „single issue”, deoarece practic au un singur obiectiv politic, și anume emanciparea grupului social respectiv, afirmarea legală a identității specifice, și formulează mai rar sau numai în mod indirect o poziție în privința problemelor politice, economice și de altă natură ale societății.

În primă fază, existența acestor mișcări a determinat conștientizarea în auriile teoriilor politice occidentale a faptului că societatea nu este o comunitate a indivizilor, așa cum obișnuiau să presupună fără probleme filosofia și ideologia de stat liberală, ci – folosind o sintagmă ce a devenit renumită – o „comunitate de comunități”. Pe de altă parte, mișcările pentru revendicarea drepturilor au atras atenția și asupra faptului că legea unui stat considerat neutru, politica sa educațională, lingvistică, etc. reflectă sistemul specific de valori al grupului social dominant, adică al „bărbatului alb european”. Cam aceasta ar fi explicația privind apariția multiculturalismului de origine *americană* ca mișcare.

Însă există și circulă în discursurile multiculturalismului și o altă noțiune de cultură, care prezintă o provocare decisivă la adresa sentimentului de identitate *națională* înțeleasă ca fiind omogenă, mai exact conceptul de cultură „societală” sau socializată, introdus de Will Kymlicka. Caracterizarea pe care i-o oferă Kymlicka este următoarea: „Prin cultură societală înțeleg o cultură teritorială care se bazează pe un limbaj comun și care este utilizată într-o mare varietate de instituții societale, atât în viața publică, cât și în viața privată (școli, mass-media, drept, economie, administrație, etc.). Această cultură acoperă întreaga arie a activităților umane, inclusiv domeniul social, educațional, economic, religios și de agrement. Prin folosirea expresiei de cultură *societală* aș dori să subliniez faptul că acest concept include limbajul comun și instituțiile sociale și nu numai credințele religioase comune, obiceiurile familiale sau stilurile de viață personale” (Kymlicka 2000: 185). Astfel, cultura societală are o bază *teritorială*, în care identitatea comună este definită ca mijlocită de limbajul comun, iar prin folosirea atributului de societal, Kymlicka subliniază tocmai faptul că aici este vorba despre un limbaj instituționalizat, utilizat pe toate nivelurile sferei sociale și nu doar despre credințele religioase comune, obiceiurile familiale, etc.

Însă cultura societală poate fi și ea sursa diferitelor revendicări pe care Kymlicka le asociază cu două tipuri distincte ale comunităților etnoculturale: pe de o parte cu așa-numitele „minorități naționale”, însă pe de altă parte cu „comunitățile etnice” sau „etniile”. Prin noțiunea de minorități naționale înțelege acele comunități care au fost asimilate de către un stat, dar care anterior au posedat deja o formă sau alta de autogovernare sau autonomie, eventual o experiență de statalitate independentă și existență națională sau suveranitate. El susține că aceste comunități caută de obicei să rămână comunități independente în cadrul societății și al culturii mai largi, și în acest scop revendică autogovernare și diferite forme de autonomie. Însă prin etnie înțelege în special grupurile de imigranți. Acestea se formează prin imigrarea într-un stat a unor persoane sau familii și de obicei caută să se integreze și să fie absorbite de societatea mai largă (Kymlicka 2000: 187-191; Kymlicka 1995: 10).

Politica „recunoașterii”

În acest context, pare destul de evident că confuzia generală privind multiculturalismul este alimentată de faptul că numele colectiv de multiculturalism include năzuințe sociale și politice foarte diferite. Însă în ceea ce privește sustenabilitatea sau acceptabilitatea multiculturalismului ca ideologie, este la fel de important și caracterul îndeosebi problematic al legitimității

teoretice finale a acestor mișcări. Evident, pot fi diferențe mari între revendicările diferitelor mișcări, fiind dificilă aducerea lor la un numitor comun și în privința legitimității finale, deoarece acestea vizează deopotrivă crearea condițiilor care să permită auto-organizarea grupului și dezvoltarea identității specifice de grup, reprezentarea politică, discriminarea pozitivă legală sau economică, etc. Însă, revendicările de bază privesc reforma structurală și substanțială a învățământului. „Principalul subiect al discuțiilor – scrie Charles Taylor referindu-se la învățăturile trase din dezbaterile americane privind canonul literar, așa-zisul »război al culturilor« – este dimensiunea mai largă a învățământului. Un accent important cade pe facultățile de literatură ale universităților, în cazul cărora se revendică extinderea sau schimbarea canonului autorilor acceptați, susținând că actualul canon este format aproape în totalitate din »bărbați albi morți«. Ar trebui să fie acordat mai mult spațiu femeilor și culturilor și raselor non-europene. Un alt obiectiv este învățământul secundar, unde se experimentează cu elaborarea unui plan de învățământ afro-centric pentru școlile în care majoritatea elevilor sunt negri. Argumentul adus la schimbările propuse nu este acela că prin excluderea anumitor genuri, rase și culturi, elevii ar putea pierde lucruri importante, ci mai ales acela că în acest fel, femeile și elevii din categoriile excluse, în mod direct sau indirect, dobândesc o imagine peiorativă despre ei înșiși, de parcă toate valorile și întreaga creativitate s-ar fi întruchipat în bărbații europeni. Astfel, extinderea sau modificarea planului de învățământ are loc nu pentru a oferi o cultură mai vastă pentru toată lumea, ci mai mult pentru a acorda celor excluși până acum recunoașterea cuvenită. Ipoteza de bază a pretențiilor este aceea că identitatea este formată de recunoaștere” (Taylor 1994: 65-66).

Cu toate acestea, așa cum au arătat controversile americane legate de canonul literar (Farkas 1997), chiar și o pretenție aparent inofensivă poate să apară ca o provocare teoretică ce poate destabiliza fundamental sistemul de premise filosofice al democrației liberale. Într-adevăr, dincolo de faptul că aceste controverse au ridicat problema evidentă a comparabilității unor culturi ce poate fi numită și o problemă de hermeneutică sau de filosofie a culturii, în același timp ele au evidențiat și faptul că reorganizarea programei universitare și pretenția de introducere a așa-numitelor „studii culturale” sunt bazate pe convingerea ascunsă că unele culturi au dreptul la recunoaștere în nume propriu, prin simpla lor existență. Esența revendicării este aceea că fiecare cultură, prin simpla ei existență, are dreptul la apreciere egală indiferent de „valoarea” sa. Faimoasa declarație a lui Saul Bellow, „dacă și zulușii vor da lumii un Tolstoi, atunci vor fi citiți și ei” nu este altceva decât expresia aroganței culturale fățișe a rasei albe.

Taylor susține însă, și probabil pe bună dreptate, că este vorba despre ceva mai mult și mai diferit decât despre o chestiune pur hermeneutică a comensurabilității și a echivalenței culturilor. Un lucru este să vorbim despre *capacitatea* de formare a culturii și a identității, universal presupusă în privința fiecărui om și grup, și alt lucru este să vorbim despre identități și culturi însele. – Într-adevăr, politica de recunoaștere egală poate fi justificată și de capacitatea universală sau universal presupusă de formare a culturii, deoarece am putea spune că trebuie respectată în mod egal capacitatea unor culturi sau indivizi de a-și modela și determina identitatea lor, „dar cerința de recunoaștere egală transcende recunoașterea capacității egale a oamenilor de a forma cultura, incluzând și recunoașterea faptului că este de o valoare egală și ceea ce s-a realizat din acest potențial” (Taylor 1994: 66-67).

Însă această cerință, după cum vom vedea, conduce la probleme serioase atât în privința premiselor, cât și a consecințelor ei, și aceste probleme vor reveni apoi în forme similare în cazul aproape fiecărei politici a identității. Logica internă de argumentare și de legitimare a fiecăreia este aceeași, și ne dăm seama de aceasta imediat ce ne punem întrebarea: în cele din urmă, ce este cu adevărat demn de respect și recunoaștere: *capacitatea* indivizilor și a grupurilor de formare a propriei identități sau *identitatea* aleasă de ei?

De la Kant încoace, liberalismul clasic al secolului XIX a identificat ca obiect al respectului *demnitatea* indivizilor, adică o calitate metafizică și morală specifică a oamenilor, susține Taylor. „Politica demnității egale s-a bazat pe ideea că toate ființele umane sunt demne de recunoaștere în egală măsură. [...] Pentru Kant, al cărui concept de *demnitate* a influențat de la început formarea ideii, aprecierea este impusă de faptul că suntem ființe raționale capabile de a ne gestiona viața în baza unor principii. Ceva asemănător stă la baza intuițiilor noastre legate de demnitatea egală și de atunci, deși definiția exactă probabil a suferit o schimbare. În consecință, baza demnității este văzută ca o abilitate umană universală pe care o împărtășim cu toții. Această capacitate, și nu ceea ce realizează cu ea persoanele, reprezintă garanția că fiecare persoană este demnă de considerație” (Taylor 1994: 67).

În fundamentarea ideologică a politicii de recunoaștere, politicile identității propun o viziune alternativă care transformă radical modul nostru de a gândi demnitatea umană. Demnitatea umană, cel puțin după Kant, izvorăște din natura *umană* a omului: adică, provine din *natura* umană, dar este independentă de identitatea concretă a persoanei concrete, de nevoile ei naturale, de dorințele ei, sau chiar și de obiceiurile ei morale. „Demnitatea umană există în virtutea faptului că – scrie Pierre Manent – ființa umană poate fi motivată și de un motiv independent, superior față de natura ei, de un fel de cauzalitate spirituală” (Manent 2003: 310). Libertățile fundamentale clasice ale omului,

cum ar fi libertatea de exprimare, de gândire sau a conștiinței, au protejat și au îndeplinit nevoile *spirituale* ale omului ca ființă spirituală. Aria acoperită de aceste libertăți a fost starea de „libertate” intelectuală sau mai precis spirituală, eliberată de constrângerile naturale; iar această capacitate de libertate trebuie presupusă într-adevăr în privința fiecărei ființe umane, susține filosofia kantiană.

Astăzi însă, cel puțin după mărturia politicilor identității, se pare că dorim să reducem această tensiune dintre spiritual și *senzual*, să contopim ideea de demnitate cu nevoile noastre provenite din identitatea noastră particulară, apartenența rasială și de gen sau orientarea sexuală. Aceasta este, evident, o transformare radicală a doctrinei kantiene, dacă nu chiar respingerea ei, lucru prea puțin mascat de faptul că în tot acest timp insistăm obsesiv asupra terminologiei kantiene de „respect pentru demnitatea umană”. Respectul pentru demnitatea omului nu înseamnă respectul numai și numai pentru calitatea sa de om, ci înseamnă tot mai mult respectul față de deciziile luate de acesta în „crearea” propriei identități, oricare ar fi ele. Pentru Kant, respectul față de demnitatea umană însemna respectul nutrit pentru „forma” *umanității* ca atare; pentru gândirea politică și morală contemporană, respectul față de demnitatea umană este respectul față de „conținutul vieții” omului, oricare ar fi acesta. Cuvintele au rămas aceleași, dar sensul lor este complet diferit.

Politica recunoașterii impune ca fiecare stil de viață să fie recunoscut ca fiind egal cu celelalte. „Această năzuință este într-adevăr foarte ușor de înțeles, dar întâmpină probleme morale și politice grave. Formula kantiană pare strictă, excesiv de dură și irealizabilă, în timp ce formula actuală pare generoasă, liberală și realizabilă” (Manent 2003: 311-312). Totuși, este foarte probabil ca ambele formule să fie excesive în felul lor. Formula kantiană este prea strictă, iar politicile identității demonstrează că aceasta nu oferă indivizilor experiența vie a recunoașterii identității lor concrete.¹¹ Totuși, este la fel de real faptul că respectarea în mod egal a fiecărui conținut de viață și a fiecărei identități

11 Vezi eseu scris de Seyla Benhabib: *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory* (Benhabib 1987). De asemenea, în legătură cu aceeași chestiune, vezi Will Kymlicka: *Feminism* (Kymlicka 1990). O analiză foarte profundă a dilemei de mai sus este oferită de Anthony Appiah în cartea sa bine elaborată: Kwame Anthony Appiah: *Ethics of Identity* (Appiah 2005). Appiah, unul dintre ultimii apologeți ai liberalismului de „modă veche”, care în cea mai mare parte urmează în cartea sa argumentele lui Mill, confirmă într-adevăr că Mill și ceilalți aduc în discuție individul prin renunțarea la identitatea concretă a acestuia, sau la cel puțin câteva elemente ale acesteia, dar el pretinde că acest gest a fost intenționat și a avut o țintă. Iar scopul său a fost – spune el – de a permite respectul pentru persoane, ceea ce presupune o sustragere constantă: sustragere de la identitatea celorlalți dar și de la a noastră.

este pur și simplu imposibilă. Conținuturile vieții sau identitățile alese pot fi aprobate sau condamnate, ele pot uimi sau lăsa indiferent un om; mai simplu spus, toate sentimentele și judecățile stârnite în noi de viață apar în mod natural. „Un avantaj al formulei contemporane este caracterul său concret, dar acesta este și dezavantajul său. Ne impune să respectăm fiecare conținut de viață, fiecare alegere, fiecare stil de viață. Totuși, acest lucru nu prea are sens sau sensul său este că noi trebuie să aprobăm, să apreciem și să susținem fiecare conținut de viață, fiecare alegere, fiecare stil de viață. Dar asta este imposibil de realizat” (Manent 2003: 310).

Dacă într-adevăr toți ar trebui să acceptăm fiecare alegere, atunci viața ar deveni insuportabil de plictisitoare și chiar stânjenitoare, fiindcă ar însemna că deciziile personale nu au nicio importanță. Deciziile mele au o oarecare importanță chiar și pentru mine doar dacă ceilalți reacționează la ele: unii le aprobă, alții le dezaprobă sau chiar se revoltă împotriva lor, iar alții rămân perplecși; pe scurt, această importanță pretinde ca alegerile mele să poarte un anumit risc, deoarece acest risc, oricât de mic ar fi, este inseparabil de libertate. Astfel, Manent sugerează că deși politicile identității par să acționeze în numele demnității umane, adică teoretic își dobândesc legitimitatea finală prin respectul libertății în sensul kantian și prin impunerea acestui respect, în privința consecințelor lor finale ele conduc de fapt spre erodarea graduală a valorii *libertății* umane.

Consecințele multiculturalismului

Din perspectiva consecințelor, politica recunoașterii conduce spre „rezultate” cel puțin la fel de grave. Fără îndoială, politicile identității, luptând împotriva asupririi sociale și politice și uneori împotriva formelor foarte subtile ale acestei asupririi, poartă un mesaj de emancipare foarte puternic. Astfel, acestea își găsesc legitimitatea finală în revendicarea eliberării, în însăși valoarea libertății, care incontestabil este compatibilă cu spiritul democrațiilor liberale, și ca atare, scopurile unor astfel de mișcări pot fi doar aprobate. Însă nu poate fi contestat nici faptul că democrațiile liberale și comunitățile politice moderne trebuie să plătească scump pentru eliberarea diferitelor grupuri sociale oprimate, iar dacă prețul se dovedește a fi mult prea mare, atunci trebuie să încurajeze susținătorii democrațiilor liberale de a lua în calcul modalități alternative de emancipare socială și politică.

Gândindu-ne la consecințele previzibile (sau deja cunoscute), merită să acordăm atenție faptului că în timp ce noile mișcări sociale devin sau apar de la început ca mișcări revendicatoare datorită logicii inerente a eliberării,

aceste drepturi nu mai sunt legate de nevoile „spirituale” ale „omului”, ci de nevoile lui „naturale”, adică într-un fel sunt legate de apartenența de clasă și gen sau de preferințele sexuale ale anumitor persoane. Ele scot aceste cerințe din dimensiunea privată sau dimensiunea strict socială și le transformă în chestiuni deschise, publice și politice – să ne gândim doar la faimosul motto al feminismului: ceea ce este privat este public. Una dintre consecințe este că dezbaterile publice tind să se axeze din ce în ce mai mult pe chestiuni private și personale. Vom fi – de fapt suntem deja – obligați să participăm la dezbateri publice asupra unor chestiuni precum: homosexualii au dreptul să se căsătorească, să crească copii, să se înroleze în armată, să conducă echipe de cerceți? În ce perioadă a sarcinii, din ce motive, cum și în ce spitale li se permite femeilor să-și avorteze embrionii? Presupunul tată are ceva de spus în această privință? Aceste întrebări stârnesc dezbateri constante și acute și un exces de legi, ceea ce conduce la organizarea grupurilor de interese pasionate și apariția „războaielor culturale” (Mann 1997).

Aceasta nu ar fi o problemă în sine, deoarece am putea spune cu ușurință că orice repulsie față de astfel de dezbateri este pur și simplu o chestiune de gust personal. Dar, tocmai pe motivul că aceste drepturi sau legitimități sunt asociate unor cerințe concrete, „naturale”, și politicile identitare pretind recunoașterea totală a *identității* selectate, ele de fapt îngustează excesiv spațiul pentru dezbateri sociale și politice inteligente. Într-adevăr, acolo unde „politică recunoașterii” intră în scenă, dezbateră are loc nu între *convingeri*, ci între *identități*. Diferența uriașă dintre cele două este că în timp ce convingerile argumentează și pot fi combătute, identitățile pur și simplu există, ca atare nu pot fi contestate. „Unui argument îi poate fi opus oricând un argument mai bun, o părere se poate oricând confrunta cu una mai adevărată, dar nu există un astfel de lucru precum o identitate mai bună. A contesta validitatea unei identități înseamnă a pune la îndoială existența purtătorului acestei identități – adică un atac la umanitatea sa. Ori căsătorie între homosexuali, ori homofobie; ori recunoaștere, ori păcat: această alternativă necruțătoare nu lasă spațiu în dezbateră altor sentimente decât urii” (Finkielkraut 2001: 180). Astfel, Alain Finkielkraut, autorul citatului anterior, sugerează că politica recunoașterii va înăspri, probabil, relațiile interumane pe termen lung.

Pe de altă parte, politicile identității, tocmai pentru că transferă identitatea particulară din sfera privată în sectorul public, de interes comun, forțează statul să reglementeze prin lege problemele legate de identitate, asemănător cu alte arii ale sferei publice și dacă este cazul, să sancționeze încălcarea acestei identități (în cazul în care identitatea este susținută de drepturi). Statul va avea sarcina de a elabora legi pentru protecția identității, adică aceea de a recunoaște și confirma, în cele din urmă, această identitate pe cale legislativă.

Extinderea politică a sferei private pretinde sancționarea prin lege a prejudiciului (discriminării, discursului de ură, instigării religioase) adus identității particulare, la fel cum a pretins anterior sancționarea prejudiciului adus sferei private și libertăților fundamentale. Această logică a libertății și a eliberării va avea drept rezultat un val de legi și sancțiuni, noi categorii penale, adică în mod paradoxal logica eliberării va acționa tocmai în detrimentul libertății. Evident, acest lucru nu înseamnă că discursul de ură sau instigarea religioasă ar fi lucruri laudabile din punct de vedere moral, dar este puțin probabil că sancțiunea legală a discursului de ură va eradica xenofobia, rasismul, șovinismul, antisemitismul din societățile noastre. Va rezulta cel mult o ipocrizie pansocială și o moralitate falsă constrânsă prin mijloace legale. Paradoxul acestui fapt este acela că deși cele mai multe legi noi sunt aduse nu în scopul limitării, ci al extinderii libertăților personale, totuși ele conduc la restrângerea libertății.¹² Homosexualii își pot exercita stilul de viață în mod deschis, femeile pot avorta fătul nedorit. Însă toate acestea nu provin din lipsa neoliberală a reglementărilor statului. Dimpotrivă: statul modern capătă competență în viața privată a cetățenilor, reglementează prin legi comportamentul lor de zi cu zi și manifestările lor verbale, iar prin aplicarea unor mijloace de constrângere pe cale legală, le stipulează standardele obligatorii ale unui comportament etic.

Acestea au și două consecințe grave, legate între ele. Pe de o parte, reprezintă o ruptură radicală cu forma statalității liberale dezvoltate în secolul XIX și cu vechea cerință liberală de *neutralitate* a comunității politice, pe de altă parte, conduce la un *exces de codificare* nejustificat, și în privința consecințelor, rezultă în eroziunea graduală a funcției toleranței de reglementare socială.

Statul-națiune moderat (*modest nation-state*) apărut în secolul XIX¹³ nu avusese încă propriile considerente morale, scrie politologul american Michael Mann. Formarea lui a început tocmai cu distanțierea de sferele considerate „private” ale vieții sociale. „Căminul a fost deosebit de sacru și statele, cu excepția celor mai sărace, au stat deoparte de viața de familie. În general, statele seculare nu au avut considerente morale proprii, ci au împrumutat aceste concepte de la religie” (Mann 2002: 155-156). Sistemul lor legal putea să interzică anumite forme de comportament personal, dar țările au căutat mai

12 În acest sens, vezi analiza remarcabilă a specialistului american în drept constituțional Elisabeth Price Foley: *Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality* (Foley 2006), în care susține că America s-a transformat din tărâmul libertăților personale și al toleranței în pământul moralei publice și al intoleranței.

13 Mann aici se gândește în principal la modelul de stat vest-european format în secolul XIX, caracterizat prin administrație publică eficientă, funcționarea principiului de legitimitate națională, monopolul asupra violenței și politică de natalitate, educație și de sănătate armonizată.

degrabă să stimuleze însușirea voluntară și nu forțată a moralității de către cetățeni. Excepțiile aparente – cum au fost interdicțiile referitoare la munca efectuată de copii și femei în secolul XIX – în general se datorează convingerilor contemporane că acestea ar fi reprezentat încălcarea sferei private a căminului patriarhal și a standardelor creștine de comportament sexual. În secolul XX, o dată cu noile mișcări politice și cu penetrarea statului bunăstării în sfera privată, totul s-a schimbat: astăzi ne așteptăm ca statul să reglementeze și „să impună cu forța” comportamentul moral în domeniile care anterior erau considerate private.

Pe de altă parte, este adevărat și faptul că marele program politic *egalitar* din secolul XIX a fost susținut de convingerea că viața privată a cetățenilor poate fi separată de viața publică, și că identitatea particulară, confesională sau de altă natură a cetățenilor poate fi lăsată fără doar și poate în sfera privată sau socială, și că această stare a lucrurilor poate fi codificată prin mijloacele drepturilor civile și constituționale. Prin urmare, cerința drepturilor politice egale ale cetățenilor a fost cuprinsă în articolul constituțiilor conform căruia cetățenii statului sunt egali indiferent de sex, rasă și confesiune. Acest fapt a însemnat totodată și *neutralitatea* comunității politice a cetățenilor, adică convingerea că în comunitatea politică diferențele de sex, de rasă sau de confesiune nu contează. Lucrarea lui John Stuart Mill scrisă despre *Supunerea femeilor* (Mill 1988) a prezentat, dacă doriți, această versiune clasică de sufragetă a feminismului din secolul XIX, solicitând incluziunea deplină a femeilor în comunitatea politică.

Neutralitatea comunității politice și cerința egalității civice au stipulat neutralitatea *ideologică* a statului, adică cerința conform căreia statul nu poate evalua și revizui convingerile individuale – politice, filosofice sau religioase – ale cetățenilor, deoarece acestea sunt private. În același timp, cerința de mai sus a prevăzut pentru cetățeni *toleranța* reciprocă față de convingerile altora – tot din același motiv. Acest lucru nu a însemnat că cetățenii nu puteau să conteste opiniile sau convingerile altora (pentru că, altfel, la ce ar mai fi de folos sfera publică și dezbaterea politică?), dar nu au avut dreptul de a se priva reciproc de libertatea alegerii convingerilor și de libertatea de opinie. În forma ei derivată din secolul XIX, însă până la urmă chiar și din perioada războaielor religioase din secolele XVI-XVII, politica toleranței a solicitat cetățenilor ca pur și simplu să respecte *libertatea* celui alt. – Totodată, era absolut evident că dacă de exemplu unul era catolic credincios, nu putea să admită protestantismul, pentru că miza era mântuirea spirituală; pentru acela, protestantismul nu putea fi aceeași religie dreaptă sau același sistem confesional adevărat care era catolicismul, pentru că adevărul religios, la fel ca oricare adevăr, are caracter exclusiv: unul însemna în mod necesar calea mântuirii, în timp ce celălalt

era calea pierzaniei. În același timp, principiul de toleranță impunea individului să respecte și libertatea de conștiință a concetățenilor de credință protestantă, adică să nu îi priveze de posibilitatea de alegere personală a pierzaniei. Prin urmare, toleranța este un fel de *indiferență*,¹⁴ care desigur nu exclude posibilitatea și dreptul de a contesta adevărul credinței altora atunci când situația o impune. Pentru politica recunoașterii, toleranța nu este un principiu de reglementare adecvat tocmai pentru că în final nu este altceva decât indiferența față de calea aleasă de alții, eventual o atitudine de refuz. Adică, tocmai pentru că nu oferă experiența recunoașterii active.

În mod similar, după cum am menționat deja, liberalismul secolului XIX a impus și statului *neutralitatea* față de credințele și convingerile cetățenilor. Evident, neutralitatea nu este echivalentă cu toleranța, deoarece nu permite contestarea, evaluarea, clasificarea, dezaprobarea sau susținerea credințelor și convingerilor cetățenilor statului, totuși seamănă cu ea în sensul că poate fi considerată tot un fel de indiferență. De aceea, susține profesorul de filosofie politică de la Oxford, David Miller, politica recunoașterii prin natura ei *transcende* toleranța și cerința privind neutralitatea statului. „Una din trăsăturile cele mai evidente ale politicii contemporane – scrie Miller – este pretenția diferitelor grupuri culturale de a-și exprima identitatea lor distinctă și pe cale politică, și de a dobândi recunoașterea politică a acesteia” (Miller 2000: 62). „Politica recunoașterii transcende toleranța, cel puțin așa cum a fost ea concepută în mod tradițional în societățile liberale. Politica toleranței a fost bazată pe ideea de a lăsa comunitățile culturale să-și manifeste și să-și demonstreze propriile lor valori culturale în sfera privată, eventual în cadrul organizațiilor create prin asocierea membrilor. În acest context, rolul statului a fost în principal negativ: trebuia să se abțină de la obligarea grupărilor minoritare la alinierea la cultura majoritară, ba chiar și de la crearea unor obstacole tehnice pe calea fericirii lor. [...] Pentru adepții politicii recunoașterii, acestea nu au fost suficiente, deoarece limitează identitatea de grup la sfera privată și nu acordă o confirmare publică acestei identități. De aceea, susțin ei, sfera publică este dirijată de norme care sunt aparent universale și neutre din punct de vedere cultural, însă care de fapt reflectă valorile culturale ale categoriilor sociale dominante” (Miller 2000: 63). Miller adaugă și mențiunea că ceea ce pretind adepții politicii recunoașterii este de fapt transformarea radicală a sferei politice.

Iar dacă este așa, întrebarea cu adevărat importantă este cât de departe ne putem întinde în transformarea sferei politice? Este destul de evident (iar Miller are într-adevăr dreptate când afirmă) că în calitate de membri ai

14 Caracterizare literală formulată de Chandran Kukathas în studiul intitulat *Liberalism and Multiculturalism* (Kukathas 2004).

diferitelor grupuri sociale am putea obține această recunoaștere pentru cererile noastre doar dacă suntem de la bun început membrii unei *comunități politice* cuprinzătoare care conține un sistem de credințe și convingeri despre stilul de viață comun, acesta furnizând o sursă de standarde etice și un cadru de interpretare comun în care oamenii își pot justifica deciziile în fața celorlalți apelând la criteriul de *dreptate*. Adică, un cadru de interpretare comun care este etic și politic în același timp. În cele mai multe cazuri, nu pretindem – și nu putem pretinde – recunoaștere din partea *străinilor*. Astfel, politica recunoașterii are sens doar dacă presupunem că există o formă cuprinzătoare de identitate a *comunității* – una care poate fi susținută în ciuda cerințelor noastre – capabilă de a integra toate identitățile particulare și de a oferi mijloacele pentru recunoașterea lor activă. Recunoașterea din partea „altora” „are importanță doar dacă oamenii sunt »alții semnificativi« – adică, dacă ei sunt oameni a căror apreciere față de obiceiurile și stilul meu de viață influențează propria mea abilitate de a atribui valori” (Miller 2000: 76). Nu putem pretinde recunoaștere din partea străinilor; le putem doar cere să respecte drepturile noastre de bază și, mai ales, dreptul de a trăi după cum dorim. Grupurile separate care trăiesc unul în vecinătatea altuia, cum ar fi comunitățile religioase ale Europei medievale, nu au pretins recunoaștere reciprocă (în sensul pe care noi îl atribuim cuvântului), ci doar toleranță. Cu toate acestea, pretindem recunoaștere de la toți cei cu care ne identificăm de la bun început ca membri ai unui grup mai mare – cum ar fi națiunea – și, în același mod, avem tendința de a garanta recunoașterea doar aceluia cu care avem anumite legături. Totuși, adaugă Miller, în starea actuală, singura formă de comunitate politică capabilă de a integra aceste identități particulare este *națiunea* – indiferent ce înțeles îi atribuim acesteia. „Astfel, identitatea națională comună oferă singurul fundal adecvat în raport cu care diferitele grupuri își pot defini propriile diferențe” (Miller 2000: 78). Așadar, dacă dorim să încurajăm diversitatea grupurilor și să promovăm o politică democratică ce caută să realizeze dreptate socială, atunci în loc să încercăm să desființăm identitățile naționale, ar trebui să aspirăm la consolidarea lor.

Cu toate acestea, principala problemă legată de politica identității este că pretenția emancipării este formulată prin limbajul revendicării de drepturi, ceea ce conduce spre o codificare excesivă inutilă, întâlnită aproape oriunde în lumea occidentală. Cu siguranță, pretinderea de drepturi nu contestă principiile legitimizează interne ale democrațiilor liberale, mai mult decât atât, ea chiar izvorăște din puterea coercitivă a acestor principii, deoarece în sensul principiilor liberalismului doctrinar a fi liber înseamnă a avea drepturi – liberalismul așadar tinde să definească *substanța* libertății din perspectiva drepturilor. Însă, ceea ce s-a schimbat în mod radical și probabil merită mai multă

atenție, sunt *legitimitatea și funcția* acestor drepturi. Libertățile clasice, care au constituit substanța libertății private, au fost oarecum legate de nevoile „*spirituale*” ale individului, iar funcția lor de bază a fost de a *limita* puterea statului. Cel mai bun mod prin care statul a fost capabil să le protejeze a fost să se distanțeze de viețile private ale cetățenilor. Drepturile sociale și morale prezentate de diferite declarații internaționale ale drepturilor omului, din ce în ce mai mult codificate, confirmă identitatea individuală concretă și sunt legate de nevoile *naturale* ale „omului”. Acestea obligă statul să *colaboreze* activ în crearea condițiilor pentru exercitarea drepturilor și să pedepsească orice încălcări ale acestora, adică să asigure și să garanteze drepturile pretinse de anumiți indivizi prin obligații ce le revin altor indivizi. Adică exercitarea acestor drepturi presupune *intervenția* statului – în final, intruziunea inacceptabil de mare în viața privată a cetățenilor. Din acest motiv, aceste drepturi nu au capacitatea de a îndeplini funcția clasică a libertăților – aceea de a limita puterea – fiindcă crearea condițiilor pentru exercitarea lor presupune de la bun început colaborarea statului.

Toate aceste chestiuni legate de codificarea excesivă necesită formularea a două întrebări interdependente la care democrațiile liberale occidentale nu au reușit până acum să ofere nici măcar un răspuns aproximativ.

Prima întrebare este: dacă drepturile își obțin legitimitatea lor finală din nevoile naturale ale oamenilor, atunci care sunt nevoile naturale care pot și cele care nu pot forma în mod legitim bazele pretinderii de drepturi? Infinitatea teoretică a procesului de extindere a drepturilor a fost evidențiată încă din secolul al XVIII-lea, de către călugărul benedictin Léger Marie Deschamps în utopia sa comunistă intitulată elegant *Sistemul adevărat*, care spune că statul poate decreta ca „și femeile urâte să fie îmbrățișate, fiindcă satisfacerea dorințelor sexuale este dreptul nostru natural, iar statul este obligat să garanteze îndeplinirea egală a nevoilor naturale” (Ludassy 1997b: 26). Dacă este dreptul meu de a fi iubit, atunci tu ai obligația să mă iubești.

Pentru a rezolva această dilemă, Miller propune o alternativă care poate fi considerată republicană în înțelesul clasic al cuvântului și conform căreia funcțiile *comunității politice* ar trebui redefinite în mod esențial. Spre deosebire de practica liberală de codificare care intenționează să satisfacă nevoia de emancipare socială prin codificarea continuă a unor drepturi de bază, considerându-le ca fiind proprii *omului* de la bun început, în baza demnității sale umane, întreaga comunitate politică ar trebui înzestrată cu dreptul de a confirma sau a respinge drepturi sau privilegii prin intermediul dezbaterii publice. El spune că „diferența dintre liberalism și republicanism nu este faptul că liberalii recunosc drepturile de bază, în timp ce republicanii nu le recunosc, ci că liberalii atribuie o legitimitate prepolitică acestor drepturi, în



timp ce republicanii le-ar confirma prin intermediul unei dezbateri publice” (Miller 2000: 59-60).

A doua întrebare este: dacă drepturile umane de bază și-au pierdut astăzi funcția clasică primordială de a limita puterea statului, atunci care sunt posibilitățile de a trasa o nouă linie rigidă între viața privată și publică, adică de a proteja cetățenii împotriva capriciilor și violenței statului? Faptul că în teorie numărul drepturilor umane poate crește la nesfârșit în numele nevoilor noastre naturale, al revendicărilor sau identităților particulare, nu înseamnă că acestei tendințe nu i s-ar putea pune frâu în procesul concret de codificare și legiferare. Totuși, acest lucru reclamă ceea ce Michael Mann a menționat deja, și anume existența unor baze consensuale reciproce pentru a defini ce este public și ce este privat și ce anume din comportamentul uman poate sau nu poate intra sub reglementarea statului. Într-adevăr, vechea tehnică liberală clasică de separare ar trebui întrebuințată din nou; totuși, acest lucru este dificil de realizat tocmai pentru că granițele vieții private erau trasate în mod tradițional de libertățile individului.

Națiunea europeană?

Pentru mulți, necesitatea instituirii Uniunii Europene a fost explicată prin incapacitatea tot mai evidentă a statelor naționale de a aborda provocările prezentate de globalizare, prin globalizare înțelegându-se aici sistemul tot mai complex și mai dens al relațiilor internaționale. Statul național, care până nu de mult era forma primară (sau chiar exclusivă) de organizare politică a umanității, pare a fi din ce în ce mai incapabil de a aborda unele sarcini, cum ar fi reglementarea proliferării nucleare, diminuarea instabilității economice și financiare tot mai accentuate la nivel global, estomparea puterii companiilor și a capitalului multinaționale, stoparea migrației masive, pacificarea zonelor de conflict și evitarea unui dezastru ecologic global. Curente de opinie populare sugerează că aceste probleme majore ar putea fi reglementate doar de către puterile regionale – în cel mai bun caz –, un astfel de statut fiind prevăzut pentru UE de către fondatorii ei. Astfel, printre multe alte aspecte, UE ar putea fi percepută ca o alternativă modernă la un sistem de state naționale, o încercare de a depăși ineficiența statelor naționale printr-o nouă formă politică de organizare, printr-un nou „corp” politic. Într-adevăr, transferul de suveranitate în Europa a devenit din ce în ce mai vizibil după cel de-al doilea Război Mondial, având drept „beneficiari” direcți instituțiile politice ale UE: Comisia, Consiliul și Parlamentul, și drept „păgubiți” statele naționale. Deși inițial UE nu a fost concepută a fi mai mult decât o comunitate a oțelului și a cărbunelui care să cuprindă doar câteva state, adică o comunitate economică cu scopul primar de a preveni – prin intermediul interdependenței economice – reapariția naționalismului care a umplut de sânge, de două ori, întreaga Europă în secolul XX; în prezent însă instituționalizarea UE a depășit cu mult obiectivul economic inițial.

De altfel, concepția funcționalistă a integrării politice, care a însoțit de la început instituționalizarea UE, s-a dovedit a fi adevărată în ceea ce privește prezența de bază: nevoia de a crea – și, în mod logic, de a controla – o piață economică comună a condus, într-adevăr, la nașterea instituțiilor guvernamentale comune ale UE. Din această perspectivă, nașterea instituțiilor a urmat scenariul elaborat mai întâi în teorie: fiindcă aceste instituții au dobândit puterea reală și independentă, în Europa au fost create un nou centru și o nouă formă de putere și guvernare. Totuși, această nouă formă de putere a devenit intangibilă și, în plus, legitimitatea instituțiilor guvernamentale create între timp s-a arătat a fi extrem de discutabilă. Forma de guvernare a întregii

Europe s-a dovedit a nu fi atât de transparentă, responsabilă și accesibilă – nici măcar accesibilă cetățenilor europeni – precum au fost formele de guvernare precedente, adică organismele de conducere ale statelor naționale europene. Mai mult, cu cât aceste instituții acumulează mai multă putere, cu atât mai evident devine deficitul lor democratic.

În mod similar, natura sau caracterul UE ca formă de organizație politică nu au ajuns nici ele să fie fără echivoc. UE nu este o simplă organizație internațională, cum sunt Națiunile Unite sau NATO, dar nu este nici un stat național. Deși motivele transferului de putere și suveranitate în Europa au fost, în primul rând, de ordin geopolitic, UE nu a devenit nici o alianță de națiuni, fiindcă normativele UE sunt instituționalizate prin reguli și practici în toată Europa, pătrunzând adânc în viața socială: nici Liga de la Delos, nici Liga Hanseatică nu au avut o astfel de pretenție de a transforma radical viața socială. Poate cea mai apropiată asemănare s-ar putea face cu o federație; totuși, lipsesc instrumentele comune de control și influență ale unei guvernări federale. Politologul american Michael Mann este îndreptățit să remarce ironic că, prin crearea UE, moștenirea politică a limbii grecești este în sfârșit depășită și, probabil, cel mai bun termen pentru a descrie caracterul instituțional al UE este chiar „euro” (Mann 1997: 487).

Indiferent care este descrierea și clasificarea corectă a Uniunii Europene ca organizare statală, în mod incontestabil este justificat să ne întrebăm, la fel ca în cazul oricărei forme de organizare politică și guvernământ: pe cine reprezintă? Există persoane, și dacă există, atunci cine sunt acele persoane care formează națiunea europeană, *demosul* european? – Și pentru că astăzi problema constituției europene este principalul motiv de dispută în Europa, trebuie să ținem seama de faptul că o constituție nu prevede doar metodele și limitele exercitării puterii politice (în viitor), ci abordează și persoana legislatorului. Crearea unei constituții trebuie înțeleasă ca un act prin care legislatorul, adică „națiunea”, se modelează și se supune puterii pe care a creat-o. Prin urmare, crearea unei constituții nu presupune doar existența unei puteri legitime și limitate, ci și a unui „corp politic”, adică existența cetățeanului însuși. O comunitate politică este creată prin supunerea „națiunii” față de puterea politică creată de ea însăși.

Astfel, se pune următoarea întrebare firească: există un *demos* european care ar putea să legitimizeze guvernarea și constituția europeană? – cu alte cuvinte: există o identitate politică paneuropeană sau cel puțin un oarecare sentiment de comuniune – mai vag și intangibil – la poporul european? Putem oare folosi, pe bună dreptate, formula: „noi, poporul Europei”?

Cred că răspunsul la această întrebare – cel puțin pentru moment – este negativ. În această privință, merită luate în calcul datele furnizate de

Eurobarometru: în ce măsură locuitorii sau cetățenii statelor naționale europene au declarat că sunt europeni sau mai degrabă europeni decât cetățeni ai unei anumite națiuni (cam 12%, dintre care doar 4% au declarat că sunt europeni). De asemenea trebuie văzut ce a însemnat pentru ei acest lucru (pentru asta, vezi: Bruter, 2005; Fligstein, 2008; Mikkeli, 1998; Checkel–Katzenstein, 2009; Andrew *et al.* 2000;. în legătură cu demos-ul european, vezi: Graven 2000; Offe 2000; Balibar 2004). Se pare că, deși elitele politice ale unor state naționale tind să considere (și, în consecință, să trateze) UE ca pe un sistem politico-instituțional independent și specific, cu legi proprii, totuși cetățenii aceluiași state naționale au o cu totul altă perspectivă. În prezent, în afară de un mic, aproape nesemnificativ, grup de adepți ai Europei, cei mai mulți cetățeni se identifică, în primul rând, cu propria comunitate națională. Ei consideră că guvernarea europeană face parte din relațiile internaționale ale propriilor guvernanți naționale, care privesc unele dintre interesele lor naționale, dar nu este în sine un sistem politico-instituțional cu legi proprii. Din această perspectivă, atitudinea pozitivă a majorității europenilor față de UE, reflectată în datele oferite de Eurobarometru, este de o însemnătate redusă. Sondajele efectuate în rândul alegătorilor cu privire la atitudinea lor față de UE diferă în mod esențial de alegeri, când alegătorilor li se cere să-și ordoneze prioritățile și să se identifice cu probleme spre a-și exprima, într-un mod coerent, singurul vot pe care îl au la dispoziție. Dificultatea evidentă de identificare cu UE este probabil cauzată și de „caracterul abstract” al scopurilor politice europene: în prezent, cetățenii nu consideră problema impozitării, a asigurărilor sociale sau aspectele normative precum avortul sau reglementarea imigrației ca fiind de competența UE.

În mod similar, deși documentele și tratatele oficiale ale UE utilizează conceptul de „cetățean european” – și există chiar un pașaport UE – totuși nu se poate spune despre niciunul dintre aceste documente că deține o valoare operațională reală. Într-adevăr, pentru obținerea pașaportului european este necesară deținerea cetățeniei unui stat național, iar pașaportul este emis de către autoritățile competente ale statelor naționale, la fel ca înainte. Adică, în timp ce instituțiile și organizațiile guvernamentale ale Uniunii au dobândit puteri independente și autonome, cetățenia europeană a rămas doar un derivat al reglementărilor naționale. Termenul de cetățean european creează falsa impresie că cetățenii care trăiesc în UE au dobândit un nou statut politic specific, ceea ce este departe de adevăr – este pur și simplu un statut simbolic. Singura substanță politică reală ce se poate asocia cu acest statut este că el conferă cetățenilor europeni dreptul de a alege sau de a fi aleși oriunde în Europa în anumite condiții, cel puțin la nivelurile locale ale alegerilor europene. Totuși, partidele politice din diferitele țări, controlând de obicei procesul de nominalizare a candidaților, rareori propun drept candidat un cetățean străin.

Astfel, putem conchide că încercarea de a identifica o formă a identității europene apropiată de cetățean – capabilă să servească drept bază pentru o comunitate politică –, are șanse slabe de reușită. Drept dovadă stau concluziile sceptice ale analizei datelor furnizate de Eurobarometru sau examinarea valorii efective, operaționale a tratatelor și documentelor Uniunii.

În ceea ce privește sentimentul mai vag de comuniune, lucrurile stau aproape la fel. Desigur, putem afirma: europenismul și sentimentul apartenenței la Europa au într-adevăr anumite origini istorice și culturale. Totuși, acest sentiment al comuniunii nu va fi îndeajuns pentru stimularea unui sentiment mai puternic de solidaritate, care ar fi necesar pentru funcționarea sistemului european de asigurări sociale și a statului european de bunăstare (*welfare state*). (Eșecul referendumului francez asupra proiectului de constituție a demonstrat exact acest lucru în anul 2005.) De fapt, discuțiile privind problema identității culturale europene *per se* – și asupra implicațiilor politice ale acestei moșteniri culturale – pot conduce spre rezultate tangibile doar dacă reușim să depășim generalitățile uzuale.

Teoretic, tradiția culturală europeană „comună” are două rădăcini, două puncte de origine: cel elenistic și cel iudeo-creștin. Tradiția greacă a elaborat cele mai importante elemente ale culturii noastre politice (democratice), dar această „cultură” a suferit destul de multe schimbări în timpul procesului de transmitere și de moștenire, iar gândirea și practica noastră politică de astăzi sunt influențate mult mai puternic de moștenirile teoretice cvasi-instituționalizate ale lui Hobbes și Locke, sau Montesquieu și Rousseau, decât de universul ideilor aristotelice. Astăzi, democrațiile noastre se aseamănă cu democrațiile orașelor-state grecești doar prin intermediul numelui.

În principiu, tradiția creștină nu are astfel de implicații politice. Referindu-ne la originile creștine ale Europei, ne gândim mai ales la faptul că valorile creștine au penetrat cultura europeană. În cel mai bun caz atribuim – în mod greșit – principiul democratic al egalității doctrinei creștine a egalității tuturor ființelor umane în fața lui Dumnezeu. Totuși, unii filosofi politici – cum ar fi spre exemplu Pierre Manent (Manent 2007) – pretind că forma europeană tipică de comunitate și identitate politică, *națiunea*, nu s-ar fi putut dezvolta fără creștinism și că acest lucru își are originea în creștinism: creștinismul a spiritualizat comunitatea politică și prin intermediul Reformei a naționalizat-o. Astfel, ar putea fi utilă analiza semnificației politice a creștinismului din acest punct de vedere, dar, evident, într-un alt context.

Rezumând, putem spune că identitatea europeană comună (de astăzi) nu este, în niciun caz, o realitate existentă; este, în cel mai bun caz, un deziderat; iar bazele creării ei cu greu pot fi așezate pe reminiscențe sau reamintiri ale tradiției culturale europene comune. Forma europeană tipică de comunitate

și identitate politică a rămas până azi națiunea și, așa cum se spune, lucrurile care separă națiunile europene sunt mult mai numeroase decât acelea care le unesc. Ținând cont de cele spuse anterior, sarcina UE – dacă dorește să se impună ca formă de guvernare specifică și independentă – este evident aceea de a crea o astfel de identitate (un corp politic) – și într-adevăr există aspirații clare în cadrul Uniunii în această privință, care se bazează în primul rând pe mijloacele educației și ale comunicării (Johanson 2007).

Totuși, dacă ne uităm dincolo de aceste – destul de ezitante și deseori aparent contingente – aspirații ale Uniunii și luăm în considerare dezbaterile teoretice importante care încă se poartă în acest domeniu, vom observa că înșiși teoreticienii politici marcanți insistă asupra creării unei identități politice europene comune – cu excepția celor care nu cred că este posibil așa ceva (prin- tre aceștia se numără și sus-menționatul Pierre Manent, ale cărui opinii vor fi analizate mai târziu în lucrarea de față). Fără nicio îndoială, liderul de opinie în această dezbateră este Habermas, care a susținut, în câteva dintre cărțile și studiile sale, necesitatea unei constituții și a unei loialități europene comune (Habermas 1992; Habermas 2006).

Habermas de regulă subliniază faptul că după al doilea Război Mondial întreaga Europă a fost martora apariției unei cerințe puternice pentru o societate pluralistă și tolerantă, asemănătoare Statelor Unite ale Americii – această speranță continuă să însufletească viziunea sa despre o Europă „post-națională”, dar și proiectul politic al Uniunii Europene, care se instituționalizează treptat. Totuși, așa cum sugerează Habermas, comunitatea politică „transnațională” poate funcționa, pe viitor, ca un fel de „corp” pentru Europa post-națională dacă diferențele culturale care dezbină grupurile sociale – dar chiar și națiunile – ar fi limitate la sfera socială (sau, în anumite cazuri, la sfera privată). O altă condiție ar fi dacă am recunoaște că identitatea particulară nu are o semnificație publică sau politică. Identitatea (politică) comună trebuie construită pe valorile universale ale unei constituții civice bazate pe principiului garantării drepturilor individuale, iar cerința recunoașterii politice a identității particulare (așa-numita politică de recunoaștere) nu poate compromite valorile de bază universale ale constituției. Așadar, reperatele teoriei lui Habermas sunt comunitatea politică transnațională, națiunea civică, valorile constituționale comune, loialitatea cetățenească, patriotismul constituțional (și mijloacele sale: dezbateră rațională publică și cadrul ei instituțional, democrația consultativă).¹⁵

15 Evident, Habermas nu este singurul care are această opinie. Alți reprezentanți ai unei alternative pentru identitatea transnațională, deși nu fondată pe patriotismul constituțional, sunt Michael Zürn și Edgar Grande prin studiile lor (Zürn 2000; Grande 2000), sau Peter A. Kraus prin cartea sa (Kraus 2008). Aceeași poziție este adoptată de asemenea de cei mai mulți autori ai cărții editate de Richard Bellamy *et al.* (Bellamy *et al.* 2006).



Fiindcă obiectivul meu de aici nu este analiza detaliată a teoriei lui Habermas (nici nu dispun de spațiu suficient pentru aceasta), mă voi limita la a face două comentarii asupra problemelor ridicate de el. Primul comentariu se referă la una dintre aceste probleme, și anume faptul că transferul de suveranitate spre UE erodează fără îndoială puterea și atribuțiile statelor naționale (nu și legitimitatea lor), iar pentru că statul național nu este doar beneficiarul unei identități de tip național, ci și un promotor al acesteia, putem vorbi, într-un sens foarte limitat, despre o eroziune treptată a identităților naționale existente. Astfel, merită luată în calcul posibilitatea unei identități politice transnaționale (sau cel puțin post-naționale). Totuși, eroziunea vizibilă a suveranității statelor naționale nu conduce în mod automat spre o eroziune similară a comunităților și a identității naționale. O astfel de concluzie ar fi legitimă doar dacă punem semnul egalității între statul național și națiune, ceea ce nu prea se justifică nici din punct de vedere istoric, nici din punct de vedere metodologic, afirmă John Hutchinson, binecunoscutul cercetător în domeniul naționalismului (Hutchinson 2003).

Al doilea comentariu se referă la faptul că Habermas – după cum el însuși menționează – consideră Constituția americană ca fiind exemplară și prevede un rol esențial viitoarei constituții europene în dezvoltarea patriotismului constituțional european. De la Tocqueville încoace, i-am perceput într-adevăr pe americani ca fiind caracterizați de o formă particulară de loialitate politică colectivă, pe care el a identificat-o ca fiind o formă de patriotism reflectat (adică, nu doar înrădăcinat în inimi) și a pus-o în contrast cu naționalismul francez (care, la acea vreme, caracteriza deja întreaga Europă). Totuși, spre deosebire de teoria la modă a patriotismului constituțional, Tocqueville nu a acordat o semnificație specială nici așa-numitei sfere civile (și dialogului social întreținut în interiorul acesteia), nici constituției în evoluția patriotismului sau spiritului public american. Este adevărat că el a susținut că organizațiile civile sunt bastioane ale culturii și produse ale inițiativei spiritului public, dar el a atribuit mult mai multă importanță descentralizării administrației publice în cadrul evoluției spiritului public. El a sugerat că centralizarea administrativă a răpit puterea popoarelor care au acceptat-o. Aceasta s-a întâmplat pentru că omnipotența statului slăbește spiritul public al cetățenilor; în schimb, descentralizarea, implicând pe cetățeni în mod direct în exercitarea puterii la nivel local, stărnește îngrijorare și preocupare reală pentru viitorul statului (și nu al națiunii!). – Cred că și azi ar fi o propunere mult mai fezabilă de a baza patriotismul și iubirea de patrie pe formele descentralizate ale puterii decât pe deliberarea socială și acțiunea comunicativă, ale căror existență (dar chiar și posibilitate) poate fi puternic contestată. Dar chiar și în condițiile unui dialog social prosper, șansele de reușită ale acestuia în fața unui stat național puternic centralizat și birocratizat ar fi foarte reduse.



Cu toate acestea, teoria lui Habermas este prea complexă pentru a fi analizată într-o manieră atât de limitată. Totuși, obiectivul acestui studiu nu este cercetarea lucrării sale, nici analiza mai profundă a posibilității unei identități politice europene transnaționale. În schimb, aș dori să ne punem întrebarea: comunitatea cetățenilor europeni poate fi considerată ca fiind o comunitate de tip național? Sau ca să mă exprim mai clar: poate fi creat, măcar teoretic, ceva de genul așa-numitei națiuni europene?

O astfel de întrebare presupune de la bun început că UE intenționează să devină un stat național, deși o astfel de aspirație nu este pe-atât de clară pe cât pare. Cu toate acestea, există unele indicii (cum ar fi drapelul comun european, imnul, precum și alte simboluri menite să consolideze identitatea europeană) care indică existența unei oarecare intenții – deși nu întotdeauna conștiente și coerente în practică – de a conferi demosului european aspectul unui tip de comunitate națională. Un alt argument pentru abordarea aleasă de mine este faptul că identitatea politică națională – indiferent de cât de dăunător s-ar fi dovedit pe parcursul ultimelor două secole naționalismul european (și de daunele pe care le-a provocat) – s-a dovedit a fi o formă de identitate a comunității atât de stabilă și populară, încât astăzi cu greu se poate găsi un exemplu de comunitate politică non-națională în Europa. Mulți consideră că acest lucru este mai mult decât un efect secundar al coincidențelor istorice. Mai degrabă, acest lucru arată – iar anumiți autori care studiază identitatea politică consideră la fel – că națiunea s-a dovedit a fi forma de comunitate politică cea mai capabilă de a susține realizările modernității, fiind și cel mai potrivit agent al modernității (Bakk 2008: 144).

Abordând problema din această perspectivă, vom realiza că nu există un cercetător de marcă în acest domeniu, asemănător lui Habermas. Deși există câteva titluri care promit o cercetare a identității europene din perspectiva ideologiei naționale, în majoritatea cazurilor această corelație dintre identitatea europeană și cea națională ascunde doar o concluzie sceptică și anterior asumată. Adică, în majoritatea cazurilor, acei autori nu cred în posibilitatea unei identități europene și intenționează să scoată în evidență durabilitatea și caracterul stabil al identităților naționale, în dauna identității europene comune. Astfel, de exemplu, o lucrare mai veche care aborda acest subiect, editată de Brian Jenkins, atenționează în legătură cu prezența tot mai intensă a naționalismului în Europa (Jenkins–Sofos 1996). În același timp, o altă lucrare, editată de Mikaelaf Malmberg și Bo Stråth, arată că diferitele discursuri naționale atribuie Europei idei extrem de diferite (Malmberg–Stråth 2002). O stare de spirit similară stă la baza abordării lui Anthony Pagden care din perspectiva istoriei ideilor deduce, analizând diferitele forme ale ideii de Europa, că acel concept european propagat în diferitele perioade istorice a servit doar

la disimularea aspirațiilor hegemonice europene ale diferitelor state și imperii, și că nimic nu s-a schimbat nici în cazul UE, unde idealul Europei unite este doar un camuflaj al dorinței franco-germane de hegemonie (Pagden 2002). Această chestiune este abordată într-o manieră concretă și pe un ton la fel de sceptic în studiul lui John Hutchinson, dar și într-un text mai vechi scris de Anthony D. Smith, o altă figură emblematică a studiilor despre naționalism (Smith 1992).

Abordarea pe care o propun, deși ideile folosite pentru examinarea problemei identității europene sunt utilizate și de către ideologia națională, introduc în scenă o nouă metodologie și un nou obiectiv. Nu intenționez neapărat să evidențiez durabilitatea și caracterul stabil al identităților naționale existente în defavoarea identității europene comune, ci să răspund la următoarea întrebare: există posibilitatea ca o identitate națională să fie creată și să cuprindă majoritatea cetățenilor europeni? (Deși este vorba evident de o întrebare pur teoretică, un fel de experiment intelectual, consider că nu ar trebui să ne împotrivim *ab ovo* unei asemenea abordări teoretice: să ne amintim că nașterea constituției americane a fost însoțită de dezbateri asupra unor chestiuni teoretice precum posibilitatea – dacă exista vreuna – unei republici care să adăpostească mulți oameni și care să acopere o zonă geografică întinsă.) Evident, abordarea mea ar trebui să ajungă la o oarecare concluzie privind posibilitatea existenței identității europene (sau cel puțin a anumitor modalități ale ei), dar această concluzie nu trebuie să fie neapărat una sceptică; sau, dacă este sceptică, argumentele care o susțin nu ar trebui fundamentate în mod necesar pe primatul identităților naționale existente.

Metoda aleasă de mine este o analogie istorică prin care încerc să aflu în ce măsură cunoștințele noastre istorice asupra procesului de formare a națiunilor și a evoluției ideologiei naționale ne îndreptătesc să vorbim despre posibilitatea conturării unei comunități naționale paneuropene. Pe scurt, poziția mea este că ar trebui analizat procesul formării identității și comunității naționale în anumite state europene (pe scară largă), insistându-se mai ales pe începuturile procesului, Franța și Revoluția franceză, iar apoi, pornind de aici, trebuie analizat dacă se poate face vreo analogie între geneza (istorică) a identității naționale și cea a identității europene (posibile).

La o primă abordare, s-ar părea că procesul evoluției ideologiei naționale, al genezei națiunii, cuprinde momente care ar putea să ne alimenteze speranțele și, aparent, ne-ar putea îndreptăți să prevedem în mod optimist evoluția unui tip de identitate europeană comună și națională.

Mai întâi, este adevărat că (așa cum am arătat mai înainte în studiul despre geneza naționalismului, vezi pag. 29) națiunea este un „lucru” ideatic, un „concept abstract” (precum a spus Benjamin Constant), și nicidecum un „lucru”

concret (Constant 1997: 65). Spre deosebire de familie, rude sau triburi, națiunea nu este o formă de comunitate tangibilă, iar identitatea națională – spre deosebire de alte forme de identitate – este o formă foarte abstractă a identității comunității colective. De aceea, extrapolarea sa viitoare nu întâmpină obstacole teoretice. Identitatea națională a fost „creată” – mai întâi în Franța, apoi în alte părți urmând exemplului francez – prin „separarea” indivizilor de forma de identitate particulară căreia ei aparținuseră anterior – conace, parohii, bresle, provincii. Indivizii astfel „eliberați” au fost reunificați în națiune ca fiind cea mai cuprinzătoare formă de comunitate politică. Așadar, nu există nicio dificultate teoretică de a separa indivizii din nou de formele de identitate națională existente și de a-i reuni într-o „națiune supranațională” care să cuprindă toți cetățenii Europei.

Totuși, fiindcă această formă de identitate nu se bazează pe relații directe de sânge și legături de rudenie, ci are un caracter abstract, procesul de construire a unei națiuni ar putea înregistra succes doar dacă o conștiință limpede a acestei identități noi, cuprinzătoare, va fi implantată în mintea oamenilor: o națiune „există” doar dacă membrii unui grup uman dat se *cunosc* pe ei înșiși ca fiind parte a acelei națiuni. Precum Ernest Renan a expus destul de clar în remarcabilul și notoriul său eseu despre națiune, aceasta presupune că o condiție preliminară asupra existenței unei identități naționale nu este o limbă comună, fiindcă națiunea nu este predominant sau în primul rând o comunitate lingvistică, ci una „spirituală”: „O națiune este un suflet, un principiu spiritual” (Renan 1995: 185). (Concluzia lui Renan rămâne valabilă, cum am zis, chiar dacă el pur și simplu *a trebuit să spună acest lucru* în dezbaterea despre națiunea franceză pe care a ținut-o împreună cu istoricii germani din cauza separării Alsaciei. El nu a putut spune că națiunea franceză a fost o comunitate lingvistică, ținând cont de faptul că majoritatea alsacienilor erau vorbitori de germană.)

În același mod, apartenența la aceeași etnie nu este o condiție prealabilă a identității naționale comune, nici amintirile istorice ale unei origini etnice comune, ci mai degrabă – precum sugerează Renan – uitarea unei origini distincte. Cum am zis adineauri (pag. 30): dacă francezii ar fi păstrat cu fidelitate amintirea originii lor distincte (galică sau francă), națiunea franceză nu ar fi putut apărea niciodată. Astfel, conștiința identității naționale apare nu din memoria unei origini comune, conservată cu grijă, ci dimpotrivă: din amnezie și uitare istorică colective – și aceasta este singura modalitate prin care ar putea apărea.

Totuși, succesul procesului de „construire a națiunii” nu depinde doar de posibilitatea ca în mintea indivizilor să poată fi creată o conștiință clară a noii identități, ci și de abilitatea de a trezi în aceștia un *sentiment* de apartenență la o națiune. Adică, crearea unei comunități asemănătoare unei națiuni este condiționată nu doar de identitatea națională și conștiința acesteia, ci și de



o puternică loialitate emoțională față de națiune. Faptul că națiunea este un ideal sau o abstracție, nu înseamnă că sentimentele față de națiune și identificarea emoțională a individului cu națiunea nu sunt (sau nu ar putea fi) reale.

Acesta este motivul pentru care, cum am arătat deja (vezi pag. 30), revoluționarii francezi, respectând cu fidelitate propunerile lui Rousseau despre religia națională, au încercat să spiritualizeze ideea națională prin intermediul religiei obligatorii a Ființei Supreme introduse prin decretul lui Robespierre. Adică, au încercat – și astăzi știm că au reușit – să transforme conceptul de națiune în obiect al venerației religioase sau cvasi-sacre. Deși obiectul adorației spirituale în religia de stat a lui Robespierre a fost conceptul de Ființă Supremă, acest concept de Ființă Supremă – după cum a evidențiat în câteva discursuri Robespierre – exprima, de fapt, caracterul „poporului francez” (Robespierre 1988a). Propunerea lui Rousseau – pe care Robespierre a citat-o literal în argumentarea primului festival al Ființei Supreme, consemnată în decret – dezvăluie evident intențiile finale ale religiei de stat: „Prin libertate, oriunde domnește belșugul, domnește și bunăstarea. Înfige un țarșuș încoronat cu flori în mijlocul unei piețe publice; adună acolo oamenii și vei avea un festival. Fă și mai bine; lasă spectatorii să devină un divertisment pentru ei înșiși; fă-i pe ei înșiși actori; fă-o în așa fel încât fiecare se vede și se iubește pe sine în ceilalți, astfel încât cu toții vor fi mai uniți” (Rousseau 1978: 450).¹⁶ Așadar, la festivalul religiei națiunii, fiecare se vede și se iubește pe sine în ceilalți, astfel încât vor fi uniți în mod perfect. – Nu înseamnă că aceasta este singura cale de a stârni loialitate emoțională față de conceptul națiunii. Dar, într-adevăr, acest lucru atrage atenția asupra necesității loialității emoționale față de națiune și față de semnificația simbolurilor (imnuri, drapele), ritualurilor etc. în conturarea identității naționale. Identitatea națională este de neconceput fără simbolurile comune care trezesc loialitatea emoțională și umple inimile cu mândrie și sentiment.

Prin urmare, din cele spuse mai sus putem conchide că națiunea este pur și simplu o „comunitate imaginară”, o formă puternică și conștientă a identității comunității, ceea ce nu presupune nici amintirea istorică a unei origini comune, nici o limbă comună. Însă națiunea are nevoie de o conștiință clară și un sentiment precis de comuniune. Din această perspectivă, crearea unei identități naționale paneuropene nu se confruntă deci cu niciun impediment teoretic.

Și totuși: gândindu-mă asupra acestei posibilități, rămân sceptic. Din mai multe motive.

16 În legătură cu religia statală a lui Robespierre și relația acesteia cu naționalismul, vezi alte două lucrări ale autorului prezentului volum (Demeter 2004; Demeter 2005).

Primul, pentru că – și poate acesta este motivul cel mai evident dintre toate – UE a avut până acum foarte puțin succes în revigorarea loialității emoționale a cetățenilor ei. Acest fapt este atât de evident încât nu este necesar să-l demonstrăm prin mai multe detalii.

În al doilea rând, tot din motive emoționale și spirituale, întrucât există argumente care ne arată că, deși o formă abstractă a identității, granițele națiunii ca „comunitate imaginară” nu pot fi extinse până la nesfârșit tocmai din motive emoționale și spirituale. Națiunea – scrie Pierre Manent – a cărei geneză a fost posibilă datorită creștinismului și a Reformei, ne-a servit prima soluție durabilă pentru o dilemă străveche care a preocupat Europa încă din vremea Republicii romane. Dilema se referea la ceea ce ar fi cadrul adecvat al existenței politice a umanității europene: un oraș-stat republican mic și clar delimitat sau un imperiu monarhist, adică un *corpus politicum* uriaș, fără limite. Răspunsul istoric la această întrebare a fost apariția națiunilor europene, a acestor entități politice vaste, dar bine delimitate, care au putut fi create doar fiindcă creștinismul spiritualizase, mai întâi, comunitatea politică sau cel puțin a convins europenii să accepte un fel de comunitate spirituală care în cele din urmă a avut o anumită importanță politică atașată. O dată cu Reforma însă, universul creștin s-a fărâmițat și s-a născut o nouă formă politică: națiunea creștină. Totuși, din perspectiva nașterii națiunii, era cel puțin la fel de important faptul că regele creștin – în mod voluntar sau constrâns, menținându-și sau pierzându-și funcția – și-a cedat mai târziu rolul unui stat impersonal, secular sau – după varianta lui Hobbes – „abstract”. Însă, dat fiind faptul că Europa era formată din comunități politice de creștini, statul suveran, neutru și abstract necesita de asemenea o comunitate politică creștină: națiunea creștină.

Dintre aspectele tratate anterior, esențial pentru scopurile noastre este că națiunea a însemnat un fel de „pod” între formele de existență politică foarte limitate și cele nelimitate. Astăzi însă suntem cam în exact aceeași situație ca în epoca romană, fiindcă după eșecul idealurilor naționaliste și imperialiste, trebuie să ne punem din nou întrebarea: ce înseamnă națiunea europeană pentru noi. Pe de o parte, suntem atrași de familiaritatea cadrului restrâns în care se dezvoltă statul național, chiar dacă națiunile noastre și-au pierdut deja o parte importantă a suveranității lor politice; pe de altă parte, experimentăm impulsul imperial și ne întrebăm dacă ar trebui să continuăm să umblăm pe calea care conduce spre un imperiu european fără limite, fondat pe sentimentul universal de comuniune. Conform spuselor lui Manent, astăzi suntem pe cale de a „pierde rapid dimensiunea de mijloc, cu aspectele sale fizice și spirituale inseparabile, pe care am întemeiat tot ce este încă vrednic de prețuire din istoriile noastre naționale, precum și din istoria comună europeană”



(Manent 2007: 102). Departe de fi în situația de a putea declara ușurat că noi, europenii iluminați, am depășit definitiv cadrele existenței naționale, mai degrabă am putea spune că am pierdut vizibil simțul pentru echilibrul fragil dintre lucrurile mărunte și lucrurile mari.

În sfârșit, sunt sceptic și pentru că – după cum ne arată experiența istorică – geneza națiunii a fost posibilă doar fiindcă indivizii puteau fi separați de formele de identitate anterioare. În anul 1789, acest proces – după cum am observat (pag. 29) – nu a sedus doar cu speranța eliberării, dar a inclus și *individualizarea*, lichidarea legăturilor sociale anterioare: prin urmare, până în ziua de astăzi, națiunea a fost o comunitate de *indivizi*, iar naționalismul și individualismul sunt interdependente. Această considerație, deși uluitoare, nu este paradoxală, nici de nesuștinut.

Cum am mai menționat deja (pag.29), o astfel de considerație sună paradoxal astăzi în special pentru că după epoca naționalismului revoluționar, am cunoscut formele de naționalism puternic colectiviste, care contrastează cu aspirațiile de libertate și sunt ostile față de individ, și ni se pare astăzi că acest colectivism este ostil față de individualism. Totuși, după cum a demonstrat Hannah Arendt, de îndată ce – începând cu Revoluția franceză – individul a intrat pe scenă ca o ființă complet independentă cu drepturi și demnitate inerente, care nu necesită nicio altă ordine care să-l înconjoare, a dispărut instantaneu și a fost transformat într-un membru al poporului. Iar, fiindcă după Revoluția franceză umanitatea a fost închipuită ca o familie de popoare, rămâne valabilă până astăzi afirmația că adevărata formă de organizare a omului nu este individul, ci națiunea (Arendt 1992: 278).

Astfel, individualismul naționalismului și puternicul său colectivism s-au născut în același timp; nu doar că acestea nu se exclud, ci chiar se presupun reciproc. Dintre toate aceste aspecte, momentan singurul care are importanță pentru noi este că națiunea este o comunitate de indivizi, iar această naștere a națiunii a necesitat un proces de individualizare treptată, „eliberarea” individului de legăturile sociale moștenite. Totuși, astăzi acest lucru ar însemna că indivizii trebuie eliberați de legăturile moștenite ale existenței lor naționale și reuniți în națiunea europeană ca o nouă, chiar mai cuprinzătoare, formă de identitate politică. – Iar personal, prevăd puține șanse pentru realizarea acestui lucru.

Nu neapărat fiindcă așa fi limitat de propriul meu naționalism maghiar, și nici măcar pentru că, din considerente istorice sau teoretice, așa vedea în statul național sau în existența națională o necesitate istorică sau sociologică: un cadru necesar pentru modernitate sau ceva asemănător. Dimpotrivă: sunt complet de acord cu Elie Kedourie (Kedourie 1993), care în dezbaterile sale cu colegul său mai tânăr, Ernest Gellner, a ținut să sublinieze în repetate rânduri



că el consideră națiunea ca fiind nimic mai mult decât un simplu accident istoric. (Un alt argument care demonstrează că națiunea nu este un cadru necesar pentru modernitate este faptul că modernitatea s-a instalat și în comunități politice care erau organizate după principii non-naționale: probabil cel mai bun exemplu îl reprezintă Statele Unite ale Americii. Statele Unite nu sunt un stat național, cetățenii săi nu formează o națiune, sau cel puțin nu în înțelesul european al termenului de națiune: naționalismul, așa cum îl cunoaștem aici în Europa, este practic necunoscut acolo.)

Deși Gellner și Kedourie ambii au fost „moderniști”, adică au considerat națiunea ca fiind un fenomen modern, totuși cu greu se pot imagina două teorii care să propună concepte atât de diferite despre originile națiunii. Gellner, mai ales în lucrările scrise în ultimii ani de viață (Gellner 1997), susținea tot mai puternic ideea că națiunea a fost un element necesar al modernității: procesele care au avut loc în modernitate (precum industrializarea) au chemat la existență națiunea, iar din acest motiv modernitatea nici măcar nu poate fi concepută fără națiune. Kedourie, dimpotrivă, a susținut că deși națiunea a fost un fenomen modern, nu a însemnat mai mult decât un accident istoric. În esență, nu a fost cu nimic mai mult decât o construcție „ideologică”, iar responsabili pentru crearea și propagarea ideii de națiune, mai precis a suveranității naționale, au fost filosofi precum Kant sau mai ales adeptul său, Fichte. Schema explicativă tipică sociologilor, care caracterizează atât de pronunțat cărțile lui Gellner, tinde să prezinte acest proces în lumina necesității istorice, îndeosebi pentru că el caută originile națiunii și ale statului național în mecanisme de efect impersonale (modernizarea, industrializarea, răspândirea culturii superioare standardizate, etc.). Însă prin ochii unui istoric al ideilor, cum este și el însuși – susținea Kedourie – este evident că națiunea și statul național nu sunt altceva decât o ideologie concretizată – din nou: un simplu accident istoric. (Desigur, aceasta nu înseamnă că – așa cum demonstrează și cuvintele lui Manent mai sus citate – apariția națiunii nu este legată de anumite condiții istorice date de la care își începe evoluția și că acestea nu ar putea fi cercetate și explicate folosind metodele obișnuite ale explicației istorice. Revendicarea echității sociale și egalității politice, care probabil sunt elementele cele mai importante ale idealului național, au fost implementate de absolutism, chiar și după Tocqueville. În același mod, idealul unei comunități politice spirituale își poate avea originea întrucâtva în tradiția creștină.)

Totuși, repet, sunt convins că națiunea nu este nici pe departe o necesitate istorică, ci o formă a identității și comunității politice care s-a născut în condițiile foarte specifice ale modernității europene sub influența puternicei ideologii a suveranității naționale. Acest lucru nu înseamnă în niciun caz că astăzi putem ieși pur și simplu din cadrele existenței naționale. Indiferent de cât de



abstractă ar fi identitatea națională comparativ cu celelalte identități colective cunoscute pe parcursul timpurilor, și indiferent de faptul că este un produs istoric al unei construcții ideologice, ideea – odată întruchipată și prezentă sub formă instituțională – pune stăpânire asupra capetelor umane și din acest motiv este foarte greu de înlăturat. (Acesta este motivul pentru care Isaiah Berlin, celebrul cercetător al istoriei ideilor naționaliste, a pretins că activitatea plicticoasă, dusă în singurătatea biroului, a unui om care se ocupă doar de idei și critica ideilor, nu este doar o îndeletnicire inofensivă, asemănătoare profesoratului: este mai bine – a sugerat el – ca gândurile și ideile periculoase să fie eradicate încă din frageda lor copilărie, înainte ca acestea să fie îmbrăcate în armura de nepătruns a ideologiei.)

Reiterând, nu văd niciun semn particular referitor la faptul că conștiința națională, forța ideii de națiune sau intensitatea sentimentului național ar pierde din consistență în mod vizibil. Precum nu sunt convins nici de acele voci care pretind că diminuarea puterii și suveranității statului național ar putea duce la eroziunea națiunii înseși și a puterii legitimizează a ideii naționale. Dimpotrivă: eu cred, ca și sus-menționatul Michael Mann, că dezintegrarea unor state naționale în ultimele decenii, cum a fost și Iugoslavia postcomunistă, nu a fost nici pe departe primul pas spre întemeierea unor formațiuni statale mult mai cuprinzătoare și post-naționale. Dimpotrivă, a fost triumful naționalismului etnic, iar întregul proces al dezintegrării duce nu spre formațiuni politice post-naționale, ci spre formarea unor state mai mici, pe baze etnice, considerate a fi mai autentice decât cele bazate pe ideologia naționalistă clasică panslavă (Mann 2002: 155). (În acest sens, cel mai recent exemplu este evident Kosovo.)

În baza celor de mai sus, ar putea părea că pun în contrast posibilitatea unei identități politice europene doar cu realitatea sumbră a naționalismului existent. Totuși, avem la îndemână o altă experiență politică, ceea ce mă determină să păstrez aceeași atitudine sceptică. Deși este adevărat că națiunea este o „comunitate imaginată”, un „concept abstract”, totuși există o serie de *mecanisme de efect politice*, ceea ce nu doar presupune, ci și consolidează conștiința apartenenței și coeziunii naționale. Astfel, merită să amintim – István Bibó nu a uitat niciodată să facă acest lucru – că naționalismul și „democratismul” sunt „frați de sânge”, adică răspândirea idealului național în Franța a fost însoțită de introducerea guvernării republicane; și că asimilarea lingvistică în Franța a fost urgentată în principal din cauza unor considerații republicane.¹⁷ Adică, dacă revoluționarii francezi au considerat – și unii chiar au considerat –

17 Ar trebui luat în considerare faptul că mai puțin de jumătate din cetățenii Franței cunoșteau doar limba franceză în timpul Revoluției franceze.



că se impunea anihilarea dialectelor vorbite pe teritoriul Franței în acea vreme (breton și basc, dar și limba italiană și germană), motivația nu era iritarea lor față de diversitatea lingvistică, cum este cazul naționaliștilor din zilele noastre. Ci fiindcă ei au considerat că idealul libertății (idealul republican) pretindea acest sacrificiu minorităților lingvistice.

Cea mai bună argumentare a omogenizării lingvistice în timpul Revoluției, așa cum am arătat deja acest lucru (vezi pag. 29.), a fost formulată de Barère, un adept înverșunat al ideii de suveranitate indivizibilă, și care, de altfel, cum am zis, a fost convins că franceza este „cea mai frumoasă limbă a Europei”, chemată să „mijlocească expresia celor mai înalte gânduri de libertate ale lumii”. În ziua de 8 pluviôse anul II (27 ianuarie 1794), înaintea Convenției Naționale, el a expus că „este imposibil de distrus federalismul bazat pe gânduri care nu se comunică”... „Noi am revoluționat modul de guvernare, legile, obiceiurile, morala, îmbrăcămintea, comerțul și chiar gândirea, spunea; haideți să revoluționăm limba care este canalul de propagare a gândirii. Ați ordonat ca legile să fie răspândite în toate satele Republicii; dar această faptă bună este în zadar pentru ținuturile la care mă refer. Claritatea transmisă până la marginile țării cu mari sacrificii dispare până când ajunge la destinație, fiindcă locuitorii acelor locuri nici măcar nu înțeleg aceste legi. Federalismul și superstiția vorbesc bretona; emigrația și ura față de Republică vorbesc germana; contrarevoluția vorbește italiana, iar fanatismul vorbește limba bascilor. Haideți să zdrobim aceste instrumente dăunătoare și păcătoase” (Eötvös I. 1981: 126).

Aceasta înseamnă că argumentul pentru asimilarea lingvistică este propagarea ideii de libertate, adică a constituționalității și idealului Republicii. Uniformitatea este justificată prin universalism, asimilarea este îndreptățită prin nevoia de libertate: „omul”, în interesul propriu, *poate fi constrâns la libertate* – chiar prin distrugerea identității sale naționale. Astfel, scopul omogenizării lingvistice nu este unul cultural, ci politic, și este legat de necesitatea consultării politice (și optimizarea administrației centrale). Omogenitatea lingvistică nu se impune pentru că identitățile lingvistice și culturale diferite sunt iritante sau distructive ca atare și în consecință ar trebui distruse, ci fiindcă o semnificație politică este atașată limbii și comunicării în Republică.

În timpul Revoluției, cele mai eficiente mijloace care au servit acestui scop au fost ziarele pariziene distribuite în provincii cu scopul de a promova idealurile revoluționare precum și limba revoluționară, franceza vorbită în Paris, după cum a remarcat Edmund Burke. Totuși, în cele din urmă, aceste mijloace s-au dovedit a fi inadecvate, iar timpul de care revoluționarii au dispus a fost mult prea scurt pentru atingerea scopului. Astfel, unitatea lingvistică a Franței a fost realizată doar mai târziu, prin intermediul

politicii educaționale a celei de-a treia Republici, folosindu-se metode extreme de drastice. Deși Revoluția franceză nu a eradicat diversitatea lingvistică a Franței, a pus însă capăt indiferenței poporului francez față de diversitatea lingvistică din țara lor.¹⁸

Desigur, toate acestea nu înseamnă, nici măcar astăzi, că guvernarea republicană este de neconceput fără existența unei comunități naționale ci mai degrabă că Revoluția franceză a introdus un tip de sistem democratic în Europa care își asumă și în același timp reproduce comunitatea politică de tip național. Și-o asumă fiindcă, conform gândirii lui Rousseau, acest sistem se auto-legitimiază în mod convențional ca stat național pe baza principiului „suveranității naționale”; este constrâns la reproducere continuă, fiind o structură statală puternic centralizată și birocratizată este funcțională doar atâta timp cât cetățenii ei, ca comunitate, vorbesc aceeași limbă oficială, aceasta asigurând funcționarea unitară, neperturbată a administrației, justiției și educației publice.

Totuși, anumiți autori contemporani au tras o concluzie generală din această experiență istorică – referitor la nașterea statelor naționale europene – și consideră ca fiind un adevăr general valabil faptul că structura statală republicană nu poate funcționa într-un mediu social multilingv. Astfel, Will Kymlicka (poate cel mai cunoscut reprezentant contemporan al teoriei multiculturalismului) a argumentat, în încercarea sa de a critica ideea neutralității etnoculturale a statului împărtășită chiar și de unii gânditori liberali contemporani (de exemplu, de Habermas), că identitatea lingvistică are o anumită importanță politică în sistemele politice republicane, fiindcă limba (limbajul) este un instrument al politicii democratice (Kymlicka 2005; Kymlicka 1995, Kymlicka–Straehle 1999).

Conform spuselor lui Kymlicka, orice s-ar spune, partea liberală, instituțiile politice nu pot fi separate de cultură sau limbă așa cum au putut fi separate în istoria europeană de religie și biserică. Gânditorii liberali sunt convinși, adaugă Kymlicka, că se poate face o analogie între situația comunităților etnice sau a minorităților naționale și situația confesiunilor (Kymlicka 1995: 111). Așa cum neutralitatea statului în probleme spirituale a fost asigurată prin separarea statului de biserică, la fel, neutralitatea etnică a statului ar trebui asigurată de separarea puternică dintre stat și etnie. Cum statul nu recunoaște și nu susține nicio confesiune, în același mod nu ar trebui să recunoască nicio etnie sau limbă. Totuși, în timp ce separarea dintre stat și biserică a fost posibilă prin intermediul laicizării statului (întrucât politica seculară nu are neapărat nevoie de legitimitate religioasă, creștinismul însuși

18 Un mod similar de a aborda problema genezei identității naționale se găsește în lucrarea scrisă de Chimène Keitner (Keitner 2007).

sustinând separarea problemelor de credință de autoritatea seculară), limba (limbajul), elementul central al identității naționale, este un instrument necesar politicii democratice. Statul nu este obligat să susțină anumite concesiuni (deși face acest lucru în câteva state europene, cum ar fi Germania, Anglia, România, dar și în alte părți ale lumii); totuși, când statul decide folosirea unei limbi în cadrul administrației publice sau educație, atunci confirmă automat statutul public și legal al acelei limbi. Iar dacă statul conferă statut de limbă folosită în administrație și educație limbii vorbite de majoritatea populației, susținând astfel cultura acesteia, acesta nu poate refuza, prin invocarea încălcării principiului separării dintre stat și etnie, recunoașterea oficială a limbilor vorbite de minorități.

Dintre toate aceste aspecte, ceea ce ne preocupă în momentul de față nu este neapărat concluzia lui Kymlicka, ci premisa argumentației lui: ideea că elementul central al identității naționale, limba, este și un instrument important al politicii democratice. Acest lucru se datorează faptului că politica democratică este o politică *a limbii autohtone*, afirmă Kymlicka. Pentru cetățeanul obișnuit, cel mai bine este ca problemele politice să fie expuse în limba sa maternă, iar procesul democratic de luare a deciziilor este legitimat doar dacă fiecare cetățean al statului participă (sau este apt de a participa) la dezbaterile publice care preced luarea deciziilor. Astfel, pretenția statului național pentru o limbă națională comună poate fi interpretată ca o necesitate pentru o democrație *consultativă* robustă.

Dacă ne gândim la afirmația sus-menționată a lui Barère, ne putem da seama că această idee nu este chiar atât de nouă: revoluționarilor francezi le era deja clar că exigența participării în procesul democratic decizional presupune omogenitate lingvistică. Diversitatea lingvistică a Franței nu a fost problematică atât timp cât Starea a treia nu a simțit nevoia de a participa la guvernare: a devenit un factor neliniștitor doar o dată cu introducerea sistemului republican. Totuși, în timp ce Kymlicka, recunoscând importanța politică a limbii, a dedus necesitatea statelor multiculturale și multinaționale care să instituționalizeze limbile populațiilor minoritare la fel ca limba populației majoritare, Barère, pe baza aceleiași logici, insistă asupra asimilării minorităților lingvistice pe motiv de uniformitate. Premisa, punctul de plecare permite, într-adevăr, ambele concluzii.

Acesta este motivul pentru care nu am reușit să decidem nici până azi pe care dintre aceste poziții ocupa poate cel mai cunoscut reprezentant al liberalismului național, John Stuart Mill în 1861, în faimoasa sa lucrare *Guvernarea reprezentativă*: „Este aproape imposibil să-și închipuie cineva că va fi posibilă existența unor instituții libere într-o țară în care conviețuiesc mai multe naționalități. Între popoarele legate în mod artificial între ele, mai ales dacă acestea

citesc și vorbesc limbi diferite, opinia publică unică, necesară funcționării guvernului reprezentativ, nu poate exista. [...] Din motivele anterior prezentate, o condiție necesară pentru funcționarea instituțiilor libere este ca granițele guvernării să coincidă, în mare parte, cu cele ale naționalităților” (Mill 1954: 361, 362). Evident, acest lucru poate duce la concluzia că trebuie instituită câte o guvernare independentă pentru a conduce fiecare naționalitate, dar și la concluzia că este „obligația civică” a naționalităților mai mici să se contopească în cele mai mari: un sacrificiu care trebuie adus pentru binele libertății.

Într-un fel sau altul, premisa rămâne validă, indiferent de concluzii. Deși Renan se poate să fi avut dreptate când a susținut că națiunea este în primul rând o comunitate spirituală, nu una lingvistică, totuși funcționarea cotidiană a unui stat național centralizat și a unei guvernări reprezentative necesită modelarea cetățenilor statului național într-o comunitate lingvistică. Națiunea ar putea exista fără o limbă comună, însă statul național nu. Politica de omogenizare lingvistică urmată de statul-națiune se supune acestei logici în momentul în care limba oficială este impusă celor care nu o vorbesc ca limbă maternă.

Totuși, dacă nu interpretăm spusele lui Mill ca pe un apel al unui naționalist vehement la asimilarea lingvistică a minorităților, și ca o atenționare a acestora cu privire la sarcina lor „civilizațională” de a se contopi în națiunile mai civilizate, în cazul de față în cea engleză (deși este dificil să nu le interpretăm în acest fel, având în vedere că Mill însuși, câteva rânduri mai jos, vorbește despre scoțienii care „stau îmbufnați pe propriile lor stânci, relicve din trecut pe jumătate sălbatice” care ar trebui să devină englezi în loc să se „învârte în jurul propriei și micutei lor orbite mentale”), atunci aceste cuvinte exprimă preocuparea sinceră a unui adept al guvernului reprezentativ. În acest caz spusele lui ne atrag până azi atenția asupra faptului că guvernarea reprezentativă presupune de la bun început o „simpatie reciprocă” între cetățeni, o formă a loialității politice, care desigur nu trebuie să coincidă nici pe departe cu sentimentul național – deși aceasta din urmă pare a fi forma cea mai eficientă a loialității politice colective. Indiferent însă de aceasta, observația rămâne valabilă: fiecare formă reprezentativă de guvernământ – indiferent dacă funcționează sau nu în cadrul unui stat național – presupune ceva comun, ceva care unește cetățenii între ei, ceva care creează coeziune politică între ei și care, probabil, poate fi desemnat cel mai bine prin sintagma „spațiul politic comun”.

Și dacă toate acestea sunt adevărate, atunci se impune întrebarea: în ce măsură putem vorbi despre un astfel de spațiu politic comun în cadrul UE, despre „simpatie reciprocă” între cetățeni? În ce măsură sistemul de guvernare al UE este *reprezentativ*? – Iar această întrebare privește nu doar posibilitatea

unei identități *naționale* europene stricto sensu, ci în *general* posibilitatea unei comunități *politice* și guvernări reprezentative europene.

Dacă încercăm să privim sistemul politic UE nu doar ca pe un guvern cu instituțiile aferente, ci ca pe un spațiu politic comun – european –, un „corp politic”, trebuie să observăm de îndată că „corpul politic” al acestui sistem sau al acestei guvernări cuprinde nu doar cetățenii, ci și membrii elitei politice și administrative. Aceasta din urmă poate fi împărțită în două grupuri. Primul este format din reprezentanții guvernelor naționale care se întrunesc în diferite Consilii, în timp ce al doilea include „eurocrații”, adică politicienii și birocrații care deserveșc propriile instituții ale UE (Comisia și Curtea Europeană în principal, și într-o măsură mai puțin pronunțată, membrii așa-numitului Parlament European).

Membrii primului grup se găsesc într-o situație ușor paradoxală. Deși activează și în instituțiile UE și ca atare, deseori se pot afla într-o situație în care trebuie să ignore interesele naționale mai mici de dragul aprofundării integrării, co-naționalii lor (și dacă sunt interesați, cetățenii altor state naționale) continuă să-i vadă drept reprezentanți naționali. Celălalt grup, în special membrii Comisiei, care exercită în practică puterea executivă, se află într-o situație opusă: abia sunt cunoscuți cetățenilor statelor naționale. Lucrarea Curții Europene, abia cunoscută altora în afara categoriei înguste a experților juridici și academici, și activitatea Parlamentului European sunt practic necunoscute și invizibile maselor de cetățeni.

Pe de altă parte, cetățenii diferitelor state naționale membre ale UE nu sunt în mod primordial cetățeni ai Uniunii – dețin acest statut doar în măsura în care sunt cetățenii unui stat național aparte. Ei sunt doar simpli subiecți ale regulamentelor și actelor normative europene, fără a avea cea mai modestă posibilitate de a participa efectiv la elaborarea legilor și normelor europene. Astfel, dacă UE este un corp politic, nu are de fapt un „corp” – nu are efectiv cetățeni.

Observăm aceeași situație și dacă cercetăm alte dimensiuni ale „corpurilor” și comunităților politice, cum ar fi spațiul politic comun bazat pe comunicare. Sistemul de comunicare al UE, în special comunicarea privind diferitele „politici”, este evident foarte complex – însă, în același timp, are o structură foarte fragmentată. Comunicarea europeană, în sensul cel mai real al cuvântului, are loc doar între membrii elitei politice și administrative care participă direct la guvernarea europeană sau care măcar îi sunt apropiați. Un alt exemplu, destul de diferit, al comunicării la nivel european ar putea fi comunicarea din cadrul cercetărilor europene, căreia unii par să-i acorde importanță în privința formării așa-numitei „spiritualități” europene sau chiar a „crezului” european, precum și relațiile de comunicare ale diferitelor dimensiuni politice,

culturale și economice. Într-adevăr, mulți consideră că acest sistem al rețelilor de comunicare, construit treptat în Europa – la care se conectează un număr tot mai mare de organizații și societăți naționale, și recent, în vederea unei coordonări mai bune a activităților, și mișcările sociale și organizațiile civile – se dezvoltă treptat într-o „societate civilă” a UE.

Eu însă consider că această concluzie este nefondată și pripită. Într-adevăr, în comparație cu societățile civile obișnuite, foarte puțini cetățeni participă în mod efectiv la aceasta. Deoarece nu există un spațiu politic comun deasupra națiunilor, mișcările sociale și grupurile voluntare rareori își pot exercita potențialul de a mobiliza și de a acționa (cum ar fi demonstrațiile, mișcările de nesupunere civilă, etc.), și de cele mai multe ori, în lipsa unei comunicări la nivel European, ele sunt constrânse să se bazeze pe un fel de asistență profesională „internă” de la Bruxelles pentru a-și face o apariție eficientă. Astfel, cu toate că sindicatele au încercat de mult să coordoneze negocierile, discuțiile și grevele, încă nu au atins un nivel al coordonării și integrării europene a eforturilor lor, și nici nu se întrevide momentul în care acesta va fi atins. În general, grevele lor se pot bucura de succes dacă mediile naționale „amplifică” vocea lor, și dacă cetățenii rezonează corespunzător cu aceste voci în propriile lor țări. În alte privințe, susținerea maximă pe care se pot baza este un fel de reacție locală sau reacție de la Bruxelles sau Strasbourg.

Desigur, în baza exemplurilor de acțiuni, interacțiuni și comunicare susmenționate, am putea pretinde că până la urmă s-a creat un soi de spațiu politic comun în UE. Și, asemenea oricărui spațiu politic, este și el limitat și deseori exclusiv. Însă chiar dacă există așa ceva în UE, spre deosebire de comunicarea care are loc în spațiul politic al statelor democratice, acest spațiu politic (și comunicarea din interiorul lui) este în cel mai bun caz semi-public.

Dacă luăm exemplul guvernării în sine, este frapant că principalul corp de guvernare al UE, Consiliul European, de regulă nu se întrunește, nu poartă dezbateri și nu ia decizii în mod public. (Situția este similară și în cazul altor Consilii formate din ministrii de resort ai statelor naționale, activând în diferite domenii ale sferei politice.) Desigur, aceasta este consecința naturală a faptului că ele sunt de fapt organe interguvernamentale. De aceea, ne putem aștepta în mod just ca activitățile lor să fie similare cu modul de purtare a tratatelor internaționale. Cu toate acestea, spre deosebire de tratatele internaționale, rezultatele activității Consiliului sunt deseori determinante în privința legislației europene. Și în timp ce Consiliile, formate din membrii guvernelor naționale, într-adevăr ar avea autorizare de a depune activitatea guvernamentală și de a o practica în mod legitim, nu au niciun fel de autorizare de a acționa ca corpuri legislative. În calitate de organe de guvernare europene, au o anumită legitimitate, însă nu au niciuna în calitate de organe legislative.

În mod similar, sistemul de comunicare și relaționare în Europa este doar semi-public. În practică, cele mai multe informații sunt disponibile doar experților și specialiștilor. Chiar dacă canalul de comunicare este pe deplin public, interpretarea și procesarea informațiilor necesită cunoștințe de expert și relații: posibilitatea de a accesa rețele și de a întreține contact regulat cu agențiile europene și ministerul local pentru relațiile europene. Nemaivorbind de faptul că sistemul de comunicare este structurat într-o manieră foarte fragmentată, anumite canale acoperind doar domenii parțiale ale sferei politice, și cel puțin pe moment nu există niciun semn prevestitor al unei rețele de comunicare integrate care acoperă toate domeniile parțiale și care ar putea organiza discursul public la nivel european în jurul unei agende politice definite.

Astfel, ar fi mai adecvat să vorbim mai degrabă despre o rețea de informare fragmentată, gestionabilă doar de către puțini, care vizează diferitele domenii ale sferei politice și care operează în același timp la nivel european și la nivelul statelor naționale, decât de un spațiu politic european comun, public și cuprinzător. Pe lângă aceste realități, un spațiu politic european care ar putea integra și controla toate acestea și care ar putea organiza rețelele de informare ale diferitelor domenii politice în jurul unei agende politice unitare, pur și simplu nu există. Europeanii care nu fac parte din elită și au acces limitat la rețelele europene de comunicare semi-publice văd politica europeană și UE doar prin prisma mediei naționale. Pentru că o mass-media europeană, iarăși, nu există.

Însă unul dintre motivele principale pentru care nu putem vorbi despre un spațiu politic european pe deplin public, are de-a face cu faptul că comunicarea socială este chiar și azi în primul rând de natură *lingvistică*. O comunitate politică și un corp politic sunt capabile să întrețină un spațiu politic public doar dacă „corpul politic” din care constă îndeplinește anumite criterii lingvistice; iar cerința minimă pentru acest deziderat este ca limba comunicării să fie înțeleasă de către toți. Astfel, din această perspectivă, se pune întrebarea cum ar putea UE aborda diversitatea lingvistică a cetățenilor ei.

Cu toate că UE dispune de o politică privind limbile oficiale (Shelley–Winck 1995), și aici, ca și în multe alte aspecte, merită să aruncăm o privire mai degrabă asupra practicilor politice efective decât asupra principiilor enunțate. Elita politică europeană pare să realizeze o punte peste această diversitate confuză a limbilor europene fie prin intermediul unor traducători (în special în cazul documentelor), fie prin utilizarea unei *lingua franca*, a unei limbi intermediare; de cele mai multe ori, combină aceste două soluții. Într-adevăr, conform politicii UE privind limbile oficiale, limba fiecărui stat membru este și o limbă oficială a UE. De aceea, practic, membrii elitei de obicei apelează la limba engleză ca limbă intermediară, însă traduc toate documentele în limbile oficiale. Procesul

din urmă durează de regulă luni de zile, și deseori, până ce documentele sunt traduse în limbile mai mici, specialiștii își pierd interesul pentru subiectul respectiv. (Opinia publică rareori urmărește evenimentele europene.)

Deși utilizarea limbii engleze ca limbă intermediară facilitează comunicarea între membrii elitei europene, situația nu este aceeași în cazul cetățenilor: traducerea în permanență a informațiilor și problemele aferente de transmitere a informațiilor pun obstacole serioase în calea participării democratice depline. Astfel, într-adevăr se pune întrebarea dacă o guvernare reprezentativă – care permite participarea efectivă a cetățenilor – ar putea funcționa eficient într-un mediu social multilingv.

Cei care consideră această anxietate nefondată aduc de obicei drept contraexemplu existența unor țări multiculturale și multilingve, cum sunt Belgia, Canada și mai ales Elveția – având în vedere că ultima are și patru limbi oficiale. Numai că în cazul Elveției comunicarea politică dintre cetățeni se bazează pe acel fapt pe care îl putem numi în cazul celor de acolo „multilingvism pasiv”. (Chiar dacă acest multilingvism cuprinde numai cele trei limbi oficiale și de cele mai multe ori nu include limba retoromană, cu toate că și aceea are statut oficial.) Sistemul de învățământ elvețian este de așa natură încât garantează pentru fiecare, dincolo de limba maternă, cel puțin înțelegerea a celorlalte două limbi. Teoretic, și sistemul de învățământ canadian funcționează conform unor nevoi similare, deși de bună dreptate se pune întrebarea dacă în această problemă poziția oficială a guvernului canadian ar trece sau nu testul practic.

Dar indiferent cât de eficiente sunt aceste practici politice și modele de învățământ privind multilingvismul, nu pot deveni modele pentru crearea unui spațiu politic european. Pentru cei mai mulți cetățeni europeni, chiar dacă sistemul de învățământ autohton i-ar sprijini pe deplin, le-ar fi accesibilă cunoașterea a cel mult una sau două limbi străine – bineînțeles fiind inclusă și engleza. Este evident că în această situație soluția ar fi recunoașterea limbii engleze ca limbă oficială de comunicare, numai că pe lângă realitățile culturale și politice predominante în prezent, ținând cont și de intenția continuă de extindere, o astfel de decizie în Uniune ar părea iremediabil utopică în momentul de față.

Iar aceasta, desigur, presupunând că această soluție în sine nu s-ar dovedi a fi insuficientă. Pentru că iluziile noastre liberale și progresiviste legate de puterea „comunicării” exercită un farmec captivant, irezistibil, care de cele mai multe ori ne împiedică să evaluăm în mod realist puterea acesteia. Punem cu plăcere semnul egalității între comunicarea și comunitatea politică și îl cităm continuu pe Aristotel, care – pornind de la experiențele politice ale grecilor – a numit omul o ființă comunicativă și politică în același timp. Deci dacă și una

dintre cele mai vechi și convingătoare definiții despre om a prezentat omul ca pe o ființă cu rațiune și în stare de-a vorbi articulat și care din acest motiv este capabilă și de asociere politică, atunci este legitimă așteptarea ca numărul în creștere al canalelor de comunicare de toate soiurile și creșterea globală a dorinței de comunicare vor crea apoi legături mai strânse între oameni și vor lărgi paleta formelor de asociații umane cunoscute până în prezent.

Cu toate acestea, există în această teză o anume ambiguitate ascunsă. Deși legătura dintre comunicarea umană și asocierea umană este foarte strânsă, ea nu este simetrică: cei doi termeni nu sunt sinonimi. Nu comunicarea creează comunitatea, ci comunitatea dă naștere comunicării și o întreține. Cred că de multe ori supraevaluăm importanța mijloacelor de comunicare, în special rolul limbajului de intermediere în crearea spațiului comun. Să presupunem că mâine cu toții începem să vorbim engleza; în opinia mea, acest lucru nu ne-ar duce nici măcar cu un pas mai aproape de unitatea politică. De obicei, delegațiile israeliene și palestinienii vorbesc o engleză destul de acceptabilă, ca să nu mai vorbim de diplomații indieni sau pakistanezi, și cu toate acestea limbajul comun în comunicare în mod vizibil nu pare să-i ajute prea mult. În realitate, eu cred că înțelegerea reciprocă presupune ca partenerii de discuție să facă parte din aceeași comunitate politică, sau cel puțin să facă parte din comunități ale căror sisteme și experiențe politice sunt asemănătoare. Și noi europenii știm cât de departe este această condiție necesară de a fi și suficientă: câte națiuni au luptat deja în Europa împotriva celor care au avut sisteme și experiențe politice asemănătoare?

Deci limba comună este numai una dintre condițiile creării spațiului politic comun. Este cel puțin tot atât de importantă – exemplul cel mai relevant fiind cel al Elveției – cultura politică comună, acea dimensiune comună de semnificații culturale și politice, în care fiecare persoană asociază aceluiași fenomen aceleași semnificații, în care practicile și simbolurile politice acceptate sunt identice și la baza ei stau instituții și tradiții comune (istoria comună). Cu toate că statele naționale europene însele sunt într-un anumit sens – foarte larg – moștenitoarele unei tradiții culturale și istorice comune, în același timp găzduiesc niște culturi foarte diferite și, ceea ce este important, cultura lor politică este foarte diferită. Și ca urmare a acestei diversități culturale au rezultat sisteme instituționale și de justiție foarte diferite, deosebiri flagrante în constituționalitate și pur și simplu în concepția formată despre democrație. Astfel, dacă aruncăm o privire prin Europa, vom vedea sisteme fiscale, de asigurări, servicii medicale, sisteme de învățământ și sisteme de pensii foarte diferite.

Fără îndoială, dacă Uniunea dorește crearea spațiului politic comun atât de necesar, va trebui să adopte și să aplice acea formă a politicii multiculturală care va reuși să integreze această diversitate vizibilă a culturilor politice și



să asigure acel fundal instituțional comun, respectiv acea „simpatie reciprocă”, care sunt indispensabile în crearea spațiului politic comun. Numai că în acest timp, Uniunea Europeană se confruntă cu diversitatea confuză a culturilor politice și a limbilor locale și naționale cum nu s-a mai confruntat până acum niciun alt sistem federal.

Deși experiențele noastre istorice arată că sistemele federale într-adevăr sunt capabile să gestioneze diferențele majore dintre sistemele lor instituționale și de justiție interne (și astfel, în momentul de față ideea federației poate să aducă anumite speranțe adeptilor Europei), acest lucru e posibil doar dacă în tot acest timp dețin „ceva” în comun, ceva care le unește ca organisme politice și care creează în ele spațiul politic comun. Așadar, dacă „noi, europenii” dorim într-adevăr o republică, chiar și federală (iar un alt regim decât regimul politic republican nu este nici posibil, nici dezirabil dacă dorim libertate și nouă și altora), atunci trebuie să ne gândim la regimul care face posibilă coeziunea politică reală, care creează comunitate politică autentică, mai ales prin „interconectarea eficientă a sentimentului față de noi înșine și față de alții” (Manent 2003: 330-331). Acest lucru e posibil doar acolo, susține Pierre Manent, „unde în regimul politic dat oamenii au ceva în comun, și anume regimul politic, corpul politic, republica, care este un *bun comun*”: *res publica*. Adică doar acolo, unde cetățenii consideră și simt că regimul politic al republicii este într-adevăr al lor.

Nu vreau să spun, nici pe departe, că acest fapt este de neconceput azi în Europa. În schimb, sunt convins că și regimul republicii federale europene, ca de altfel oricare alt regim republican, dacă va fi, va fi limitat din motive sentimentale și spirituale. Numai atunci vom putea considera și simți acest regim ca fiind al nostru, dacă îi vom vedea în mod clar limitele. Cu alte cuvinte: în sfârșit trebuie să decidem cine suntem „noi, europenii”. Nu este posibilă subordonarea unui număr oarecare de comunități de culturi politice diferite aceleiași guvernări. Pe lângă toate celelalte motive, nici pentru faptul că angajamentul față de un regim comun (sau pe numele vechi: patriotismul), acest sentiment omenesc, care după Rousseau este „sursa celor mai mari virtuți”, numai atunci poate avea o forță durabilă dacă se concentrează asupra unei comunități omenеști particulare. Dacă vom încerca extinderea acestui sentiment asupra unui număr tot mai mare de comunități, în principiu putem spera la un regim mult mai echitabil, pentru că astfel nu va fi nimeni exclus din regimul republicii și al libertății, dar intensitatea sentimentului va scădea treptat: în final va fi mult prea slab ca să creeze o comunitate umană rezonabil echitabilă și fericită.

Problema minorităților etnice/ naționale în teoria politică contemporană anglo-saxonă și în tradiția gândirii liberale maghiare

Studiul de față își propune o schematică trecere în revistă a documentelor și argumentelor acelei dezbateri care s-a desfășurat în ultimele trei decenii în spațiul anglo-saxon legat de problema minorităților etnice/naționale. Am convingerea că noi, maghiari din Transilvania, membrii unei minorități naționale, cu greu am putea concepe, din punct de vedere intelectual, situația noastră politică, fără a ține seama de documentele și argumentele dezbaterii menționate. Această poziție teoretică, oricât de evidentă ni s-ar părea, trebuie totuși demonstrată, cu atât mai mult, cu cât mulți sunt de părere că gândirea occidentală (și implicit cea vest-europeană) este tentată până și astăzi să trateze problema „minorităților naționale”, a „etniilor” ca pe una specifică Europei Centrale și de Est (Kymlicka 2000; de Witte 2003).

Este drept că, din punct de vedere istoric, în Europa problema minorităților naționale sau etnice a fost considerată, de la jumătatea secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, ca fiind una specifică zonei Europei Centrale și de Est. Ca urmare, această problemă a minorităților (naționale/etnice) a fost prezentă – cu o oarecare continuitate – în gândirea și teoria politică maghiară cel puțin din 1848 încoace; cert este și faptul că această tradiție intelectuală are un segment de sorginte liberală care prezintă numeroase asemănări cu accepțiunea teoreticienilor occidentali de astăzi.

Gândindu-ne la începuturile acestei tradiții, neapărat trebuie menționat numele baronului Eötvös József, cel care a fost în unanimitate recunoscut de contemporanii săi ca fiind expertul problemei „naționalităților” din secolul al XIX-lea, cel care a jucat un rol fundamental în pregătirea și adoptarea legii minorităților din 1868.¹⁹ Totodată trebuie menționat și faptul că viziunea lui

19 Lucrările sale de referință: József Eötvös: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra (Influența ideilor dominante ale secolului al XIX-lea asupra statului)* I-II (Eötvös I-II. 1981); József Eötvös: *A nemzetiségi kérdés (Problema naționalităților)* (Eötvös 1978); József Eötvös: *A nemzetiségi törvényjavaslatról (Despre proiectul de lege asupra naționalităților)* (Eötvös 1993). Despre antecedentele legii minorităților din '68 vezi: László Katus:

Eötvös a fost dominată de un optimism specific filosofiei istoriei din secolul al XIX-lea, față de care avem astăzi mari rețineri. Această perspectivă filosofică asupra istoriei, înrudită de altfel cu viziunea altor autori național-liberali ai epocii, spre exemplu cu părerile lui John Stuart Mill exprimate în „Guvernarea reprezentativă” (Mill 1954), era tentată să subordoneze importanța problemei naționalităților unor cerințe universale ale civilizației, progresului și libertății. Ea afirma că „progresul” istoric necesită asimilarea națiunilor „mai puțin civilizate” (în cazul lui Mill a scoțienilor, irlandezilor, în cel al lui Eötvös a românilor, sârbilor, slovacilor, etc.) în națiunile „istorice” sau „politice”, concepte prin care Mill (de origine scoțiană de altfel) îi denumea pe britanici (englezi), iar Eötvös, evident, pe maghiari. Liberalismul național din secolul al XIX-lea nu aprecia această cerință ca pe o asimilare propriu-zisă, ci ca pe o datorie civilizațională, o exigență care trebuie îndeplinită pentru a atinge starea libertății (Tamás 1999). Poate că decepția în ideea progresului istoric explică și ea de ce problema naționalităților (sau, cu noua denumire răspândită în urma arsenalului de concepte folosite în tratatele privind minoritățile: „problema minorităților”)²⁰ a dobândit, ulterior primului război mondial, o importanță nouă și deosebită în ochii teoreticienilor politici din Europa centrală și de est. Isaiah Berlin, cercetător consacrat al istoriei ideilor naționaliste scria cândva la mijlocul secolului trecut, că, deși toți teoreticienii de seamă ai secolului al XIX-lea erau la curent cu importanța naționalismului, în cea de-a doua parte a secolului, de fapt până la primul război mondial toți au crezut că fenomenul va dispărea (Berlin 1996: 334).²¹ Primul război mondial, prin faptul că a distrus Imperiul Habsburgic multinațional și, în oarecare măsură, și pe cel rusesc (sovietic), a atras atenția asupra importanței schimbate a ideii naționalismului lingvistic ce se răspândea în zonă și a suveranității naționale ce își trăgea seva din identitatea lingvistică/culturală, fapt anunțat și de dezbinarea mai precoce a Imperiului Otoman. Pe de altă parte „marele război”, întrucât nu a generat în locul imperiilor multinaționale alcătuirea unor formațiuni statale omogene din punct de vedere etnic (deși a micșorat considerabil procentul minorităților naționale sau al naționalităților din zonă), le-a transmis statelor

Egy kisebbségi törvény születése (Nașterea unei legi a minorităților (Katus 1993). Despre concepția lui Eötvös în general vezi: József Galántai: *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében (Națiune și minoritate în opera lui Eötvös József)* (Galántai 1995).

20 Diferența de sens dintre cele două denumiri este dată de faptul că, în timp ce conceptul de naționalitate se referea, teoretic, și la membrii națiunilor majoritare, cel de minoritate denumește, în mod evident, numai națiunea aflată în minoritate numerică.

21 Despre punctul de vedere al lui Berlin cu privire la problema naționalismului a se vedea mai amănunțit: David Miller: *Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism* (Miller 2005).

în formare moștenirea în sine gravă a naționalismului lingvistic de secol XIX, agravând-o cu noi temeri colective și ofense din război (Romsics 1998). Ca urmare, importanța problemei minorităților etnice a început să apară într-o altă lumină, iar gânditorii politici maghiari la rândul lor s-au văzut tot mai des constrânși să regândească problema din postura de membri ai unei minorități etnice, sau cel puțin din perspectiva maghiarilor rămași pe teritoriile noilor state în formare. S-au schimbat între timp și termenii de abordare ai acestor probleme, pentru că ea nu mai putea fi discutată din perspectiva imperiului multinațional și a unui puternic guvern al monarhiei, ci doar în parametrii statului național și ai democrației instituționalizate treptat.

Acest proces de teoretizare, de analiză teoretică a condițiilor minorităților naționale a avut ca rezultat, în spațiu maghiar, deseori formarea unor viziuni inedite, productive și valabile până astăzi. În rândul acestora putem include și ideea lui Bibó István, formulată în studiul scris la începutul anilor 1940 despre echilibrul și pacea europeană (Bibó 1986a), conform căreia democrația și naționalismul merg mână-n mână, și logica democratizării duce în mod obligatoriu la „naționalizarea” politicii – iar instituționalizarea treptată a suveranității populare la definirea statului ca stat național, ca stat al națiunii.²² Bănuiala – conform căreia instituționalizarea politicii democratice clădite pe ideea suveranității populare va duce la asimilarea minorităților naționale – apăruse deja în gândirea lui Eötvös, dar, cum el nu avea experiențe istorice de referință (exceptând poate experiența parțială a revoluției din 1848 și scrierile sale consacrate studiului revoluției franceze și, în special, republicii iacobine), forma sprijinită prin dovezi istorice a acestei presupunerii o vom găsi doar la Bibó. De fapt, toate acestea arată și astăzi că statul democratic în sine, instituționalizarea suveranității populare încă nu reprezintă o soluție la problema minorităților, din contră – problema apare în chip nou, nemaivăzut și înfricoșător.

Pe lângă considerentele teoretice s-au născut în rândul politicianilor și gânditorilor din epocă – și în Transilvania – numeroase propuneri de reglementări concrete, care doreau rezolvarea problemei minorităților etnice, sugerând modele de autonomie sau forme de stat federative – dar care, în

22 Puțin mai târziu, în 1951, Hannah Arendt, studiind istoria mișcărilor naționale din Europa Centrală și de Est, ajunge și ea la aceeași concluzie. Conform părerii ei, cea mai înfricoșătoare „armă” istorică a „naționalismului tribal”, prezent în Monarhia Habsburgică și Rusia țaristă, a fost că a subordonat statul în întregime intereselor națiunii, fapt ce a condus la „denigrarea puterii statale la o funcție instrumentală”, ea devenind simplu instrument în slujba ideologiei naționale. Conflictul latent între stat și națiune a apărut însă chiar mai devreme, odată cu nașterea statului național modern, când revoluția franceză a combinat Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului cu exigența suveranității naționale (Arendt 1992: 278).

perioada interbelică, evident aveau puține șanse de realizare (Bárdi 2004). În ceea ce privește importanța lor teoretică, acestea sunt depășite de unele teorii legate de drepturi minoritare, care au acceptat *status quo*-ul dreptului statal și, în discuția cu privire la tratatele privind minoritățile naționale, s-au limitat la o viziune strict individualistă, încercând să împace datorita de protecție a minorităților cu limbajul drepturilor individuale. Aceste eforturi intelectuale prezintă de multe ori, tocmai datorită individualismului pe care-l comportă, mari asemănări cu părerile teoreticienilor occidentali de astăzi. Gândindu-ne la aceste eforturi de odinioară, trebuie să menționăm neapărat și numele lui Balogh Artúr, cel care a fost unul din reprezentanții de seamă ai teoriei maghiare a dreptului din Transilvania de atunci.²³ Ca „discipol” al lui Eötvös, el argumenta de pe o poziție liberală interesantă, pornind de la premiza că ruptura de practica – ofensivă la adresa minorităților – a democrației „totale” nu se poate realiza decât prin „descătușarea” liberală a ordinii instituționale și de drept a statului național. De aceea el a cerut legiferării și forumurilor politice românești respectarea condițiilor statului de drept (a se înțelege: a controlului juridic al puterii colective prin judecătoria administrației publice), a libertății individuale, cât și garantarea drepturilor de folosire a limbii materne pentru membrii minorităților etnice. Pe de altă parte, ca profesor universitar stabilit în Transilvania, așadar ca „minoritar”, pe alocuri a făcut presiuni și pentru recunoașterea, instituționalizarea urgentă a autonomiei politice, recunoașterea politică a comunității naționale maghiare din Transilvania – cerințe cu care Eötvös, pe baza logicii „dreptului istoric” al imperiului și cu privire la ideea, agreată de el, a autonomiei locale (regionale, municipale, comunale), probabil că n-ar fi fost de acord.

După 1945, chiar dacă problema minorităților naționale în sine nu a încetat să existe, totuși aceste propuneri teoretice au fost date uitării – cel puțin pe planul gândirii colective –, deoarece sistemul comunist român a urmat, în relația sa cu minoritățile, o politică naționalistă dură și indiscutabilă. Acest fapt se remarcă în special dacă privim ultimele decenii ale comunismului; pentru că, după cum bine știm, la început s-a aplicat, chiar și-n Uniunea Sovietică, „politică naționalităților” lui Lenin, în spiritul căreia s-a format în țară un sistem de alianță clădit pe autonomii teritoriale formate pe

23 Din studiile mai reprezentative ale lui Balogh a apărut o importantă selecție în 1997, îngrijită de Fábán Ernő, cu titlul *Jogállam és kisebbség (Stat de drept și minoritate)* (Balogh 1997). Dintre studiile care nu se regăsesc în acest volum pentru că nu au tematica legată strict de problema minorităților, merită menționate – în special fiindcă ele clarifică originile concepției liberale a lui Balogh – următoarele: Arthur Balogh: *Szabadság és egyenlőség (Libertate și egalitate)* (Balogh 1914); Arthur Balogh: *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana (Constant Benjamin și teoria statului constituțional)* (Balogh 1915).

baze etnice, trezind „la conștiință” chiar națiuni inexistente până la acel moment. Acest model a fost implementat și în România, la îndemnul lui Stalin, de către Gheorghe Gheorghiu-Dej și a avut ca rezultat Regiunea Autonomă Maghiară (1952). Acesta a fost însă în 1960 reorganizat, iar mai apoi, odată cu împărțirea pe județe, revocat, și în scurt timp în locul stalinismului ideologia românească neoficială a partidului a devenit naționalismul (Schöpflin 1996). Conform îndochinării comuniste în România trăiau pașnic niște „naționalități conviețuitoare”, adică români, maghiari, germani și alte naționalități (a se înțelege: țigani).

Ceea ce, în mod evident, n-a fost adevărat; problema a rămas și a reapărut cu aceeași intensitate – sau chiar mai mare – după revoluția din 1989. Și au apărut implicite tendințele și intențiile de reprezentare a problemei în teoria politică și cea a dreptului (vezi, de pildă: Salat 2001). În ceea ce privește conjunctura, ceva totuși s-a schimbat, și poate că această schimbare conjuncturală explică cel mai bine de ce, în tratarea problemelor naționalităților, trebuie să ne referim la lucrările unor teoreticieni occidentali. Se pare că noi, în 1989, am moștenit de fapt nu una, ci două probleme. Pe de o parte am moștenit problema minorităților naționale, așa cum o cunoșteau deja strămoșii noștri, pe de alta însă – grație eforturilor de implementare a modelului democratic occidental – am moștenit întregul catalog de probleme al democrației liberale. Dar adevărata problemă provine – precum ne arată învățămintele dezbaterilor care s-au desfășurat în ultimele trei decenii, legat de aceste teme, în occident – din coexistența celor două. Cum pot revendicările de grup (și, mai precis, cele ale grupurilor etnice, ale minorităților naționale) să dobândească afirmare politică și recunoaștere legislativă în condițiile individualismului tradițional al legiferării liberale? Iată care este dilema ce preocupă, de mai bine de treizeci de ani, gândirea colectivă occidentală (nu doar pe cea europeană).

Faptul că teoreticienii din Vest și-au orientat atenția asupra problemei minorităților etnice și naționale nu se explică, în general, prin nevoia de reglementare a situației din Europa de Est; el se datorează, pe de o parte „renașterii etnice” apărute în anii '70 în Europa (dar și-n alte părți, de exemplu în Canada) și fenomenului imigrației resimțite în occident (printre altele, în Europa de Vest), pe de altă parte dezbaterii despre „multiculturalism”²⁴ provocate în America de Nord de către mișcările de protecție a minorităților (negri, homosexuali, feminști). În acest cadru al problemei analiza teoretică le-

24 După părerea lui Schöpflin György, de altfel, Occidentul nu a înțeles natura multietnicității chiar pentru că a confundat-o cu multiculturalismul. Soluția este, spune el, că Europa Centrală și cea sud-estică trebuie să-și formeze propria modernitate, cu alte cuvinte trebuie să găsească modalitatea integrării grupurilor etnice în structurile democratice (Schöpflin 2006).

gată de minoritățile etnice/naționale a fost stimulată, fără îndoială, de studiile profesorului Universității din Iowa, Vernon van Dyke, cel care a consacrat mai multe articole și chiar cărți temelor în discuție (Van Dyke 1982; Van Dyke 1985; Van Dyke 1995). Pe parcurs s-au implicat și s-au exprimat în dezbateri și autori ca Chandran Kukathas, Will Kymlicka, Michael Walzer, David Miller – iar enumerarea nu este nici pe departe completă (Kukathas–Pettit 1990; Kukathas 1992; Kymlicka 1989; Kymlicka 1992; Kymlicka 1995; Kymlicka–Norman 1994; Kymlicka–Straehle 1999; Walzer 1983; Walzer 1995; Walzer 1997; Miller 1995; Miller 2000).

Oricare ar fi diferența dintre opiniile autorilor enumerați, concepțiile lor au totuși un punct comun: și anume că reprezintă un soi de „minimum liberal” pe care încearcă în mod consecvent să-l afirme, atât „în afară”, cât și „spre interior”. (Pe de altă parte, existența unor diferențe de opinie între ei, în ciuda convergenței intențiilor, arată că punerea de acord a nevoii de protecție eficace a minorităților cu limbajul libertății și drepturilor individuale nu este deloc o sarcină ușoară.)

Aplicarea „spre interior” a viziunii liberale înseamnă „liberalizarea” minorităților naționale, adică asumarea de către acestea a ideii că nicio comunitate autonomă nu-și poate exercita asupra membrilor săi competențe care lezează drepturi individuale. Această părere este bine exprimată încă din formularea lui Vernon van Dyke, conform căreia „recunoașterea teoretică a drepturilor de grup și, implicit, recunoașterea dreptului la autonomie nu înseamnă, în niciun caz, desconsiderarea drepturilor umane, individuale”. Din contră, spune el, drepturile individuale sunt foarte valoroase. „Apărarea lor ne îndeamnă ca acolo unde grupul se bucură de autonomie și drepturi proprii, să fim și mai atenți, deoarece grupurile, la fel ca și statul, pot încălca aceste drepturi” (Van Dyke 1995: 53). Din perspectiva sa, individul are dreptul de a lua parte la deciziile de grup și de a părăsi grupul, oricând dorește, dar nu are dreptul de a se sustrage deciziei grupului sau de-a o respinge.

Miller la rândul lui accentuează și el acest lucru, spunând că „autonomia națională se dovedește valoroasă *prima facie* dacă instituțiile autonomiei întruchipează democrația parlamentară, apără drepturile civile și politice, și nu în ultimul rând dreptul la emigrare” (Miller 2000: 166). Miezul problemei constă de fapt, afirmă Kymlicka, în întrebarea dacă statul național liberal trebuie sau nu să fie tolerant față de minoritățile sale illiberale, adică: dintre valorile liberale ale „autonomiei individuale” și „toleranței” care va avea prioritate? Opinia lui Kymlicka este, în această problemă, la fel de clară și fermă ca cea a lui van Dyke ori Miller: „singura definiție a toleranței, acceptabilă de către liberali se bazează pe valoarea autonomiei individuale”. „De exemplu ideea liberală a toleranței religioase este garantul libertății individuale de alegere.

Toleranța religioasă nu înseamnă pentru liberali în primul rând faptul că orice comunitate religioasă acceptă existența altor religii, căzând de acord să își respecte reciproc practicile religioase. Toleranța religioasă înseamnă mai degrabă că indivizii dispun de libertatea conștiinței, de un anumit drept care poate intra chiar și-n conflict cu dorințele comunității în care acești indivizi au crescut” (Kymlicka 1999b: 150).

Aplicarea „spre exterior” a acestui „minimum liberal” ridică probleme la fel de complicate. După cum a relevat analiza de mai înainte a disputei intelectuale, principala diferență de opinie se axează pe întrebarea dacă simpla garantare a drepturilor individuale este în stare să protejeze comunitățile împotriva asimilării ori dizolvării (nedorite), sau e nevoie de alt tip de soluție, cum ar fi de exemplu *drepturile colective*. Așadar, problema se pune în felul următor: poate democrația liberală, care folosește limbajul drepturilor individuale, să facă față revendicărilor născute din dorința minorităților de a-și păstra prosperitatea culturală și politică? În timp ce în discuția de față van Dyke sau Kymlicka apără ideea drepturilor colective sau a celor de grup, Kukathas și „național-liberalul” Yael Tamir (Tamir 1993) se mulțumesc cu garantarea drepturilor individuale – ambele părți cer însă drepturi (mai multe sau mai puține) în numele libertății individuale. Evident, părerile menționate nu epuizează nici pe departe întreaga paletă a punctelor de vedere, a viziunilor prezente în dezbateri; pentru studiul meu le-am selectat numai pe acestea pentru că se conformează perspectivei inițiale din studiul lui van Dyke. Este adevărat că van Dyke nu a dezbătut, în scrierile sale, toate acele puncte ale problemei care ajung să fie discutate mai târziu de participanții la dezbateri, dar prin natura argumentelor lui el a definit totuși pentru mult timp perspectiva *de abordare* a polemicii. Pentru că și-a formulat argumentele în contextul democrației liberale și totodată împotriva individualismului radical al legiferării liberale, aceste argumente discutau, în fond, problema posibilităților legiferării, adică așa-zisa problemă a drepturilor colective sau de grup. Necesitatea acestor drepturi colective sau de grup devine însă din ce în ce mai contestată în spațiul liberal, ca atare e important să facem o scurtă trecere în revistă a direcției criticilor aduse la adresa lor și a urmărilor teoretice posibile ale acestor critici. Trebuie menționat și faptul că abordarea de către liberali a teoriilor de drept colectiv provenite din spațiul anglo-saxon se realizează, în spațiul lingvistic maghiar, aproape întotdeauna instinctiv sub forma criticii, deși Kymlicka obișnuia să accentueze caracterul liberal al teoriei sale. Astfel Ludassy Mária, de exemplu, în recenzia critică scrisă despre cartea din 1989 a lui Kymlicka atrage atenția asupra faptului că „din terminologia drepturilor individului nu rezultă în mod evident un drept »colectiv« care consideră supraviețuirea culturii unei comunități

minoritare ca fiind o valoare în sine, ba mai mult, în anumite cazuri cele două pot fi opuse unul altuia” (Ludassy 1997a: 15). Critica lui Ludassy vizează acele eforturi care încearcă să explice drepturile de grup prin cele individuale. La fel de adevărat este și că ideea în sine a drepturilor individuale este profund problematică, numai că deja le-am acceptat și ne-am obișnuit cu existența lor; de aceea chiar și autori de astăzi care se ocupă de drepturile colective experimentează să deducă drepturile colectivului, într-un mod sau altul, tot din drepturile individului. Propunerile lor sunt variate și deseori complicate, pentru că, după cum scrie Egyed Péter într-un studiu consacrat temeii, problema este „greu rezolvabilă, explicarea particularului prin general cere, în cazul de față, considerații aparte, care pot fi de multe ori deosebit de viclene și greoaie” (Egyed 2002: 48-49). De altfel, conform părerii sale „drepturile minoritare-comunitare *nu pot fi deduse*, cu claritatea specifică filosofiei și logicii, din fundamentele tradiționale ale drepturilor omului” (Egyed 2002: 49).²⁵

Trebuie menționat însă că van Dyke nici nu a sugerat acest lucru, iar considerațiile sale cu privire la instituirea drepturilor colective pot fi puse în legătură cu ideea drepturilor individuale cel mult pe cale analogică, în măsura în care el și-a susținut ferm acel punct de vedere, conform căruia drepturile de grup (ca cele individuale, de altfel) pot fi codificate doar pe baza existenței unor drepturi morale. Pe de altă parte, e adevărat și faptul că fundamentarea filosofico-metafizică a dreptului moral nu pare să-l fi interesat în mod special. A fost de părere că la această întrebare există mai multe răspunsuri, egal valabile, în analogie cu întemeierea filosofică a drepturilor individuale. „Cei care cred că drepturile individuale sunt drepturi naturale sau primite de la Dumnezeu, pot să-și extindă convingerea și asupra drepturilor de grup, spunând că aceste drepturi sunt legitimate de însăși existența grupului. Cei care cred că revendicările morale ale indivizilor se bazează pe simpla apreciere critică a ceea ce *trebuie să fie*, pot gândi la fel și-n legătură cu drepturile de grup. Ambele răspunsuri concordă cu un al treilea, la care m-am refe-

25 O părere relativ diferită este susținută de Öllös László, vezi volumul său pe această temă: *Emberi jogok – nemzetii jogok (Drepturi umane – drepturi naționale)* (Öllös 2004). El spune că libertatea națională este parte a libertății individuale, iar elementul de legătură dintre individual și universal, respectiv individual și de gen este chiar naționalul (a se înțelege: devenim oameni în timp ce suntem maghiari, slovaci, etc.), ca urmare drepturile etnice pot fi contemplate și ca drepturi individuale, dar numai în măsura în care diferitele elemente ale identității naționale sunt compatibile cu drepturile individului, sunt adică universal-eligibile. (Teoretic oricine poate fi membru al unei culturi de tip liberal, pentru că aceasta nu exclude.) Dacă întoarcem însă logica argumentării de mai sus, ajungem la concluzia că deși dreptul la alegerea identității este un drept universal al omului, nu se pot alege decât culturile de structură liberală.

rit mai devreme, și-anume că existența nevoilor atrage după sine existența dreptului, ca (în anumite limite) să acționăm pentru satisfacerea lor” (Van Dyke 1995: 45).²⁶

Abordarea problemei minorităților naționale/etnice din perspectiva legiferării nu ridică doar problema logico-filosofică a fundamentării, ea poartă în genere și pericolul multiplicării inutile a drepturilor. În legătură cu pericolele devoluției din sfera legiferării ne-a avertizat Egyed Péter, într-un alt studiu (Egyed 2005), apărut în 2005. El a afirmat că multiplicarea sub forma drepturilor minoritare a celor individuale are ca rezultat desolidificarea și irelevanța recursului la drepturile omului, pe de altă parte direcția acestui proces necesită, în discursul filosofic purtat despre drepturile omului, tot mai des mutarea accentului de pe *nomos* pe *physis*, adică de la *drepturile* omului la *natura* umană. Însă prin teoriile lor cu privire la natura umană, filosofia aristotelică și cea kantiană oferă o bază metodologică mai adecvată discuției despre problema comunităților decât filosofiele secolului XX., deoarece clasicii și-au imaginat însăși natura umană sub aspectul său social: natura și personalitatea individului nu însemnau pentru acești filosofi decât derivate ale vieții sociale. Acei gânditori comunitariști ai secolului XX care – la fel ca filosoful scoțian Alasdair MacIntyre – au descoperit posibilitățile neexplorate ale filosofiei lui Aristotel despre societate, au ajuns astfel la reabilitarea ideii antice de comunitate umană percepută ca o comunitate politică (*polis*). Acest *polis*, comunitatea politică, deși necesită din partea membrilor săi un grad înalt al culturii comune și se destramă dacă acești membri nu se pot înțelege cel puțin într-o limbă comună, nu se bazează doar pe această cultură comună; și se deosebește de societatea politică a *Volk*-ului în aceeași măsură în care amândouă se deosebesc de societatea democratică liberală.

Posibilitatea pericolelor devoluției ce pot apărea prin multiplicarea drepturilor umane constituie de mult tema unor dezbateri (Kołakowski 2004) și, pe plan teoretic, merge până la primele propuneri din secolul al XVIII-lea cu privire la instituirea drepturilor sociale sau morale. Hannah Arendt este de părere că deja revoluționarii francezi, prin faptul că au văzut în drepturile umane niște drepturi *naturale*, au deschis drumul spre multiplicarea acestora în numele unor nevoi naturale, deoarece drepturi ca de exemplu cel proclamat în mod consecvent de Robespierre – „dreptul la supraviețuire” – îi revin omului

26 Acest punct de vedere este și el vulnerabil la critica liberală, după cum dovedește Mester Béla într-un studiu apărut în 2005. Autorul este de părere că, în orice fel am învățat problema drepturilor colective, nu putem ignora referirea la manifestarea voinței individuale în teorie, precum nici îndemnul la această manifestare în practica politică. Așadar se pare că a vorbi despre drepturi colective care nu pot fi deduse din manifestarea voinței individuale și din drepturi individuale este cu neputință (Mester 2005).

doar prin faptul că este „ființă a naturii, prin dreptul său la »hrană, îmbrăcăminte și menținerea speciei«, adică prin dreptul său la nevoile vitale” (Arendt 1991: 140). Multiplicarea drepturilor umane, prin adăugarea la drepturile clasice „negative” (dreptul la viață, la libertate și la proprietate) menționate încă de Locke a unor drepturi „pozitive”, într-adevăr „reduce politica la natură”, doar că prin natura umană trebuie înțelese în cazul de față nevoile provenite din realitatea fizică a omului. Mai trebuie spus și faptul că, fără îndoială, în secolul XX, prin răspândirea „noilor mișcări sociale” și a „politicilor identitare”, prin pătrunderea statului bunăstării în sfera privată și prin dispariția hotarelor dintre viața socială și cea privată, problema „naturii umane”, adică preferințele sexuale, identitatea etnică, rasială și de gen, sărăcia au devenit tot mai mult probleme politice. În schimbul acestei tendințe tot mai puternic conturate Arendt a sugerat, încă la mijlocul secolului trecut, o altfel de contemplare a politicii/politicului. Fiind o adeptă convinsă a republicanismului, a fost de părere că politica e terenul libertății politice, al libertății dialogului cu celălalt, ea trebuie așadar eliberată de dominața și constrângerea forțelor naturii, pentru a face loc diferențelor de viziuni și păreri. În plan teoretic și Arendt a împrumutat aceste sugestii din gândirea politică a lui Aristotel, cel care a definit omul fie ca ființă politică, fie ca ființă vorbitoare și care, în antropologia lui filosofică – ce-și are rădăcinile pe de o parte în metafizica sa, pe de alta în experiențele sale despre practica politică a statului atenian – proclama primatul ontologic al comunității politice asupra individului.²⁷ „*Polis*-ul face ad literam posibilă existența omului ca ființă umană”(Sullivan 1982: 173).

Totodată nici accepțiunea republicană „pură” sau „clasică”, pentru reabilitarea căreia s-au străduit Arendt și, ulterior, alți gânditori comunitariști, nu poate fi susținută în condițiile democrației reprezentative. Tradiția de peste o sută de ani a liberalismului național atrage atenția în mod constant asupra importanței experiențelor istorice referitoare la faptul că statele democratice moderne s-au format, în marea lor majoritate, ca state naționale. Logica democrației, instituționalizarea suveranității poporului și a principiului reprezentativității duc, în mod obligatoriu, la „naționalizarea” politicii; politica de-

27 Conform multor cercetători ai antichității concepțiile politice ale lui Aristotel însumează experiențele politice ale întregului popor antic grec, așadar nu este vorba nici pe departe de opinia izolată a gânditorului individual. „În *Politica* sa Aristotel a definit omul ca *zoon politikon* (1252b9-53a39), iar sensul acestei definiții se înțelege numai în lumina metafizicii sale; ca atare traducerea corectă necesită o explicație greoaie – omul este o ființă al cărei scop principal, al cărei *telos* este ca prin natura ei să trăiască în *polis*. Consider că majoritatea grecilor au împărtășit această părere, dacă auziseră măcar de Aristotel și dacă au perceput sensul spuselor sale, deși aceștia erau puțini” (Finley 1995: 58).

mocratică, bazându-se pe o limbă națională („democratic politics is politics in the vernacular” (Kymlicka 1999b: 144)) necesită existența unei *limbi comune*. „Teoretic ne putem imagina utilizarea largă a traducerilor – scrie Kymlicka –, acestea devin însă repede condiționate, scumpe și incomode. Exigența statului național cu privire la existența unei limbi comune se poate interpreta și ca o cerință a democrației deliberative robuste. Pentru liberalii naționali forumurile politice care utilizează o singură limbă reprezintă exponentul principal al democrației participative în lumea modernă, pentru că acestea sunt, în mod natural, mai reprezentative decât forumurile politice mai înalte în care se folosesc, amestecându-se, mai multe limbi. Toate acestea se explică prin faptul că politica democratică este o politică a limbii poporului. Pentru cetățeanul de rând este mai comod dacă în dezbaterile politice discuțiile se țin în limba lui natală. Putem afirma ca pe o regulă generală că numai elita unei societăți are posibilitatea de a vorbi fluent mai multe limbi, de a conserva și dezvolta aceste competențe lingvistice, și numai elita se dovedește aptă pentru a susține, în mediu plurilingvist, dezbateri pe teme politice. Mai mult, comunicarea politică are și o componentă cu aspect ritualic puternic, iar această formă ritualică a comunicării este tipic centrată în jurul limbii. Pe baza cunoașterii pur tehnice a unei limbi străine, fără a înțelege și aceste elemente de ritual, sensul deplin al unei dezbateri politice nu poate fi înțeles. Pe lângă alte cauze, aceste argumentații constituie baza teoriilor liberalilor naționali care susțin, ca pe o regulă generală, că o dezbateră este cu atât mai reprezentativă, cu cât se desfășoară mai mult în limba națională” (Kymlicka–Straehle 1999a: 70).

Numai că această logică istorică poate fi întoarsă pe dos. Dacă teza fundamentală „un stat – o națiune” a reprezentat în mâna lui John Stuart Mill argumentul potrivit pentru a cere asimilarea minorităților etnice, ea poate funcționa ca argument la fel de bun în favoarea instituționalizării politice a limbilor vorbite de minoritățile naționale/etnice. Există așadar un argument care pledează, în mod concludent, pentru delimitarea politică a identității sexuale, religioase și de sex de cea etnică/lingvistică. Acest argument, prin faptul că relevă importanța specială pe care o are limba în practica politicii democratice, în același timp atrage atenția și asupra faptului că există un soi de identitate particulară ce nu poate fi restrânsă la sfera privată sau socială. Învățătura de astăzi a liberalismului național este că a înlăturat mitul neutralității (sau imparțialității) statului (care a existat în secolul XIX), demonstrând că instituțiile politice nu pot fi dezlipite de fenomenele culturii și limbii în aceeași măsură în care religia sau statul s-au putut distanța de ele. În disputa contemporană dintre filosofia politică „postnațională” (Habermas 1992) și „liberalismul național” (Kymlicka 1995), cel din urmă susține în mod consecvent punctul de vedere conform căruia identitatea noastră etnică/națională comportă aspecte

nefavorabile comunicării (și aici este vorba în principal de comunicarea limbii: a identității noastre lingvistice, pentru că nu ne e indiferent în ce limbă vorbim!), ca urmare pune sub semnul întrebării posibilitatea integrării totale a nevoilor identitare în dezbateră politică (Losoncz 2005). Liberalismul național se străduiește pentru instituționalizarea politică a pluralismului tiparelor culturale, a așa-zisului pluralism etnocultural, dar rămâne sceptic în ceea ce privește eliminarea tensiunilor etnice prin postulatele „comunității ideale” (MacIntyre) sau „fedației postnaționale” (Habermas).

Toate acestea relevă faptul că remediarea problemelor minorităților naționale nu poate fi concepută exclusiv în termenii legiferării (adică a drepturilor), fără a avea în vedere și schimbările structurale legate de mecanismul *puterii*. Identitatea etnică/națională, chiar dacă este minoritară, prin natura sa necesită recunoaștere politică și afirmare publică. „Susținerea ideologică a unei identități naționale comune și a unui program de educație națională care-și distruge minoritățile etnice pare o atitudine îngâmfată (și, de cele mai multe ori, fără șanse). În profida acestui lucru nu ne putem imagina că fiecărei minorități naționale i se poate asigura un stat propriu. Dar nici în aceste condiții nu trebuie abandonată perspectiva liberalismului național, este însă nevoie de redefinirea scopului. În cazul diferitelor minorități etnice identitatea națională poate fi instrumentul principal în organizarea unui sistem instituțional politic autonom. În orice caz, aceste »unități politice« relevante nu pot fi state. Trebuie să găsim o formulă, alta decât statul național, iar aceasta nu poate fi decât statul multinațional [*multination state*]. Pentru ca naționalismul liberal să fie o abordare vie și demonstrabilă a lumii în care trăim, trebuie să renunțăm la aspirația tradițională a liberalismului național – un stat, o națiune –, și să percepem ideea de stat ca o alianță a unor popoare autonome, în care hotarele interioare sunt trase și puterea împărțită în așa fel încât să permită fiecăreia dintre naționalități o oarecare autonomie” (Kymlicka–Straehle 1999a: 78).

Această recunoaștere de fapt nu este nouă, în anumite privințe poate fi considerată chiar existentă de secole. Pentru Eötvös însuși era deja evidentă că „numai prin restricționarea puterii statale putem acționa corespunzător revendicărilor aduse în fața statului în numele ideii de naționalitate”. Cu alte cuvinte, numai dacă statul renunță la legislația unitară, la ideea națională, la administrația centralizată, impozite, la învățământul de stat, etc., și își împarte puterea între reprezentanții naționalităților sau regiunilor. Fără îndoială, există în Europa forme variate ale federalizării și autonomiei naționale, însă experiența noastră istorică de până acum nu poate răspunde la întrebarea: cum putem asigura în astfel de împrejurări loialitatea naționalităților autonome față de statul multinațional? Rămâne așadar întrebarea dacă este sau

nu adevărată afirmația lui Michael Mann, conform căreia etnopolitica nu înseamnă altceva decât „fragmentarea statului național în alte state naționale, considerate mai autentice” (Mann 2002: 155).

Nici dilema lui Eötvös nu era faptul dacă este sau nu permisă în oarecare măsură restricționarea puterii statale,²⁸ ci întrebarea, cui trebuie să revină competențele proprii autonomiilor: naționalităților, diferitelor regiuni sau autonomiilor locale? În al doilea volum al operei sale despre teoria statului Eötvös s-a orientat fără echivoc spre această din urmă posibilitate. Și nu doar din motiv că, pe urmele lui Tocqueville, a văzut în autonomia locală instrumentul potrivit pentru înfrânarea puterii naționale; mergând mai departe, el a crezut că prin autonomia locală se poate elimina și aspirația de putere a minorităților naționale. „Pentru a face față exigențelor venite din ambele părți (adică atât celor din partea *statului* multinațional, cât și celor din partea *naționalităților*) este nevoie – scrie – ca prin autonomia condiționată a diferitelor teritorii să lăsăm loc acelor exigențe care se bazează pe drepturi istorice, iar prin autonomia comunelor, în anumite limite să dăm posibilitate afirmării acelor exigențe care provin din diferențele de limbă. Cu cât se respectă mai mult ideea autonomiei, cu atât mai puțin ideea naționalităților va reprezenta un pericol pentru stat, deoarece conflictul care pune față în față revendicările naționalităților (majoritare și minoritare) denaturează pericolele la adresa statului: dacă are în vedere exclusiv dreptul istoric, aplanează aceste pericole prin dreptul dat diferitelor comune de a-și menține particularitățile lingvistice, iar pericolele care se pot datora faptului că avem în vedere numai diferențele de limbă pot fi prevenite dacă dreptul istoric dobândește putere politică în teritoriu. Pentru că ideea autonomiei nu este altceva decât aplicarea ideii de libertate individuală în rândul unor personalități morale, exigențelor și nevoilor naționalităților nu le putem face față decât prin punerea în aplicare a acestei idei, iar existența diferitelor naționalități amenință existența statului numai în cazul în care această idee nu se aplică” (Eötvös II. 1981: 551-552).

Așadar: Eötvös, deși nu a contestat importanța politică a diferențelor lingvistice, a susținut totuși că autonomia care are în vedere numai segregarea lingvistică ar duce la dezbinarea monarhiei. Ar fi dorit să împace integritatea statului și menținerea diferențelor lingvistice nu prin autonomia națională, ci prin autonomia teritorială condiționată și prin autonomiile *locale* (comunale,

28 În conștiința generală Eötvös apare până astăzi, din motive neexplicate, ca adept al centralizării, dar în realitate el a susținut ideea guvernării puternice, centralizate numai în condițiile în care se formează în țară, paralel cu această guvernare, sistemul ierarhic al autonomiilor. Tocqueville i-a atras atenția asupra rolului autonomiilor în supravegherea și controlul guvernării centralizate, cel care a avut, în mod vizibil, o influență intelectuală serioasă asupra lui și ale cărui opere nu s-a oprit să le popularizeze.



municipale), restrângând puterea administrativă a statului, care, după cum spunea, fură „terenul” unde înainte naționalitățile își puteau dobândi „recunoașterea”.

După un secol și jumătate (al doilea volum al lucrării sale, *Ideile dominante*, din care provine și citatul de mai sus, a apărut în 1854) dilema noastră a rămas în fond neschimbată: pot fi împăcate patriotismul și naționalismul, loialitatea față de stat și cea față de națiune, iar dacă răspunsul e afirmativ, prin ce forme instituționale și legale se ajunge la această realizare?

Conceptiile despre naționalitate ale lui Eötvös József în *Ideile dominante*

Dacă parcurgem *Ideile dominante* – opera politică principală de două volume a lui Eötvös (Eötvös I-II. 1981)²⁹ – doar în mod superficial, nu pare evident faptul că problema naționalităților ar fi, aici, una de o importanță centrală. De altfel, acest fapt nu le era evident nici contemporanilor, dovada fiind că, în al doilea volum, Eötvös a trebuit să se apere în continuu mai ales din acest motiv. Așa cum scrie, deși aproape toți criticii i-au reproșat că „subapreciază influența naționalităților” în lucrarea sa, el afirmă că foarte probabil ei „s-au înșelat în această privință” (Eötvös II. 1981: 545).

În cele ce urmează, voi încerca să prezint sumar concepțiile lui Eötvös – expuse în primul și în al doilea volum – despre naționalitate, și totodată să identific acele reflecții, intuiții și presupuziții, care definesc aceste concepții.

Ceea ce l-a condus pe Eötvös la o cercetare mai pătrunzătoare a problemei naționalității a fost, în mod vădit, faptul că naționalitățile s-au opus cauzei luptei maghiarilor pentru libertate. Însă din această stare de fapt, Eötvös trage niște concluzii mai largi, care se referă, pe de o parte, la natura și viitorul naționalismului epocii; iar pe de altă parte, la relația dintre ideea libertății și cea a naționalității. Conform punctului meu de vedere, semnificația sau valoarea acestor intuiții poate fi apreciată doar printr-o comparație cu rezultatele cercetărilor moderne asupra naționalismului.

Este o practică curentă, în cercetarea modernă a naționalismului, să se vorbească despre trei mari epoci istorice – prin naționalism înțelegându-se, aici și acum, diferitele forme istorice – pe de o parte – ale auto-interpretării naționale, respectiv – pe de altă parte – ale unei doctrine de legitimare. Ideea este general acceptată în rândul istoricilor, politologilor, filosofilor (Bibó 1986a; Mann 2004; Breuille 2004; Marko 2004).

Începuturile primei epoci a naționalismului, denumit de către John Breuille „naționalism de reformă”, se leagă de obicei de evenimentele revoluției franceze, de procesul în care poporul francez, aflat pe cale de a deveni o națiune, își însușește, sub semnul ideii republicane, suveranitatea statală. Acest proces a schimbat în mod durabil principiul de legitimare al practicării puterii politice

29 Prima parte a operei în două volume a părut inițial în 1851, a doua parte în 1854, în germană și în maghiară.

din întreaga Europă: așezând legitimarea de tip național în locul legitimării monarhice sau dinastice. Dintre ideologiile săi principali îi putem considera pe Rousseau sau pe abatele Sieyès. A doua formă a naționalismului, caracteristic popoarelor central-europene, denumit tot de către Breuille „naționalism unificator”, este destinat să justifice unificarea germană sau italiană a națiunii. Dacă cercetăm întemeierea ideatică a acestor aspirații, o formă timpurie a acesteia o găsim în cuvântările lui Johann Gottlieb Fichte către națiunea germană. În final, a treia epocă a naționalismului, așa-numitul „naționalism separatist”, apare atunci când popoarele trăind în cadrul imperiilor multinaționale est-europene (imperiul Otoman, Rus, Habsburgic) încep să aspire, în jurul anului 1840, mai întâi la autonomie politică, iar mai apoi la statul național independent. În mod diferit de unificarea națională germană sau italiană, aici obiectivul politic primar nu mai constă în unire, ci în separarea prin desprindere.

Din cercetările moderne legate de naționalism, respectiv din lucrările care tratează naționalismul din perspectiva istoriei ideilor, mai este cunoscută ideea că oricât de mari ar fi fost diferențele structurale sau de conținut dintre naționalismul de reformă sau cel unificator, ceea ce le este comun este faptul că nu se consideră existența națională ca un *scop în sine*, ci ca o stare *purtătoare de valori*. *Declarația drepturilor umane și civile* purta în sine promisiunea eliberării universale a întregii umanități, chiar dacă mijlocul acesteia a fost franțuzirea ulterioară prin forță, acel proces – notează ironic inclusiv Eötvös – în cursul căreia „fiecare popor trebuia să se grăbească să devină francez” (Eötvös I. 1981: 125). În același fel, dacă citim cuvântările lui Fichte către națiunea germană, vedem că pentru el faptul de a fi german nu înseamnă neapărat apartenență culturală sau lingvistică: sunt germani aceia, spune, „care [...] cel puțin bănuiesc libertatea, n-o urăsc, nu se sperie de dânsa, ci o iubesc” (Fichte 1928: 150). Altfel spus, existența națională este o stare purtătoare de valori, purtătoare a valorilor progresului, a civilizației și, în mod principal, a libertății. Din acest motiv, aceste forme de naționalism sunt denumite și „naționalisme internaționaliste”, pentru că poartă în sine un ideal sau o valoare universal dezirabilă.

Dacă acceptăm poziția cercetărilor moderne asupra naționalismului caracterizate anterior, putem să afirmăm că Eötvös este martorul unei turnuri de epocă, când o nouă formă a auto-interpretării naționale își face apariția în Europa de Est. *Ideile dominante* constituie dovada faptului că Eötvös este conștient de acest lucru – și trage concluziile corespunzătoare.

Însă poziția lui Eötvös în problema naționalismului, mai exact spus în problema ideii naționalității este mult mai complexă decât cele de mai sus. Ceea ce caracterizează această poziție este în primul rând faptul că Eötvös înțelege

ideea naționalității, precum și ideea libertății și a egalității, mai exact „sensul la modă” al acestora în contextul ideatic al revoluției franceze și în contextul evenimentelor care s-au desfășurat ca urmare a revoluției franceze. Lui Eötvös nu-i este străină accepțiunea existenței naționale ca stare purtătoare de valori, deoarece el critică acea formă a auto-interpretării naționale care se află „la modă” în rândul naționalităților tocmai pentru faptul că conform acesteia națiunea este doar comunitatea oamenilor care vorbesc aceeași limbă. Însă în opinia lui, „conceptul” „libertății” și principiul naționalității, cel puțin în forma în care au fost ele interpretate în timpul revoluției franceze, și apoi, după revoluție, și în alte părți ale Europei, se află de la bun început în contradicție unul cu celălalt – atât în teorie, cât și în practică.

Prin urmare, *ori* idealul libertății poate fi înfăptuit doar în detrimentul „dreptului de națiune separată” (adică popoarele „trebuie să se grăbească să devină franceze”); *ori* libertatea civică cade victimă principului naționalității – nu există alternativă, luând ca temei sensul la modă al acestor idei. În acest sens așadar libertatea și principiul naționalității, cel puțin în sensul lor care s-a răspândit în urma revoluției, nu pot fi instituționalizate *împreună*, și de aceea oricărei încercări de acest gen îi „cade victimă” ori libertatea politică, ori principiul naționalității. Altfel spus, Eötvös afirmă, contrar cercetătorilor moderni ai naționalismului din perspectiva istoriei ideilor, că nu există în practică o formă a auto-interpretării naționale care să poarte în ea valoarea libertății.

Aceasta ar fi deci intuiția cea mai importantă a lui Eötvös în legătură cu naționalismul, mai exact spus, cu ideea naționalității; intuiție care determină în mod fundamental tratarea problemei naționalității în *Ideile dominante*. Eötvös vede că în rândul naționalităților a apărut o formă specifică a auto-interpretării naționale, potrivit căreia națiunea este doar comunitatea oamenilor care vorbesc aceeași limbă (ceea ce va și fi denumit ulterior de către Bibó – referindu-se la formarea micilor state est-europene – „naționalism lingvistic”) (Bibó 1986b). El mai vede faptul că acest fenomen poartă în sine exigența separării, și că aceasta este ostilă cauzei libertății *maghiare*. Dar poziția lui este de la bun început aceea că instituționalizarea simultană a ideii de libertate și de naționalitate nu este posibilă, cel puțin dacă luăm sensul la modă al acestora.

Eötvös este în mod vizibil mai nesigur în precizarea viitorului naționalismului lingvistic, sau a naționalismului în general, deși abordarea acestei probleme în primul volum al *Ideilor dominante* este destul de marcată de optimismul istoric. Ideea naționalității, afirmă Eötvös, nu se înrădăcinează adânc în popor, și „niciodată nu a dispus de un temei mai slab în relațiile dintre popoare, ca acum”. El gândește așa mai ales deoarece în opinia lui exigența separării naționalităților se află în contradicție cu „dreptul istoric”, și cu faptul istoric și tradițiile conviețuirii istorice. „Iar cum concepte noi, care se află în

contradicție cu condițiile trecutului și ale prezentului, nu pot deveni dintr-o dată proprietatea publică a poporului și temeiul unui nou organism, vedem în mod necesar că oricât s-ar strădui conducătorii mișcărilor naționale, oricât de tare și-ar trâmbița cerințele în numele poporului, ideea nu a acaparat încă poporul, care poate fi condus sub stindardul acesta chiar la bătălie, dar fără a pricepe clar ideea pentru care se bate, sau fără a înțelege măcar dorința conducătorilor ei. [...] Spuneți orice, poporul nu vrea să vadă străini în aceia cu care trăiește împreună de secole, doar din cauza diferenței de limbă, respectiv n-o să-i recunoască imediat ca frați pe cei care grăiesc pe aceeași limbă cu el, și cu care era în dușmănie de secole. De aceea ideea naționalității în sensul ei la modă poate fi realizată în tot cazul doar foarte greu și după eforturi continue” (Eötvös I. 1981: 152-153). Ideea naționalității este deci afirmată doar de conducători auto-proclamați ai poporului, și ideea nu „a acaparat” încă poporul. Este însă clar pentru Eötvös că „dacă aceasta s-ar întâmpla vreodată”, adică dacă „poporul” ar putea fi atras de partea acestei forme noi a auto-interpretării naționale, atunci „acele instituții ale statului care s-au format fără a ține cont de această idee și se află frecvent în contradicție cu aceasta” se vor dezintegra pe loc (Eötvös I. 1981: 152-153). Adică Eötvös este foarte conștient de faptul că această nouă formă a auto-interpretării naționale, și acceptarea principiului de legitimare națională pun în pericol existența monarhiei Habsburgice.

Putem să ne întrebăm pe drept acum – deși e o întrebare desigur extrem de anistorică – care ar fi cauza acestei miopii istorice față de naționalism, față de viitorul lui. Permiteți-mi însă să adaug că această miopie istorică era caracteristică – după părerea unor istorici ai ideilor – pentru aproape toți gânditorii politici majori ai epocii, altfel spus Eötvös nu constituie o excepție în această privință. Isaiah Berlin, cercetătorul de seamă al istoriei ideilor a naționalismului, scria că „nu exista nimeni, în secolul al nouăsprezecelea, în științele sociale sau în gândirea politică, care să nu fi știut că mișcarea dominantă a epocii sale este naționalismul”; „dar în a doua parte a secolului, de fapt până la primul război mondial, se credea că va dispărea” (Berlin 1972: 17).

Această miopie istorică poate fi explicată desigur și prin absența perspectivei istorice necesare, dar suntem mai aproape de adevăr dacă spunem că – cel puțin în cazul lui Eötvös – una dintre cauzele acesteia constă în presuposițiile sale specifice legate de filosofia istoriei, iar mai departe, în *credința în progres* a întregului secol, pe care Eötvös însuși o împărtășea. Credința în progres este expusă chiar și în mod explicit la finele primului volum din *Ideile dominante*, unde Eötvös scrie cu convingere: „Epoca în care trăim este epoca progresului în toate; dacă unii refuză să-i acorde acea superioritate care, la nivelul dezvoltării materiale, spirituale, și chiar morale, i se cuvine

fără îndoială, aceasta poate fi explicată doar prin acea pasionalitate cu care se obișnuiesc a fi judecate lucrurile care se-ntâmplă în jurul nostru, sau prin ignoranță”(Eötvös I. 1981: 453).

În același timp, este adevărat că atunci când Eötvös făcea bilanțul ideii naționalității sau a viitorului naționalismului, cel puțin în paginile *Ideilor dominante*, el nu-și menționează convingerea. Credința în progres apare în același timp, și cu mare emfază, în luarea de cuvânt din timpul discuției generale parlamentare a legii naționalităților; de unde transpare, de altfel, și faptul că Eötvös într-adevăr considera existența națională o stare purtătoare de valori. „Cu dezvoltarea civilizației, numărul naționalităților scade treptat (*Așa e.*) Mai întâi, la primul început al civilizării, câteva familii constituiau o naționalitate. Acestea, unindu-se și contopindu-se, ele au constituit o naționalitate mai mare. Iar astfel progresul civilizației este fără îndoială amenințător pentru naționalități. Acestui pericol suntem expuși noi, maghiarii, sunt expuși frații noștri croați, sunt expuși celelalte naționalități care trăiesc în țara noastră, așadar sunt expuși toate naționalitățile mai mici. Dar cum putem să ne ocrotim față de acest pericol? Depunând, oare, naționalitățile separate, ca pe niște mumii, înfășurate în legi (*Exclamație aprobativă vie*), în camera funerară a autorității legii? (*Izbucnire de exclamație aprobativă zgomotoasă.*) În secolul nostru, ceea ce nu trăiește, nu are viitor. (*Exclamație aprobativă zgomotoasă și aplauze îndelungate.*) Dacă vrem să ne asigurăm față de valurile crescătoare ale civilizației, să ne punem la înălțime! (*Aclamație.*) Fluxul acoperă șesul pe o întindere de-o milă; dar stânca care stă mai înalt, se înalță, și se va înălța pentru întotdeauna. (*Aclamații zgomotoase*)” (Schlett 2002: 60-61). Eötvös spune, deci, în 1868, că contopirea naționalităților mai mici în cele mai mari este până la urmă o sarcină civilizațională, și că n-are rost să „înfășurăm în legi”, ca și cum le-am mumifica, naționalitățile mai mici, pentru că prin aceasta le-am expune doar necivilizării lor proprii. Aceasta seamănă izbitor cu ceea ce spunea John Stuart Mill cu câțiva ani înainte (mai exact în 1861), în *Considerations on Representative Government*, despre „scoțienii bosumflați, într-o stare pe jumătate sălbatică, printre stâncile lor” (nota bene: era și el scoțian), care ar face mai bine dacă ar deveni englezi, și dacă n-ar rămâne la „perspectiva lor spirituală limitată” (Mill 1954: 363-364). Repet însă, această credință în viitor nu apare în formă explicită în paginile *Ideilor dominante*, în discutarea viitorului ideii naționale; Eötvös invocă de obicei „dreptul istoric” în fața revendicărilor naționalităților.

Dacă dorim să înțelegem poziția lui față de aceste revendicări, trebuie să ne întoarcem la ideea conform căreia Eötvös concepe revendicările naționalităților în contextul ideatic al revoluției franceze, respectiv în contextul evenimentelor politice care s-au desfășurat ca urmare a revoluției franceze. Altfel spus, el afirmă că ideile dominante ale epocii, sau interpretarea lor obișnuită, deci

inclusiv interpretarea, răspândită în cercul naționalităților, a ideii naționalității, poate fi reconduasă la contextul ideatic al revoluției franceze; iar din această cauză naționalitățile individuale formulează de fapt, în numele ideii naționalității, revendicări care țin de *puterea populară*. Afirmă deci, simplificând lucrurile, că aspirațiile naționalităților – fie vorba despre naționalități majoritare sau minoritare – sunt întotdeauna aspirații la *putere*. „Toate acele aspirații – scrie în încheierea primului volum al cărții sale – care-și propun ca scop îndeplinirea libertății și a egalității, să se orienteze totuși în acțiuni spre înființarea optimă în stat a suveranității populare, pe când acele aspirații care sunt pornite în numele principiului naționalității, se orientează de fapt spre însușirea, de către o naționalitate anume, a puterii suverane nelimitate în stat” (Eötvös I. 1981: 454). Altfel spus, aspirațiile naționalităților, sau revendicările formulate în general în numele ideii naționalității, fie ele naționalități majoritare sau minoritare, sunt *întotdeauna* revendicări de putere populară, față de care suntem obligați să protejăm dreptul istoric.

De aceea se opune Eötvös – între altele – inclusiv revendicărilor naționalităților: deoarece el vede originea acestora într-o interpretare a ideii naționale, care s-a răspândit în urma revoluției franceze, adică în cea a naționalismului. Este de părere că dacă acceptăm aceste revendicări, atunci acesta (adică naționalismul) va conduce la „dezintegrarea” tuturor acelor „instituții de stat” care nu se auto-legitimează pe principii naționale; revendicările naționalităților amenință deci integritatea monarhiei. Pe de o parte, pentru că definesc apartenența națională, în sensul naționalismului lingvistic, ca apartenență lingvistică, și poartă în ele intenția separării; pe de altă parte, pentru că scopul exclusiv al acestora – ca de altfel al tuturor aspirațiilor similare – este „dominarea”. „În numele principiului *naționalității* – scrie el – nu se-nțelege recunoașterea dreptului istoric și a acelor libertăți individuale de care unii au nevoie în afirmarea acelor proprietăți care sunt proprii națiunilor individuale; aspirațiile naționalităților sunt orientate de fapt spre distrugerea dreptului istoric și a libertății individuale” (Eötvös I. 1981: 454-455). Adică aspirațiile naționalităților sunt aspirații de putere, aspirații de suveranitate, motiv pentru care amenință influența dreptului istoric. Dar, ceea ce este la fel de important, acestea sunt orientate totodată, în mod necesar, spre distrugerea libertății individuale în numele suveranității populare. Trebuie să ne străduim cumva, trage concluzia Eötvös, să eliminăm, din revendicările formulate în numele principiului naționalității, logica inerentă de aspirație la dominare sau putere.

Din această cauză este Eötvös – așa cum afirmam – dezaprobat în raport cu revendicările naționalităților; dar din aceeași cauză, atunci când propune o anumită soluționare a problemei naționalităților, are în vedere totodată un scop pe termen lung. Nu oferă doar un model pentru soluționarea problemei

naționalităților, acceptând *faptul* existenței naționalismului lingvistic, ci propune o *reinterpretare* a ideilor dominante, sau mai exact a interpretărilor dominante ale acestor idei. Este vorba despre o reinterpretare, între altele, a ideii naționalității, o interpretare în care cauza naționalității și a libertății se pot conecta între ele. „Cum sursa necazurilor nu se află în relațiile singulare, ci mai degrabă în acele principii de bază pe care se sprijină statele contemporane: *până când ținem la principiile acestea, nici nu putem să le rezolvăm*”. (Eötvös I. 1981: 456). Trebuie deci să renunțăm, afirmă Eötvös, la interpretarea de sorginte revoluționară a ideilor libertății, egalității și naționalității.

Modelul propus, în volumul al doilea, pentru soluționarea problemei naționalităților este o soluție intermediară care face posibilă atât exercitarea dreptului istoric, cât și îndeplinirea parțială a cerințelor care provin din „diferența de limbă”. În legătură cu acestea din urmă poziția lui Eötvös este aceea că cerințele care provin din „independența” lingvistică trebuie îndeplinite într-o anumită măsură, dar asta nu poate avea decât o singură formă, și anume *autogovernarea comunală*. Așadar în volumul al doilea al *Ideilor dominante*, în 1854, Eötvös le propune naționalităților autogovernarea comunală.

Modelul propus de către el provine, în mod cert, din opera de tinerețe a lui Tocqueville despre democrația americană (Tocqueville 2005). În această operă, Tocqueville – așa cum este binecunoscut – distinge între centralizarea puterii în materie de *guvernare* (politică) și *administrativă*, arătând că în Statele Unite există doar prima formă de centralizare a puterii, deci doar cea politică. În alte domenii, comunele dețin autonomie și se autoguvernează. Tocqueville este important pentru Eötvös (și pentru centraliști), deoarece el vede în autonomia comunelor un instrument eficient în limitarea puterii guvernării centrale puternice. Astfel, Eötvös nu urmează în mod vădit propunerea lui Montesquieu despre divizarea puterii, deoarece pe aceasta o vede insolubilă – această perspectivă fiind motivată detaliat în *Ideile dominante*.³⁰ Puterea nu

30 Trebuie să menționez că raportarea lui Eötvös, atât față de Montesquieu, cât și față de Tocqueville a fost ambivalentă. De exemplu, în *Ideile dominante*, el afirmă că în opera lui Montesquieu toate sunt mai adevărate decât principiile de la care pornește; și totuși, contrar acestei afirmații, nu acceptă una dintre propunerile cele mai importante – sau cel puțin propunerea care s-a dovedit a fi importantă pentru constituționaliștii americani – referitoare la divizarea puterii. În același mod, se simte puternica influență spirituală a lui Tocqueville în *Ideile dominante*, și aceasta rămâne importantă și ulterior: opera principală de bătrânețe a acestuia, despre vechiul regim și revoluție, o prezintă într-o recenzie extinsă în 1857, în *Budapesti Szemle*. Totuși, în scrisoarea adresată în 1852 lui Szalay László, prietenul său, scrie că „Tocqueville este cu totul francez în sensul cel mai strâmt al cuvântului, și de aceea el caută înainte de toate fraze pompoase, între care găsește unele adevăruri, dar de foarte multe ori și alte lucruri”. (Eötvös 1976: 233).

trebuie limitată prin divizarea ei, spune Eötvös, deoarece aceasta este „indivizibilă prin natura ei” (și istoria din secolul XIX a Franței, sau chiar istoria revoluției franceze poate oferi, la nevoie, exemple grăitoare în acest sens), ci în loc de aceasta „trebuie să ne preocupăm” ca „individul să nu stea izolat în fața puterii statului”. Altfel spus, „comunei, comitatului, și în general organizațiilor care există în stat” trebuie să li se confere „o anumită sferă” pentru activitatea autonomă, și prin aceasta practic „trebuie impuse limite solide” puterii de stat. „Dacă există doar un singur mijloc care face posibilă subzistența statelor mai mari, și care totodată conferă și măsura necesară pentru forța puterii de stat: *centralizarea*: atunci nu cunosc decât o singură conțrămăsură care ocrotește statele mai mari de orice autocrație și revoluție, și anume *aplicare principiului autoguvernării*. Dar decizia acelei chestiuni – în ce măsură se poate realiza în statele individuale o organizație care să corespundă complet acestui scop – depinde întotdeauna de întrebarea: oare este posibil ca în ceea ce interesează statul în ansamblul ei să aplicăm principiul *centralizării*, iar în toate celelalte, în mod consecvent, principiul *autoguvernării*?” (Eötvös II. 1981: 577).

Dar Eötvös nu doar preia modelul descris de către Tocqueville, ci-l regândește în mod creativ, deoarece pentru el autoguvernarea comunală nu mai este doar instrumentul restrângerii puterii centrale, cu ajutorul căreia rezistența față de puterea de stat poate fi ținută „în limite legale”, ci în același timp o soluție pentru problema naționalităților. Modelul, consideră Eötvös, poate fi aplicat inclusiv în soluționarea problemei naționalităților de aceea pentru că – în opinia lui – pericolele care provin de la naționalități (în special pericolul organizării revoluționare) constituie și ele, într-un anumit fel, consecințe directe ale puterii exagerate a statului, mai exact a puterii populare nelimitate din anumite state. „Cu cât este mai mare influența pe care majoritatea o deține asupra procedurii puterii de stat, cu atât mai necruțător ofensează cerințele tuturor naționalităților, în afara aceluia care, ca majoritate, domnește peste stat și cu atât mai periculos trebuie să fie principiul naționalității cu privire la stat; pentru că decurge din firea lucrurilor că în acest caz toate acele naționalități care se simt ofensate de către domnia nelimitată a acestei popularități, se vor alia împotriva statului” (Eötvös II. 1981: 549).

Mai exact, cum am accentuat și mai devreme: în opinia lui Eötvös *toate* aspirațiile formulate în numele principiului naționalității sunt de fapt aspirații de putere, aspirații de domnie populară nelimitată, fie că este vorba despre națiune, fie de naționalitate majoritară sau minoritară. Asuprirea minorității de către majoritate poate fi desființată de aceea doar prin limitarea eficientă a puterii statului, și prin desființarea caracterului de putere populară a statului. Iar singura formă posibilă a acesteia, afirmă Eötvös, este aceea de a „lăsa loc” – cel puțin „într-o anumită sferă” – prin „autonomia comunelor”, tuturor acelor

cerințe care provin din așa-spusele „diferențe de limbă”. Prin aceasta, pe de o parte eliminăm pericolele pe care „organizarea” naționalităților o înseamnă cu privire la unitatea statului, adică pericolul *revoluției*, pe de altă parte însă menținem influența „dreptului istoric” în stat. Pe aceasta din urmă, adică influența dreptului istoric o putem asigura însă doar dacă lăsăm loc cerințelor care provin din „diferența de limbă” doar „într-o anumită sferă”, așadar doar în măsura în care acestea nu pun în pericol integritatea statului, adică centralizarea politică. „Fiecare stat, dacă vrea să corespundă sarcinii sale, are nevoie de cea mai mare unitate. Până unde atribuția statului trebuie să se extindă în interesul public, așa cum am arătat, este nevoie de cea mai mare centralizare; de aici rezultă că *până unde se extinde puterea statului* nu poate fi vorba despre drepturile separate ale naționalităților individuale; deci, dacă trebuie împlinită conștiința națională, care s-a trezit într-o manieră atât de puternică în epoca noastră, este nevoie să limităm sfera de atribuție curentă a puterii statului, și trebuie să lăsăm loc naționalităților individuale, să-și îndeplinească cerințele lor fără nicio primejdie cu privire la stat. Iar pentru aceasta nu descoperim instrumentul decât în aplicațiile principiului autogovernării” (Eötvös II. 1981: 551). Prin principiul autogovernării aici se va înțelege desigur „autonomia comunelor”.

Considerațiile de mai sus explică și totodată fundamentează, în sensul principial, acel model pe care Eötvös îl propune pentru soluționarea problemei naționalităților, și pe care-l expune probabil cel mai succint la pagina 551 a volumului al doilea. „Pentru a îndeplini amândouă genurile de cerințe [adică atât cerințele *statului* multinațional, cât și cele pe ale *naționalităților*] este nevoie – scrie – ca prin autonomia condiționată dată unor comitate să deschidem spațiu acelor cerințe care se bazează pe dreptul istoric, și prin autonomia comunelor să lăsăm să se afirme acele cerințe care provin din diferența de limbă. Cu cât urmează principiul autogovernării, cu atât mai puțin trebuie să fie principiul naționalității periculos cu privire la stat.” (Eötvös II. 1981: 551-552). Poziția lui Eötvös este deci aceea că a accepta revendicările formulate în numele ideii naționalității înseamnă a accepta faptul naționalismului, logica de „dominare” sau de putere care funcționează în aspirațiile naționalităților, și a accepta implicit pericolele separatismului. Contrar acestuia trebuie eliminată mai degrabă posibilitatea ca națiunea majoritară să oprime naționalitățile mai mici, adică trebuie găsite instrumente corespunzătoare pentru limitarea puterii, și dacă singurul mijloc este autogovernarea comunală, atunci posibilitatea acesteia trebuie oferită și naționalităților. „Din moment ce principiul autogovernării nu este altceva decât aplicarea principiului libertății individuale unor individualități morale: nu putem să ne conformăm cerințelor naționalităților individuale decât prin aplicarea acestui principiu, iar existența

diferitelor naționalități în stat este periculoasă cu privire la subzistența statului însuși întotdeauna doar în măsura în care se abate de la acest principiu” (Eötvös II. 1981: 551-552).

Întrebarea este doar dacă autogovernarea comunală oferită naționalităților ne conduce oare – și dacă da, în ce sens – la reinterpretarea ideii naționalității? Să nu uităm că scopul pe termen lung al lui Eötvös a fost reinterpretarea ideilor dominante ale epocii sale. Pentru a răspunde, trebuie să apelăm din nou la analizele profetice despre democrația americană ale lui Tocqueville. În primul volum din *Despre democrație în America*, acolo unde vorbește despre descentralizarea autorității publice, Tocqueville adaugă faptul că cel mai mult el admiră în primul rând „consecințele politice” ale acesteia. El menționează două astfel de consecințe.

Prima este aceea că descentralizarea oferă cetățenilor experiența reală a *libertății* politice. Din contră, centralizarea administrativă poartă în sine posibilitatea despotismului, mai mult, aceasta va fi acea formă „blândă” a despotismului care poate apărea și în epoci democratice. Statul, spune Tocqueville, prin consecința centralizării, scoate din mâna cetățenilor posibilitatea de a decide chiar și în problemele cele mai mărunte ale vieții lor, „le asigură securitatea, prevede și le garantează nevoile, le ușurează obținerea plăcerilor, le conduce principalele treburi, le dirijează activitatea, le reglementează testamentele, le împarte moștenirile” (Tocqueville 2005: 334). Or, afirmă Tocqueville, „libertatea este mai puțin importantă în lucrurile mari, decât în cele mici”, și de aceea centralizarea administrativă supune „libertatea individuală” „puterii naționale”. Consecința directă a descentralizării administrative este, deci, faptul că cetățenii dispun de o experiență sau formă a libertății mai apropiată de cea reală.

Cealaltă consecință politică a descentralizării poate fi reînvierea *patriotismului* în cercul cetățenilor, și când vorbește despre asta, Tocqueville însuși accentuează că, de fapt, dorește să dea o „retetă” concetățenilor săi francezi. Centralizarea administrativă, afirmă Tocqueville, „îi slăbește pe oamenii care i se supun” pentru că diminuează „spiritul civic” (Tocqueville 2005: 122). Deoarece scoate din mâna cetățenilor posibilitatea deciziei inclusiv în problemele cele mai mărunte, le face neputincioși și singuratici. În cazul oamenilor supuși puterii, scrie, „fiecare dintre ei, retras din mulțime, este parcă străin față de soarta celorlalți; pentru el, copiii și prietenii lui formează întreaga specie umană; cât despre restul concetățenilor săi, el se află alături de ei dar el nu îi vede; îi atinge dar nu îi simte; el nu există decât în el însuși și pentru el însuși și, dacă mai are încă o familie, putem spune însă că nu mai are patrie” (Tocqueville 2005: 334). În Statele Unite însă, unde nu există centralizare administrativă, cetățenii se caracterizează printr-un spirit civic solid,

„patria se face simțită pretutindeni”, „este obiectul solicitudinii, de la nivelul statului până la cel întreg al Uniunii”. Acolo ceea ce resimt locuitorii, afirmă Tocqueville, „față de patrie este analog sentimentului pe care oamenii îl poartă familiei lor” (Tocqueville 2005: 129). Adică în opinia lui Tocqueville americanii sunt caracterizați printr-o loialitate politică specifică, printr-o formă specifică, reflectată a patriotismului sau a iubirii de patrie, care nu este atât sentimentul inimii, cât mai degrabă consecința realizării conștiente a faptului că interesul individual este legat de cel al patriei.

Eötvös îl urmează fidel pe Tocqueville și în această chestiune, într-o asemenea măsură că preia de la el chiar și distincția dintre cele două forme ale patriotismului, sau – așa cum le numește el – ale „spiritului public”. Statele din prezent, spune, pur și simplu sunt prea mari ca atașamentul față de ele să provină doar din sentimente: „patria este mult mai mare decât să poată fi iubită ca întreg de către toți”, și de aceea „atașamentul față de ea nu decurge doar din sentimente, ci este într-o mai mare parte consecința convingerilor noastre” (Eötvös II. 1981: 526-527). Dacă însă limităm în mod eficient puterea statului, crește din ce în ce mai mult „numărul acelor sfere în care individul se poate mișca liber”, și de care se poate atașa inclusiv sentimental. „Măsura” iubirii de patrie „depinde întotdeauna de numărul și însemnătatea sentimentelor și intereselor identice”, a căror îndeplinire „păstrarea patriei le presupune”. Limitarea puterii statului poate deci conduce, în principiu, la reînvierea iubirii de patrie, la „spiritul public” reflectat, dar înrădăcinat și în inimi.

Este adevărat că Eötvös nu a relaționat această idee cu cea a autonomiei comunale care poate fi garantată naționalităților, dar a pus-o, în general, în relație cu ideea autoguvernării comunale. De aceea nici nu poate fi demonstrat în mod evident că Eötvös ar fi sperat în reînvierea iubirii de patrie în rândul naționalităților. Ceea ce poate fi însă demonstrat este faptul că Eötvös – cu diferite instrumente – a considerat distrugerea conștiinței naționale ca fiind singura soluție posibilă în problema naționalităților. El considera că, în loc să acceptăm consecințele naționalismului, în interesul protejării relațiilor dintre statele de drept existente, trebuie mai degrabă să ne opunem cauzelor naționalismului, forme specifice, moderne, europene a auto-interpretării naționale. „Decurge de la sine – scria el – că toți cei care pornesc de la acea concepție că existența statelor mari este posibilă doar în forma în care statul este organizat la această oră, trebuie să aspire în mod necesar, cu toată puterea lor, la distrugerea tuturor conștiințelor naționale” (Eötvös II. 1981: 550).

Bibliografie

ANDREESCU, Gabriel

1996 *Naționalism, antinaționalism. O polemică în publicistica românească*. Polirom, Iași.

ANDREW, Joe – CROOK, Malcolm – WALLER, Michael

2000 *Why Europe? Problems of Culture and Identity*. Palgrave, Macmillan.

APPIAH, Kwame Anthony

2005 *Ethics of Identity*. Princeton University Press, Princeton.

ARENDT, Hannah

1991 *A forradalom (Despre revoluție)*. Európa Kiadó, Budapest.

1992 *A totalitarizmus gyökerei (Originile totalitarismului)*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

BAKK Miklós

2008 *Politikai közösség és identitás (Comunitate și identitate politică)*. Komp-Press Kiadó, Kolozsvár.

BALIBAR, Étienne

2004 *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.

BALOGH Arthur

1914 Szabadság és egyenlőség (Libertate și egalitate). *Erdélyi Múzeum* 31. (2) 92–107.

1915 *Constant Benjamin és az alkotmányos állam tana (Constant Benjamin și teoria statului constituțional)*. MTA, Budapest.

BALOGH Artúr

1997 *Jogállam és kisebbség (Stat de drept și minoritate)*. Kriterion, Kolozsvár – Bukarest.

BÁRDI Nándor

2004 Javaslato, modellek az erdélyi kérdés kezelésére (A magyar elképzelések (Propuneri, modele pentru rezolvarea problemei ardelenesti (Viziunile maghiare)). *Magyar Kisebbség* 9. (1–2) 329–376.

BELLAMY, Richard – CASTIGLIONE, Dario – SHAW, Jo (ed.)

2006 *Making European Citizens*. Palgrave, Macmillan.

BENHABIB, Seyla

1987 The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory. In: BENHABIB, Seyla – CORNELL, Drucilla (ed.): *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 77–95.

BERLIN, Isaiah

1972 The Bent Twig: A Note on Nationalism. *Foreign Affairs* 51. (1) 11–30.

1992 A nacionalizmus: valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr (Naționalismul: neglijat în trecut, putere astăzi). In: LUDASSY Mária (ed.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai (Clasici ale liberalismului anglo-saxon)* II. Atlantisz Kiadó, Budapest, 213–244.

1996 A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról (Despre geneza naționalismului). In: BERLIN, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája (Copacul rugos al umanității)*. Európa Kiadó, Budapest, 327–357.

1998 The Bent Twig. On the Rise of Nationalism. In: BERLIN, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton University Press, Princeton, 238–262.

2001 Nationalism: Past Neglect and Present Power. In: BERLIN, Isaiah: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Princeton University Press, Princeton, 333–356.

BIBÓ István

1986a Az európai egyensúlyról és békéről (Despre echilibrul și pacea Europei). In: BIBÓ István: *Válogatott tanulmányok (Studii alese)* I. Magvető Kiadó, Budapest, 295–635.

1986b A kelet-európai kisállamok nyomorúsága (Nenorocirea statelor mici est-europene). In: BIBÓ István: *Válogatott tanulmányok (Studii alese)* II. Magvető Kiadó, Budapest, 185–266.

BREUILLY, John

1982 *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester.

2004 Állam és nacionalizmus (Stat și naționalism). In: KÁNTOR Zoltán (ed.): *Nacionalizmuselméletek (Teorii ale naționalismului)*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 134–149.

BRUTER, Michael

2005 *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*. Palgrave, Macmillan.

BURKE, Edmund

2000 *Reflecții asupra revoluției din Franța*. Editura Nemira, București.

2003 *Reflections on the Revolution in France*. Yale University Press, New Haven and London.

CHECKEL, Jeffrey T. – KATZENSTEIN, Peter J.

2009 *European Identity*. Cambridge University Press, Cambridge.

CONSTANT, Benjamin

1997 A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében (Despre spiritul cuceririi și uzurpării în oglinda civilizației europene). In: CONSTANT, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága (Despre libertatea anticilor și cea a modernilor)*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 33–72.

2003 *Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge.



DEMETER M. Attila

2004 Rousseau és a polgári vallás dicsérete (Rousseau și lauda religiei civile). In: DEMETER M. Attila: *Írástudók forradalma (Revoluția cărturarilor)*. Pro-Print Könyvkiadó, Csikszereda, 123–143.

2005: A nemzet modern eszményének kialakulása a francia forradalom idején (Geneza idealului modern de națiune în timpul Revoluției franceze). In: DEMETER M. Attila: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek (Republicanism, naționalism, minorități naționale)*. Pro Philosophia Könyvkiadó, Kolozsvár, 37–72.

DESCHAMPS, Léger Marie

1993 *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

DIECKHOFF, Alain

2002 Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése (Depășirea unei încăpățănări: o reinterpretare a conceptelor de naționalism cultural și politic). *Regio* 13. (4) 7–22.

2005 *Nation and Nationalism in France: Between Idealism and Reality*, lucrare în cadrul atelierului național: Identity and Euroscpticism: A Comparison between France and the United Kingdom, 13 May 2005.

EGYED Péter

2002 Kisebbségi jogok mint emberi jogok (Drepturi minoritare ca drepturi umane). *Korunk* 13. (2) 48–58.

2005 A közösség kérdése a kommunitarista valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban (Problema comunității în discursul comunitarist și în cel tradițional (comunitar)). *Kellék* 12. (26) 41–53.

EÖTVÖS József

1976 *Levelek (Scrisori)*. Magyar Helikon, Budapest.

1978 A nemzetiségi kérdés (Problema naționalităților). In: EÖTVÖS József: *Reform és hazafiság (Reformă și patriotism)* III. Magyar Helikon, Budapest, 339–465.

1981 *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra (Influența ideilor dominante ale secolului al XIX-lea asupra statului)* I-II. Magyar Helikon, Budapest.

1993 A nemzetiségi törvényjavaslatról (Despre proiectul de lege asupra naționalităților). In: TÓKÉCZKI László (ed.): *Magyar liberalizmus (Liberalismul maghiar)*. Századvég, Budapest, 134–138.

FARKAS Zsolt

1997 Kánonvita és kultúrháború az Egyesült Államokban (Dezbaterea privind canonul literar și războiul culturilor în Statele Unite). *Magyar Lettre Internationale* 1997-98 tél. (27) 72–77.



FICHTE, Johann Gottlieb

1928 Cuvântarea șaptea. O analiză mai adâncă a notelor băștinaș și german în conținutul noțiunii popor. In: FICHTE, Johann Gottlieb: *Cuvântări către națiunea germană*. Editura Casei Școalelor, București, 131–153.

FINKIELKRAUT, Alain

2001 *A hálátlanság (Ingratitudinea)*. Európa Kiadó, Budapest.

FINLEY, Moses I.

1995 *Politika az ókorban (Politica în antichitate)*. Európa Kiadó, Budapest.

FLIGSTEIN, Neil

2008 *Euroclash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*. Oxford University Press, Oxford.

FOLEY, Elisabeth Price

2006 *Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality*. Yale University Press, New Haven.

FURET, François

1992 *The French Revolution, 1770-1814*. Blackwell Publishing.

GALÁNTAI József

1995 *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében (Națiune și minoritate în opera lui Eötvös József)*. Korona Kiadó, Budapest.

GELLNER, Ernest

1997 *Nationalism*. New York University Press, New York.

2006 *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishing.

GRANDE, Edgar

2000 Post-National Democracy in Europe. In: GRAVEN, Michael Th. – PAULY, Louis W. (ed.): *Democracy beyond the State*. Rowman and Littlefield Publishers, 115–138.

GRAVEN, Michael Th.

2000: Can the European Union Finally Become a Democracy? In: GRAVEN, Michael Th. – PAULY, Louis W. (ed.): *Democracy beyond the State*. Rowman and Littlefield Publishers, 35–62.

GRÉGOIRE, Baptiste-Henri

1975 Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française. In: de CERTAU, Michel – REVEL, Jacques – JULIA, Dominique (ed.): *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*. Gallimard, Paris, 83–89.

HABERMAS, Jürgen

1992 Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International* 12. (1) 1-19.

2006 Why Europe needs a Constitution? In: ROGOWSKI, Ralph – TURNER, Charles (ed.): *The Shape of the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 25–45.



- HAHNER Péter (ed.)
1999 *A nagy francia forradalom dokumentumai (Documentele marii revoluții franceze)*. Osiris, Budapeșt.
- HECHTER, Michael
1975 *Internal Colonialism*. Routledge and Kegan Paul, London.
- HUTCHINSON, John
2003 Enduring Nations and the Illusions of European Integration. In: TRIANDAFYLIDOU, Anna – SPOHN, Willfried (ed.): *Europeanisation, National Identities, and Migration*. Routledge, London and New York, 36–51.
- JENKINS, Brian – SOFOS, Spyros A. (ed.)
1996 *Nations and Identity in Europe*. Routledge, London and New York.
- JOHANSON, Jonna
2007 *Learning to Be(come) a Good European. A Critical Analysis of the Official European Discourse on European Identity and Higher Education*. Linköping University, Linköping.
- KATUS László
1993 Egy kisebbségi törvény születése. Az 1868. évi nemzetiségi törvény évfordulójára (Nașterea unei legi a minorităților. Pentru aniversarea legii minorităților din anul 1868). *Regio* 4. (4) 99–128.
- KEATING, Michael
2001 *Nations against the State*. Palgrave, New York.
- KEDOURIE, Elie
1993 *Nationalism*. Blackwell, Oxford.
- KEITNER, Chimène
2007 *The Paradoxes of Nationalism. The French Revolution and its Meaning for Contemporary Nation Building*. State University of New York Press, Albany.
- KOŁAKOWSKI, Leszek
2004 Emberi jogok? Mi végre? (Drepturi umane? Pentru ce?). *Kritika* 22. (2).
- KRAUS, Peter A.
2008 *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KUKATHAS, Chandran – PETTIT, Philip
1990 *A Theory of Justice and its Critics*. Polity Press, Oxford and Cambridge.
- KUKATHAS, Chandran
1992 Are There Any Cultural Rights? *Political Theory* 20. (1) 105–139.
1995 Vannak-e kulturális jogaink? (Oare avem drepturi culturale?) In: BRETTER Zoltán – DEÁK Ágnes (ed.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus (Idei în politică: naționalismul)*. Tanulmányi Kiadó, Pécs, 68–107.



- 2004 Liberalism and Multiculturalism. In: FARRELLY, Colin (ed.): *Contemporary Political Theory. A reader*. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 288–294.
- KYMLICKA, Will
 1989 *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford.
 1990 *Feminism*. In: KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 377–430.
 1992 The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. *Political Theory* 20. (1) 140–146.
 1995 *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press, Oxford.
 1999b Liberalism and Minority Rights. An Interview. *Ratio Juris* 12. (2) 133–152.
 2000 Nation-building and Minority Rights: Comparing West and East. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 26. (2) 183–212.
 2005 *Politica în dialect: naționalism, multiculturalism și cetățenie*. Editura ARC, Chișinău.
- KYMLICKA, Will – NORMAN, Wayne
 1994 Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics* 104. (2) 352–381.
- KYMLICKA, Will – STRAEHLE, Christine
 1999a Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature. *European Journal of Philosophy* 7. (1) 65–88.
- LOSONCZ Alpár
 2005 Minoritási nemzetforma (Națiunea minoritară). *Kellék* 12. (26) 63–69.
- LUDASSY Mária
 1997a Liberalizmus, közösség és kultúra (Liberalism, comunitate și cultură). *Új Holnap* 9. (1) 11–19.
 1997b: Benjamin Constant, a modernnek szabadságának szószólója (Benjamin Constant, susținătorul libertății modernilor). In: CONSTANT, Benjamin: *A régiék és a modernnek szabadsága (Despre libertatea anticilor și cea a modernilor)*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 7–31.
- MALMBORG, Mikaelaf – STRĂTH, Bo (ed.)
 2002 *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*, Berg, Oxford and New York.
- MANENT, Pierre
 2003 *Politikai filozófia felnőtteknek (Curs de filosofie politică pentru adulți)*. Osiris Kiadó, Budapest.
 2007 What is a Nation? In: MANENT, Pierre: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. ISI Books, Wilmington, Delaware, 87–103.



MANN, Michael

- 1992 The Emergence of Modern European Nationalism. In: HALL, J.– JARVIE, I. C. (ed.): *Transition to Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge, 137–165.
- 1997 Has Globalization Ended the Rise of the Nation-State? *Review of International Political Economy* 4. (3) 472–496.
- 2002 Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? *Magyar kisebbség* 7. (2) 136–161.
- 2004 A modern európai nacionalizmus kialakulása (Geneza naționalismului european modern). In: KÁNTOR Zoltán (ed.): *Nacionalizmuselméletek (Teorii ale naționalismului)*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 109–133.

MARKO, Joseph

- 2004 Egyenlőség és különbözőség (Egalitate și diferență). *Magyar Kisebbség* 9. (3) 161–185.

MERCIER, Louis Sébastien

- 1800 *Le nouveau Paris*. Brunswick.
- 1942 *A forradalmi Párizs*. Officina, Budapest.

MESTER Béla

- 2005 A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra. (În apărarea ideii de drept colectiv.) *Kellék* 12. (26) 55–61.

MIKKELI, Heikki

- 1998 *Europe as an Idea and an Identity*. Palgrave, Macmillan.

MILL, John Stuart

- 1954 Considerations on Representative Government. In: LINSLEY, A. D. (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. J. M. Dent, London.
- 1988 *The Subjection of Women*. Hackett Publishing, Indianapolis.

MILLER, David

- 1995 *On Nationality*. Oxford University Press, Oxford.
- 2000 *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Cambridge.
- 2005 Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism. *Political Studies* 53. (1) 100–123.

OFFE, Claus

- 2000 The Democratic Welfare State in an Integrating Europe. In: GRAVEN, Michael Th. – PAULY, Louis W. (ed.): *Democracy beyond the State*. Rowman and Littlefield Publishers, 63–90.

ÖLLÖS László

- 2004 *Emberi jogok – nemzeti jogok (Drepturi umane – drepturi naționale)*. Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum Könyvkiadó, Somorja – Dunaszerdahely.



PAGDEN, Anthony

2002 *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*. Cambridge University Press, Cambridge.

PAREKH, Bhikhu

2011 A Commitment to Cultural Pluralism, <http://kvc.minbuza.nl/uk/archive/commentary/parekh.html>, descărcat la data de 18 noiembrie 2011.

RENAN, Ernest

1995 Mi a nemzet? In: BRETTER Zoltán – DEÁK Ágnes (ed.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus. (Idei în politică: naționalismul)*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 171–187.

ROBESPIERRE, Maximilien

1988a: A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről (Despre idei religioase și morale și despre principiile republicane). In: ROBESPIERRE, Maximilien: *Elveim kifejtése (Principiile mele)*. Gondolat Kiadó, Budapest, 443–470.

1988b A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért (Contra filozofizmului și pentru libertatea practicii religioase). In: ROBESPIERRE, Maximilien: *Elveim kifejtése (Principiile mele)*. Gondolat Kiadó, Budapest, 247–255.

ROMSICS Ignác

1998 *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században (Națiune, naționalitate și stat în Europa de Mijloc și în Europa de Sud-est în secolele 19 și 20)*. Napvilág Kiadó, Budapest.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1972 *A társadalmi szerződésről (Contractul social)*. Kriterion, Bukarest.

1978 Jean-Jacques Rousseau genfi polgár levele D'Alembert úrnak, az „Enciklopédia” VII. kötetében megjelent „Genf” című cikkéről, és különösen arról a tervről, hogy e városban színházat alapítsanak (1758) (Scrisoarea cetățeanului Jean-Jacques Rousseau către domnul D'Alembert despre spectacole). In: ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek (Tratate și scrisori filosofice)*. Magyar Helikon, Budapest, 317–462.

2004 *Letter to D'Alembert and Writings for the Theater*. University Press of New England, Lebanon, New Hampshire.

SALAT Levente

2001 *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig (Etnopolitică: de la conflict la echitabilitate)*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

SHELLEY, Monica – WINCK, Margaret (ed.)

1995 *What is Europe? Aspects of European Cultural Diversity*. Routledge, London and New York.

SCHLETT István (ed.)

2002 *A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája (Dezbaterea în parlament a legii privind naționalitățile)*. TTFK – Kortárs Kiadó, Budapest.

SCHÖPFLIN György

1996 Kommunizmus, posztkommunizmus és a nemzet (Comunism, postcomunism și națiunea). *Világosság* 38. (2) 5–21.

2006 Az új Európa narratívái. Beszélgetés Schöpflin György europarlamenti képviselővel (Narativele noi Europe. Dialog cu euro-parlamentarul Schöpflin György). *Korunk* 17. (4) 46–54.

SIÈYES, Emmanuel

1970 *Qu'est-ce que le tiers état?* Libraire Droz, Genève.

1999 Mi a harmadik rend? (Ce este a Treia Stare?) In: HAHNER Péter (ed): *A nagy francia forradalom dokumentumai (Documentele Marii Revoluții Franceze)*. Osiris, Budapest, 36–43.

SMITH, Anthony D.

1992 National Identity and the Idea of European Unity. *International Affairs* 68. (1) 55–76.

2001 *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Polity Press, Cambridge.

STAËL, Germaine de

1979 *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France (1798)*. Libraire Droz, Paris, Genève.

SULLIVAN, William M.

1982 *Reconstructing Public Philosophy*. University of California Press, Berkeley.

TAMÁS Gáspár Miklós

1999 Eötvös a nyugat-keleti liberális (Eötvös: liberalul vestico-estic). In: TAMÁS Gáspár Miklós: *Törzsi fogalmak (Concepte tribale)* II. Atlantisz Kiadó, Budapest, 9–143.

TAMIR, Yael

1993 *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, Princeton.

TAYLOR, Charles

1989 *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

1994 The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (ed): *Multiculturalism*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 25–73.

1999 Nationalism and Modernity. In: BEINER, Ronald (ed): *Theorizing Nationalism*. State University of New York Press, Albany, 219–245.

TOCQUEVILLE, Alexis de

2005 *Despre democrație în America*. Editura Humanitas, București.

VAN DYKE, Vernon

1982 Collective Rights and Moral Right: Problems in Liberal-democratic Thought. *Journal of Politics* 44. (1) 21–40.

1985 *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Greenwood, Westport.

1995 The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory. In: KYMLICKA, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 31–56.

WALZER, Michael

1983 *Spheres of Justice*. Basic Books, New York.

1995 Pluralism: A political perspective. In: KYMLICKA, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 139–154.

1997 *On Toleration*. Yale University Press, New Haven and London.

WITTE, Bruno de

2003 Az etnikai kisebbségek kérdésének megközelítése az EU-ban: politika a jog ellenében (Abordarea problemei minorităților etnice în UE: politică contră legislație). *Magyar Kisebbség* 8. (2-3) 241–267.

YOUNG, Iris Marion

1989 Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics* 99. (2) 250–274.

ZÜRN, Michael

2000 Democratic Governance beyond the Nation-State. In: GRAVEN, Michael Th. – PAULY, Louis W. (ed.): *Democracy beyond the State*. Rowman and Littlefield Publishers, 91-114.

Abstract

The present book contains five major studies, all published earlier in Hungarian language and translated now in Romanian. They are all somehow related to issues indicated by the title of the book: *Nationalism, Multiculturalism and National Minorities*.

In the first essay (*On National Identity*) the author tries to develop an alternative vision referring to the birth of a nation. According to his point of view, the nation is a product of late modernity; therefore we could call this point of view “modernist”. He argues that before the age of French Revolution there was no such thing as nation in the modern sense of the word. Nation (as a specific form of political community) and nationalism (as a certain type of self-interpretation) are the results of the French Revolution, both historically and politically (or ideologically). Still, contrary to the majority of “modernist” theorists (like Ernest Gellner, to name one), who are adepts of a sociological explanation and who consider – as a result – the birth of nation a “sociological necessity”, the author is firmly convinced that the nation is nothing else but the incorporated form of an ideology, namely the ideology of national sovereignty. As a consequence, it is not (or the birth of nation was not) a historical or even “sociological” necessity. Beyond all these convictions, the author also argues that there are some sorts of mechanisms (mostly political by nature) which did not only stimulate the birth of a nation, but explicitly required the existence of nations. One of these is certainly the democratic governance – or the republic, as it was known at that time. It is not accidental that István Bibó, one of the greatest Hungarian political thinkers ever, had the strong conviction (expressed over and over through his work) that nationalism and democratism are twins because they came into the world at the same time and place. But Bibó was neither the first, nor the last to express such beliefs. This is one of those fundamental convictions, which are at the basis of Chimène Keitner’s brilliant book, “The Paradoxes of Nationalism. The French Revolution and its Meaning for Contemporary Nation Building”.

The second essay (*Multiculturalism: Its Causes and Consequences*) tries to analyze the ideology of multiculturalism with special regard to its presuppositions and consequences. It starts with the consideration that the concept of culture has very different meanings within the discourse of multiculturalism, therefore the multiculturalism itself, or the “politics of recognition” promoted by it, could refer at the same time to very different demands: those of racial or ethnic

groups, social classes, and so on. The fundamental thesis of the study is that in order to integrate these demands into liberal and democratic politics, we have to reconsider some of our fundamental political ideals, first and foremost we have to re-interpret the nature and limits of our political communities.

The third (and probably the most comprehensive) study in this book (*The European Nation?*) deals with the issue of European political community and identity: examines the conditions and terms of such an identity and the possibility of creating it. Not in a general manner, but somehow in the form of a more concrete question: can we imagine a European nation, can we hope that a certain – national – type of European political community came into existence? Such a question assumes from start that EU intends to become a nation-state, although such an aspiration is not that clear at all. Nevertheless, there are certain signs (the common European flag, the anthem, and generally other symbols meant to consolidate a European identity), which point to the existence of some intention – albeit not always conscious and coherent in practice – to shape the European demos as a national type of community. Another argument for the approach the author opted for is the fact that national political identity – regardless of how harmful European nationalism proved to be and of the damages it had caused during the last two centuries – turned out a very stable and popular form of community identity, to such extent that today one can hardly find an example of non-national political communities in Europe. The method the author selected is a historic analogy whereby he endeavors to see to what extent our historic knowledge acquired about the shaping of nations and the evolution of national ideology entitles us to speak of the possibility of shaping a pan-European national community. Briefly, his position is that one has to analyze the process of creating a national political community in certain European states (on a large scale), focusing especially on the beginnings of the process, France and the French Revolution, and one also has to see whether some analogy could be drawn between the evolution or shaping of the national identity and the European identity. In the last segment of his paper he deals with the issue and the possibility of a European political identity, this time in a general manner, taking as a ground the conditions and circumstances under which such an identity could come into existence. The starting point of the whole inquiry is the conviction that any new form of government, any new representative political system (including that of the EU) presupposes “the people”, which could serve as basis and could provide legitimacy for that government.

The common issue debated in the last two essays (*The Issue of National/Ethnic Minorities in Anglo-Saxon Political Theory and in the History of Hungarian Liberal Thinking; József Eötvös' Views on the Nationality Problem in "Uralkodó*



eszmék”) is the theory of József Eötvös. It is especially the second one that tries to summarize this theory: we could call it therefore a “synopsis” of József Eötvös’ view on the nationality problem, as treated in his seminal work in two volumes, entitled *The Dominant Ideas*. In this treatise Eötvös (an influent political figure of his time and acknowledged expert of minority problem) rejects the claims of nationalities for territorial autonomy, yet, at the same time, he emphasizes the importance of local self-governance. This reasoning can be understood by taking into consideration Eötvös’ long term objective, namely the reinterpretation of the dominant ideas of his age. In his view, national ambitions are rooted in the new interpretation of the concept of self-determination acquired after the French Revolution, that is, in nationalism. As a consequence, both the dominant nationality’s and minorities’ aspirations gravitate towards achieving supremacy and sovereignty. Furthermore, he argues that the nationality problem can only be settled successfully by turning against nationalism, its triggering cause. Local self-governance is not only a model for a possible solution of the nationality-problem. Along with Tocqueville, Eötvös hopes that self-government will contribute to an upsurge of patriotism among nationalities, which can be regarded as a new political form of collective loyalty.



