

MULTICULTURALISMUL ȘI COMUNITARISMUL NON-EUROPEAN. O PERSPECTIVĂ SOCIETALĂ DENSĂ

LUCIAN-ȘTEFAN DUMITRESCU*

Abstract. *By employing a philosophical perspective, the article seeks to explore the interaction between multiculturalism and a non-European communitarianism. This special type of communitarianism rests on a thick perspective about culture unlike its Western counterpart which draws on a thin way of understanding culture. For it employs a secular perspective about culture, multiculturalism will not be able to accommodate ethno-religious groups that view culture in a thick, rather than a thin manner, so runs the argument used by the non-European communitarians. Therefore, the citizenization process used by different Western states will fail to create inclusive collective identities for their Muslim citizens.*

Keyword: *liberalism, communitarianism, multiculturalism, thin societal culture, thick societal culture.*

Cine sunt comunitariștii?

Se poate afirma că filosofii comunitariști sunt de fapt liberali reșapați? Germenii filosofiei politice a multiculturalismului au fost sădiți în anii '70-'80 în cadrul dezbaterii dintre adepții liberalismului și cei ai comunitarismului. Câștigul major al acestui schimb de idei, dincolo de eclozarea multiculturalismului, rezidă în relevarea faptului că liberalismul nu este o viziune monolitică, dominată de un consens absolut, ci mai degrabă o familie de idei între care există clivaje mai mult sau mai puțin adânci. Fără discuție, liberalismul are o premisă stabilă, de factură kantiană. Este vorba despre respectul pentru demnitatea și valoarea morală a fiecărui individ. De aici, accentul pe principiul libertății individuale. Tot aici își are obârșia și ideea centrală a liberalismului, aceea potrivit căreia orice regim politic are obligația să susțină drepturile individuale ale cetățenilor săi, ceea ce presupune limite instituționale de natură să diminueze puterea politică a statului în interacțiunile cu cetățenii. În absența acestor limite

* Cercetător științific dr. la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române.
E-mail: dulust@gmail.com.

menite să atenueze puterea politică a statului, cetățenia s-ar transforma într-un contract unilateral, respectiv un contract modificat sau desfăcut exclusiv din inițiativa statului. Acestea ar fi premisele de bază ale liberalismului. Ele sunt interpretate însă felurit de gânditorii care au ales să continue tradiția etică a liberalismului. Pentru Will Kymlicka de pildă, reperul pivot al filosofiei politice a liberalismului este autonomia individuală, în vreme ce pentru alți colegi liberali de generație, precum Kukathas, toleranța, libertatea de conștiință sau dreptul la liberă asociere s-ar găsi în nucleul tare al referențialului valoric liberal. Joseph Raz, la fel ca Will Kymlicka, consideră că autonomia individului este valoarea pivot a liberalismului. Dar dacă aceasta este valoarea axială a liberalismului, argumentează Raz, atunci statul liberal are obligația de a adopta o atitudine neutră în ceea ce privește sensul binelui ales de către proprii cetățeni. Jeff Spinner-Halev nu tăgăduiește ideile lui Kymlicka și Raz despre borna valorică centrală a liberalismului, respectiv autonomia individuală, dar asta nu înseamnă că viața împlinită nu este posibilă și pentru membrii grupurilor sociale ce resping ideea autonomiei individuale promovate de Kymlicka și Raz. Brian Barry intră în dezbateri dintr-o direcție liberal egalitaristă, cu accente republicane, și susține că valoarea centrală a liberalismului este egalitatea politică. El admite ideile lui Raz, Kymlicka și Spinner-Halev, în sensul că autonomia individuală, toleranța, libertatea de conștiință și dreptul la liberă asociere sunt valori fundamentale ale panteonului liberal. Dar în absența egalității politice a tuturor cetățenilor, toleranța, autonomia individuală, libertatea de asociere etc. își vor pierde consistența, valorile în discuție rămânând la statutul de principii formale, cu consecința unui reflux major de legitimitate a instituției sortite să le susțină, respectiv statul liberal. Concluzia este că liberalismul oferă spațiul unei dezbateri permanente, grație unei premise filosofice relativ laxe, și anume respectul pentru demnitatea și valoarea morală a oricărui individ. Această dezbateri neconținută are de altfel menirea de a aerisi permanent panteonul valorilor liberale. De aici, deschiderea manifestată de tradiția liberală față de alte idei, dar o deschidere cu un unghi relativ mic, după cum se va vedea.

În ceea ce privește comunitarismul, această direcție filosofică este mai degrabă slab profilată. Ceea ce-i unește pe comunitariști este teza socială, respectiv critica individualismului extrem promovat de liberalism, un individualism de natură să erodeze sistematic chiar și acea cultură publică subțire (*thin culture*) promovată de Kymlicka și destinată să asigure o minimă coeziune între cetățenii unui stat. De aceea, comunitarismul e mai degrabă o linie doctrinară parazită, fiindcă, dincolo de contestarea liberalismului, suporterii direcției comunitariste nu au reușit să tricoteze un referențial propriu. După ce evidențiază lipsa de atenție acordată de principalii gânditori liberali rolului comunității în cristalizarea și șlefuirea identității individuale, libertății și ideii de bine, comunitariștii eșuează în a oferi o definiție convingătoare a comunității. Este vorba despre o comunitate în sens tradițional, dominată de legături etnice în detrimentul celor contractuale, sau de una națională, caracterizată de preeminența unei culturi publice cu profil mai degrabă civic decât etnic? Ori de o comunitate a cărei cultură publică culisează permanent între un reper etnic și unul civic? Comunitariștii sunt de fapt

liberalii rebeli, atrași, în anii '70, de direcția liberalismului pluralist, linie discursivă ce înlocuia deja clasicul liberalism ortodox. Comunitariștii nu definesc comunitatea. Dar în cadrul unui discurs cu alură esențialistă proiectează comunitatea ca ambientul cultural în care individul își exersează capacitatea de alegere, motiv pentru care comunitatea capătă o importanță fundamentală pentru emergența autonomiei, o valoare centrală a liberalismului. Pentru Murphy, tocmai imprecizia doctrinară a comunitarismului a blocat disputa cu liberalismul. „Această lipsă de precizie conceptuală și lipsă de claritate s-a dovedit a fi un factor major al blocajului intelectual care a afectat în cele din urmă dezbaterile dintre liberali și comunitariști, și care în cele din urmă a făcut ca disputa să sucumbă”¹. Ce nu sesizează Murphy e că dezbaterile nu s-a blocat deloc, iar gânditori precum Yael Tamir, Joseph Raz, Will Kymlicka, David Miller ș. a. sunt exemple elocvente în acest sens. De remarcat este că, cu excepția tezei sociale, comunitarismul nici nu prea mai avea nevoie de alți micro-constituenți doctrinari, de vreme ce alte inputuri liberale, ca de pildă individualismul metodologic, fuseseră deja asumate.

Asaltul comunitarist la adresa exceselor individualist-egalitariste ale liberalismului e mai degrabă blând, în sensul că gânditorii comunitariști le impută liberalilor faptul că refuză să înțeleagă dimensiunea instituțională a libertății și identității umane, dar fără să cadă într-un determinism instituțional vulgar. Charles Taylor și David Miller argumentează că eșafodajul instituțional furnizează limitele și libertățile acțiunii individuale. Și că, simultan, binele social și cel individual au tot o semnificație instituțională. Cei doi gânditori consideră deci că nesocotirea de către gânditorii liberali a resorturilor instituțional-locale, ce modelează identitățile individuale, sensul libertății și al binelui, ar constitui o eroare impardonabilă. Reacția gânditorilor liberali la șarja comunitaristă accentuează determinismul etno-cultural excesiv pe care mizează gânditorii comunitariști, un determinism care, în realitate, nu e excesiv deloc. Raționamentul lui Charles Taylor de pildă, unul dintre reprezentanții de marcă ai comunitarismului, este vizibil marcat de viziunea etică a lui Aristotel. După Aristotel, telosul comportamentului individual, care este viața în adevăr prin înțelegerea și interiorizarea virtuților, are resorturi comunitare. Ce vrea să spună Charles Taylor, în siajul gândirii aristotelice, este că unele dintre cele mai importante valori îmbrățișate de gânditorii liberali, precum autonomia și respectul pentru demnitatea individului, sunt conditionate etno-cultural. Virtuțile pomenite de Aristotel sunt produsul apartenenței individului la o comunitate particulară și la nutriții culturale tipice pentru aceasta. Întrebarea care apare aici e legată de alonja acestei comunități și, foarte important, de tipul de cultură arborat de respectiva comunitate. Este vorba despre comunități mici, de grupuri față la față, precum cele etnice și religioase, sau de grupuri secundare, sudate de legături preponderent contractuale? Virtuțile cu pricina sunt susținute de o cultură publică densă, înțesată cu repere etno-religioase, sau dimpotrivă poate fi vorba și de o cultură publică modernă, rarefiată, de tip civic, ce poate susține virtuțile menționate mai sus? Charles Taylor oferă puține detalii în privința suprafeței instituționale a comunității ori a tipului

¹ Michael Murphy, *Multiculturalism. A Critical Introduction*, London, Routledge, 2012, p. 49.

preponderent civic sau marcant etnic al culturii comunitare. El pare să favorizeze ideea că orice fel de comunitate poate constitui un incubator potrivit pentru virtuți, inclusiv cea națională. Argumentul este că dimensiunea comunitară a vieții este cea în cadrul căreia individul învață să aleagă și să practice deliberarea autonomă, și, totodată, viața comunitară este cadrul instituțional ce livrează opțiuni pentru individ și totodată posibilitatea afirmării identității sale. Joseph Raz gândește la unison cu Charles Taylor. Statul liberal, scrie Raz, alături de obligația de a proteja drepturile indivizilor în temeiul cărora este posibilă autonomia individuală, are obligația de a crea o perspectivă comunitară în cadrul căreia să existe opțiuni distincte pentru cetățeni, astfel încât aceștia să poată urma acel plan de viață subsumat propriei definiții a binelui. Will Kymlicka este un alt comunitarist ce aderă la perspectiva lui Charles Taylor. La fel ca și Raz, Kymlicka este adeptul dimensiunii comunitare a vieții individuale, pentru că tocmai această dimensiune este baza autonomiei și a identității individului. Cu precizarea că filosoful canadian preferă o cultură publică apoasă (*thin public culture*), cu conținut civic preeminent, în detrimentul unei culturi publice vâscoase (*thick public culture*), amprentată deci de simbolistica etniei dominante. Într-un cuvânt, Kymlicka susține necesitatea unei culturi naționale civice, diluate, ca fundament al identității și autonomiei individului. Cum ajunge filosoful canadian la această încheiere? El propune două premise. Prima susține necesitatea ca indivizilor să le fie respectate drepturile civile și politice de natură să le protejeze abilitatea de a-și defini propria strategie de viață fără imixțiuni din partea statului și a membrilor propriei lor comunități. A doua premisă a concepției lui Kymlicka este aceea că indivizilor trebuie să li se ofere posibilitatea de a-și schimba strategia de viață ca urmare a tricotării de către stat a unui ambient instituțional caracterizat de complexitate. „Ceea ce descrie Kymlicka aici este o comunitate națională cu o limbă comună și cu aceeași paletă de instituții politice, economice, culturale și educaționale ce apar și în descrierea tezei sociale a lui Taylor. Și tot ca Taylor, el consideră că liberalii care valorizează autonomia, neglijând însă fundamentele instituționale comunitare ale acesteia, o fac în detrimentul lor”². Viziunile prezentate mai devreme relevă tensiunea dintre drepturile individuale și binele comun. Dacă admitem că o comunitate națională este construită, atunci binele comun este proiectat de cultura publică a statului. Întrebarea este cât de rarefiată sau cât de civică ar trebui să fie această cultură publică a statului, în așa fel încât să nu fie socotită opresivă și să limiteze aria strategiilor de viață disponibile pentru indivizi, dar să fie, simultan, suficient de încheată încât să permită autonomia și coerența identităților individuale prin oferirea unui referențial cultural bogat în opțiuni. Răspunsul sociologului ar fi că subțirimea culturii publice depinde de resursele civice ale statului, care, la rândul-le, depind de dependența de traseu a statului cu pricina. Să urmărim însă răspunsul filosofului.

Michael Murphy pretinde că există o diferență radicală între comunitariști și liberali în chestiunea tensiunii dintre drepturile individuale și binele comun. Că

² *Ibidem*, p. 52.

diferența nu este radicală am văzut mai devreme, în prezentarea accepțiunii lui Kymlicka. Diferența poate să fie radicală doar dacă sunt angajate două viziuni extreme. Pe de o parte, un comunitarism excesiv, ce favorizează un determinim etnic excesiv, iar pe de altă parte un liberalism exagerat, cu veleități transcendente, ce retează orice legătură instituțională dintre individ și viața socială. Și Murphy chiar asta face, alege adică un comunitarism extrem și un liberalism cu profil similar. El scrie că în chestiunea binelui comun gânditorii liberali și cei comunitarieni se află la antipod. În vreme ce comunitariștii ar favoriza un bine comun impus în mod autoritar, de o instituție politică cu propensiuni totalitare, liberalii resping orice implicare a statului în definirea binelui colectiv, de natură să aducă atingere drepturilor civile și politice fundamentale ale indivizilor. Pentru liberali deci, statul trebuie să afișeze o atitudine neutră și să se abțină chiar de la o definire minimală a binelui colectiv. Michael Sandel scrie despre modul în care Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite ale Americii, ca expresie a unui sistem instituțional centralizat de evaluare și aplicare a drepturilor individuale, afectează masiv viața comunitară a Americii. Cu alte cuvinte, negocierea planurilor de viață distincte, arborate de diferitele comunități etnice din Statele Unite sau de către membrii aceleiași comunități etnice este sustrasă dezbaterii locale și mutată la Washington, ceea ce este echivalent cu o legalizare excesivă a interacțiunilor culturale și, concomitent, cu un reflux masiv al politicii la nivel local. Contra-argumentul la ideea articulată de Sandel este acela că dacă dezbaterea ar fi exclusiv locală, atunci comunitățile etnice, îndeosebi prin intermediul elitelor acestora, se pot angaja în decizii netransparente care vor afecta nu atât întreaga comunitate cât mai ales pe cei mai vulnerabili membri ai acesteia. Situația expusă de Sandel este de fapt efectul pervers al modelului liberal al cetățeniei, care, mai ales în situațiile marcate de un reflux de civilitate, mută dezbaterea filosofică în câmpul disputelor juridice, unde protagoniștii nu mai sunt filosofi, ci judecătorii, juriștii și tot felul de birocrați lipsiti de cea mai mică înclinație filosofică. Cât privește hibeles comunitarismului, gânditorii liberali resping aprecierea lui Charles Taylor, potrivit căruia orice societate democratică are nevoie de o definiție legitimă a vieții bune. Această șarjă intelectuală se întemeiază pe o realitate politică. În mod obișnuit, statele sunt dominate de etnia majoritară. Prin urmare, sensul vieții bune, vital pentru o societatea democratică în viziunea lui Taylor, va fi formulat preponderent de către acea etnie dominantă, motiv pentru care statul liberal, la nivel retoric cel puțin, se declară neutru. De altfel, Will Kymlicka remarcă obligația statului liberal de a fi neutru în chestiunile culturale. Dar își va menține neutralitatea, continuă filosoful canadian, doar dacă va face distincția dintre structura culturii și caracterul acesteia. Cu alte cuvinte, statul ar trebui să protejeze limba unei culturi, instituțiile specifice și teritoriul ocupat de membrii culturii respective, dar simultan să aibă o atitudine neutră în raport cu conținutul acesteia, respectiv cu codurile valorice și repertoriul de practici specifice. Prin conservarea structurii unei culturi, adaugă Kymlicka, statul va prezerva premisele libertății și autonomiei individuale. Distincția făcută de filosoful canadian între structura și conținutul unei culturi este de fapt deosebirea dintre *trăsăturile obiective* și cele *subiective* ale culturii.

Dincolo de faptul că distincția este valabilă doar la nivel ideal-tipic și că pentru membrii unei comunități astfel de diviziuni conceptuale nu prea au sens, ce nu spune Kymlicka cu claritate este că experiența administrativă a statului, concretizată într-un nivel mai mult sau mai puțin ridicat de legitimitate politică, constituie un factor vital pentru stabilizarea identităților. Cu alte cuvinte, statele cu experiență instituțională mare, de regulă cele din centrul sistemului mondial modern, au capacitatea de a oculta fundamentele etnice ale culturii publice de tip civic prin intermediul cetățeniei și a societății civile. Statele mici au o capacitate diminuată în acest sens. Prin urmare, disjungerea pe care o reclamă Kymlicka între structura și conținutul unei culturi depinde de experiența instituțională a statului, legitimitatea și stocurile de civilitate pe care le-a creat, precum și de expertiza politică a elitelor din statul cu pricina. Nu toate statele pot arbora o cultură civică din care, aparent, sunt repudiate complet toate reziduurile etnice, iar această cultură să fie capabilă să creeze simultan încredere sau pace socială. Aidoma lui Kymlicka, Charles Taylor nu este adeptul unei culturi publice dense. Și el pare să susțină diferența dintre structura și conținutul unei culturi, în sensul că face distincția între un bine comun obiectiv și un bine comun substanțial. Cei doi susțin totuși ideea că statul liberal nu-și permite să fie neutru în chestiunea binelui comun, vital pentru funcționarea proiectului democratic, cu precizarea că acest bine comun nu ar trebui să aibă drept fundament o cultură publică cu conținut etnic, ci mai degrabă una cu substanță civică. „Ceea ce ar trebui să fie clar, este că atunci când vine vorba despre stabilirea, pe de o parte, a legăturii potrivite dintre libertate individuală și egalitate, iar pe de altă parte, a legăturii dintre sănătatea și coeziunea comunității, nu există un clivaj simplu și absolut între gânditorii liberali și cei comunitariști”³.

Liberalismul și identitatea musulmană

Parekh arată că în pofida discriminării masive la care au fost supuși, un exemplu în acest sens fiind lipsa fondurilor publice pentru școli confesionale musulmane, așa cum nu se întâmplă cu școlile confesionale creștine ori cu cele iudaice, musulmanii din Marea Britanie sunt loiali valorilor publice ale statului britanic, dar și, în general, valorilor seculare ale Uniunii Europene. Un sondaj realizat în Marea Britanie, în 2004, indica faptul, suține Parekh, că 67% dintre musulmanii intervievați se declarau destul de patrioți, 11% erau relativ patrioți, iar 15%, categorie compusă mai ales din subiecți sub 40 de ani, nu se considerau patrioți⁴. Un alt sondaj, de această dată realizat de BBC imediat după atacurile teroriste de la metroul londonez, din iulie 2005, indica faptul că 78% dintre musulmani, comparativ cu 73% respondenți de altă confesiune, declarau că imigranții ar trebui să datoreze loialitate mai ales Marii Britanii. Potrivit aceluiași sondaj, 91% dintre musulmanii chestionați răspundeau că imigranții ar trebui să

³ *Ibidem*, p. 57.

⁴ Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. 108.

respecte autoritatea instituțiilor Marii Britanii, comparativ cu 93% respondenți de altă confesiune, care ofereau același răspuns⁵. Parekh respinge astfel acuzația că musulmanii ar respinge democrația liberală și propune extragerea evaluărilor de acest tip din formule ideal-tipice. Cu excepția unei minorități care consideră că, într-adevăr, democrația este o formă de politeism care sacralizează poporul, conferindu-i suveranitate în detrimentul lui Allah, și care respinge prin urmare organizarea politică democratică, marea majoritate a musulmanilor din Marea Britanie, precum și cei din Uniunea Europeană, acceptă democrația ca fiind cea mai bună formulă de guvernare și admite că are obligația morală de a o susține. Și aici apare contradicția. Marea majoritate care aprobă democrația respinge, concomitent, conținutul său liberal. „Asta nu înseamnă că ei aprobă forma liberală contemporană a democrației. Mulți dintre musulmani ar dori ca democrația să fie mai respectuoasă în raport cu religia și mai puțin seculară în orientarea sa, dar cei mai mulți acceptă faptul că structura sa instituțională de bază merită să fie susținută”⁶. Cum se explică idiosincrazia ideologică manifestată de majoritatea musulmanilor față de conținutul liberal al democrației occidentale? Oare nu revenim la abordarea idel-tipică pe care Parekh o dorea abandonată? În bună măsură, da. Parekh, la fel ca și majoritatea musulmană din Occident în numele căreia pare că vorbește, e deranjat de misticismul liberal, de, cu alte cuvinte, canonul cultural și politic al democrației liberale. „Modul de viață liberal este contingent din punct de vedere istoric și ancorat într-o cultură particulară sau într-o formă socială specifică de auto-înțelegere. Nu este susținut de istorie, mandatat de natura umană sau înrădăcinat în rațiunea universală. Cu toate acestea, rațiuni interne utile pot fi oferite în favoarea sa, precum cele întemeiate pe experiența istorică a societății, tradiții morale, moștenirea culturală și religioasă, conjunctura și nivelul de dezvoltare. Dar aceste rațiuni nu pot convinge toate ființele umane și nu le pot smulge loialitatea (și nu există niciun motiv de ce ar trebui s-o facă)”⁷. Concluzia lui Parekh, și, se pare, concluzia mării majorități a musulmanilor din Marea Britanie și, în general, din Europa, este că democrația liberală, cu conținutul său politico-cultural specific, constituie doar un mod de organizare a vieții bune. „Dar nu este nici cel mai bun, nici cel mai rațional și nici unica formă universal validă de societate bună”⁸. Dezbateră multiculturalistă pare blocată de concluzia lui Parekh. Autorul consideră că există totuși o cale de ieșire din acest impas. Dar numai în cazul în care lumea occidentală va renunța la tentativa de a-i convinge pe cetățenii musulmani că democrația liberală este cel mai bun mod de organizare politică a vieții sociale. În schimb, susține Parekh, democrația liberală ar trebui să le arate cetățenilor musulmani, precum și musulmanilor care nu au dobândit încă cetățenia unui stat european, că, de fapt, calea liberală e doar un mod de definire a vieții bune și că doar un segment al umanității are motive întemeiate să susțină această cale politică și culturală. „Dacă unii musulmani nu vor fi convinși, atunci vor observa că alții sunt

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ *Ibidem*.

deja lămurii, și vor afla că ar trebui să li se alăture acestora din urmă pentru rațiuni morale și care țin de prudență⁹. În acest scop însă, așa cum europenii au luat măsuri pentru eliminarea dimensiunii rasiale a identității, vor trebui să adopte politici publice specifice și în vederea eliminării componentei sale religioase. Și aici Parekh se transformă într-un gânditor multicultural radical.

Modood e la fel de tranșant și afirmă că problema filosofică a multiculturalismului o constituie respectul identităților non-liberale care nu ar trebui ignorate de către programele de asimilare culturală sau, cu o sintagmă a lui Kymlicka, de procesul de „cetățenizare“. Respectul față de identitățile distincte de cea difuzată de etnia dominantă implică de fapt respectul față de diferență, care, în loc să fie obliterated sistematic în cadrul procesului de „cetățenizare“, ar trebui mai degrabă acceptată, iar, prin politici publice specifice, încurajată să se dezvolte. Recunoașterea este un element cheie în consolidarea oricărui tip de identitate. În condițiile în care logica politică prevalentă a modernității a fost aceea a înglobării identității imigranților și a minorităților naționale în identitatea etniei dominante, recunoașterea implică o renegociere a poziției de putere a etniei dominante în procesul de forjare a identității publice, astfel încât identitatea minorităților naționale sau cea a imigranților să se poate insera, cu succes, în spațiul public. Modood îl invocă pe Charles Taylor, filosoful canadian menționând că recunoașterea identității minorității de către majoritate presupune două ingrediente politice fundamentale: *demnitate egală* și *respect egal*. Câtă vreme demnitatea egală se referă la instituționalizarea diferenței în procesul de aplatizare a raporturilor politice dintre indivizi, respectul egal vizează drepturile civice egale. E de prisos însă că drepturile sunt egale, dacă respectul pentru diferență, și astfel pentru identitatea distinctă, nu este prezent. Cum și unde ar trebui să se manifeste acest respect?

Modood arată că multiculturalismul șarjează liberalismul, și în special ideea de cetățenie liberală, în cel puțin patru puncte. În primul rând, discuția despre identitate și diferență implică nu doar respectul pentru identitățile individuale, ci mai ales respectul pentru identitățile colective, de grup. În al doilea rând, multiculturalismul acordă o atenție deosebită atributelor identitare care țin de gen, sex și apartenență etnică, ceea ce constituie un afront la adresa distincției liberale dintre domeniul public și cel privat. Mai precis, chestiuni pe care liberalismul le-a privatizat, precum apartenența etnică și trăsături identitare care țin de sex și gen, sunt catapultate din nou de multiculturalism în spațiul public. De aici, reacția dură a unor gânditori liberali, precum Brian Barry, care susțin că atâta vreme cât elementele identitare de mai devreme sunt transferate din spațiul privat în spațiul public, atunci unii cetățeni vor fi tratați în mod privilegiat în raport cu alții, ceea ce constituie o încălcare a unei valori liberale pivot, respectiv egalitatea în fața legii. Primele două puncte în care multiculturalismul atacă liberalismul sunt evidente, scrie Modood. Următoarele două sunt mai puțin evidente, și din acest motiv, mai controversate. Spre deosebire de liberalism care tratează identitățile sexuale, de gen și rasiale ca fiind ascriptive, adică independente de voința individului, multiculturalismul le conferă acestora valoare politică. Rasa,

⁹ Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 120.

scrie Modood, e de interes pentru cetățenia liberală fiindcă nimeni nu și-o alege. Modood arată că, deși oamenii nu-și aleg apartenența rasială sau pe cea etnică, ei pot alege totuși modul în care, din punct de vedere politic, adică al manifestării în spațiul public, să-și valorifice atributele etnice. La fel se întâmplă și cu atributele de gen și de sex. Oamenii pot circumscrie exprimarea acestor atribute identitare doar la spațiul privat, după cum pot alege valorificarea lor în spațiul public, în sensul șarjării identităților dominante, normelor politice existente și afirmării identităților marginalizate. Logica atributelor identitare de tip etnic și de gen se prelungește în zona identităților religioase. Și aici apare cel mai fierbinte punct de interacțiune dintre liberalism și multiculturalism. Musulmanii, întocmai ca exponenții identităților sexuale, consideră că identitățile religioase n-ar mai trebui privatizate, reduse deci la manifestarea din spațiul privat, ci că ar trebui valorificate inclusiv în spațiul public. Apare aici o problemă de fond. Fiindcă, atâta vreme cât toleranța liberală manifestată față de identitățile etnice, de gen și sexuale azvârlite din nou în spațiul public, după ce fuseseră privatizate până la începutul anilor '70, nu ar intra în contradicție cu fundamentele seculare ale liberalismului, toleranța față de referențialul islamic ar face-o. De ce, se întreabă Modood, identitățile feministe, de culoare și cele homosexuale sunt socotite ca fiind ascriptive, independente deci de alegerea insului, dar nu și identitatea religioasă, în speță cea musulmană, care este percepută ca voluntară? De ce identitatea musulmană nu este considerată involuntară, astfel încât musulmanii să aibă acces la aceeași protecție legală de care beneficiază deja purtătorii identităților ascriptive menționate adineauri? Răspunsul e evident. „De fapt, pretenția musulmanilor pentru recunoaștere publică, dincolo de toleranță și libertate religioasă, este considerată a fi foarte diferită din punct de vedere filosofic cu cerința similară formulată de indivizii de culoare, femei și persoane cu orientare homosexuală. Este văzută ca un atac la principiul secularismului, care consideră că religia este o trăsătură, probabil unică, a identității private, iar nu a celei publice”¹⁰. Chestiunea e un pic mai nuanțată decât recunoaște Modood și aici se manifestă plener multiculturalismul ca antinomie a liberalismului. Tensiunea în discuție este aceea dintre cetățenie și identitate sau dintre loialitatea față de stat și loialitatea față de comunitatea religioasă. Dintre acestea, liberalismul acordă preferință loialității seculare în detrimentul celei religioase. Ce se întâmplă cu musulmanii în această situație? Făcând referire îndeosebi la musulmanii din Marea Britanie, Modood arată că aceștia nu vor să renunțe nici la identitatea religioasă, nici la cea politică. „Mulți musulmani britanici demonstrează dinamismul și încrederea că trebuie să se ridice la înălțimea provocării reprezentate de cele două loialități și să nu renunțe la niciunul din cele două angajamente”¹¹. La nivel declarativ, lucrurile par foarte simple. Întrebarea este cum vor putea musulmanii din Marea Britanie să graviteze constant, și imparțial, între cele două loialități, mai ales în conjuncturile în care acestea s-ar putea afla la antipod? Modood

¹⁰ Tariq Modood, „Multiculturalism, liberal citizenship and national identity. On British Muslims” în M. Guibernau (ed.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism & Migration*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 246.

¹¹ *Ibidem*, p. 248.

are și pentru această situație un răspuns. Unul interesant, care face din naționalism adevizul identitar necesar combinării liberalismului cu identitatea musulmană. Prin urmare, o identitate națională coerentă, care să includă și referențialul musulman, ca interfață între apartenența la comunitatea religioasă și cea politică, ar putea fi o soluție după Modood. Apare totuși un neajuns. Formula identității naționale pivotează în marea majoritate a cazurilor în jurul istoriei și culturii etniei dominante. Și chiar dacă identitatea națională este, în esență, seculară, ea păstrează reziduurile religioase specifice culturii etniei dominante. Mai mult decât atât, în toate concepțiile popoarelor europene de tipul „we, the people“, măcar la nivel implicit, lumea musulmană are mai degrabă rol de alteritate, intermediară sau absolută, în contrast cu care se formează conștiința apartenenței la grupul național. Fără să fie imposibil, e dificil deocamdată de imaginat o formulă de tipul „we, the people“ a vreunei națiuni europene în care să intre și inputuri valorice, chiar dacă, inițial, într-o poziție marginală, ale referențialului musulman. Dar un astfel de avatar al identităților naționale de pe Bătrânul Continent pare să fie o necesitate pe termen mediu.

*Obiectivele multiculturalismului
dintr-o perspectivă societală densă*

După Parekh, principala slăbiciune a multiculturalismului rezidă în inexistența unui principiu filosofic unitar. Până în prezent, „multiculturalismul a eșuat în forjarea unei declarații filosofice coerente despre principiile sale centrale“¹². Din acest motiv, multiculturalismul n-ar trebui tradus nici ca o doctrină politică cu conținut programatic coerent, dar nici ca școală filosofică care să fi produs o teorie specifică despre poziția omului în lume. Până în prezent, scrie Parekh, multiculturalismul nu este altceva decât „o perspectivă sau un mod de raportare la viața umană“¹³. De aici, confuzia. Pentru că dacă multiculturalismul poate fi înțeles ca o perspectivă de înțelegere a vieții umane, el este deja, sau cel puțin are potențialul de a fi, o doctrină politică sau chiar o școală filosofică. Cu toate acestea, pentru Parekh, multiculturalismul continuă să aibă o conotație difuză, motiv pentru care se impune o definiție mai nuanțată a sa. Și Parekh, mai degrabă într-o manieră sociologică decât într-una filosofică, oferă o operaționalizare, pe trei dimensiuni, a multiculturalismului: înrădăcinarea culturală a omului, caracterul incontestabil al pluralismului cultural și conținutul multicultural al oricărei culturi. Se impun câteva precizări în legătură cu fiecare dintre cele trei asumții principale ale multiculturalismului aduse în discuție de către Parekh. Prima, imersarea culturală a individului, nu implică un determinism cultural naiv, care să nege insului capacitatea de a se raporta reflexiv la referențialul secretat de cultura unei matrici instituționale. Fără să nege deci autonomia și reflexivitatea insului, și implicit două dintre principiile axiale ale liberalismului, Parekh arată că imersarea culturală a insului se referă la modelarea lăuntrică a acestuia de

¹² Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 238.

¹³ *Ibidem.*

către reperele unei culturi, probabil cu accent pe componenta emoțională. Ca atare, chiar dacă insul are abilitate reflexivă în raport cu practicile și simbolistica unei culturi, acesta nu va putea niciodată evada complet din sistemul de doxe și habitusuri creat și întreținut de o cultură. Într-un cuvânt, înrădăcinarea insului într-o cultură vizează faptul că raportarea la lume a insului se va face întotdeauna dintr-o perspectivă ce poartă amprenta unei culturi anume. Neutralitatea axiologică e, prin urmare, doar pentru cercetători. Critica, care se dorește voalată, a neutralității liberalismului e cât se poate de elocventă. A doua premisă de la care pleacă Parekh în explorarea multiculturalismului, respectiv caracterul incontestabil al pluralismului cultural, învederează faptul că, culturi diferite implică referențiale valorice distincte și, simultan, mai multe viziuni asupra vieții bune. Împlinirea insului poate avea loc în cadrul unei singure culturi societale, scrie Parekh. Dar atunci când insului i se oferă accesul la mai multe culturi societale, paleta strategiilor de viață între care poate alege se lărgeste, cu implicații benefice asupra autonomiei sale. În plus, într-o lume marcată de o interdependentă accentuată e greu de crezut că cineva poate trăi exclusiv în granițele unei singure culturi societale. Pluralismul oricărei culturi societale, ca a treia premisă propusă de Parekh în scrutarea multiculturalismului, implică faptul că nicio cultură nu este monolitică, perfect coerență și stabilă, cum crede MacIntyre. În cadrul unei culturi interacționează întotdeauna mai multe tradiții simbolice și de gândire. Asta nu înseamnă că o cultură nu are o identitate proprie. Înseamnă doar că identitatea în discuție e plurală și fluidă, iar granițele simbolice ale unei culturi sunt mai degrabă poroase decât etanșe.

După ce invocă asumptiile centrale ale multiculturalismului, Parekh pare să le uite rapid, mai ales pe ultima dintre acestea. Când spui că o cultură este plurală, fluidă și circumscrisă de granițe simbolice poroase, înțelegi că o cultură nu are autonomie *per se*. Și că aspectul unitar al unei culturi, precum și coerența practicilor și simbolurilor sale, e mai degrabă un efect politic, al interacțiunii de putere dintre o organizație politică și o alta. Rezultatul conflictului, în funcție de asimetria dintre două sau mai multe organizații politice, poate fi rescrierea calapodului instituțional și a universului simbolic făurit de organizația politică aflată în deficit de putere. Pentru Parekh, aspectul condiționării instituționale a unei culturi nu este limpede, motiv pentru care, oferind autonomie culturii, o și esențializează. „O cultură nu poate fi relaxată în privința diferențelor aflate în afara sa, dacă nu este împăcată cu propriile sale diferențe interne. Un dialog între culturi necesită ca fiecare să fie dispusă să se deschidă pe sine la influențele altora și să învețe de la alte culturi, iar acest aspect presupune ca o cultură să fie auto-critică, dispusă și capabilă să intre într-un dialog cu sine însăși”¹⁴. Brusuc deci, după descrierea culturii în termeni procesualiști, Parekh o antropomorfizează. Iată și motivul. „Dintr-o perspectivă multiculturalistă, nicio politică, doctrină sau ideologie nu poate reprezenta întregul adevăr al vieții umane. Fiecare dintre ele – fie liberalismul, conservatorismul, socialismul sau naționalismul – este ancorată într-o cultură particulară, drept pentru care reflectă

¹⁴ *Ibidem*, p. 239.

o viziune specifică asupra vieții bune și este, în mod necesar, îngustă și parțială¹⁵. E deja un loc comun în sfera științelor sociale faptul că nicio doctrină politică sau religioasă nu surprinde fără rest complexitatea vieții umane. Fisurile, incoerențele și rupturile apărute în cadrul unei doctrine politice sau religioase, precum și contradicțiile dintre tradițiile sale concurente, sunt escamotate prin forjarea unei imagini coerente, în cadrul unui exercițiu de putere. Iar mecanismul folosit în acest sens este esențializarea, adică proiectarea doctrinei respective sub forma unei culturi omogene, autonome, naturale și lipsită de orice contradicții lăuntrice. Utilizând o perspectivă esențialistă în ceea ce privește cultura, Parekh face din multiculturalism o doctrină sau ideologie care să poată reprezenta întregul adevăr al vieții umane. Adică exact ceea ce, la nivel declarativ, nu și-a propus. Din acest motiv, problemele din viziunea lui Parekh ies rapid la suprafață.

Parekh înțelege că o societate multiculturală are nevoie de stabilitate, iar stabilitatea provine din crearea unui sentiment comun de apartenență între membrii societății. El adaugă că fundamentul apartenenței nu poate fi etnic, din pricina diversității etno-religioase din fiecare societate multiculturală. Fundamentul apartenenței trebuie să fie politic. Și care ar fi ingredientele unei apartenențe politice care să constituie posibilul numitor comun al unui mozaic etno-religios? „Apartenența nu implică angajamentul față de țeluri comune, întrucât membrii unei comunități pot fi în dezacord profund în legătură cu acestea, nici față de o perspectivă comună asupra istoriei pe care membrii unei comunități o pot citi diferit, nici consensul în privința formei de guvernare în legătură cu care aceștia pot împărtăși vederi diferite, dar nici în legătură cu ethosul cultural dominant pe care unii îl pot respinge puternic¹⁶. După acest paragraf, rămâne fără răspuns întrebarea de mai devreme. Care sunt ingredientele unei apartenențe politice capabilă să țină împreună o societate multiculturală? După Parekh, ingredientele în discuție sunt „angajamentul silențios față de bunăstarea comunității, atașamentul profund, afecțiunea și dragoste intensă¹⁷. Cu siguranță, Parekh nu este un liberal egalitarist, ca Brian Barry. „De aceea, comunitatea politică nu poate aștepta ca membrii săi să dezvolte un sentiment de apartenență față de ea, dacă aceasta, în schimb, nu aparține acestora¹⁸. Dincolo de esențializarea când a culturii, când a comunității politice, și, în general, a discursului de antreprenor etnopolitic ajuns în câmpul filosofiei politice, Parekh spune pe șleau când o comunitate ar aparține membrilor ei și, ca atare, când ar apărea apartenența politică de care are nevoie o societate multiculturală care se dorește stabilă. „Atât justiția cât și nevoia de a sprijini un sens comun al apartenenței implică atunci măsuri precum drepturi diferențiate pentru grupurile culturale, o aplicare a legilor și a politicilor publice diferențiată pe principii culturale, sprijinul statului pentru instituțiile minorităților și un program judicios de acțiune afirmativă¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ *Ibidem*, p. 241.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 241.

Cu această ocazie, Parekh enunță și problema filosofică a multiculturalismului. Este aceeași tensiune dintre cetățenie și apartenență. El arată că spre deosebire de cetățenie, care implică chestiuni legate de drepturi, apartenența se referă la acceptare, la un sens de identificare și la sentimentul că ești binevenit într-o comunitate națională. Când nu ți se acceptă identitatea, poți să fii cetățean, dar simultan marginalizat din punct de vedere social și cultural. Recunoașterea este fundamentală pentru identitatea individuală și sentimentul propriei valori, iar Charles Taylor oferă argumente clare în acest sens. Recunoașterea, ca și nerecunoașterea, implică însă întotdeauna un exercițiu de putere, aspect pe care Parekh pare brusc să-l înțeleagă după ce, în schițarea premiselor multiculturalismului, nu-l pomenise. „Nerecunoașterea are atât o bază culturală, cât și una materială”²⁰. Ceea ce presupune că recunoașterea implică atât egalitate culturală cât și egalitate materială. În niciun caz, scrie un Parekh devenit brusc realist, minoritățile etno-religioase nu se vor bucura de egalitate culturală și materială cu etnia dominantă doar pentru că aceasta din urmă, așa cum sugera Charles Taylor, va fi convinsă prin argumente morale și raționale. Nerecunoașterea din partea etniei dominante poate fi contracarată doar într-un singur mod: „printr-o critică riguroasă a culturii dominate și printr-o restructurare radicală a inegalităților economice marcante și a puterii politice”²¹.

Multiculturalismul și soluția civic-națională

Modood, la fel ca și Parekh, leagă dezbateră multiculturalistă de identitatea publică, aceasta din urmă fiind difuză la nivel social, dificil de măsurat de către științele sociale, chiar și prin adoptarea mixului metodologic calitativ-cantitativ, și, concomitent, la fel de dificil de tranșat din punct de vedere filosofic. Argumentul lui Parekh pentru transbordarea dezbaterii multiculturaliste în câmpul identităților colective ține de perspectiva acestuia, una de tip vâscos, adică de o înțelegere emică a culturii, din interiorul acesteia, viziune care transformă cultura în fundament al moralei și al identității colective. Concepția lui Parekh, cu accente antropologice, contrastează puternic cu viziunea liberală, rece, mai degrabă funcționalistă, asupra culturii, ce echivalează comunitatea culturală cu o asociație civică. Surprinzător, Modood înaintază pe același culoar argumentativ. „Un alt avantaj al termenului identitate este că acesta sugerează un bagaj comportamental sau normativ diminuat în raport cu cel implicat de cultură sau chiar de către etnicitate”²². Spre deosebire de Parekh, argumentul lui Modood e puțin convingător. Dincolo de faptul că tranșarea identităților colective presupune o dezbateră despre cultură, etnie, stat-națiune și alteritate, spectrul esențializării identităților colective le poate face pe acestea nu doar neclare sub raport euristic, dar odată basculate în retorica antreprenorilor etnopolitici, în forma lor esențializată, identitățile colective pot declanșa violențe interetnice sau intraetnice, în circumstanțe sociale specifice. Dincolo însă de argumentul mai degrabă

²⁰ *Ibidem*, p. 242.

²¹ *Ibidem*.

²² Tariq Modood, *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 39.

neconvingător avansat de Modood în legătură cu teleportarea controverselor multiculturaliste în domeniul, la fel de controversat, al identităților publice, el este tranșant în privința țelului controverselor multiculturaliste, care, la Modood, capătă caracter militant. Pe scurt, multiculturalismul, al cărui *-ism* devine limpede de data aceasta, își propune să șarjeze identitățile publice ale diferitelor state occidentale, cu scopul demantelării acestora, și elaborării unei identități publice noi, mai inclusive, care simultan să recunoască și să valorizeze identitățile grupurilor etnice non-europene, ostracizate pe tot parcursul perioadei moderne. Parekh argumenta undeva pentru drepturi speciale acordate colectivităților culturale. Multiculturalismul promovată de Modood vizează un țel similar. Multiculturalismul respinge atât asimilarea dar și integrarea minorităților. Solicită mai degrabă găzduirea minorităților concretizată într-o identitate publică ajustată la doctrinele comprehensive ale acestora din urmă. Prin urmare, multiculturalismul apărât de Modood și de Parekh nu este de factură liberală, precum cel ventilat de Kymlicka care viza indivizii și organizațiile culturale. Multiculturalismul diseminat de Parekh și Modood militează pentru recunoașterea „realității sociale a grupurilor“ și astfel a drepturilor colective pentru grupurile în discuție. Iar, într-un final, a egalității politice între grupurile sociale. Pentru că respinge asimilarea, dar și integrarea culturală, această variantă de multiculturalism va făuri identități dihotomice, de tipul musulman-britanic.

Interesant e că perspectiva multiculturală susținută de Modood nu are doar o fundație civică. Ci o fundație simultan civică și națională. Fundația civic-națională a multiculturalismului implică „regândirea narațiunii naționale în cadrul căreia minoritățile devin personaje importante“²³. Cum se poate face acest lucru? Printr-o identitate națională stratificată, în cadrul căreia diferențele culturale dintre majoritate și minoritate să fie valorizate și transformate nu în sursă de diferențiere, ci în factor de solidaritate. Ca urmare a multiculturalismului civic-național „unele minorități etnice poate vor dori să fie asimilate, altele vor dori să aibă drepturile egale derivate dintr-o cetățenie integrată, altele să-și mențină diferențele culturale provenite din identitățile lor de grup, iar altele poate vor dori să aleagă identități cosmopolite amestecate, ajustate cu rolurile pe care le vor juca într-o societate mai diversă“²⁴. Dar oare vor fi capabili imigranții musulmani să îmbrățișeze identitatea civic-națională britanică? Dacă nu o vor accepta atunci nu vor avea în ce să se integreze, arată Modood. Citând un sondaj din 2002, Modood indică faptul că 56% dintre musulmanii chestionați se identifică ca musulmani-britanici, alegând deci varianta identitară promovată și de multiculturalismul civic-național²⁵. Rămân totuși îngrijorătoare pentru succesul multiculturalismului tricatat de Modood celelate modalități de identificare. Doar 3% dintre musulmanii din Marea Britanie se identifică ca britanici, iar 36% se consideră doar musulmani, asumându-și deci exclusiv o identitate religioasă. Parekh pare sceptic în legătură cu succesul multiculturalismului civic-național. Pentru că, în pofida datelor livrate de Modood, cei mai mulți musulmani, arată

²³ *Ibidem*, p. 164.

²⁴ *Ibidem*, pp. 165-166.

²⁵ *Ibidem*, p. 139.

Parekh, nu se identifică cu națiunea, ci mai degrabă cu o metropolă dintr-o țară occidentală. Bunăoară, turcii din Germania se identifică mai degrabă ca berlinezi decât ca germani, atașamentele regionale și naționale fiind estompeate în cazul imigranților musulmani.

Asertivitatea multiculturalismului agitat de Modood este evidentă, mai ales în raport cu cultura occidentală. El se întreabă care este instanța ce stabilește sensul căsătoriei și al divorțului? Răspunsul este legea unui stat, o lege amprentată de tradiția instituțională specifică unei societăți. Pentru Modood, tradiția e deranjantă, pentru că reprezintă un obstacol în calea imparțialității. Ca atare, ar trebui abandonată. Aidoma lui Parekh, care remarcă de-rasializarea spațiului public din zona europeană, el solicita eliminarea tuturor accentelor religioase din spațiul public. Doar în acest mod, arată Modood, este posibilă egalitatea multiculturală și integrarea multiculturală. Ce surprinde atât la Parekh, cât și la Modood, este, pe de o parte, conexarea dezbaterii multiculturaliste cu chestiunea identităților colective, iar, pe de altă parte, ignorarea straturilor majore, precum cel religios, al identităților colective, care, în viziunea celor doi, ar trebui eliminată pentru acomodarea altor tradiții, chiar dacă acestea sunt concurente. Modood e săcâit totodată de viziunile liberale care încearcă să asorteze cultura publică a statelor liberale cu doctrinele comprehensive ale comunităților culturale non-europene, iar perspectiva lui Kymlicka pare deranjantă în mod special. Motivul nu este exagerarea lui Kymlicka, care consideră că minoritățile naționale ajunse pe teritoriul statelor naționale din pricina războaielor, congreselor de pace și demantelării subsecvente a imperiilor au dreptul la prezervarea propriilor culturi societale, câtă vreme grupurile de imigranți n-ar mai avea. Argumentul este că renunțând la propria cultură societală prin părăsirea țării de origine, grupurile de imigranți au obligația să se adapteze la cultura societală a țării gazdă. Modood pare deranjat, în primul rând, de definirea strâmtă a culturii societale de către Kymlicka, o cultură societală subțire, de tip modern, obiectivată în limbă, legi și instituții specifice. După Modood, imigranții pakistanezi de pildă, ajunși în Marea Britanie nu au o cultură societală în sensul atribuit de Kymlicka. Mai mult decât atât, în înțelegerea lui Kymlicka culturile societale au un eșafodaj laic și multicultural. De aici, recomandarea ca discuția despre multiculturalism să fie ancorată nu în conceptul de cultură societală, ci mai degrabă în acela de identitate. În esență, concepția multiculturalistă a lui Kymlicka „lasă grupurile religioase și în special pe musulmani în afara multiculturalismului înțeles ca idee civică sau politică”²⁶.

În loc de concluzie.

Multiculturalismul, un nou tip de naționalism

Contributor la lucrarea *Global Multiculturalism. Perspectives on Ethnicity, Race and Nation*, care investighează gradul de multiculturalitate a opt țări de pe cinci continente diferite, Louis Dupont nu-și poate ascunde stupefacția generată de concluziile generale ale lucrării în discuție. Prima susține că multiculturalis-

²⁶ *Ibidem*, p. 28.

mul se conturează în contemporaneitate ca mod de a gândi despre lume, deci ca referențial ideologic, ceea ce înseamnă că multiculturalismul constituie o realitate globală, care trece dincolo de granițele Statelor Unite ale Americii și, în general, de frontierele lumii occidentale. Pentru ca a doua să indice că multiculturalismul este standardul valoric al zilei. Cum spuneam, concluziile îl surprind pe Louis Dupont. „Pentru mine toate aceste aserțiuni ridică o problemă epistemologică enormă: a fost lumea într-adevăr multiculturală înainte de emergența multiculturalismului ca paradigmă explicativă dominantă?”²⁷. Replica lui Dupont, după ce evidențiază din nou sensurile multiple pe care le poate primi multiculturalismul, este că, indiferent de conotațiile avute, multiculturalismul reprezintă, în esență, un răspuns conceput tot de majoritate, ori de etnia dominantă, la problematica vieții împreună, acel *vivre ensemble*. În aceste condiții, multiculturalismul constituie doar un avatar al naționalismului. Mai precis, un nou mod de gândire, tot cu fundament național, de imagine a raportului, problematic, între identitate și cetățenie. Louis Dupont deșiră sagace chestiunea multiculturalistă și conchide că aceasta relevă o deschidere mai mare, decât cea tipică modernității, din partea etniei dominante pentru negocierea culturală cu minoritățile naționale. Trei aspecte sunt negociate, iar multiculturalismul constituie noua paradigmă pentru negocierea acestora: interesul comun sau interesul general, dreptul la (in)diferență și ideea de armonie socială sau de solidaritate socială, ca expresie a ordinii sociale.

În ceea ce privește *interesul general*, Dupont remarcă că, în special în virtutea unui criteriu cantitativ, respectiv majoritatea etnică, etnia dominantă a impus principiile culturii publice a statului și, totodată, condițiile de acordare a cetățeniei. Tot etnia dominantă a impus și limite în ceea ce privește pretențiile minorităților naționale. Limitele s-au dorit a fi universale, dar universalitatea lor a fost redusă la spațiul politico-cultural al unei națiuni. Este vorba despre libertate, egalitate și accesul la legea rezultată din procesul democratic. După Dupont, aceste limite nu sunt negociabile. Iar limitele respective au fost impuse și diferențelor culturale, care au fost recunoscute și încurajate dar nu oricum, ci între granițele interesului comun. „Cu alte cuvinte, diferențele culturale nu pot exceda valorile comune și interesul comun”²⁸. *Dreptul la (in)diferență*, un alt aspect negociat prin intermediul multiculturalismului, nu e un drept propriu-zis, observă Dupont. E mai degrabă o cerință, venită de regulă din partea unui grup minoritar, ca etnia dominantă, precum și celelalte grupuri minoritare, să-i recunoască specificul cultural. Manifestarea dreptului la diferență este expresia faptului că, într-o societate, nu se fac ierarhii pe criterii culturale. Mai precis, dreptul la diferență denotă faptul că raporturile de putere dintre diferitele culturi societale din cadrul unei națiuni sunt relativ egale sau, mai exact, că etnia dominantă nu (mai) are nevoie, pentru a-și prezerva propria cultură societală, să antagonizeze culturile societale ale minorităților naționale. *Dreptul la (in)diferență*, scrie Dupont, caută să elimine tensiunile dintre cetățenie și identitate și, în plus, asigură faptul

²⁷ Louis Dupont, „Cultural Diversity and Modernity. The Conditions of the *Vivre Ensemble*” în Alain-G. Gagnon (ed.), *Contemporary Majority Nationalism*, Quebec, McGill-Queen's University Press, 2011, p. 95.

²⁸ *Ibidem*, p. 97.

că alteritatea, de regulă minoritățile naționale, nu este blocată într-un algoritm esențialist, al cărui efect este identificarea forțată și perpetuă între un individ și grupul de apartenență. Într-un cuvânt, dreptul la indiferență, diluează puternic identitățile ascriptive, de tip etno-religios, cu consecința faptului că individul poate evolua între mai multe cercuri identitare care nu se exclud unele pe celelalte. Identitatea devine, în aceste condiții, un joc cu sumă pozitivă. În fine, ultimul aspect pe care multiculturalismul dorește să-l negocieze diferit, respectiv *vivre ensemble*, nu este posibil în afara concepției de *solidaritate socială*, *ordine socială* sau *armonie socială*. Națiunile, constată Dupont, au apărut grație faptului că majoritatea a impus o ordine legală și un interes general, iar asimilarea minorităților naționale a fost norma generală. Trecerea de la asimilare la integrare, sau chiar la autonomie, ocazionată de multiculturalism, ar trebui să se de-ruleze de o asemenea manieră încât să nu dezagrege interesul general, fiindcă astfel se va dilua sistematic și ideea de ordine socială sau de solidaritate socială. Sursa solidarității sociale, dincolo de recunoașterea parțială a diferențelor culturale, a fost statul bunăstării. De altfel sunt autori care văd în statul bunăstării o culminație a statului națiune, întrucât lipsa discriminărilor cu fundament economic între diferitele grupuri etno-religioase aflate în cuprinsul unei națiuni a contribuit la reproducerea mai facilă a ideii naționale. Unul dintre principiile fundamentale ale statului bunăstării este tocmai caracterul său centralizat și birocratic, a cărui menire este o mai bună distribuție a resurselor către regiunile subdezvoltate. Întrucât principala misiune a fost aceea de a redistribui averea, diferențele culturale, de tip etno-religios, au fost de importanță secundară pentru statul bunăstării. Trebuie spus că nu toate statele s-au comportat ca state ale bunăstării. Diferențele provin din capacitatea statului de a asigura standarde similare de calitate a vieții ori din durata de asigurare a unui standard ridicat de calitate a vieții. Pe scurt, cele mai multe state au reușit doar pentru scurt timp performanțe sociale eficiente. Pe acest fundal, al rarității resurselor și al stocurilor diminuate de civism, principalul vector de asigurare a solidarității sociale pentru statele cu capacitate administrativă redusă l-a constituit etnicizarea spațiului public și alterizarea sistematică a minorităților naționale. Dincolo de resentimentele puternice apărute în statele cu un spațiu public etnicizat, acestor state le-a fost greu să devină multiculturaliste după terminarea Războiului Rece, în condițiile unei tranziții în care s-au dovedit incapabile să producă bunăstare cu reverberații sociale largi. Din această cauză, pentru mulți dintre pierzătorii tranziției din fostele state comuniste clivajul dintre identitate și cetățenie s-a adâncit sistematic.

BIBLIOGRAFIE

- Dupont, Louis, „Cultural Diversity and Modernity. The Conditions of the *Vivre Ensemble*” în Alain-G. Gagnon (ed.), *Contemporary Majority Nationalism*, Quebec, McGill-Queen's University Press, 2011;
- Modood, Tariq, *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge, Polity Press, 2013;
- Modood, Tariq, „Multiculturalism, liberal citizenship and national identity. On British Muslims” în M. Guibernau (ed.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism&Migration*, Cambridge, Polity Press, 2013;
- Murphy, Michael, *Multiculturalism. A Critical Introduction*, London, Routledge, 2012;
- Parekh, Bhikhu, *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*, London, Palgrave Macmillan, 2008.