



Științe politice

OPUS

Levente Salat s-a născut în 4 aprilie 1957 la Miercurea-Ciuc. În prezent este lector la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității Babeș-Bolyai și doctor în filosofie politică la Facultatea de Filosofie a aceleiași universități (2001). Începând din anul 2000, este președinte executiv al Centrului de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală din Cluj-Napoca. În 1998 a petrecut o perioadă ca *Visiting Scholar* la Universitatea din Ottawa, Departamentul de Filosofie, dedicându-și studiile problemei multiculturalismului.

© 2001 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediție

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

<http://www.polirom.ro>

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

SALAT, LEVENTE

*Multiculturalismul liberal : bazele normative
ale existenței minoritare autentice / Levente Salat*

Iași : Polirom, 2001

360 p. ; 21 cm (Științe politice. Opus)

Bibliogr.

ISBN : 973-683-757-2

323.1

Printed in ROMANIA

Levente Salat

MULTICULTURALISMUL LIBERAL

**Bazele normative
ale existenței minoritare autentice**

**POLIROM
2001**

Cuprins

| | |
|-------------------|---|
| Introducere | 9 |
|-------------------|---|

PARTEA ÎNTÂI

DIMENSIUNILE PROBLEMEI

| | |
|---|----|
| 1. Conflicte etnopolitice în lume | 17 |
| 2. Tipologia interpretărilor și analiza teoretică a conflictelor etnoculturale | 22 |
| 2.1. <i>Punctul de vedere al lui Donald Horowitz</i> | 23 |
| 2.2. <i>Modelul Gurr – Harff</i> | 28 |
| 2.3. <i>Modelul Lake – Rothchild</i> | 40 |
| 2.4. <i>Cadrul teoretic oferit de Wolfgang Zellner</i> | 46 |
| 3. Modalități de gestionare a conflictelor etnopolitice | 51 |
| 3.1. <i>Genocidul</i> | 52 |
| 3.2. <i>Expulzări, deportări și schimburi forțate de populație</i> | 54 |
| 3.3. <i>Secesiune și autodeterminare</i> | 56 |
| 3.4. <i>Integrare și/sau asimilare</i> | 59 |
| 3.5. <i>Controlul hegemonic</i> | 62 |
| 3.6. <i>Arbitrajul</i> | 64 |
| 3.7. <i>Cantonizare și/sau federalism, forme de autonomie, devoluție</i> | 67 |
| 3.8. <i>Consocializarea sau împărțirea puterilor</i> | 69 |
| 4. Alte perspective ale gestionării conflictelor etnopolitice | 72 |

PARTEA A DOUA

O POSIBILĂ SOLUȚIE

| | |
|---|-----|
| 5. Stabilitate sau dreptate? | 79 |
| 6. Bazele conceptuale ale teoriei liberale a multiculturalității | 86 |
| 6.1. <i>Conceptul de multiculturalitate</i> | 86 |
| 6.2. <i>Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept</i> | 101 |
| 6.3. <i>Drepturile colective și democrația liberală</i> | 114 |
| 7. Teoria liberală a drepturilor minoritare | 137 |
| 7.1. <i>Tradiția liberală reconsiderată</i> | 138 |

| | |
|--|-----|
| 7.2. <i>Legătura dintre libertatea individuală și apartenența culturală</i> | 154 |
| 7.3. <i>Fundamentarea liberală a egalității dintre comunități</i> | 174 |
| 7.4. <i>Răspunsul teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările comunităților intolerante</i> | 188 |
| 7.5. <i>Drepturile minorităților și solidaritatea socială</i> | 199 |

PARTEA A TREIA

CRITICA SOLUȚIEI PROPUSE

| | |
|--|-----|
| 8. Receptarea teoriei liberale a drepturilor minorităților naționale în cadrul filosofiei politice contemporane | 209 |
| 9. Tipologia argumentelor critice | 212 |
| 9.1. <i>Conceptul de cultură și derivațiile acestuia</i> | 213 |
| 9.1.1. <i>Apartenența culturală ca bun primordial</i> | 215 |
| 9.1.2. <i>Cultura societală</i> | 218 |
| 9.1.3. <i>Distincția dintre structura și caracterul unei culturi</i> | 222 |
| 9.2. <i>Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice</i> | 226 |
| 9.3. <i>Problematica drepturilor specifice de grup</i> | 229 |
| 9.3.1. <i>Distincția dintre protecția externă și restricțiile interne</i> | 239 |
| 9.3.2. <i>Prezumția omogenității grupurilor și ignorarea rolului elitelor</i> | 240 |
| 9.3.3. <i>Analogia între state și minoritățile naționale</i> | 240 |
| 9.4. <i>Problematica grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri și tradiții nonliberale</i> | 241 |
| 9.5. <i>Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept</i> | 243 |
| 9.6. <i>Probleme de relevanță și de aplicabilitate ale teoriei</i> | 244 |
| 9.6.1. <i>Obiecții procedurale privind aplicabilitatea teoriei</i> | 244 |
| 9.6.2. <i>Probleme de relevanță cauzate de mediul cultural</i> | 247 |
| 9.6.3. <i>Acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei</i> | 249 |
| 9.7. <i>Alte opinii critice</i> | 250 |
| 9.7.1. <i>Teoria este insuficient de liberală</i> | 251 |
| 9.7.2. <i>Teoria este prea liberală</i> | 252 |
| 9.7.3. <i>Scepticismul privind șansele reconcilierii liberalismului cu problemele diversității etnoculturale</i> | 254 |

| | |
|--|------------|
| 9.8. <i>Argumente de rea-credință împotriva soluțiilor promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare....</i> | 256 |
| 10. Receptarea în România a teoriei liberale a drepturilor minoritare | 258 |

PARTEA A PATRA

CONSECINȚE NORMATIVE

| | |
|--|------------|
| 11. Consecințele teoriei liberale a drepturilor minoritare în filosofia politică contemporană | 263 |
| <i>II.1. Teoria liberală a drepturilor minoritare și conflictele etnopolitice</i> | <i>266</i> |
| <i>II.2. Convergențe de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare și unele teme majore ale agendei politice internaționale</i> | <i>278</i> |
| <i>II.3. Consecințele teoriei privind problemele cetățeniei și ale integrării europene.....</i> | <i>292</i> |

CONCLUZII

| | |
|--|------------|
| DEMOCRAȚIE MULTICULTURALĂ ? | 323 |
|--|------------|

ANEXA 1

| | |
|--|------------|
| Lista de publicații ale lui Will Kymlicka | 337 |
|--|------------|

ANEXA 2

| | |
|---|------------|
| Lucrări de exegeză despre publicațiile lui Will Kymlicka | 341 |
|---|------------|

| | |
|---------------------------|------------|
| <i>Bibliografie</i> | <i>347</i> |
|---------------------------|------------|

In memoriam Ernő Gáll

Introducere

În literatura de filosofie politică a anilor '90 apare tot mai des întrebarea dacă democrația parlamentară, menită să asigure reprezentarea egală și proporțională a cetățenilor în instituțiile puterii de stat, poate garanta egalitatea deplină a acestora, precum și libertatea morală a indivizilor, în condițiile în care face abstracție de identitatea și de apartenența lor la diferite comunități culturale sau de altă natură. Un alt mod în care întrebarea se formulează frecvent este dacă instituțiile de stat, ce își invocă de regulă neutralitatea și accentuează faptul că reprezintă masa largă a cetățenilor, indiferent de particularitățile acestora – legate mai ales de cultură –, sunt sau nu în stare să asigure drepturile fundamentale ale omului (libertatea conștiinței și a exprimării neîngrădite, drepturile legate de învățământ și sănătate, egalitatea șanselor economice, dreptul de asociere și adunare), știindu-se că în aceste instituții predomină de cele mai multe ori voința unei comunități – îndeobște a majorității etnoculturale – care se folosește de ele în funcție de interesele proprii.

Nu numai teoria socială, dar și politica de zi cu zi se confruntă frecvent, și în diverse regiuni ale lumii, cu probleme profund înrădăcinate în dilemele amintite ale teoriei și filosofiei politice. În România de pildă, după alegerile din 1996, minoritatea maghiară – una dintre cele mai numeroase din Europa – spera că prin participarea reprezentanților săi la putere se vor crea premisele necesare depășirii diferendelor dintre majoritate și minoritate și vor fi găsite acele mijloace instituționale și parlamentare care să garanteze sentimentul siguranței păstrării culturii minoritare. După patru ani de negocieri susținute, în pofida consecințelor pozitive incontestabile, pozițiile celor două părți nu s-au apropiat însă în mod semnificativ, iar acest exercițiu de participare la guvernare a minorității maghiare s-a încheiat cu concluzia că între nivelul de așteptări al minorității și disponibilitatea majorității de a accepta instituționalizarea drepturilor minoritare există încă discrepanțe.

Deși cercetările noastre sunt motivate înainte de toate de aceste diferențe de viziune (iar unul din obiectivele majore ale lucrării de față este acela de a crea, măcar parțial, premisele conceptuale, teoretice, pentru diminuarea treptată a discrepanțelor), fenomenul nu este nici pe departe unul izolat. Nu ne putem consola nici măcar cu gândul că este vorba doar de o moștenire a comunismului, renăscută după Războiul Rece, cu caracter regional limitat la zona de influență a fostei Uniuni Sovietice și care își va găsi rezolvarea o dată cu succesul tranziției către democrații consolidate a țărilor din regiune. Există câteva curente de opinie influente în literatura de specialitate, care converg spre constatarea că natura tensiunilor latente și a conflictelor etnice iscate în statele aparținând

ariei de influență a fostei Uniuni Sovietice este în mare măsură similară cu tendințele secesioniste și devoluționiste înregistrate în Occident sau cu luptele tribale, nerezolvate nici până acum, din statele fostei lumi coloniale: disensiunile pot fi mereu reduse la diferențe culturale nerecunoscute sau contestate, ori legate de acestea, precum și la identități politizate, explicate în ultimă instanță prin faptul că granițele politice intersectează sau circumscriu granițe culturale¹.

Toate aceste dileme ale lumii contemporane readuc în atenția opiniei publice internaționale, a specialiștilor mai cu seamă, întrebări notorii cu care filosofia politică a fost confruntată de mai multe ori în decursul istoriei. Este democrația reprezentativă posibilă într-o țară caracterizată printr-un grad sporit de diversitate? Pot asigura adunările legislative și guvernele ce rezultă în urma sufragiului – expresia voinței majorității – egalitatea *de facto* a tuturor cetățenilor într-o societate diversă caracterizată prin co-existența, sub forma unor veritabile societăți paralele, a mai multor comunități sau va fi nevoie în continuare, și după sfârșitul Războiului Rece, de metode autoritare pentru asigurarea stabilității și securității regiunilor caracterizate prin diversitatea intereselor comunitare?

Cu diferite forme ale acestor dileme s-au confruntat gânditori iluștri, exprimând opinii pertinente în momente cruciale pentru șansele democrației autentice în istoria modernă a lumii. James Madison a fost probabil printre primii care, în 1787 – într-un eseu celebru, *The Federalist No. 10*, considerat cea mai autoritară interpretare a Constituției americane proaspăt elaborate – s-a confruntat cu dilema dacă o țară precum Statele Unite, alcătuită din mai multe grupuri cu interese diverse, nu ar fi cumva prea mare ca să fie guvernabilă în mod democratic de un singur guvern. Aparent, în fața dilemei astfel percepute nu există decât două soluții, spune el, la fel de inacceptabile: „prima, de a distruge libertatea, care este indispensabilă pentru existența (democrației), a doua, de a impune aceleași opinii, pasiuni și interese tuturor cetățenilor”². Dacă recurgerea la prima alternativă ar fi dovada lipsei de înțelepciune, cea de a doua este impracticabilă în opinia lui Madison, care a ajuns la concluzia că ideea federală (republicană), cuprinsă în Constituție, este soluția care permite până la urmă ca diferitele „fracțiuni” să fie reprezentate în instituțiile statului într-o

-
1. Cel puțin trei domenii mari ale filosofiei politice contemporane pot fi amintite aici. În primul rând *teoria relațiilor internaționale*, care în ultimii ani a evidențiat importanța identităților etnoculturale și a politicilor identitare în privința securității și stabilității internaționale. (După recentele evenimente tragice din Iugoslavia, trebuie să recunoaștem însă că această descoperire a venit oarecum târziu.) Un al doilea mare domeniu este cel al *liberalismului*, supus unei reevaluări doctrinare, cu intenția de a putea oferi soluții *liberale* la problemele comunităților etnoculturale, neglijate până nu de mult de filosofia politică a liberalismului clasic. Al treilea mare domeniu vizează *teoria cetățeniei*, care trebuie reactualizată și ea, ținând cont de noile evoluții privind realitatea etnopolitică a lumii contemporane.
 2. James Madison, „The Federalist nr. 10 (1787)”, în: Melvin I. Urofsky (ed.), *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, Division for the Study of the United States, Washington D.C. 20547, 1994, p. 45.

măsură suficientă pentru ca opiniile lor să se reflecte în deciziile guvernului și, totodată, ca nici unul dintre aceste grupuri de interese să nu poată exercita un control tiranic asupra celorlalte.

Cu doar câțiva ani mai târziu, Thomas Jefferson, cel de al treilea președinte al Statelor Unite, în discursul său inaugural din 1801, a reiterat ideea că „doar prin asigurarea condițiilor în care oamenii se pot bucura de libertatea neîngrădită de a fi diferiți (...) poate prospera o societate democratică”¹.

Alexis de Tocqueville, în monumentală sa lucrare despre democrația americană, publicată în două volume în 1835, respectiv 1840, a dedicat pagini ample problemei care a câștigat notorietate sub denumirea de „tirania majorității”, fiind și el profund preocupat de viitorul democrației, pe care a perceput-o ca evoluând către un ideal egalitar nivelator. Tocqueville a văzut în aceste evoluții germeii unui nou tip de despotism, sub forma unei guvernări centralizate și omniprezente, care ar putea ajunge în final la negarea libertății².

Problema tiraniei majorității l-a preocupat și pe John Stuart Mill, marele filosof britanic, care l-a apreciat mult pe Tocqueville, fiind cel dintâi care i-a dedicat o amplă recenzie în *London Review*, imediat după apariția primului volum al *Democrației în America*.

În temeinica sa lucrare despre guvernul reprezentativ, publicată în 1861, Mill ajunge la o concluzie ce pare să confirme, cel puțin parțial, temerile predecesorilor: pentru el, condiția existenței unei democrații reprezentative este ca „granițele guvernării să corespundă aproximativ granițelor naționalităților”. În opinia lui, „e aproape imposibil să-și închipuie cineva existența unor instituții libere într-o țară în care conviețuiesc mai multe naționalități”³. Dacă într-o țară popoarele conviețuitoare nu sunt unite printr-o oarecare formă a sentimentului de comunitate (*fellow-feeling*), și mai ales dacă aceste popoare vorbesc limbi diferite, este de neconceput să se formeze opinia publică necesară, în ultimă instanță, guvernării reprezentative⁴. Opinia publică este instrumentul

1. Cf. M.I. Urofsky, *op.cit.*, p. 73.

2. „Consider că genul de opresiune care amenință democrația diferă de tot ce s-a întâmplat în lume până în zilele noastre. (...) Națiunile zilelor noastre nu pot preveni răspândirea egalității în mijlocul lor. Dar de felul în care se vor folosi de ea va depinde în mare măsură dacă egalitatea le va conduce spre servitute sau libertate, spre cunoaștere sau barbarie, spre prosperitate sau mizerie.” Cf. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Fontana Press, Londra, 1994, pp. 691, respectiv 705. Asupra acestei probleme, vezi Alexandru Zub, „Tocqueville et «instruire la démocratie»”, în: Glatz Ferenc (ed.), *Európa vonzásában. Emlékkönyv Kosáry Domokos 80. Születésnapjára (În atracția Europei. Volum comemorativ editat la împlinirea vârstei de 80 de ani de către Domokos Kosáry)*, MTA Történettudományi Intézet, Budapesta, 1993, pp. 93-99.

3. John Stuart Mill, „Considerations on Representative Government”, în: *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998, p. 428.

4. Mill era conștient, bineînțeles, de existența statelor multinaționale ca Elveția și Belgia. El era însă de părere că aceste două cazuri sunt exemple rare și că la apariția lor au concurat condiții istorice care nu se pot generaliza. *Op.cit.*, p. 427.

infaibil prin care cei guvernați pot interveni în chestiunile guvernării. Pot exista, bineînțeles, și forme autoritare de guvernare în societățile divizate din punct de vedere etnocultural și aflate pe trepte inferioare ale dezvoltării, însă „acolo unde instituțiile libertății sunt date sau există măcar pretenția de a avea asemenea instituții la unul din popoarele legate în mod artificial între ele, scopul guvernării este opus acestor intenții (de a avea instituții ale libertății). În aceste cazuri guvernul se vede nevoit să adâncească aceste contradicții și, ca să prevină «complotul», trebuie să se folosească de unul dintre popoarele respective pentru a le oprima pe celelalte»¹.

Aceste dileme ale clasicii democrației americane, cât și ale părintelui liberalismului britanic, au fost învăluite în uitare mai bine de un secol, în perioada ascensiunii naționalismelor, care s-au ghidat după principiul omogenizator „un stat, un popor, o cultură, respectiv o limbă oficială”. Ele au fost readuse însă în atenția opiniei publice de către două evoluții recente pe scena politică internațională, în literatura de specialitate a anilor '90 regăsindu-se frecvente referiri la „problema madisoniană” sau la dilema lui Jefferson, respectiv a lui Mill.

Prima din aceste evoluții este procesul de integrare europeană, context în care se pomenește din ce în ce mai frecvent de „deficitul de democrație”, de acea prăpastie crescândă care se adâncește între interesele comunităților și felul în care acestea apar reprezentate la nivelul instituțiilor comunitare. O atenție sporită acordată studierii acestui nou fenomen pare să conducă la concluzia pe care Rainer Bauböck a formulat-o succint în felul următor: „și cele mai largi interpretări naționale ale conceptului de comunitate politică produc *deficite democratice* (în materie de reprezentare) și *deficite liberale* (de inegalitate etnică și de intoleranță față de diversitate) din ce în ce mai mari”².

A doua evoluție este sfârșitul neprevăzut al Războiului Rece și colapsul ultimului sistem mondial totalitar, în urma căruia democrația reprezentativă a pătruns în regiuni întinse ale lumii, caracterizate printr-un grad înalt de diversitate etnoculturală, în care stabilitatea a fost asigurată până nu de mult prin metode dictatoriale. În aceste țări eliberate sau constituite pentru prima dată în istorie ca formațiuni statale independente, democratice, diversele grupuri etnoculturale se folosesc de prerogativele democrației, se mobilizează din punct de vedere etnopolitic, iar felul în care ele încearcă promovarea intereselor comunitare proprii vine adesea în conflict cu prioritățile consolidării democratice într-o situație post-totalitară sau post-dictatorială.

Mill a așternut pe hârtie gândurile citate mai sus pe când tocmai începuse să se contureze câmpul de forță spiritual al liberalismului. Liberalismul a trecut de atunci prin stadii destul de controversate și – cu toate că starea spirituală a

1. *Op.cit.*, p. 430.

2. Rainer Bauböck, „Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration”, în: *Constellations*, vol. 4, nr. 3, ianuarie 1998, p. 320. Sublinierile apar în original.

liberalismului nu este nici acum prea fericită – sunt din ce în ce mai mulți cei care descoperă actualitatea ideilor lui Mill.

Există, bineînțeles, și păreri care nu împărtășesc scepticismul marelui filosof liberal în ceea ce privește șansele reduse de reușită ale democrației multiculturală sau lipsa de perspectivă pentru formațiunile statale multinaționale. Pornind de la constatarea discrepantei profunde dintre realitatea etnoculturală a lumii contemporane și aranjarea ei din punct de vedere etnopolitic, mulți sunt de părere că democrația liberală permite acomodarea cu diversitatea, dar pentru acest lucru este nevoie de reevaluarea critică a liberalismului clasic și punerea în acord a acestuia cu practica democrațiilor liberale existente la ora actuală în lume. În opinia acestor specialiști, liberalismul reevaluat în conformitate cu provocările majore ale vremurilor noastre, perceput corect și aplicat consecvent, poate juca un rol important în depășirea universalismului steril originar în iluminism – a „miopiei culturale” cu care este asociat frecvent liberalismul – și poate contribui la fundamentarea unor principii care să permită gestionarea mai eficientă, echitabilă a diferențelor culturale, respectiv la fundamentarea instituțiilor libertății corespunzător nevoilor identităților rivale existente în cadrul aceleiași comunități politice¹.

-
1. Printre lucrările mai recente, importante în acest sens, trebuie evidențiată cartea lui Robert A. Dahl care, într-o amplă tentativă de reasezare a teoriei democrației moderne pe o temelie teoretică solidă și coerentă, analizează inclusiv consecințele diversității asupra sistemului instituțional al democrației. Pentru denumirea sistemului politic care se adaptează cu succes la condițiile diversității și care reușește să administreze pașnic conflictele ce tensionează societățile divizate, Dahl introduce termenul de *poliarhie*. În opinia lui Dahl, pentru ca statul național modern să facă față provocărilor contemporane, sistemul instituțional al poliarihiei – concretizat într-o extindere și rafinare a instrumentelor democrației reprezentative tradiționale – trebuie să completeze procesul democratic al guvernării reprezentative (R.A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1989, pp. 213-244). Cultura politică a poliarihiilor occidentale rămâne însă în mod preponderent în aria de influență a individualismului liberal. În opinia unui alt autor influent, Arend Lijphart, modelul Westminster al democrației, bazat pe regula majorității, nu se poate aplica cu succes în cazul societăților divizate din punct de vedere religios, cultural, regional sau chiar ideologic. În asemenea situații, modelul democrației asociative, fundamentat pe principiul devoluției și al participării la putere a diferitelor segmente constitutive ale comunității politice, poate fi aplicat cu șanse mai mari de succes și cu mai multă eficiență (A. Lijphart, „Democratic Political Systems”, în: A. Bebler – J. Seroka (eds.), *Contemporary Political Systems: Classifications and Typologies*, Lynne Reiner, Boulder, 1990, pp. 71-87). Aspecte importante ale problemei sunt abordate și în lucrările lui David Beetham (ed.), *Defining and Measuring Democracy*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1994, respectiv Hans Dieter Klingemann – Dieter Fuchs (eds.), *Citizens and the State*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998, în special pp. 417-444. În România, Adrian Miroiu poate fi amintit printre cei care s-au preocupat de această problemă. Vezi Adrian Miroiu, „Democrația într-o lume a diferențelor”, în: *Revista de cercetări sociale*, anul II, 1995/4, pp. 135-152. Pentru o abordare interesantă a problemei, vezi Andrei Roth, *Naționalism sau democratism ?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureș, 1999. Volumul include un

Scopul acestei lucrări este prezentarea în detaliu și analiza critică a unui astfel de demers teoretic. Teoria care va constitui obiectul analizei în paginile care urmează este legată de numele lui Will Kymlicka¹ și a devenit cunoscută în literatura de specialitate sub denumirea de „teoria cetățeniei multiculturale” sau „teoria liberală a drepturilor minoritare”. Lucrările lui Kymlicka² au fost

-
- studiu intitulat „Majoritate națională și minorități etnice : dominație sau democrație”, în care autorul analizează poziția controversatului A.C. Popovici despre relația dintre naționalism și democrație, poziție exprimată într-o lucrare publicată în 1910. Roth explică în felul următor repulsia lui Popovici față de democrație, pe care acesta a calificat-o ca „dezastruoasă” pentru scopurile naționalismului : „Popovici își argumentează în repetate rânduri opțiunea antidemocratică prin împrejurarea că în cadrul monarhiei austro-ungare (...) principiul democratic al majorității funcționează împotriva minorității române ; nicidecum, spune el, românii ardeleni nu se vor emancipa, în condițiile votului majoritar, de sub dominația majorității naționale”. *Op.cit.*, p. 26.
1. Will Kymlicka și-a terminat studiile de filosofie în anul 1984 la Queen's University din Canada, iar în 1987 a obținut titlul de doctor în filosofie la Oxford University. A desfășurat activitate didactică și de cercetare la Princeton University din SUA, la universitățile Queen's, Toronto, Ottawa, Carleton din Canada și la European University Institute, respectiv Central European University. Între 1994 și 1998 a fost director la Canadian Center for Philosophy and Public Policy. În prezent este profesor la Departamentul de filosofie din cadrul Queen's University din Kingston, Canada, este *Visiting Professor* la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, la Institute for Advanced Studies, Viena, la Central European University, Budapesta, și *Visiting Fellow* la European Forum, European University Institute. Este membru în colegiul redacțional al mai multor publicații importante, cum ar fi *Review of Constitutional Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Citizenship Studies*, *Philosopher's Annual*, *Dialogue : Canadian Philosophical Review*. În 1996 i s-a decernat distincția C.B. Macpherson de către Canadian Political Science Association și premiul Ralph J. Brunche de către American Political Science Association, iar în perioada 1998-2001 este posesorul unui SSHRC Strategic Grant Award. Lucrările sale (pentru detalii vezi Anexa 1) au fost traduse în 19 limbi, după cum urmează : franceză și spaniolă (câte 10 lucrări), italiană și catalană (câte 6 lucrări), română și germană (câte 4 lucrări), maghiară și suedeză (câte 3 lucrări), sârbo-croată, olandeză și japoneză (câte 2 lucrări) și cehă, chineză, greacă, ebraică, norvegiană, poloneză, rusă și turcă (câte o lucrare). Volumul *Multicultural Citizenship* a fost tradus și publicat – sau este în curs de apariție – în 11 limbi. În volumul cu titlul *A New Handbook of Political Science*, editat de Robert E. Goodin și Hans-Dieter Klingemann, în capitolul „Political Theory”, Will Kymlicka figurează printre autorii cel mai des invocați, împreună cu R. Goodin și J. Habermas, și este menționat printre primii 39 de autori considerați integratori în domeniul lor. *Cf. op.cit.*, pp. 36, respectiv 42.
 2. Lucrările mai importante sunt următoarele : *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989 ; *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990 ; *The Rights of Minority Cultures* (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995 ; *MC*, Clarendon Press, Oxford, 1995 ; *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, Postbus, 1997 ; *Ethnicity and Group Rights* (ed. împreună cu Ian Shapiro), New York University Press, New York – Londra, 1997, precum și un număr impresionant de articole în volume colective și diferite periodice. Pentru lista completă, vezi Anexa 1.

accesibile publicului larg începând cu 1989, și de atunci au dat naștere unor ample polemici în diferite publicații internaționale de specialitate¹.

Ipoteza lucrării de față este aceea că teoria elaborată de Kymlicka oferă o bază doctrinară cu ajutorul căreia „problema madisoniană”, dilema lui Jefferson, Tocqueville sau Mill, poate fi depășită, iar condițiile democrației în societățile multiculturale pot fi identificate – din perspectiva filosofiei politice normative, cel puțin.

Pentru verificarea ipotezei, vom parcurge un drum destul de sinuos. Prima parte a volumului va fi dedicată conflictelor produse de diferențele culturale și de identitățile etnopolitice contestate și va încerca înainte de toate să contureze dimensiunile actuale ale problemei. Voi trece în revistă conceptele și modelele teoretice folosite la caracterizarea și descrierea conflictelor etnopolitice (capitolul 2), precum și modalitățile cele mai frecvente de gestionare sau „soluționare” a crizelor (capitolul 3). Lipsa de eficiență a multora dintre aceste „soluții”, respectiv problemele morale pe care acestea le ridică ne vor conduce la constatarea că pacea etnopolitică și, în ultimă instanță, stabilitatea lumii pe termen mediu și lung presupun întemeierea metodelor de prevenire și de gestionare a conflictelor pe principiile dreptății și echității etnoculturale.

Va urma prezentarea teoriei liberale a drepturilor minoritare ca un demers teoretic, având pretenția de a oferi o fundamentare coerentă a acestor principii în cadrul liberalismului reconsiderat în mod corespunzător. Un capitol va fi dedicat bazelor conceptuale ale teoriei (capitolul 6), după care vor fi analizate pe rând principalele teze ale acesteia (capitolul 7).

În partea a treia voi surprinde într-o manieră sintetică receptarea critică a teoriei lui Kymlicka, grupând argumentele critice regăsite în luările de poziție ale comentatorilor în categorii, pe baza principalelor elemente conceptuale și teze ale teoriei (capitolul 9). Un capitol separat va fi dedicat modului în care lucrările lui Will Kymlicka au fost receptate în România (capitolul 10).

Imaginea de ansamblu care se va desprinde în urma acestei sinteze ne va ajuta să identificăm în ultima parte a lucrării câteva perspective privind relevanța, respectiv consecințele normative ale teoriei liberale a drepturilor minoritare (capitolul 11). Astfel, în cadrul unui prim subcapitol, voi analiza consecințele normative ale teoriei privind conflictele etnopolitice. Voi semnala după aceea câteva convergențe concludente de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare și unele teme majore ale agendei politice internaționale. Având în vedere faptul că multe din problemele vizate de teoria lui Kymlicka se pun în mod pregnant în contextul procesului de integrare europeană, mai ales din perspectiva „cetățeniei multiculturale”, un subcapitol separat va fi dedicat acestor aspecte.

În final, în baza celor trecute în revistă, voi reveni la întrebarea de la care am plecat, cea referitoare la condițiile în care democrația devine posibilă și

1. Referitor la datele bibliografice ale articolelor critice, vezi Anexa 2.

funcțională în societățile multiculturalale, evaluând consecințele doctrinare și normative ale teoriei lui Kymlicka privind această provocare majoră pentru lumea contemporană.

Nu pot încheia această succintă introducere fără a menționa că lucrarea de față ar fi fost imposibil de realizat fără amabilitatea lui Will Kymlicka însuși, care mi-a pus la dispoziție opera domniei sale, unele dintre lucrări sub formă de manuscris, și care a avut răbdarea să-mi ghideze cercetările în perioada stagiului pe care l-am petrecut la Departamentul de filosofie al Universității din Ottawa. Discuțiile purtate cu Will Kymlicka, accesul la lucrările de exegeză despre teoria sa, multe încă în manuscris, timpul petrecut în bibliotecile din Ottawa și raportarea la realitatea canadiană, inclusiv cea din Québec, au avut – în mod evident – un impact major asupra modului în care această lucrare a început să prindă contur. Cu Will Kymlicka am rămas în contact permanent pe tot parcursul elaborării volumului, ceea ce mi-a permis să clarific chestiunile de detaliu apărute pe parcurs și să urmăresc evoluția receptării teoriei sale în diferite medii academice și politice.

Se cuvine menționată totodată amabilitatea domnilor profesori Daniel Barbu, Nicolae Kallos, Andrei Roth și Alexandru Zub, care au avut bunăvoința de a citi lucrarea în manuscris și de a-mi oferi sugestii menite a ameliora din eventualele deficiențe, inevitabile de altfel în etapa actuală a cercetărilor.

Tuturor celor menționați, dar și celorlalți care au formulat aprecieri sau recomandări și, într-un fel sau altul, au fost alături de mine pe parcursul elaborării lucrării, le port un gând de pioasă recunoștință: lui Gabriel Andreescu, Gáspár Bíró, Mihai Dinu Gheorghiu, Miklós Hadas, Andor Horváth, Victor Karady, Marius Lazăr, Adrian Marino, Lucian Nastasă, Philip Schlesinger, John W. Thomas, Renate Weber, Wolfgang Zellner și – nu în ultimul rând – soției și copiilor mei.

PARTEA ÎNTÂI

DIMENSIUNILE PROBLEMEI

1. Conflicte etnopolitice în lume

După 1960 a crescut spectaculos numărul grupurilor etnoculturale care s-au mobilizat pentru obținerea recunoașterii oficiale a specificului lor și a drepturilor menite să asigure păstrarea identității și a culturii proprii. Aceste revendicări și voința politică opusă lor sunt socotite de cei mai mulți analiști sursa celor mai grave conflicte interne și interstatale de după terminarea celui de al doilea război mondial – consideră Ted Robert Gurr și Barbara Harff într-o lucrare publicată în 1994, care își propune inventarierea și modelarea teoretică a conflictelor etnopolitice din întreaga lume¹.

O cercetare complexă – proiectul *Minorities at Risk* – inițiată de Gurr în 1986, care începând cu anul 1988 se desfășoară în cadrul Universității din Maryland, SUA, fiind actualizată periodic, a identificat 233 de grupuri etnoculturale răspândite în lume, semnificative ca dimensiune și supuse discriminării, care puteau fi considerate mobilizate din aceste cauze². Din cazurile supuse analizei, 74 se găseau în Africa, 43 în Asia, 32 în țările fostului Bloc Sovietic, 31 în Orientul Apropiat, 29 în America de Sud, iar 24 în țările occidentale cu democrație dezvoltată. Populația totală a grupurilor inventariate însumează peste 900 de milioane de suflete, reprezentând nu mai puțin de o șesime din locuitorii globului la acea vreme. După destrămarea Uniunii Sovietice, în aproximativ 10 cazuri conflictele evidențiate s-au rezolvat formal, în schimb în republicile membre devenite independente au apărut cel puțin 30 de conflicte noi.

În aproape 80% din cazurile analizate, autorii studiului au constatat că grupul etnocultural contestatar trăiește în condiții de discriminare, având

-
1. Ted Robert Gurr – Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1994.
 2. Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk : A Global View of Ethnopolitical Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1993.

rădăcini istorice sau de origine mai recentă (în restul de 20%, motivul declanșării conflictelor fiind de altă natură – teritorii disputate, lupta pentru supremație, tentative de a dobândi controlul exclusiv asupra resurselor etc.) : în 147 din cazuri s-a putut evidenția prezența discriminării economice, iar în 168 de cazuri discriminarea s-a dovedit a fi de natură politică. Lipsa egalității șanselor economice sau reprezentarea politică disproporționată se concretizează în multe cazuri în încălcarea flagrantă a drepturilor universale ale omului.

Din cazurile examinate, peste 200 de grupuri dispun de o organizație politic activă – creată cândva între 1945 și 1989 –, căutând să reprezinte interesele comunității față de guvernul care oprimă sau grupul majoritar dominant. Lupta pentru validarea intereselor a început în majoritatea covârșitoare a cazurilor cu manifestări politice pașnice, unele transformându-se treptat în revolte și acțiuni teroriste, ulterior escaladându-se în cel puțin 80 de cazuri în lupte de gherilă sau război civil. Cele mai grave 49 de cazuri au degenerat în conflicte comunitare prelungite (*protracted communal conflict*), dintre care 16 s-au înregistrat în Asia, 12 în Africa, 11 în Orientul Mijlociu, 8 în democrațiile occidentale și câte unul în America de Sud și țările fostului Bloc Sovietic.

Conflictele comunitare prelungite cauzate de revendicările grupurilor etnoculturale au produs suferințe și pagube imense, ducând la pierderea mai multor vieți omenești decât orice alt conflict iscat după cel de-al doilea război mondial. Moartea a cel puțin 4 milioane de oameni este legată demonstrabil de aceste conflicte sau de urmările lor, numai în decursul unui singur an, în 1993, existând două sute de mii de victime. În același an, 69% din cei 42 de milioane de refugiați înregistrați în lume au fost obligați să-și părăsească locul de origine din cauza conflictelor și a represaliilor datorate revendicărilor de ordin etnopolitic. Din cauza persecuției pe bază etnică, 9 milioane de oameni au fost nevoiți să caute refugiu într-o altă țară, având nevoie de ajutorul țării de refugiu sau de cel al organizațiilor internaționale, iar 17 milioane de persoane erau luate în evidență ca refugiați în propria lor țară¹.

Actualizarea în 1996 a datelor cercetării *Minorities at Risk* vorbește deja de existența a 268 de comunități mobilizate etnopolitic, din care 100 au fost implicate în conflicte violente la un moment dat în intervalul 1945-1990. Aproximativ 20% din populația lumii se află în spatele acestor mișcări revendicative și în peste 60 din statele lumii – ceea ce reprezintă aproape o treime din numărul total de state recunoscute în momentul de față de către

1. Aceste cifre reflectă situația înregistrată până în anul 1993.

comunitatea internațională – există mișcări pentru autonomie totală sau pentru un grad oarecare de autoadministrare. La începutul anului 1996, cel puțin 40 de conflicte sângeroase erau în toi, peste jumătate dintre ele amenințând cu escaladarea violențelor, cu agravarea represiunilor și cu crize umanitare de proporții. În intervalul 1945-1995 s-au consemnat 50 de tentative de genocid sau de exterminare în masă, urmărind eliminarea fizică a peste 70 de comunități etnice sau religioase. Aceste atrocități au cauzat cel puțin 9 milioane (conform anumitor surse, 20 de milioane) de victime din rândul civililor. În 1995 numărul refugiaților consemnați în evidențele internaționale se ridica la 27 de milioane, iar al celor dislocați în propria lor țară era de 23 milioane¹.

În majoritatea cazurilor, comunitatea internațională asistă neputincioasă la aceste conflicte comunitare care, din perspectiva mai multor ani sau, uneori, chiar decenii, par a fi de nesoluționat².

În opinia lui Gurr și Harff, situația internă a țărilor nu poate fi incriminată în mod exclusiv și unilateral pentru apariția animozităților. Numeroși factori internaționali concurează la izbucnirea conflictelor sau îngreunează luarea unor măsuri eficiente menite să înlăture rapid și eficient divergențele ori să prevină tensiunile.

Printre cei mai importanți factori de acest gen se numără, în opinia autorilor, consensul dominant în teoria relațiilor internaționale, referitor la suveranitatea statului național și la inviolabilitatea granițelor existente. Datorită principiilor acceptate de comunitatea internațională a statelor, specialiștii se află în imposibilitatea de a face recunoscută, pe de o parte, ca o *stare de fapt* tensiunea prezentă între sistemul statal existent și identitățile etnice subnaționale sau etnoculturale, iar pe de alta, de a sugera răspunsul teoretic, respectiv soluția, sub aspect practic, la această provocare a politicii internaționale contemporane. După destrămarea sistemului colonial de pildă – în ciuda declamării frecvente a lozincii autodeterminării naționale –, noile granițe dintre state s-au trasat conform intereselor zonelor de influență ale marilor puteri, neglijându-se flagrant caracteristicile demografice și culturale, ceea ce, pe baza uzanțelor internaționale existente, avea să aibă drept urmare asistarea neputincioasă a comunității internaționale la ororile

-
1. T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict”, în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997, pp. 53-79.
 2. În perioada investigată, până în 1993, ONU a intervenit de treisprezece ori și a trimis trupe de menținere a păcii în varii regiuni de pe mapamond, implicându-se în șapte cazuri de conflicte comunitare. Cf. Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 13.

produse în câteva dintre aceste țări, orori care s-au înregistrat în numele dorinței legitime de făurire a statului național (*nation-building*)¹.

Prin lipsa recunoașterii de către comunitatea internațională a acestor tensiuni se explică numărul în creștere al revendicărilor de autonomie și al mișcărilor secesioniste în lume, a căror soluționare principială nu este reglementată la ora actuală de normele internaționale. În opinia lui Gurr și Harff, acest vid de principii este într-o strânsă legătură deopotrivă cu sprijinul intern și cu simpatia supușilor de care se bucură dictatorii de genul lui Saddam Hussein sau de care s-au bucurat în Europa Centrală și de Est etnokrații de tipul lui Miloșevici, Tudjman sau Mečiar. Pe seama acelorași lacune ale dreptului internațional poate fi trecut și faptul că, la sfârșitul secolului douăzeci, spaimele colective care se generează reciproc pot „legitima” chiar și purificările etnice, în cazurile în care multitudinea de mijloace ce reglementează evoluția relațiilor internaționale nu oferă soluții satisfăcătoare pentru toate părțile implicate. Comunitatea internațională nu se poate mândri nici cu succese înregistrate în gestionarea crizei din Eritreea, respectiv Kashmir, nici cu soluționarea problemei kurzilor, situații în care ideile dominante ale teoriei relațiilor internaționale sunt neputincioase și lipsite de rezultat².

Sfârșitul Războiului Rece a zguduit atât teoria, cât și practica relațiilor internaționale. Schimbarea neașteptată din 1989 a știrbit destul de mult reputația acestei teorii – fără deosebire de școli sau curente metodologice –, specialiștii fiind confrunțați în repetate rânduri cu întrebarea: ce fel de teorie este aceea care nu a fost capabilă să prognozeze o rearanjare politică

-
1. Macias Nguma, dictatorul Guineei Ecuatoriale, și Idi Amin, cel al Ugandei, au dispusuciderea miilor de adversari politici de altă etnie între 1968-1979, respectiv 1971-1979. „Aceste evenimente odioase nu au declanșat nici o reacție efectivă din partea ONU, doar câteva state au condamnat cele petrecute în luări de poziții izolate. Amin și Macias au primit practic mână liberă să-și ucidă presupușii adversari, în parte datorită faptului că țările lor erau puțin importante atât pentru Statele Unite, cât și pentru Uniunea Sovietică.” Cf. Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 11.
 2. Situația nu s-a schimbat în mod semnificativ, în ciuda aparențelor, nici după intervenția NATO în Kosovo. În absența unor principii privind comportamentul statal acceptabil, în particular, și a unor principii ale echității etnoculturale, în general, comunitatea internațională a rămas împărțită în ceea ce privește oportunitatea și metoda intervenției. Aceleași lacune ale normelor internaționale pot fi făcute răspunzătoare inclusiv pentru ineficiența soluției impuse în problema Kosovo: obiectivul major al comunității internaționale, restaurarea unei societăți multiculturală pașnice în regiune, se lovește de dificultăți aparent insurmontabile. Cf. *International Crisis Group News*, 7 martie 2000, www.crisisweb.org/icghome.htm. Asupra problemei standardelor de comportament statal impuse de comunitatea internațională voi reveni în ultima parte a prezentei lucrări.

de o asemenea anvergură¹? După prăbușirea ordinii mondiale bipolare, stabile și calculabile, politicienii s-au văzut dintr-o dată nevoiți să se orienteze într-o lume multipolară, rapsodică și fragmentată de-a lungul mai multor linii de sciziune, în care a încetat să existe un sistem de principii suficient de coerent care să fie util în gestionarea problemelor apărute. Pe de altă parte, lipsa normelor internaționale eficiente îi încurajează pe anumiți politicieni din Balcani, Caucaz, Asia de Sud-Est și Africa să recurgă la „soluții” impuse de către guvernele etnocratice, nedoritoare să tolereze diferențele culturale. Aceleași condiții îi împing pe conducătorii din India și Pakistan să apeleze la amenințări nucleare reciproce, în încercarea de a-și impune punctul de vedere în legătură cu disensiunile din Kashmir.

În literatura de după 1989 a naționalismelor și a conflictelor interetnice se găsesc referiri destul de frecvente la faptul că ieșirea la rampă a naționalismelor virulente este, de fapt, un fenomen postcomunist, care și-a găsit un mediu fertil în vidul ideologic creat după prăbușirea hegemoniei sovietice. Datele studiului amintit nu vin însă în sprijinul acestei prezumții. Dinamica tuturor conflictelor etnice studiate de Gurr a înregistrat o răbufnire mai însemnată în jurul anilor '60, iar în tendința de creștere apărută de atunci intră – fără să se fi înregistrat un nou salt cantitativ – și evenimentele de după 1989.

Cuplul de autori Gurr – Harff este de acord însă cu cei care înclină să descopere asemănări între starea de spirit a anilor '90 și cea de după încheierea primului război mondial. Cu toate că nu se hazardează cu concluziile lor, ca Rogers Brubaker – care într-o lucrare recentă afirmă că situația Rusiei după prăbușirea Uniunii Sovietice poate fi asemănată cu cea a Germaniei pe vremea Republicii de la Weimar² –, cei doi iau în calcul posibila apariție pe scena politică a dictatorilor care, în urma dispariției hegemoniei imperiale și a nașterii unor noi state având minorități naționale

-
1. John Baylis – Steve Smith (eds), *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 89-107.
 2. Pierre Bourdieu l-a salutat ca pe reprezentantul promițător al sociologiei reflexive pe Rogers Brubaker, cu ocazia apariției cărții sale intitulată *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996). Lucrarea sparge tiparul abordărilor tradiționale ale naționalismului axate pe procesul făuririi națiunii și își îndreaptă atenția spre fenomene și componente aflate până nu de mult în afara sferei de cercetare a specialiștilor. Un astfel de exemplu este naționalismul legat de conceptul de patrie – *homeland nationalism* – scos la rampă prin comparația făcută între situația Germaniei de după Weimar și cea a Rusiei de după destrămarea Uniunii Sovietice. Cf. *op. cit.*, pp. 107-147.

însemnate – și nu în ultimul rând chiar minorități rusești –, mizează pe animozități, ideologii naționale exclusiviste și disensiuni interetnice în încercarea lor de a câștiga capital politic.

2. Tipologia interpretărilor și analiza teoretică a conflictelor etnoculturale

În pofida potențialului destabilizator pe care conflictele etnopolitice îl pot avea atât în ceea ce privește coeziunea internă a statelor, cât și stabilitatea relațiilor internaționale, fenomenul a început să devină obiectul unor cercetări mai ample, cu ambiții de interpretare sau modelare teoretică, abia în a doua jumătate a anilor '80. Lucrarea lui Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, publicată în 1985, a fost salutată de cei mai mulți specialiști – printre care Nathan Glazer, Benedict Anderson, Arend Lijphart și Samuel P. Huntington – ca o primă sinteză deschizătoare de drumuri, ce nu va putea fi trecută cu vederea de nici o analiză viitoare privind condițiile în care conflictele etnoculturale apar, proliferază și se sting¹. La acea dată, Horowitz a sesizat că exista deja o abundență de date privind consecințele etnicității, dar lipseau aproape cu desăvârșire acele generalizări cuprinzătoare care au capacitatea de a ordona multitudinea de date empirice. „Nu ducem lipsa unor informații de bază privind etnicitatea. Ceea ce ne lipsește este explicația – principii cu ajutorul cărora am putea clasifica exemplele, descifra structura și textura relațiilor de grup, înțelege tipologia conflictelor –, explicația care este valabilă într-o perspectivă transculturală. Pe scurt, suntem în posesia a prea multor cunoștințe și a prea puțină înțelegere...” –, scria Horowitz în prefața unei lucrări impresionante atât prin dimensiunile ei, cât și prin profunzimea analizei².

În pofida intenției declarate și a acestor calități de necontestat, lucrarea lui Horowitz rămâne datoare cu o explicație sintetică privind condițiile care favorizează apariția conflictelor etnopolitice. Bazată pe analiza comparată, extrem de nuanțată, a peste 150 de grupuri etnoculturale aflate în conflict, lucrarea se sfiește parcă să ofere în concluzie ceea ce se găsește aproape din abundență în literatura de specialitate a anilor '90: un model causal al conflictului etnopolitic și o tipologie a conflictelor bazată pe acest model.

1. D.L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra, 1985.

2. *Op.cit.*, p. 11.

În subcapitolele care urmează voi trece în revistă câteva dintre aceste abordări. Voi începe cu o succintă prezentare a punctului de vedere al lui Horowitz, după care voi prezenta modelul Gurr – Harff, abordarea lui Lake și Rothchild și, în final, cadrul teoretic propus de Zellner.

Se cuvine precizat că trecerea în revistă a acestor modele explicative nu urmărește realizarea unei sinteze privind geneza conflictului etnopolitic. Pe parcursul prezentării, accentul va cădea asupra acelor modele și – în interiorul acestora – asupra acelor detalii pe care le consider edificatoare din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, obiectivul central al lucrării prezente.

Abordările care vor fi redate pe scurt în cele ce urmează converg spre o definiție a noțiunii de *conflict* ca un proces de interacțiune între doi sau mai mulți actori care urmăresc cauzarea de prejudicii, incomodarea sau eliminarea celui perceput ca având scopuri sau interese incompatibile. Termenul astfel conceput implică deci atât relații caracterizate prin opinii, atitudini și comportamente adverse, cât și procese de interdependență dinamică – negocieri, ostilități, violențe și luptă armată – între actori.

2.1. Punctul de vedere al lui Donald Horowitz

În opinia lui Horowitz, notorietatea de care conflictul etnic se bucură în istoria modernă a lumii poate fi pusă în legătură cu cel puțin trei evoluții în sistemul relațiilor internaționale.

Prima este răspândirea – în mai multe etape – a doctrinei autodeterminării naționale. Avându-și originea în principiul suveranității populare al secolului al XVIII-lea, doctrina a jucat un rol hotărâtor în fundamentarea naționalismelor din secolul următor, a oferit ideologia unificării Germaniei și Italiei, a dezmembrat imperii și – în interpretarea wilsoniană a termenului – a contribuit la redefinirea granițelor din Europa Centrală și de Est. Doctrina a revenit în atenție după cel de al doilea război mondial, în cursul procesului de decolonizare din Africa și Asia.

Cu toate că de cele mai multe ori a răspuns unor necesități istorice, aplicarea principiului autodeterminării naționale nu a avut drept consecință doar aplanarea conflictelor cu caracter etnopolitic. Implementarea principiului s-a oprit în mod frecvent la granițele vechi, coloniale, în interiorul cărora niște societăți adânc divizate au rămas să se confrunte cu întrebarea : cui aparțin în fond statele noi ce și-au dobândit independența ? Dacă unele grupuri revendicau puterea, altele erau de părere că procesul de aplicare a principiului autodeterminării este incomplet și că trebuie perseverat până la dobândirea independenței tuturor comunităților etnoculturale. În opinia lui Horowitz, exercitarea autodeterminării naționale la o scară precum cea

a procesului de decolonizare a avut reverberații inclusiv în Europa Occidentală și în America de Nord. Acordarea suveranității fostelor colonii belgiene (Zair, Rwanda și Burundi) a contribuit la mobilizarea flamandă și la apariția mișcării autonomiste a acestei comunități din Belgia. Emanciparea popoarelor africane a jucat un rol important în mișcările din Statele Unite împotriva discriminării rasiale, ca și în mobilizarea comunității francofone din Québec, membrii căreia au început să se autointituleze „*nègres blancs d'Amérique*”¹.

Răspândirea pe scară largă a ideologiei egalitare a contribuit și ea, în opinia lui Horowitz, la multiplicarea situațiilor de conflict etnopolitic. Propagarea normelor egalității și echității a avut ca efect refuzul generalizat al subordonării etnice ca un lucru nelegitim, precum și răspândirea tendinței de comparare a situației propriului grup etnic cu standardele grupurilor învecinate. Concluziile acestor comparații au scos la iveală dezavantajele competitive ale grupului, devenind sursa unor mobilizări cu un serios potențial conflictogen.

Sistemul statal existent, originar în feudalismul european și în sistemul colonial, joacă și el un rol important, oferind practic cadrul în care conflictele etnopolitice apar și se desfășoară: preocupările pentru acapararea controlului în stat și excluderea din acest exercițiu a tuturor rivalilor se află adesea la rădăcinile conflictului etnic.

Dincolo de aceste considerente preliminare, autorul monumentalei lucrări *Ethnic Groups in Conflict* consideră că o teorie generală a conflictului etnic trebuie să depășească barierele conceptuale ale explicațiilor reduționiste care încearcă să ofere niște modele teoretice ale conflictului etnopolitic prin accentuarea rolului *modernizării*, al *intereselor economice* sau al *pluralismului* cultural. Faptul ce așteaptă încă o explicație fundamentată teoretic, opinează Horowitz, este acest mister al contradicției dintre obiectivele individualiste prin excelență ale competiției și egalității, pe de o parte, și avansarea lor în numele colectivității, pe de altă parte, printr-un discurs și o retorică identice din punct de vedere structural, cu ajutorul cărora diferitele comunități se pot considera respectabile, asemănătoare în aspirații și obiective, participante ca parteneri egali în procesul amplu și la modă al emancipării.

Teoria modernizării susține că fenomenul conflictului etnic este produsul colateral al modernizării. Karl W. Deutsch a fost primul care a stabilit această legătură, într-un studiu publicat în 1961, enunțând că procesul „mobilizării sociale” – prin care el a înțeles tranziția unei majorități

1. *Op.cit.*, p. 5. Citatul reproduce titlul cărții lui Pierre Vallieres, apărută la Editura Parti Pris, Montreal, 1968.

covârșitoare a populației unei țări de la o formă tradițională de viață la una modernă – este direct legat de conflictul etnic¹. În opinia sa, conflictul etnic este produsul competiției dintre rata mobilizării sociale și rata asimilării, proporția segmentului de populație mobilizat, dar încă neasimilat fiind *primul indicator crud* al conflictului de grup. Versiuni mai recente și mai elaborate ale teoriei modernizării accentuează faptul că indivizii implicați în procesele economice și politice ale modernizării sunt mai predispuși la conflicte, nu din cauza diferențelor ce îi caracterizează, ci tocmai datorită faptului că ei devin din ce în ce mai asemănători: doresc aceleași lucruri, au ambiții identice, urmăresc obiective similare.

Teoriile care pun accentul pe interesele economice fac parte din categoria explicațiilor materialiste. Acestea au mai multe variante, unele echivalând amenințarea cu conflictele etnice cu o manipulare a elitelor în vederea deturnării atenției opiniei publice de la adversarul real, altele susținând că etnicitatea este o expresie fidelă a intereselor economice de grup, iar altele accentuând rolul intereselor economice incompatibile ale unor „minorități antreprenoriale” și ale „societății gazdă”. În aceste cazuri din urmă, încercarea de a limita creșterea influenței și a puterii economice a „minorităților antreprenoriale” poate declanșa reacții agresive, genocidale chiar, din partea populației „societății gazdă”².

În accepțiunea lui J.S. Furnivall, o societate caracterizată prin pluralism cultural este lipsită de valori împărtășite în comun, divergențele culturale sunt dominante, iar contactele dintre membrii diferitelor comunități se reduc la relații și schimburi economice. În asemenea condiții, sistemul politic poate fi menținut integru doar cu ajutorul forței, motiv pentru care societățile diverse din punct de vedere etnocultural sunt extrem de instabile și au un potențial conflictogen ridicat³. Un alt exponent al pluralismului cultural, M.G. Smith, este de părere că existența societăților divizate din punct de vedere cultural este legată în mod indisociabil de existența paralelă a mai multor grupuri care dețin sisteme instituționale reciproc incompatibile. Aceste sisteme tind fiecare către integrare și consistență internă, ceea ce are drept consecință formarea mai multor unități socio-culturale închise în cadrul unei singure comunități politice. Ordinea politică menită

1. Karl W. Deutsch, „Social Mobilization and Political Development”, în: *American Political Science Review*, vol. LV, 1961, pp. 493-514; Horowitz, *op.cit.*, p. 99.
2. Referitor la teoria intereselor economice, vezi Pierre van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Esvier, New York, 1981, pp. 137-156, respectiv Edna Bonacich, „A Theory of Middleman Minorities”, în: *American Sociological Review*, vol. XXXVIII, 1973.
3. J.S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice*, Cambridge University Press, Londra, 1948.

să asigure unitatea și stabilitatea unei astfel de societăți nu se poate baza decât pe subordonarea unui segment (cultural) al societății celuilalt – opinează Smith, situându-se astfel, împreună cu Furnivall, în tabăra celor care împărtășesc scepticismul lui Mill referitor la șansele reduse ale guvernării democratice în societățile divizate din punct de vedere etnocultural. În opinia sa, societățile caracterizate prin pluralism cultural sunt purtătoare ale germeilor conflictului etnic¹.

Deși le consideră puncte de plecare utile, Horowitz este de părere că aceste explicații ale conflictului etnic rămân unilaterale și, chiar dacă surprind elemente importante ale motivației conflictului etnopolitic, sunt inconsistente și eșuează în oferirea unei explicații coerente și exhaustive.

Teoriile modernizării rămân datoare, de exemplu, cu o explicație privitoare la motivele pentru care masele nemodernizate se mobilizează la rândul lor și rămân loiale elitelor, care au interese evidente în declanșarea conflictelor etnice și pentru care tribalismul devine masca privilegiilor de clasă. În opinia lui Horowitz, un fenomen de această amploare, implicând mase largi de oameni și reprodus de țară după țară, nu poate fi pus pe seama „falsei conștiințe” sau a manipulării elitelor. Pentru ca un curent asemănător să aibă succes, el trebuie să apeleze la sentimente de masă, la aprehensiuni și aspirații capabile să mobilizeze energii colective. Teoriile modernizării neglijează deci eterogenitatea motivațiilor conflictului etnopolitic².

Teoriile care încearcă să stabilească o relație directă între competiția economică și rivalizarea etnopolitică eșuează și ele, este de părere Horowitz, în a oferi o explicație nuanțată, omițând să conștientizeze caracterul derivativ al competiției economice. Diversitatea etnică este premergătoare de obicei segmentării pieței forței de muncă și segmentării economiei, iar teoriile care pun accentul pe rivalizarea competitivă în sfera economică nu pot explica dimensiunile emoționale caracteristice situațiilor de conflict etnic. Conceptele de genul „un loc legitim în această țară” sau „ființa națiunii”, ca și simbolurile prestigiului național, sunt adesea determinanți ai comportamentului colectiv care preced interesele pur economice³.

Teoria pluralismului cultural operează cu un concept nediferențiat al culturii, este de părere Horowitz, din moment ce nu toate componentele unei incompatibilități de valoare și instituționale contribuie în mod necesar la fundamentarea sau declanșarea conflictelor etnopolitice. Chiar dacă aceste explicații teoretice dezvăluie sursele instabilității în societățile

-
1. M.G. Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1965.
 2. Horowitz, *op.cit.*, p. 105.
 3. *Op.cit.*, pp. 134-135.

caracterizate printr-un grad înalt de diversitate etnoculturală, ele rămân datoare cu elucidarea mecanismelor specifice ale conflictului etnic¹.

Privite dintr-o perspectivă comparată, teoriile amintite au la bază pre-concepte contradictorii. În timp ce teoria pluralismului cultural explică fenomenul conflictului etnic prin sisteme de valori contradictorii și incompatibile, teoriile modernizării și ale intereselor economice concep noțiunea de conflict etnopolitic în termenii luptei pentru resurse și oportunități, apreciată identic de către părțile rivale. Câtă vreme reprezentanții pluralismului etnic pun accentul pe tendințele de izolare ale grupurilor, exponenții teoriei modernismului și a intereselor economice vorbesc despre contactele și competiția dintre părți. Cei din urmă scot în evidență rolul jucat de elite în declanșarea conflictelor, în timp ce pluraliștii neglijează acest rol, mai ales în cazul elitelor care au obiective și aspirații asemănătoare, deși se regăsesc în tabere adverse sau pe părți opuse ale baricadei. Teoria modernizării și a intereselor economice este datoare în schimb cu o explicație privind motivele pentru care masele largi rămân fidele elitelor care acționează în conformitate cu interesele lor de grup.

În baza acestei analize critice a teoriilor existente la acea dată, Horowitz ajunge la concluzia că deficiențele semnalate sunt indicatoare prețioase pentru o teorie comprehensivă și cuprinzătoare a conflictului etnic. O asemenea teorie trebuie să stabilească înainte de toate o legătură causală între interesele maselor și cele ale elitelor, trebuie să explicitizeze rolul angoaselor comunitare, precum și al celorlalte elemente de psihologie de grup, să elucideze funcțiile și importanța pe care le au controversile simbolice în evoluția conflictelor etnopolitice².

Metoda aleasă de Horowitz pentru fundamentarea unei teorii cu ambiții asemănătoare este însă mai degrabă analitică, decât sintetică. În baza a peste 150 de studii de caz dedicate grupurilor etnoculturale implicate în conflicte de dimensiuni variabile în țările postcoloniale ale Africii, Asiei și ale regiunii Caraibilor, autorul trece în revistă un volum impresionant de date referitoare la importanța apartenenței de grup și la natura afilierii etnice; el analizează – ca surse potențiale de conflict – mecanismele psihologiei colective de comparare a stării comunităților rivale, împreună cu politicile de dominare și mecanismele de legitimare a ideologiei de grup; studiază în profunzime logica secesiunii, care conduce în mod frecvent la consecințe opuse obiectivelor urmărite; dedică ample capitole sistemelor electorale în care candidează și partide etnice; evaluează șansele coalițiilor multietnice, pe de o parte, și ale alianțelor, respectiv partidelor

1. *Op.cit.*, p. 137.

2. *Op.cit.*, p. 140.

ce întrunesc reprezentanții mai multor etnii, pe de altă parte; urmărește pas cu pas paradigmele militarizării conflictelor etnopolitice în regiunile investigate, evaluând totodată efectele tipice ale intervenției militare în conflictele ajunse în faza violențelor armate.

În lipsa unei sinteze care și-ar propune reproducerea celor mai reprezentative *pattern*-uri întâlnite în cursul investigației, trebuie să ne oprim aici în prezentarea punctului de vedere al lui Donald L. Horowitz: urmărirea în continuare a demersului său investigativ ar depăși cu mult cadrul și intenția prezentei lucrări. Pe parcurs voi reveni însă frecvent la lucrarea *Ethnic Groups in Conflict*, încercând să valorific cât mai mult din impresionanta cazuistică pe care volumul o pune la dispoziția cercetătorilor.

2.2. Modelul Gurr – Harff

Pe baza datelor furnizate de cercetarea *Minorities at Risk*, Gurr și Harff deosebesc patru tipuri de comunități etnoculturale active mobilizate în vederea atingerii scopurilor comunitare: comunități etno-naționaliste, popoare băștinașe, elite acționând în numele comunităților etnoculturale și etno-clase.

Comunitățile etno-naționaliste (etnonationalists) sunt de obicei grupuri etnice regionale relativ mari, conviețuind în cadrul unei țări cu populația majoritară, de care pot fi deosebite prin modul de viață sau anumite trăsături culturale particularizante. Mișcările lor politice sunt întreținute de speranța obținerii unui grad mai mare de autonomie ori a statutului de independență. Aceste pretenții sunt bazate de obicei pe faptul că popoarele respective au fost ele însele cândva, de-a lungul istoriei, neamuri formatoare de stat sau au existat perioade în care au dispus de o autonomie largă în cadrul unei structuri statale mai mari. În unele situații, comunitățile – cum ar fi corsicanii sau bretonii – și-au pierdut statutul autonom cu secole în urmă, însă tradiția autonomistă trăiește neînfrântă în mijlocul lor și este capabilă să motiveze mișcările politice moderne până în zilele noastre.

Cercetarea efectuată de Gurr a identificat 80 de grupuri care, în perioada 1940-1990, au participat la mișcări politice militante pentru autonomie politică. După încheierea celui de-al doilea război mondial, 30 de comunități au fost, sau mai sunt, considerate părți implicate în conflicte etnopolitice prelungite. Majoritatea acestor conflicte sunt mișcări de independență sau iredentiste, amenințând cel puțin în jumătate dintre cazuri granițe recunoscute internațional.

Cele mai multe mișcări etno-naționaliste se regăsesc în țările Lumii a Treia (kurzii, tibetanii, sudanezii, palestinienii etc.), însă, datorită scoțienilor, populației din Wales, bascilor, celor din Québec și altora, fenomenul

nu este necunoscut nici în țările dezvoltate ale Occidentului. În anumite cazuri, grupul aspirant la independență este atât de neînsemnat numeric (osetii, de pildă), încât pentru caracterizarea atitudinii lui se folosește termenul de „micronaționalism”. Se cuvine însă precizat că termenul nu este cel mai fericit, din moment ce suveranitatea nu cunoaște o limită minimală unanim acceptată de comunitatea internațională a statelor : în 1990, cincisprezece dintre statele membre ale ONU aveau o populație între 250.000 și un milion de locuitori¹.

Categoria *popoarelor băștinașe (indigenous peoples)* include populația autohtonă a teritoriilor cucerite sau colonizate, ai cărei membri trăiau de obicei din cultivarea pământului, creșterea animalelor sau din vânat, dezvoltând o cultură aparte într-un cadru tradițional. În cazul acestor popoare nu s-a putut vorbi vreme îndelungată de o conștiință identitară propriu-zisă, în sensul actual al cuvântului cel puțin, și, drept urmare, nu puteau apărea nici mișcări de eliberare născute din acest sentiment : acești oameni luptau timp de secole împotriva asupritorilor doar prin revolte răzlețe sau se retrăgeau în zone nepopulate, încercând să-și ocrotească modul de viață și cultura particulară. Lupta formală a popoarelor băștinașe a început după crearea Ligii Națiunilor în 1919, când un număr de triburi indiene nord-americane, împreună cu reprezentanții populației maori din Noua Zeelandă, au încercat să dobândească anumite drepturi comunitare prin implicarea instanțelor internaționale. Revendicările lor s-au axat pe ocrotirea resurselor naturale indispensabile din punctul de vedere al habitatului tradițional, al pământurilor și al modului lor de viață caracteristic, vizând în general obținerea unei forme de autonomie, de obicei regională².

În 1975 s-a creat Consiliul Mondial al Popoarelor Băștinașe (*The World Council of Indigenous People*) care, în ipostaza lui de for internațional neguvernamental influent, a reușit să dea un avânt nou luptei pentru drepturi a popoarelor băștinașe. Năzuința cea mai însemnată a acestui for este recunoașterea ca document oficial al dreptului internațional a Declarației Universale a Popoarelor Băștinașe³.

1. Documentele care reglementează statutul celor mai cunoscute comunități autonome din lume sunt redată în volumul lui Hurst Hannum, *Documents on Autonomy and Minority Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Londra, 1993.
2. Înainte de 1950 doar maorii, indienii miskito din Nicaragua, respectiv indienii kuna din Panama s-au bucurat de o perioadă efemeră de autonomie. Referitor la exemplul din Nicaragua, vezi *op.cit.*, pp. 381-400.
3. Subcomisia ONU pentru prevenirea discriminărilor și protecția minorităților a creat în 1981 un grup de lucru, care a elaborat și adoptat în 1992 proiectul Declarației drepturilor popoarelor băștinașe. *Op.cit.*, pp. 102-115.

Elitele acționând în numele comunităților etnice sau culturale (communal contenders) nu au ca scop obținerea autonomiei sau a independenței, ci vizează participarea la putere în cadrul statului existent. Aceste elite militază în țări multinaționale cum ar fi Liban, Pakistan, Malaiezia, Sri Lanka, Sudan, Liberia sau Somalia, unde mai multe grupuri mobilizate din punct de vedere etnopolitic luptă pentru putere. În aceste țări puterea este de obicei deținută de o coaliție guvernamentală extrem de labilă, compusă din liderii sau reprezentanții diferitelor grupuri. Coaliția se caracterizează prin dominanța unei anumite comunități etnoculturale, aflată într-o situație specială, soarta guvernului depinzând în majoritatea cazurilor de abilitatea acestui grup de a utiliza instrumentele diviziunii puterii în stat și de inventivitatea cu care jonglează cu diferitele metode de concesiune, cooptare și represalii. Dacă liderii uneia dintre etnii consideră că interesele nu le sunt reprezentate într-un mod satisfăcător, se poate întâmpla ca etnia respectivă să renunțe la năzuințele ei referitoare la divizarea puterii în stat și să înceapă lupta pentru dobândirea autonomiei, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, în Nigeria în 1967. În ultimele două-trei decenii, criza coalițiilor multi-etnice a degenerat de multe ori în războaie civile de amploare sau în războaie secesioniste – de pildă, în Liban, Sri Lanka, Sudan, Liberia sau Somalia¹.

Pornind de la aceste exemple, Gurr și Harff atrag atenția că diferența dintre grupurile reprezentative care acționează în numele comunităților etnoculturale, pe de o parte, și etno-naționaliști, pe de altă parte, nu este chiar atât de pronunțată cum pare la prima vedere: se poate întâmpla ca după o luptă secesionistă îndelungată și rămasă fără rezultate, liderii grupului etnopolitic să devină interesați de soluțiile implicând divizarea puterii și să inițieze negocieri în vederea obținerii acesteia. Această alternativă – opinează perechea de autori Gurr – Harff – „reprezintă una dintre cele mai promițătoare strategii pe termen lung ale validării intereselor minorităților etnopolitice numeroase: liderii, acționând în numele comunității, trebuie convinși că soluția cea mai potrivită intereselor urmărite de ei este asumarea unei părți din puterea exercitată în comun cu elita guvernatoare. O altă posibilitate aplicabilă în combinație cu divizarea puterii este asigurarea autonomiei teritoriale a comunităților în cadrul structurilor politice federale”².

-
1. Cf. Jacob Bercovitch – Richard Jackson, *International Conflict. A Chronological Encyclopedia of Conflicts and Their Management 1945–1995*, Congressional Quarterly Inc., Washington D.C., 1997, pp. 91 și 157-158 (Liban), pp. 50 și 207-208 (Sri Lanka), pp. 210-211 (Sudan), pp. 244-245 (Liberia), pp. 34, 41, 234 (Somalia).
 2. Gurr – Harff, *op.cit.*, p. 23.

Etno-clasele (ethnoclasses) reprezintă grupuri etnoculturale structurate într-un strat social, al cărui caracter de clasă este conferit de rolul – mai ales de natură economică și moștenit de la o generație la alta – îndeplinit în societate.

Etno-clasele existente în țările dezvoltate se compun din descendenții foștilor sclavi sau ai imigranților primiți în decursul istoriei pentru executarea unor munci puțin pretențioase, cum ar fi negrii din America de Nord și Marea Britanie, turcii din Germania sau coreenii din Japonia. Deși mobilitatea socială și eforturile de integrare au făcut ca în zilele noastre limitele rigide ale „diferențelor de clasă” să înceapă să dispară (cu excepția Japoniei), membrii etno-claselor sunt încă în mod demonstrabil inadecvat reprezentați în păturile superioare ale ierarhiei socio-economice.

Originea etno-claselor din Lumea a Treia se poate, de asemenea, explica prin fenomenul imigrării, dar în cazul lor este adesea evident că ei reprezintă un strat de comercianți sau specialiști avantajați din punct de vedere economic în cadrul societății autohtone, fiind supuși însă discriminărilor politice.

Conform datelor cercetării efectuate de Gurr, în prezent există în lume aproximativ cincizeci de etno-clase active din punct de vedere politic, cele mai cunoscute fiind cea a chinezilor din țările Asiei de Sud, precum și cea a palestinienilor din Orientul Mijlociu și America. Numărul acestora este însă în creștere datorită rămânerii în urmă a regiunilor subdezvoltate din punct de vedere economic. Prin urmare, fenomenul cere atenție sporită din partea experților specializați în gestionarea diferențelor culturale¹.

Lupta etno-claselor este îndreptată către eliminarea situației dezavantajoase în care se află acestea. Membrii acestor comunități se ridică de obicei pentru obținerea unor șanse egale pe plan economic, pentru drepturi politice și servicii la standarde similare, năzuințele lor ținând rareori păstrarea specificului cultural și a tradițiilor. În genere, ele nu sunt masate într-o anumită regiune, comunitățile mai mici trăind împrăștiate pe teritoriul țării respective. Cu siguranță, astfel se explică faptul că reprezentanții etno-claselor nu apelează aproape niciodată la limbajul etno-naționalist: în revendicările lor, ei se limitează la folosirea sintagmelor „egalitatea drepturilor” și „tratament similar” acordat membrilor claselor în cauză.

Noțiunea de etno-clasă cuprinde două categorii particulare de minoritate, reprezentând o provocare deosebită pentru teoria multiculturalității. Prima categorie este cea a *minorităților care pot fi distinse pe baza semnelor*

1. Unul dintre autorii care abordează frecvent acest subiect este Rainer Bauböck. De exemplu: *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Brookfield, 1994.

fizice (*visible minorities*), iar cealaltă este categoria *minorităților dominante* (*dominant minorities*). Minoritățile distinse pe baza semnelor fizice se caracterizează prin deosebirea evidentă față de anturaj datorată culorii pielii, costumelor tradiționale pe care le poartă sau modului de viață. Ca urmare a procesului de migrație din ultimii ani, numărul lor este în creștere, ceea ce duce la răspândirea îngrijorătoare a mișcărilor și ideologiilor xenofobe. Minoritățile dominante sunt prezente în anumite țări din Lumea a Treia ca o moștenire a sistemului colonial. Aceste minorități dispun de privilegii înrădăcinate în trecutul istoric și întrețin, ca reprezentante ale puterii statale, sisteme bazate pe oprimarea majorității, în cele mai multe cazuri de etnie diferită. Ca exemple clasice ale acestei relații majoritate-minoritate se pot enumera sistemul *apartheid* din Africa de Sud, dar și dominația tutsi asupra tribului hutu în Burundi sau regimul clanului minoritar sunnit al lui Saddam Hussein în Irak.

Gurr și Harff menționează, fără să le considere însă o categorie aparte, și *minoritățile religioase active din punct de vedere politic* (*politically active religious minorities*). În interpretarea celor doi, diferențele confessionale joacă numai un rol secundar în conflictele etnoculturale. Cercetarea *Minorities at Risk* nu a identificat nici măcar un caz din cele 268 investigate în care conflictul să se fi iscat exclusiv și în mod evident datorită disensiunilor religioase. Cauzele animozităților palestino-israeliene și ale conflictului din Irlanda de Nord sunt mult mai complexe și nu pot fi reduse la tensiuni de natură pur religioasă. În ceea ce privește fundamentalismul islamist arhicunoscut, autorii atrag atenția că cele mai multe conflicte de până acum au izbucnit între grupuri de aceeași etnie – în Iordania, Egipt sau Algeria –, implicând credincioșii islamiști tradiționaliști, pe de o parte, și forțele guvernamentale secularizate, pe de alta. Doar Sudanul ar putea reprezenta o excepție, unde falia etnică și granița dintre sistemul de valori secularizate și fundamentalismul religios coincid.

Pornind de la această inventariere a conflictelor etnopolitice din lume, prezentată sumar mai sus, modelul teoretic propus de Gurr și Harff încearcă să explice cauzele și natura acestor conflicte, căutând totodată răspuns la întrebarea de ce și în ce fel se mobilizează – devin active din punct de vedere politic – grupurile etnoculturale, respectiv, cum ajung ele să-și asume un conflict deschis cu guvernele cărora le sunt subordonate.

În ceea ce privește metodologia, autorii sunt de părere că teoria trebuie să se bazeze pe experiența cât mai multor specialiști regionali și pe cea acumulată de-a lungul istoriei, însă nu poate avea ca scop explicarea particularităților unui conflict anume, și nici interpretarea cauzelor care l-au provocat. Autorii consideră că cel mai acceptabil model teoretic este

cel capabil să interpreteze un număr cât mai mare de date empirice pe baza unor ipoteze relativ puțin numeroase, adică modelul potrivit pentru identificarea autentică, în cât mai multe situații concrete, a naturii procesului de izbucnire a conflictelor etnoculturale.

În afară de cele precizate, este important de remarcat, atât din punct de vedere metodologic, cât și principial, că autorii Gurr și Harff nu consideră nici abordarea *primordialistă*, nici pe cea *instrumentalistă* potrivite ca atare pentru scopul urmărit, definit în termenii de mai sus.

Conform teoriei primordialității, previziunile teoriilor moderniste referitoare la erodarea gradată a loialității etnoculturale s-au infirmat, datorită faptului că identitatea etnică, religioasă sau culturală a unei comunități are rădăcini istorice, ba chiar genetice, iar reacția tipică a comunităților tradiționale la provocările modernizării au fost contrare așteptărilor: grupurile etnoculturale s-au mobilizat în vederea păstrării tradițiilor și a particularităților lor culturale¹.

În schimb, teoria instrumentalismului explică același fenomen în termeni diferiți. În accepțiunea acestei teorii, interesele comunității sunt mai degrabă de ordin economic și politic, iar identitatea culturală este doar instrumentul și pretextul mobilizării, având ca scop real îmbunătățirea situației comunității². În acest sens, „antreprenorii politici” (*political entrepreneurs*) capitalizează tensiunile ascunse ale diferențelor etnoculturale și se folosesc de ele în interese personale sau ale unui grup restrâns³.

-
1. Cele mai influente lucrări ale autorilor care s-au situat pe poziția primordialismului sunt: Harold Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Harper and Row, New York, 1975; Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York, 1981; Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, New York, 1986; Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, St. Martin's Press, New York, 1993; Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
 2. Printre cei mai renumiți reprezentanți ai instrumentalismului pot fi amintiți: Nathan Glazer și Daniel P. Moynihan (*Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975), Stephen Steinberg (*The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, Atheneum, New York, 1981), Paul Brass (ed., *Ethnic Groups and the State*, Croom-Helm, Londra, 1985).
 3. Această diferențiere metodologică principială este considerată importantă și problematică inclusiv de către Horowitz, care este de părere că diferitele curente de opinie ce pun accentul pe diferite aspecte ale problemei eșuează atât în surprinderea esenței, cât și în redarea complexității fenomenului. Concluzia la care ajunge în această privință Horowitz este sintetizată în felul următor: „A bloody phenomenon cannot be explained by a bloodless theory”. Cf. D.L. Horowitz, *op.cit.*, p. 140.

Gurr și Harff cred că punctele de vedere ale teoriei primordialității și ale instrumentalismului pot fi împăcate¹. Mai mult, șansa izbucnirii unui conflict etnopolitic este cu atât mai mare, cu cât există o coincidență între motivația trezirii conștiinței identității și cea a situației economico-politice dezavantajoase. Aceste circumstanțe interacționează, intensificându-se reciproc : dacă diferitele grupuri etnoculturale sunt nevoite să împartă aceleași resurse și rezerve economice reduse, apartenența etnică va cântări din ce în ce mai mult ; pe de altă parte, dacă pe parcursul acestei competiții una dintre comunități se dovedește a fi mai productivă decât cealaltă (sau celelalte), atunci, mai devreme sau mai târziu, vor apărea discursurile, apoi ideologia stigmatizării colective și ale găsirii „țapului ispășitor”, conducând direct – și în general repede – la iscarea conflictului.

Care sunt cauzele ce provoacă mobilizarea comunităților etnoculturale ? Care sunt factorii ce joacă un rol de seamă în izbucnirea conflictelor și definesc natura acestora ? – sunt întrebările la care Gurr și Harff încearcă să ofere un răspuns.

Modelul propus de cei doi identifică șapte factori sau parametri, care sunt – în opinia lor – indicatori fideli ai stării de mobilizare a grupurilor etnoculturale. Acești factori sunt următorii : discriminarea, identitatea de grup, relația dintre comunitate și lideri, solidaritatea în rândul membrilor comunității, anturajul politic, recurgerea la forță din partea guvernelor, sprijinul extern și aprecierea internațională. Să le luăm pe rând².

1. *Discriminarea* este inegalitatea instituționalizată a șanselor economice și politice suportată de membrii unui grup etnocultural, în comparație cu indivizii aparținând altei etnii.

Prezența *discriminării economice* se evidențiază prin măsuri restrictive îndreptate împotriva activității sau rolului economic al membrilor

-
1. Această convingere îi aduce pe cei doi în tabăra *constructiviștilor*, ai cărei reprezentanți încearcă fundamentarea unui posibil compromis între *primordialisti* și *instrumentaliști*. Constructivismul pune accentul pe originea socială a fenomenului etnicității și este reprezentat de Benedict Anderson (*Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983), Virginia R. Dominquez (*People as Subject, People as Object : Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989), Brubaker (*op.cit.*).
 2. Modelul teoretic propus de Gurr și Harff este de fapt o încercare de generalizare teoretică a unui volum impresionant de date empirice. Ca atare, modelul operează cu instrumentele obișnuite ale analizei empirice utilizate în științele sociale în general și în științele politice în particular : fiecărui concept din cele înșirate îi este asociată o variabilă, care la rândul ei are asociați 3-6 indicatori măsurabili prin observație directă. Spațiul nu îmi permite prezentarea modelului la acest nivel de detalii. Vezi Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 87-92.

grupului, respectiv prin indicatorii standardului de viață, rata mortalității infantile, cifrele de școlarizare, mai ales în ceea ce privește învățământul superior, ori prin reprezentarea disproporționată în rândul specialiștilor și al funcționarilor economici executivi.

Discriminarea politică se reflectă în măsurile restrictive adoptate în vederea reducerii rolului politic asumat de către membrii grupului respectiv, participarea scăzută la scrutin în comparație cu alte etnii, reprezentarea disproporționată în rândul funcționarilor publici, respectiv în efectivul polițienesc și în armată.

2. *Identitatea de grup* este indicatorul intensității conștiinței identitare a comunității etnoculturale, importantă din punctul de vedere al modelului. Conform ipotezei autorilor, identitatea unui grup este cu atât mai puternică, cu cât există mai multe trăsături comune, caracteristice membrilor grupului. Astfel, indicatorii gradului de identitate sunt limba comună, religia, semnele fizice ale rasei, istoria și cultura particulară comună de cel puțin o sută de ani, identificabile sub forma tradițiilor ce prescriu ritualurile coexistenței, obiceiurile juridice și întretes în mod definitoriu viața cotidiană.
3. *Relația dintre comunitate și lideri, solidaritatea în rândul membrilor comunității* sunt indicatorii coeziunii în cadrul grupului. Coeziunea comunității este în mare măsură influențată de personalitatea liderului sau a liderilor și relația acestuia (acestora) cu întreaga comunitate. Dacă mai mulți lideri, în special cei autoproclamați, rivalizează între ei, comunitatea va fi caracterizată printr-un grad redus de coeziune. De obicei, liderii energici sunt mai apti pentru crearea unei atmosfere generale în care membrii comunității sunt dispuși să-și subordoneze interesele personale intereselor comunitare. Acest tip de lider cu personalitate autoritară este capabil să mobilizeze comunitatea mult mai eficient decât rivalii săi cu o gândire mai democratică, care preferă drepturile individuale și resping ideea ca o comunitate să poată dispune de membrii săi.
Gradul coeziunii din sânul comunității depinde totodată de atitudinea membrilor acesteia față de rolurile tradiționale de lideri și, relativ la aceasta, de acceptarea noilor variante de rol conducător, create pe cale instituțională; de numărul fracțiunilor în care comunitatea este divizată; de numărul liderilor activi în sfera publică; de existența conflictelor deschise din interiorul grupului și de natura mediatizării vieții comunitare (de câte ziare, respectiv posturi de radio și televiziune dispune comunitatea respectivă).
4. *Anturajul politic*, ca indicator, se referă la forma de guvernare și natura comunității politice din care face parte comunitatea etnoculturală

respectivă, acest anturaj având un rol hotărâtor în determinarea reacțiilor posibile ale comunității. Teoria Gurr – Harff referitoare la cauzele tipice ale conflictelor etnopolitice ia în considerare patru tipuri de regim politic : democrațiile constituționale, sistemele autocratice, statele socialiste și guvernele populiste.

În cazul *democrațiilor constituționale*, evoluția conflictelor etnopolitice poate fi influențată – prevenită, de fapt – în mare măsură prin garantarea drepturilor politice și civice ale cetățenilor, prin limitarea efectivă a puterii executive și prin sistemul multipartit, organizat eficient și reglementat pe cale constituțională.

În *statele autocratice* toată puterea politică este concentrată de regulă la nivelul guvernului, nu există partide politice legal constituite, drepturile civice și ale omului sunt limitate, puterea este divizată între membrii unei elite politice restrânse. Acestea sunt trăsăturile care vor influența cu mare probabilitate eventualele conflicte interetnice.

Statele socialiste se caracterizează în general prin sistemul monopartit, folosit de către elita dominantă cu scopul mobilizării întregii societăți, iar obiectivul este restrângerea la acest cadru a activității politice și exercitarea unui control riguros asupra drepturilor civice.

Statele populiste sunt, în viziunea autorilor, cele aflate în plină tranziție. În aceste cazuri, cu puțin timp în urmă, societatea a trecut prin schimbări politice de anvergură – puci militar, răscoală populară etc. –, în urma cărora nu s-a decis încă definitiv în ce direcție evoluează evenimentele politice : spre forma de guvernare democratică sau spre cea autoritară. În acest caz, relațiile interetnice vor fi influențate de frecvențele schimbări ale guvernanților, de instabilitatea generală și de multiplele formațiuni necunoscute aflate pe eșichierul politic.

5. *Uzul de forță al guvernelor* poate avea consecințe importante privind probabilitatea și evoluția conflictelor etnopolitice. Genocidul (sau purificarea etnică) este cea mai gravă formă a uzului de forță la care poate recurge un guvern. Crimele, torturile, execuțiile și privarea de libertate fără sentință judecătorească definitivă, precum și mutările forțate reprezintă forme mai puțin drastice de violență îndreptate împotriva unei alte etnii.

Statele apelează la o formă sau alta a uzului de forță în funcție de cultura lor politică. Statele autocratice sau cele socialiste comit acte violente împotriva adversarilor politici cu mai mare probabilitate decât guvernele democratice, iar în statele populiste comportamentul politic al guvernului prezintă un extremism imprezvizibil.

Din punctul de vedere al modelului Gurr – Harff, următorii indicatori ai variabilei uzului de forță sunt importanți : numărul arestărilor, cel al

mutărilor forțate, torturile și execuțiile pe scară largă, crimele în masă și purificarea etnică.

6. *Sprrijinul extern* joacă de asemenea un rol în sporirea sau reducerea șanselor de declanșare a conflictelor. Grupurile etnoculturale primesc adesea sprijin extern din partea țărilor neutre, a țărilor-mamă, a organizațiilor și mișcărilor internaționale.

Formele frecvente de sprijin sunt încurajarea verbală și consilierea, ajutorul financiar, scurgerile de informații facilitate de agențiile secrete, primirea exilaților și a refugiaților, punerea la dispoziție a mercenarilor și experților militari, asigurarea de arme și muniții.

7. *Aprecierea internațională* este la rândul ei un factor important. Comunitatea internațională apreciază importanța strategică a diferitelor state întâi de toate pe baza indicatorilor economici. Aprecierea consecințelor probabile ale conflictelor etnopolitice și a rolului grupărilor participante depinde în mare măsură de *rating*-ul strategic primit de țara respectivă. Evident, opinia publică internațională va urmări cu o atît mai mare atenție evoluția evenimentelor, cu cît mai multe resurse de materie primă de importanță strategică se află pe teritoriul țării respective, cu cît țara vizată controlează o mai mare parte a pieței valutare internaționale, cu cît venitul național pe cap de locuitor este mai crescut, cu cît statul dispune de mai mulți parteneri economici influenți și cu cît are indicatori economici reali mai buni¹.

Modelul conflictelor etnopolitice propus de Gurr și Harff descrie o ipoteză referitoare la *probabilitatea izbucnirii conflictelor* și la *posibila natură a acestora* pe baza evoluției în timp și a interacțiunilor dintre acești șapte factori. Investigațiile efectuate de cei doi autori au condus la concluzia că discriminarea la care membrii comunității etnoculturale sunt expuși are efect direct atît asupra conștiinței identitare a comunității, cît și asupra gradului solidarității din sânul grupului. Cu cît discriminarea este mai puternică, cu atît este mai intensă conștiința identității și cu atît este mai mare coeziunea grupului. Autorii presupun și existența unei relații directe între conștiința identității și solidaritatea din sânul grupului; acești doi factori se generează reciproc.

1. În afară de exemplele amintite din Uganda și Guineea Ecuatorială, această ipoteză este susținută și de un studiu semnat de Samuel Clark, „International Competition and the Treatment of Minorities: Seventeenth-Century Cases and General Proposition”, în: *American Journal of Sociology*, vol. CIII, nr. 5, mai 1998, pp. 1267-1309. Pe baza exemplelor din secolul al XVII-lea, trecute în revistă și prelucrate, Clark încearcă să construiască o teorie referitoare la felul în care importanța strategică a regiunii influențează evoluția conflictelor etnoculturale.

Cultura politică a anturajului și uzul de forță al guvernului se intercondiționează de asemenea. Cu cât mai puțin democratic este un regim, cu atât e mai mare probabilitatea ca el să apeleze la diferite forme de violență, și invers.

Indicatorul aprecierii internaționale a țării are un efect de tip *feedback* negativ asupra volumului de sprijin extern: cu cât situația țării pe plan mondial este mai bună în ce privește importanța strategică dată de către comunitatea internațională, cu atât e mai puțin probabil ca grupurile implicate în conflicte etnopolitice pe teritoriul țării respective să primească sprijin extern.

Prin urmare, izbucnirea conflictelor etnopolitice și eventuala lor natură violentă este influențată direct de conștiința puternică a identității, de sprijinul extern, de cultura politică a țării, de uzul de forță al guvernului, precum și de aprecierea internațională a statului respectiv. De obicei, intensitatea conștiinței identității, respectiv volumul și natura sprijinului extern sunt direct proporționale cu probabilitatea izbucnirii conflictului și cu gradul de violență ce caracterizează atrocitățile; în schimb, cultura politică ce caracterizează un regim și uzul de forță la care recurge guvernul, precum și aprecierea internațională pot fi nu numai factori generatori – și adesea degeneratori – ai conflictelor, ci și, uneori, factori de stăvilire sau de descurajare a evenimentelor.

Cuplul Gurr – Harff rezumă în felul următor esența modelului propus: „comunitățile compacte din punctul de vedere al relațiilor etnice care trăiesc în țări autocratice se vor întoarce cu o probabilitate foarte mare împotriva puterii oprimate, dacă statutul internațional al țării, evaluat prin prisma economiei, este slab și dacă autoritățile discriminează minoritățile etnice, apelând din când în când la violență. Izbucnirea conflictului este cea mai probabilă dacă liderii comunității sunt (autocrați) tradiționaliști și se bucură de sprijinul larg al organizațiilor internaționale și al altor factori externi”¹.

Într-un studiu recent, Gurr oferă o variantă mai elaborată a acestui model, nuanțată în câteva puncte esențiale. Motivele care concură la mobilizarea politică a unui grup etnocultural sunt împărțite de data aceasta în trei categorii: caracteristicile interne ale grupului și legăturile specifice ale acestuia cu celelalte comunități (1), mediul de politică internă în care se găsește comunitatea (2) și contextul politicii internaționale (3). La fiecare dintre aceste nivele pot fi identificați factori ce influențează gravitatea prejudiciilor pe care o comunitate etnoculturală le are de suferit, gradul de mobilizare a membrilor acesteia, precum și opțiunile lor strategice în favoarea diferitelor forme de protest sau de rebeliune.

1. Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 92-93.

Astfel, la nivelul comunității etnoculturale, *sentimentul dezavantajului colectiv* izvorât din prejudecii este direct influențat, în opinia lui Gurr, de pierderea autonomiei de grup sau de alte experiențe negative privind statalitatea ; de inegalități semnificative în planul dezvoltării economice și de alte forme de competiție între grupuri ; de tratamentul discriminator sau de controlul represiv exercitat de autorități.

Identitatea de grup, ca variabilă, este influențată la rândul ei de amploarea sentimentului dezavantajului colectiv ; de intensitatea diferențelor culturale dintre grupuri, precum și de evenimentele recente din istoria conflictelor intercomunitare.

Gradul de mobilizare a grupului etnocultural va fi direct proporțional cu amploarea sentimentului dezavantajului colectiv, cu intensitatea identității de grup, cu coeziunea internă și cu disponibilitatea pentru colaborare între lideri și invers proporțional cu severitatea represiunii la care recurg autoritățile. Oportunitățile, respectiv slăbiciunile politicii interne, difuzia conflictelor etnopolitice din țări sau regiuni învecinate, sprijinul politic și material din partea altor forțe politice simpatizante sunt alți factori care pot contribui la sporirea gradului de mobilizare al unei comunități.

În opinia lui Gurr, *strategiile de protest* sunt încurajate la nivelul mediului politic intern de instituțiile și normele democratice în vigoare ; de statele puternice, dispunând de resurse din belșug ; de tradițiile solide de acomodare a diferențelor etnoculturale. *Strategiile de rebeliune* sunt probabile, în schimb, în condițiile unor norme și instituții autoritare ; ale unor state slabe, cu economii precare, aflate în plină tranziție spre democrație ; ale existenței unei tradiții de represiune statală.

Factorii mediului politic internațional care au un impact direct asupra situației de conflict etnopolitic sunt, conform modelului Gurr, următorii : *activismul*, ce se regăsește la scară globală în legătură cu mișcările de emancipare ale minorităților și cu cele care militează pentru drepturile de grup, favorizând atât *mobilizarea*, cât și diversele forme de *protest* ale comunităților etnoculturale ; *sprijinul militar* oferit din exterior atât autorităților unor state confruntate cu iminența rebeliunii, cât și forțelor mobilizate din punct de vedere etnopolitic, care sporește șansele *rebeliunii* și contribuie de regulă la prelungirea conflictelor etnopolitice ; presiunea externă, exercitată pe căi *diplomatice* asupra autorităților și a grupurilor rebele, care promovează soluții de *acomodare* a diferendelor¹.

Cele două versiuni ale modelului Gurr privind motivele mobilizării etnopolitice și formele de protest, respectiv natura conflictelor pe care

1. T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict”, în : Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *op.cit.*, pp. 63-73.

aceasta le generează sunt ilustrative privind complexitatea de care orice demers – care își propune elucidarea condițiilor ce favorizează apariția conflictelor și deslușirea dinamicii interne a acestora – trebuie să țină cont. Teoriile care pun accentul pe un singur element crucial sau încearcă să restrângă sfera explicației la o singură variabilă rămân datoare de obicei – după cum am văzut și la Horowitz – cu o explicație exhaustivă a fenomenului și adesea nu fac altceva decât să preia elemente din discursul actorilor implicați în conflict. În astfel de situații, primordialitatea aparentă a unuia sau altuia din elementele conflictului, cum ar fi diferențele etnoculturale sau disensiunile moștenite din trecut, nu reflectă caracterul inevitabil al atrocităților, ci trădează mai degrabă strategia adoptată de liderii comunitari în vederea mobilizării membrilor unui grup format din persoane care se simt amenințate și dezavantajate în mod sistematic.

2.3. Modelul Lake – Rothchild

Nevoia unei analize nuanțate, pe mai multe nivele, este o idee care se regăsește și în abordarea cuplului de autori David A. Lake – Donald Rothchild, într-o recentă și ambițioasă lucrare despre propagarea internațională a conflictelor etnice¹.

Teama de viitor, sentimentul insecurității colective este în opinia celor doi cauza cea mai frecventă a declanșării conflictelor etnice: „teama de viitor, trăită prin experiențele trecutului” – după cum s-a exprimat Vesna Pesić, o renumită activistă a păcii din fosta Iugoslavie, pe care Lake și Rothchild o citează în context².

Angoasele comunitare de această natură sunt de regulă de două feluri, în funcție de raportul de forțe dintre comunitățile rivale. Grupurile etnoculturale care formează o minoritate evidentă într-un cadru statal caracterizat prin tendințe hegemonice trăiesc de regulă sub amenințarea asimilării în cultura dominantă. În asemenea situații, conflictele ce își trag rădăcinile din rezistența comunităților minoritare față de politicile asimilaționiste ale autorităților degeneratează uneori în violențe, din cauza raportului de forțe în dezavantajul comunității minoritare. În alte situații, grupurile etnoculturale se pot simți amenințate fizic, membrii acestora împărțând sentimentul

1. D.A. Lake – D. Rothchild, „Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict”, în: D.A. Lake – D. Rothchild (eds), *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998, pp. 3-33.

2. *Op.cit.*, p. 7.

insecurității existențiale sau al șanselor reduse de supraviețuire comunitară, mai ales în cazurile în care ponderea celor două comunități rivale este aproximativ egală¹.

Aprehensiunile comunităților, generate de impresia unui viitor incert, apar cu preponderență în situațiile în care statul pierde – ori nu își asumă, dintr-un motiv sau altul – rolul de garant al securității comunității respective, membrii acesteia văzându-se nevoiți să se mobilizeze, să investească în pregătirile pentru autoapărare, ceea ce declanșează reflexe asemănătoare în cadrul comunității rivale. Slăbiciunea statului, declinul autorității acestuia sau autoritatea aparentă, care se rezumă la utilizarea frecventă a forței și a măsurilor coercitive, sunt condiții ce favorizează degenerarea tensiunilor în conflicte violente.

Analiza lui Lake și Rothchild, privind circumstanțele în care conflictele apar cu o mare probabilitate, distinge două laturi complementare ale fenomenului: interacțiunile strategice *între* grupuri și cele *din interiorul* grupurilor. În ceea ce privește primul aspect, autorii disting trei tipuri de *dileme strategice* care pot contribui la escaladarea tensiunii și la apariția violenței: eșecurile de comunicare, pierderea încrederii în angajamente și promisiuni, respectiv tendințele de a folosi forța în mod preemptiv, ceea ce a devenit cunoscut sub denumirea de *dilema securității*. În interiorul grupurilor mobilizate, activitatea antreprenorilor etnopolitici exploatează dilemele strategice care tensionează relația dintre grupuri, contribuind astfel la o și mai accentuată polarizare a societății, la un grad sporit de mobilizare

-
1. Teama de dispariția culturii și de diminuarea până la dispariția fizică a comunității este un subiect cercetat în profunzime și de Horowitz. El a constatat că incertitudinea viitorului comunitar îi radicalizează pe membrii grupului, îi marginalizează pe liderii moderați și conciliatori și împinge comunitatea spre a întreprinde ceva „până nu e prea târziu”. Horowitz citează în acest sens exemple din Fiji, Pakistan, Malaiezia, Punjab, Bihar și Assam (India), Burma, Sri Lanka, Filipine, Cambodgia, Cipru, Irlanda de Nord (protestanții), Belgia (flamanzii), Spania (bascii), Canada (locuitorii din Québec). Cu titlu ilustrativ, redau câteva din declarațiile înregistrate de Horowitz. De exemplu, un reprezentant al comunității sikh din Punjab a declarat: „Membrii comunității sikh trebuie să trăiască în condiții de egalitate ori să accepte dispariția”. Un reprezentant al unei comunități din Bihar, India, a spus următoarele: „Dacă triburile noastre nu vor avea dreptul la pământurile lor, vom dispărea aidoma indienilor din America”. Un cipriot turc a afirmat: „În mai puțin de cincizeci de ani, nu va mai fi nici un turc pe această insulă”. În contextul luptei legislative din Malaiezia, din 1967, pentru drepturi lingvistice, un membru al comunității malaieziene a declarat: „Dacă malaiezienii nu se ridică, rasa malaya va dispărea și va intra în pământ”. Un reprezentant al khmerilor din Cambodgia a explicat că ei se tem că își vor pierde identitatea, la fel cum, cu secole în urmă, poporul Regatului Champa a fost asimilat fără urme de către vietnamezi. Cf. D.L. Horowitz, *op. cit.*, pp. 175-179.

a membrilor, recurgând în mod frecvent la elemente iraționale, cum ar fi memoria colectivă referitoare la evenimentele violente din trecut, mituri și psihologia colectivă.

Aceste două nivele ale analizei, deși în accepțiunea lui Lake și Rothchild necesită abordări separate, nu urmăresc identificarea unor factori cauzali care acționează în mod autonom pe cele două paliere. În realitate, cele două niveluri ale interacțiunilor strategice se întrepătrund – liderii comunitari își proiectează activitatea și estimează consecințele acesteia printr-un calcul complex, în care sunt luate în considerare deopotrivă evoluția relațiilor dintre grupuri și cea din interiorul grupului – ele generând, împreună și prin interacțiune, acel cerc vicios al sentimentului de amenințare reciprocă ce atrage de regulă societățile multietnice în confruntări violente.

Eșecurile de comunicare apar în situațiile în care grupurile rivale încearcă să depășească diferențele de opțiuni politice care le caracterizează. Deși aceste diferențe sunt inerente grupurilor, ele pot fi negociate și pot face obiectul unor compromisuri ce previn sau amână declanșarea violențelor. În procesele de negociere, grupurile au interese bine definite în furnizarea de informații despre opțiunile proprii, în vederea prevenirii eșecului în negocieri. Există însă situații în care membrii grupului rival intră în posesia unor informații contrare celor furnizate în mod oficial sau au motive temeinice să se îndoiască de credibilitatea informațiilor recepționate. Suspiciunea reciprocă ce se generalizează în cazuri asemănătoare este cunoscută în literatura de specialitate sub denumirea de *eșec de comunicare*. Când eșecurile de comunicare se țin lanț, grupurile rivale nu mai pot intra în posesia informațiilor ce le-ar putea fi de folos în eliminarea suspiciunilor reciproce și conflictul devine iminent. Dacă violențele sunt inevitabile, iar comunitățile rivale se pregătesc pentru confruntare, interesele le dictează, în mod paradoxal, să se dezinformeze reciproc referitor la intențiile lor viitoare, în vederea acaparării unor avantaje competitive.

În situațiile de criză cauzate de eșecurile de comunicare, intervenția unui mediator extern poate fi benefică. În societățile multietnice, acest rol este asumat frecvent de către stat, care, din poziția unui bun cunoscător al părților aflate în conflict, poate asigura comunicarea eficientă între grupuri și menținerea unor relații interetnice cooperante. Există însă riscul ca până și cel mai bun mediator să cadă victimă eșecurilor de comunicare pe care avea menirea să le prevină. Eficiența statelor care au de gestionat asemenea probleme depinde în mare măsură de gravitatea și frecvența eșecurilor de comunicare ce încarcă relațiile interetnice din interior, cât și de sentimentul securității pe care îl pot furniza pentru membrii comunităților mobilizate¹.

1. *Op.cit.*, pp. 11-13.

Pierderea încrederii în angajamente și promisiuni este o dilemă strategică ce favorizează apariția conflictelor etnopolitice, prin devalorizarea treptată a acelor „contracte” – formale sau informale – care în condiții de normalitate definesc cadrul coexistenței pașnice. Contractele etnice pot fi foarte diferite, de la aranjamente constituționale la înțelegeri informale între elite. Menirea lor este stabilirea drepturilor și obligațiilor, precum și a condițiilor de acces la resurse și la putere a fiecărui grup în parte, în așa fel încât nici una dintre comunități să nu se simtă amenințată sau exploatăată de cealaltă¹.

În condițiile în care echilibrul de forțe etnic rămâne stabil și nu se întrevede nici o schimbare dramatică în poziția relativă a comunităților rivale, contractele etnice bine elaborate și acceptate de grupurile vizate pot asigura stabilitatea și pot deveni mijloace eficiente în evitarea violențelor, în pofida preferințelor politice foarte diferite ce caracterizează comunitățile. Dilema strategică denumită *pierderea încrederii în angajamente și promisiuni* apare de regulă atunci când raportul de forțe între etnii se dezechilibrează. Dacă unul dintre grupuri începe să piardă din influență – cel mai frecvent din cauza tendințelor negative ale demografiei, mai rar din cauza resurselor comunitare limitate și a organizării interne defectuoase –, aceasta are ca efect pierderea încrederii în valabilitatea contractelor etnice. Chiar dacă grupul care a devenit dominant promite că nu va profita de avantajul său relativ, comunitatea ce a început să piardă teren nu are nici un motiv să rămână încrezătoare și poate opta pentru declanșarea violențelor, de la care se așteaptă să prevină deteriorarea și mai accentuată a situației. Probabilitatea ca grupul minoritar să recurgă la această metodă este cu atât mai mare, cu cât diferențele între opțiunile politice ce caracterizează grupurile rivale sunt mai mari și cu cât costurile estimabile ale violențelor sunt mai mici. Lake și Rothchild îl citează în acest context pe John Chipman, care a constatat că „toate conflictele etnice sunt dovada eșuării unor aranjamente politice care în trecut au jucat un rol profilactic în organizarea competiției în jurul revendicărilor etnice”².

1. Dintre aranjamentele instituționale cu funcții similare, Lake și Rothchild amintesc soluțiile de împărțire a puterii (*power-sharing*), regulile speciale de votare și dreptul de veto rezervat grupurilor, ca aranjamente care previn guvernarea instaurată în mod unilateral de un singur grup etnic dominant, asigurarea controlului minorităților asupra resurselor și proprietăților ce sunt considerate critice pentru supraviețuirea comunității, precum și asigurarea unui echilibru etnic în forțele armate și ale poliției, ceea ce poate preveni ca unul din grupurile rivale să recurgă la violențe organizate nimicitoare împotriva celuilalt. Cf. *op.cit.*, p. 14. În capitolul 3 voi reveni pe larg la unele dintre aceste aranjamente.
2. J. Chipman, „Managing the Politics of Parochialism”, în: Michael E. Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 239. Cf. Lake – Rothchild, *op.cit.*, p. 15.

Intervenția statului poate fi benefică și în acest caz, dacă acesta își asumă rolul de garant al respectării contractelor etnice. Dacă intervenția statului rămâne fără rezultate sau autoritatea sa este insuficientă pentru garantarea securității comunităților, intervenția mediatorilor externi sau a forțelor de menținere a păcii poate deveni necesară.

Dilema securității este un concept utilizat de mult timp în teoria relațiilor internaționale, care concepe sistemul mondial al statelor – cel puțin în viziunea paradigmatelor dominante – ca pe un sistem anarhic, în care fiecare actor se vede nevoit să se îngrijească singur de propria securitate¹. Măsurile luate în acest sens de un stat oarecare pot fi interpretate drept amenințare de către statele vecine, care se văd obligate la rândul lor să recurgă la metode similare, ceea ce conduce în final la o spirală a ostilităților și a înarmării. Dilema apare din cauza incapacității părților de a intra în posesia unor informații credibile privind intenția părții adverse, situație în care ceea ce un actor întreprinde pentru a-și spori securitatea are – în mod paradoxal – consecințe contrare, de subminare pe termen lung a acestei securități.

Termenul a fost preluat din teoria relațiilor internaționale și aplicat pentru analiza cauzală a conflictelor etnice de Barry R. Posen². Nu este greu de observat că între dilema securității și celelalte două forme de interacțiune strategică între grupuri – eșecurile de comunicare și pierderea încrederii în angajamente – există o strânsă legătură. Nu relațiile anarhice dintre comunitățile etnoculturale pot fi făcute răspunzătoare pentru înrăutățirea situației și escaladarea violențelor, ci, înainte de toate, eșecurile de comunicare și lipsa reciprocă a încrederii în aranjamentele pacifiste. Efectele dilemei pot fi prevenite sau anihilate dacă reprezentanții comunităților creează și întrețin spații de negociere, prin care aprehensiunile comunitare pot fi diminuate. Dacă, în schimb, aceste eșecuri persistă și dilema securității ia amploare, de obicei grupurile se văd nevoite să recurgă la utilizarea forței în mod preemptiv. Încercând să prevină luarea prin surprindere, fiecare dintre grupurile rivale se grăbește să fie primul care utilizează forța și să se așeze – abia după aceea – la masa negocierilor, dintr-o poziție avantajoasă din punct de vedere strategic. Această logică stranie poate împinge în prăpastia violențelor până și cele mai pașnice grupuri, care nu urmăresc altceva decât asigurarea propriei securități, și poate transforma comunități așezate, mulțumite cu situația lor, în agresori care distrug pacea interetnică funcțională multă vreme înainte.

-
1. Referitor la forma modernă a conceptului, vezi Robert Jervis, „Cooperation under the Security Dilemma”, în: *World Politics*, vol. XXX, nr. 2, 1978, pp. 167-214.
 2. B.R. Posen, „The Security Dilemma and Ethnic Conflict”, în: M.E. Brown, *op.cit.*, pp. 103-125.

În timp ce în celelalte două cazuri de interacțiune strategică între grupuri intervenția mediatorilor externi putea fi benefică, în cazurile în care dilema securității se agravează șansele mediatorilor externi sunt extrem de limitate. Dacă dilema securității nu poate fi anihilată în timp – prin măsuri preventive ale statelor sau ale organizațiilor de securitate internațională –, în situațiile scăpate de sub control comunității internaționale nu-i rămâne altă soluție decât să apeleze la forțele de menținere a păcii și să sancționeze acea parte implicată în conflict care a recurs prima la utilizarea forței¹.

Dacă interacțiunile strategice între grupuri produc acea instabilitate în care conflictele etnopolitice se declanșează cu mare probabilitate, interacțiunile din interiorul grupurilor polarizează comunitățile și agravează efectele dilemelor strategice, ceea ce sporește considerabil probabilitatea declanșării conflictelor. Catalizatorii care acționează în acest sens sunt, în accepțiunea lui Lake și Rothchild, de două feluri: activiștii etnici și antreprenorii politici. Impactul activității acestor actori poate fi multiplicat de unii factori iraționali, precum elementele de memorie colectivă, miturile, teama de consecințele modernizării etc.

Activiștii etnici desfășoară o activitate persuasivă în cadrul grupului în vederea asumării publice a identității etnice și a politizării acestei identități. Chiar dacă punerea etnicității în capul listei priorităților poate însemna pentru membrii comunității alinierea la false interese, de regulă demersul activiștilor etnici polarizează cu succes societatea și are ca efect împărțirea în subentități – de-a lungul liniilor de demarcație etnică – a unor comunități politice adesea bine integrate. Deși pare paradoxal, activiștii etnici se coalizează în mod frecvent și cu reprezentanții grupului rival, cel mai adesea extremiști.

În societățile divizate din punct de vedere etnic, *antreprenorii politici* își pot mobiliza electoratul mult mai ușor, introducând în discursul lor politic elemente referitoare la inegalitățile distribuirii resurselor și beneficiilor, mai ales dacă acestea pot fi percepute ca fiind în defavoarea grupului. Dacă antreprenorii politici sunt activi într-o societate multiethnică, apare frecvent și fenomenul de *supralicitare etnică*: politicienii moderați se văd nevoiți să-și „eticizeze” la rândul lor discursul, într-o încercare adesea disperată de a-și păstra electoratul, care este din ce în ce mai puțin dispus să voteze pentru un mesaj echilibrat și universalist într-o lume fragmentată din punct de vedere etnocultural. Consecințele activității antreprenorilor politici indică deci și ele direcția unei polarizări accentuate a societății.

Ar fi totuși o greșeală – atrag atenția Lake și Rothchild – să supraevaluăm rolul activiștilor etnici și al antreprenorilor politici în facilitarea

1. Lake – Rothchild, *op.cit.*, p. 18.

conflictului etnopolitic : analitic vorbind, ei sunt deopotrivă produsul și producătorii aprehensiunilor colective care pot propulsa comunități întregi spre violențe. Eficiența activității pe care aceștia o desfășoară este înlesnită semnificativ de prezența vie în memoria colectivă a grupurilor rivale a unor mituri referitoare la animozități ancestrale sau la pretinsa superioritate, respectiv inferioritate, a uneia dintre comunități ; de experiențe istorice recente negative (confruntări violente, cu un număr mare de victime, tentative de genocid etc.) ; de stări emotive tensionate și angoase legate de fenomenele sociale de tranziție, cum ar fi modernizarea sau trecerea la economia de piață, care implică de regulă asimilarea unor sisteme de valori noi, securitate socială scăzută și adaptarea la o mobilitate socială mai mare.

Deși formele de interacțiune strategică inter- și intra-grupuri prezentate succint în cele de mai sus explicitează fiecare din condițiile suficiente pentru declanșarea unui conflict etnic, ele apar și acționează de regulă simultan, generând împreună acea atmosferă de teamă și tensiune în care conflictul trece drept singura soluție acceptabilă, în pofida costurilor ridicate¹.

Mai speculativă decât teoria lui Horowitz și mai puțin sintetică decât cea a lui Gurr și Harff, interpretarea lui Lake și Rothchild răspunde la câteva dintre întrebările formulate de Horowitz referitor la relația dintre elitele modernizatoare și masele care, în pofida intereselor lor divergente, rămân loiale elitelor, ca și referitor la mecanismele iraționale ale psihologiei de grup ce joacă un rol în declanșarea conflictelor. Modelul Lake-Rothchild aduce totodată argumente în plus împotriva tentativelor de a reduce explicația genezei conflictelor etnice la cauze singulare, cum ar fi identitățile sau adversitățile primordiale, declinul economic, eșuarea statului (*state failure*) sau declinul identității acestuia, democratizarea, elementele pur iraționale etc. Deși interpretează geneza conflictului etnic în termenii unui complex de interacțiuni strategice între grupuri și în interiorul grupurilor, este de netăgăduit că elementul central al conflictului în accepțiunea lui Lake și Rothchild rămâne aprehensiunea colectivă în fața unui viitor incert.

2.4. Cadrul teoretic oferit de Wolfgang Zellner

Importanța – din punctul de vedere al genezei conflictului etnopolitic – a diferențelor dintre preferințele și opțiunile politice ale grupurilor rivale, cât și a interacțiunilor strategice dintre comunități este o idee ce se regăsește și la Wolfgang Zellner, care, în contextul unei ample cercetări comparate despre eficiența regimului OSCE privind protecția minorităților, a oferit un

1. *Op. cit.*, pp. 19-23.

cadru teoretic explicativ al conflictelor etnopolitice și a propus totodată un model structural al „conflictului politic intern”¹.

Esența abordării lui Zellner este aceea că distanța relativă dintre preferințele sau opțiunile etnopolitice ale majorității, respectiv minorității într-o țară oarecare reprezintă un potențial al conflictului etnopolitic intern: cu cât distanța relativă este mai mare, cu atât potențialul de conflict este mai semnificativ.

În dezvoltarea acestei ipoteze, Zellner se folosește de lucrarea deja citată a lui Brubaker, *Nationalism Reframed*, și de o alta a cuplului de autori Juan J. Linz și Alfred Stepan, despre tranziția spre democrație a unor state post-totalitare².

Zellner preia de la Brubaker *modelul triadic* al celor trei actori principali ai conflictelor etnopolitice: 1) statele naționale aflate în curs de finalizare a procesului de construcție națională (*nationalizing states*), pe care le vom numi în cele ce urmează state pre-naționale; 2) minoritățile naționale; 3) „țările mamă” (*kin states*), care întrețin strânse legături culturale și istorice cu minoritatea națională³.

Statele pre-naționale se caracterizează în accepțiunea lui Brubaker prin preocupări intense în vederea finalizării proiectului de construcție națională, ceea ce se reflectă oarecum problematic în autoaprecierea populației țărilor respective. *Minoritățile naționale* se consideră diferite din punct de vedere etnocultural de majoritate. Ele urmăresc obținerea recunoașterii oficiale a

-
1. W. Zellner, *On the Effectiveness of the OSCE Minority Regime. Comparative Case Studies on the Implementation of the Recommendations of the High Commissioner on National Minorities of the OSCE*, Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg, 1999. Cercetarea urmărește evaluarea gradului de eficiență a recomandărilor făcute de Înalțul Comisar pentru Minoritățile Naționale referitor la situația minorităților rusești din Estonia, Letonia și Ucraina, a celor maghiare din România și Slovacia, respectiv a celei albaneze din Macedonia, în perioada 1993-2000. Cum la data la care redactez prezenta lucrare cercetarea este încă în curs de desfășurare, pot face referire doar la cadrul teoretic al cercetării, precum și la câteva ipoteze care urmează să fie probate empiric în cele ce urmează, dar care par totuși importante din perspectiva prezentei lucrări.
 2. J.J. Linz – Al. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South Africa and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londra, 1996.
 3. Deși modelul triadic este relevant în cazul unei majorități covârșitoare a conflictelor inventariate de Gurr în cadrul proiectului *Minorities at Risk*, trebuie să precizăm totuși că, în comparație cu modelele prezentate mai înainte, abordarea lui Zellner are din această cauză o aplicabilitate limitată, excluzând din sfera explicației teoretice acele minorități care nu au „țări mamă”. Referitor la același subiect, vezi Will H. Moore – David R. Davis, „Transnational Ethnic Ties and Foreign Policy”, în: D.L. Lake – D. Rothchild (eds), *op.cit.*, pp. 89-105.

acestor diferențe, sub forma unor drepturi culturale și politice care să le permită păstrarea identității proprii¹. *Țările mamă* își revendică dreptul de a se îngriji de soarta minorităților naționale, ai căror membri, deși cetățeni ai altor state, sunt legați istoric și cultural de țara respectivă. O țară mamă activă devine astfel principalul promotor al activității transnaționale a minorității patronate.

Pășind pe urmele lui Brubaker, Zellner subliniază caracterul interdependent și interactiv al relațiilor care se stabilesc între acești trei actori, relații ce includ componente pe mai multe nivele distincte: de politică internă, inter- și trans-națională. În acest spațiu complex al legăturilor, orice abordare care operează cu actori unitari este sortită eșecului, din moment ce comportamentul fiecăruia dintre cei trei actori, definiți în conformitate cu cele de mai sus, este determinat de interesele și strategiile individuale atât între actori, cât și în interior. În relația triadică dintre aceștia, minoritatea se regăsește adesea într-o situație de conflict etnopolitic asimetric atât față de statul pre-național de care aparține, cât și față de țara mamă, ceea ce o situează în spațiul de confruntare dintre acestea două.

Pentru a defini mai îndeaproape preferințele de ordin etnopolitic ale celor trei actori, Zellner apelează la tipologia lui Linz și Stepan privitoare la strategiile de construcție *națională*, respectiv *statală*, la care populațiile majoritare ale statelor pre-naționale recurg de cele mai multe ori.

Linz și Stepan deosebesc două tipuri de strategii de *construcție națională*: unificatoare și diferențiative, respectiv două feluri de strategii de *construcție statală*: inclusive și exclusive. Prin combinarea celor patru, rezultă următoarele variante de comportament etnopolitic al majorității: 1. *strategia purificării*, provenită din combinarea construcției statale exclusiviste cu strategia construcției naționale unificatoare; în acest caz minoritatea este expulzată sau încurajată să părăsească de bună voie țara; 2. *strategia izolării*, născută din combinarea strategiei de construcție statală exclusivistă cu varianta de construcție națională diferențiativă; în acest caz minoritatea națională este tolerată, i se acordă drepturi civice și sociale, dar nu și politice; 3. *strategia asimilării*, care combină construcția statală

1. Referitor la sensul în care modelul propus de el utilizează termenul de „minoritate”, Zellner face două precizări. Referindu-se evident la minoritățile rusești din țările baltice, el precizează că termenul de minoritate nu sugerează în mod necesar raporturi numerice, ci relații de putere: o minoritate este o comunitate etnoculturală care nu este dominantă din punct de vedere politic. Zellner mai precizează, în același context, că modelul propus de el deosebește minoritățile ce au rezultat în urma imigrării de cele care „s-au născut” prin colapsul imperiilor sau în urma redesenării granițelor. În cazul celor din urmă – adaugă Zellner – revendicările sunt de obicei mai substanțiale. Această distincție va căpăta, după cum vom vedea mai târziu, o semnificație aparte în lumina teoriei lui Kymlicka.

inclusivă cu construcția națională unificatoare, ceea ce oferă drepturi politice membrilor minorității naționale, dar cu prețul renunțării la identitatea etnoculturală proprie ; 4. *strategia echilibrului*, ca rezultat al combinării strategiei de construcție statală inclusivă și a construcției naționale diferențiative, ceea ce are ca efect atragerea minorității în procesul de construcție statală, fără ca acest lucru să aibă drept consecință renunțarea la particularitatea etnoculturală¹.

În opinia lui Zellner, tipologia Linz – Stepan oferă o imagine suficient de nuanțată referitoare la complexul relațiilor dintre stat și națiune, dar omite să ia în considerare alte elemente esențiale ale conflictului etnopolitic : relația triadică (între statele pre-naționale, minorități și țările mamă), pe de o parte, și importanța teritorialității, pe de alta. Completând tipologia elaborată de Linz și Stepan cu criteriul teritorialității și luând în calcul revendicările caracteristice ale minorităților naționale, Zellner propune următorul tabel al preferințelor și opțiunilor etnopolitice² :

| | | <i>Strategie de construcție statală</i> | | | |
|---|----------------|---|----------------------------|------------------------------|----------------------------|
| | | Non-teritorială | | Teritorială | |
| | | Inclusivă | Exclusivă | Inclusivă | Exclusivă |
| <i>Strategie de construcție națională</i> | Unificatoare | <i>Asimilare</i> | <i>Expulzare, Emigrare</i> | – | <i>Secesiune, Partiție</i> |
| | Diferențiativă | <i>Echilibru etnocultural</i> | <i>Izolare</i> | <i>Autonomie teritorială</i> | <i>Confederație</i> |

Tabelul preferințelor etnopolitice sintetizează acele opțiuni dintre care își aleg strategiile actorii relației triadice. Cu cât diferențele dintre opțiunile statului pre-național, minorității și țării mamă sunt mai mari, cu atât este mai semnificativ potențialul conflictului etnopolitic, conchide Zellner³.

În cadrul metodologiei elaborate pentru cercetarea privind eficiența regimului OSCE, Zellner a propus un *model structural al conflictului politic intern*, care stabilește o relație cauzală între potențialul de conflict generat de diferențele dintre opțiunile strategice ale majorității și minorității (conform tabelului de preferințe etnopolitice), pe de o parte, și potențialul de adaptare în cursul administrării conflictelor pe perioada tranziției spre democrație (potențialul de control al conflictului etnopolitic), pe de altă parte. În cele ce urmează voi reda pe scurt câteva dintre ipotezele modelului Zellner, pe care le găsesc relevante din punctul de vedere al abordării prezentei lucrări.

1. Linz – Stepan, *op.cit.*, p. 429.

2. Zellner, *op.cit.*, p. 22.

3. *Ibid.*

În cazul unui stat multinațional relativ recent constituit sau care s-a reunificat după o perioadă istorică de dezmembrare, probabilitatea fragmentării etnopolitice este mare, ceea ce va avea ca efect probleme mai serioase decât cele obișnuite în procesul de consolidare democratică; integrarea etnopolitică se va menține la un nivel scăzut, iar potențialul de control al conflictului etnopolitic va înregistra, de asemenea, nivele scăzute.

Cu cât consolidarea democratică este mai avansată într-un stat multinațional, cu atât este mai probabil ca potențialul de control al conflictului etnopolitic (sau de altă natură) să înregistreze tendințe crescătoare.

Cu cât procesul de consolidare structurală și de reprezentare trecează mai mult și rămâne incomplet pe perioade lungi de timp, cu atât mai probabil este ca potențialul de control al conflictului etnopolitic să stagneze sau să înceapă să scadă.

Cu cât potențialul de control al conflictului etnopolitic stagnează mai mult sau înregistrează tendințe descrescătoare, cu atât mai probabil este ca în procesul de consolidare democratică să se înregistreze rămăneri în urmă, obstrucționări sau evoluții antidemocratice.

Cu cât statul multinațional este mai descentralizat din punct de vedere administrativ, cu atât vor fi mai numeroase oportunitățile de participare la mecanismele de control al potențialului de conflict etnopolitic.

Cu cât procesul de consolidare democratică în statul multinațional și cel din țara mamă sunt mai sincronizate și mai avansate, cu atât este mai probabil ca potențialul de control al conflictului etnopolitic să fie mai ridicat, iar relațiile bilaterale dintre cele două state să se îmbunătățească.

Cu cât relația interactivă și transnațională dintre guvernul țării mamă și minoritatea națională pe care o patronează este mai intensă și cu cât opțiunea de strategie etnopolitică sugerată prin intermediul acestor relații diferă mai mult de cea a statului multinațional, cu atât este mai mare probabilitatea ca mobilizarea etnopolitică a minorității să înregistreze tendințe crescătoare, integrarea etnopolitică a țării multinaționale și potențialul de control al conflictului să scadă, iar relațiile bilaterale dintre cele două state să se deterioreze¹.

Deși modelul propus de Zellner are limitări evidente cauzate de faptul că a fost elaborat în cadrul unei cercetări empirice care vizează câteva state postcomuniste din Europa Centrală și de Est, în el se pot regăsi operaționalizări concludente ale unor principii pe care le-am întâlnit atât la Gurr și Harff, cât și la Lake și Rothchild. Tabelul opțiunilor de strategie etnopolitică ce sintetizează principalii determinanți ai comportamentului etnopolitic caracteristic deopotrivă comunităților majoritare și minoritare este un

1. *Op. cit.*, pp. 39-46.

instrument util, prin care formele de interacțiune strategică cu care operează modelul Lake – Rothchild, cât și distincția dintre mediul politic intern și extern la care recur Gurr și Harff pot beneficia de semnificații și concretețe în plus.

3. Modalități de gestionare a conflictelor etnopolitice

Modelele teoretice explicative prezentate, deși inconsistente în unele privințe, se completează reciproc în mod fericit și – luate la un loc – oferă o imagine suficient de nuanțată despre complexitatea conflictului etnopolitic. Și chiar dacă înțelegerea în profunzime a fenomenului nu înseamnă soluționarea automată a acestuia, în lipsa acestor cunoștințe orice demers de gestionare a conflictului etnopolitic rămâne cu certitudine o tentativă fără sorți de izbândă.

John McGarry și Brendan O’Leary, un cuplu de autori canadiano-britanic, au trecut în revistă – într-o lucrare publicată în 1993 – cele mai răspândite metode și proceduri prin care s-a încercat în decursul istoriei și se încearcă până în zilele noastre gestionarea conflictelor etnopolitice latente și declanșate¹.

Procedurile analizate de cei doi pot fi împărțite în două categorii, în funcție de definirea scopului imediat urmărit de către aplicanții lor. Prima categorie cuprinde procedurile ce urmăresc soluționarea conflictelor prin *desființarea* principalei cauze a acestora: *diferențele etnoculturale*. Metodele folosite în acest scop sunt *genocidul*, *expulzările*, respectiv *schimburile forțate de populație*, *asimilarea* și *secesiunea*, dacă se recurge la ea în *numele autodeterminării naționale*. Cea de-a doua categorie include procedurile de *gestionare a crizei*, prin care se încearcă asigurarea *persistenței diferențelor etnoculturale*. Acestea sunt: *controlul hegemonic exercitat asupra situației conflictuale*, *arbitrajul sau intervenția internațională*, *cantonizarea sau federalizarea* și *divizarea puterii sau modelul consociațional*. Le voi analiza pe rând în cele ce urmează.

1. J. McGarry – B. O’Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, Routledge, Londra – New York, 1993. Volumul prezintă experiența și concluziile aplicării metodelor prin studii de caz dedicate situației din Canada, câteva foste state ale Uniunii Sovietice, India, Malaiezia, Irlanda de Nord, Burundi, Iugoslavia, Spania, Africa de Sud, Insulele Fiji și Belgia.

3.1. Genocidul

Genocidul înseamnă „exterminarea metodică a unei etnii (...) prin execuții în masă sau, în mod indirect, prin desființarea condițiilor care fac posibilă reproducerea biologică și socială a comunității respective”¹.

Istoria oferă din nefericire exemple din belșug pentru genocidul perceput ca atare. Atât în Imperiul Otoman, cât și în Rusia Țaristă, dar și pe continentul american cucerit de coloniștii europeni s-au produs evenimente care, în baza definiției citate, pot fi calificate drept genocid.

Conceptul nu este străin însă nici de spiritul zilelor noastre. După cum remarcă McGarry și O’Leary, „trăim încă într-o lume în care au loc genociduri; de fapt, secolul XX a oferit pretexte pentru mult mai multe genociduri, în număr absolut, decât toate celelalte secole la un loc”².

Exemplele din secolul XX – în afară de faptele comise de naziști și staliști – cuprind tragedia popoarelor mici ale fostei Uniuni Sovietice (cecenii, ingușii, karachaii, balkarii, meshketienii, tătarii din Crimeea), cea a musulmanilor din Cambodgia, a populației hutu din Burundi, a kurzilor din Irak și Iran, a indienilor ache din Paraguay, a musulmanilor birmanezi, a chinezilor din Indonezia și a poporului din Timorul de Est sau a mai multor triburi din Uganda.

Exemplele istorice analizate îi conduc pe McGarry și O’Leary la concluzia că genocidurile s-au produs îndeosebi în cadrul imperiilor, în perioada nașterii și a consolidării lor, respectiv în timpul crizelor și în perioadele premergătoare prăbușirii acestora.

Un alt pretext pentru genocid poate fi inexistența unui stat independent al comunității etnoculturale, care formează o diasporă puternică și influentă pe teritoriul altui stat sau al mai multor state în mod simultan – „minorități antreprenoriale”, cum le-a numit Pierre van den Berghe –, cum au fost evreii și armenii de-a lungul istoriei sau cum sunt țigani în zilele noastre. Gellner a atras atenția asupra unui caz particular al acestei situații: dacă o comunitate etnoculturală, care este, în același timp, o minoritate distinctibilă pe baza semnelor fizice, formează pe teritoriul unei țări – insuficient de democratică încă, dar pornită, totuși, pe calea dezvoltării industriale și a modernizării – o minoritate privilegiată din punct de vedere economic, dar fără să dispună de putere politică și de apărare armată, situația acesteia întrunește multiple condiții ale unui posibil genocid, așa cum o demonstrează istoria evreilor, armenilor sau a chinezilor stabiliți în țările din Asia

1. *Op.cit.*, p. 6.

2. *Op.cit.*, p. 7.

de Sud¹. Situația minorităților incapabile de autoapărare în sens militar, aflate la cheremul majorității, este gravă din perspectiva unui posibil genocid mai ales în condițiile unui regim autoritar labil sau ale unei dictaturi subrede.

Pe lângă formele „statale” ale genocidului, McGarry și O’Leary amintesc și conceptul *genocidului de frontieră*, care apare de obicei în urma cuceririlor de teritoriu sau a modificării granițelor, fără intervenția nemijlocită a puterii statale, doar datorită expansiunii, în noile teritorii cucerite, a populației favorizate de putere.

Gurr și Harff au efectuat la rândul lor cercetări legate de fenomenul genocidului. În opinia acestora, genocidul se produce cu o probabilitate mai mare atunci când puterea percepe mobilizarea unei minorități, mult timp expusă la discriminări, ca o amenințare la adresa existenței sale și, drept răspuns la această amenințare, statul își mobilizează susținătorii². Faptele khmerilor roșii din Cambodgia au fost posibile tocmai datorită eliberării acestor reflexe comunitare.

În baza cauzisticii prelucrate, Gurr și Harff au identificat cinci factori de politică internă care pot avea un rol major în crearea condițiilor prielnice producerii genocidului : 1. disensiunile prelungite, tensiunile trenante între grupurile etnice conviețuitoare ; 2. elita politică a grupului etnic dominant își motivează puterea printr-o tradiție a oprămirii devenită istorică ; 3. elita politică aflată la putere recompensează în mod diferențiat loialitatea grupurilor etnice ; 4. populația țării a avut parte recent de evenimente politice zguduitoare (o revoluție sau o înfrângere într-un război) ; 5. apariția unei ideologii exclusiviste, conferind uneia dintre grupările etnice postura de țap ispășitor sau etichetând-o drept „sacrificabilă”³.

Pentru justificarea genocidului este nevoie de un sistem de idei sau de o ideologie corespunzătoare. Argumentele prin care se încearcă încurajarea unor astfel de tendințe, justificarea măsurilor care urmează să fie luate și – nu în ultimul rând – motivarea executanților gravitează de obicei în jurul amenințării reprezentate de minoritate la adresa structurii statale respective sau privitor la scopurile puterii politice.

În această ordine de idei, McGarry și O’Leary atrag atenția că ar fi o greșeală să căutăm rădăcinile ideilor și ale discursurilor politice justificatoare ale genocidului în ideologia naționalismului. „Naționalismul nu

1. Ernst Gellner, *Nations and Nationalisms*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

2. Regăsim în această situație elemente importante ale „dilemei de securitate”. După cum am văzut în cadrul modelului Lake – Rothchild, în asemenea situații defensivă nu se mai poate deosebi de ofensivă. Pentru alte detalii relevante privind dilema de securitate, vezi B.P. Posen, *op.cit.*, pp. 105-107.

3. Gurr – Harff, *op.cit.*, pp. 79-80.

poartă în sine necesitatea genocidului, spre deosebire de rasism, despre care se poate afirma, probabil, acest lucru” – spun autorii¹.

Se poate întâmpla ca genocidul să nu fie pregătit de nici o ideologie, iar evenimentele produse ulterior să aibă un caracter pur „instrumental”. De pildă, coloniștii europeni, cuceritorii Lumii Noi, și-au perceput situația în termenii „ucizi sau mori” și au acționat ca atare, contribuind astfel în mod involuntar la veritabile genociduri.

De obicei genocidurile nu-și ating scopul. Tentativele în acest sens pot împovăra și otrăvi însă timp îndelungat relația dintre popoarele sau grupurile etnice respective, oferind acele exemple de argumente iraționale, exploatare în mod abil de către activiștii etnici, la care s-a referit modelul Lake – Rothchild. Numeroasele fapte monstruoase ale războiului sârbo-croat din prima jumătate a anilor '90, care au condus la destrămarea Iugoslaviei, au fost motivate de ambele părți prin atrocitățile comise în perioada celui de-al doilea război mondial, în 1941, respectiv 1945, pe care atât memoria colectivă, cât și istoria oficială a ambelor comunități le-a reținut ca tentative de genocid².

3.2. Expulzări, deportări și schimburi forțate de populație

Metoda expulzărilor, a evacuărilor cu forța, a deportărilor și a schimburilor forțate de populație – ca și genocidul, în anumite cazuri – sunt folosite de guvernele imperiilor sau ale statelor noi, multinaționale, în scopul consolidării. Ele sunt aplicate mai ales după războaiele interstatale sau războaiele

-
1. „Nationalism is not inherently genocidal, though racism may be.” Cf. McGarry – O’Leary, *op.cit.*, p. 9.
 2. Vezi George Schöpflin, „The Rise and Fall of Yugoslavia”, în: McGarry – O’Leary, *op.cit.*, pp. 172-204. Făcând abstracție de Holocaust, care a făcut obiectul unor ample cercetări, literatura de specialitate a genocidului este relativ săracă. Din publicațiile dedicate acestui subiect se cuvin menționate mai multe lucrări ale cuplului de autori Barbara Harff și Ted Robert Gurr, printre care: Harff, „The Etiology of Genocides”, în: Isidor Wallimann – Michael N. Dobkowski (eds), *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, Greenwood Press, Westport, 1987; Harff – Gurr, „Victims of the State: Genocides, Politicides and Group Repression Since 1945”, în: *International Review of Victimology*, vol. I, nr. 1, 1989; Gurr, „The Political Origins of State Violence and Terror”, în: Michael Stolz – George A. Lopez (eds), *Government Violence and Repression: An Agenda for Research*, Greenwood Press, Westport, 1986. Consacrarea termenului *politicide* – genocidul comis cu motivație politică – este legată de numele celor doi.

civile, cum s-a întâmplat, de pildă, în cazul Rusiei Țariste sau al Imperiului Otoman în secolul trecut, în Caucaz, sau în cazul minorităților germane și maghiare din Cehoslovacia după cel de al doilea război mondial. Miloșevici a încercat și el să se folosească de aceste metode în timpul războaielor balcanice din ultima vreme, în speranța realizării vechiului vis al Serbiei Mari.

Evacuările și schimburile de populație pot fi considerate forțate dacă nu se bazează pe o înțelegere bilaterală anterioară între părți, ca în cazurile separării sau secesiunii convenite de comun acord. (Un exemplu elocvent este oferit în acest sens de înțelegerea turco-greacă de după cel de-al doilea război mondial.) În 1946 a fost semnată o astfel de înțelegere referitoare la schimbul de populații dintre Cehoslovacia și Ungaria, care a fost pusă în practică în 1947, în urma repetatelor amenințări lansate la adresa maghiarilor din Slovacia privind iminența deportării lor în Cehia, precum și a presiunii exercitate în acest sens de către Uniunea Sovietică¹.

Se cunosc și cazuri în care schimburile de populație efectuate prin consens nu au avut la bază o înțelegere scrisă, ci numai una tacită. Un caz similar a avut loc în Cipru în anii 1974-'75 : deși armele au fost prezente, purificarea etnică a teritoriilor dominate de cele două etnii s-a desfășurat în condiții relativ pașnice².

Conform lui McGarry și O'Leary, există și cazuri – acțiunile sârbilor din Bosnia, de pildă, din perioada 1992-'95 – în care metoda purificării etnice a fost folosită din considerente „instrumentale”, scopul acestor acțiuni fiind crearea unei situații, producerea unor „fapte” care să facă imposibilă orice revendicare teritorială ulterioară sau, dimpotrivă, pe care să se poată baza astfel de cerințe.

Dincolo de faptul că deportările și schimburile de populații sunt la fel de inacceptabile din punct de vedere moral ca genocidul, nici aceste metode nu pot rezolva definitiv conflictele etnoculturale. Situația complicată din Caucaz sau mobilizarea din ce în ce mai vizibilă a tătarilor din Crimeea dovedesc că aceste mijloace creează conflicte noi sau le agravează pe cele existente, moștenite din trecut³.

-
1. Katalin Vadkerty, *A deportálások. A szlovákiai magyarok csehországi kényszerkőzmunkája 1945-1948 között (Deportările. Munca silnică în Cehia a maghiarilor din Slovacia între anii 1945-1948)*, Kalligram, Bratislava, 1996.
 2. Vamik D. Volkan, *Cyprus – War and Adaptation. A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1980, pp. 119-144.
 3. Cf. István Bibó, „A nemzetközi államközösségek bénultsága és annak orvosságai” („Paralizia comunității internaționale a statelor și remediile acesteia”), în: *Válogatott tanulmányok (Opere alese)*, vol. IV, Magvető, Budapest, 1990, pp. 451-453.

3.3. Secesiune și autodeterminare

În timp ce tentativele de genocid și deportările nu pot fi acceptate sub nici o formă de către moralitatea și sistemul de valori ale democrațiilor liberale, secesiunea este o modalitate de gestionare a conflictelor etnoculturale care poate fi pusă în acord cu ideile democratice. Dacă ea se produce în baza unei înțelegeri bilaterale și părțile implicate ajung la consens privind condițiile în care secesiunea poate fi dusă la bun sfârșit, atunci această metodă poate oferi câteodată rezolvarea conflictelor comunitare prelungite. În realitate se întâlnesc însă și cazuri de aplicare unilaterală a acestei măsuri, ceea ce poate deveni motivul care duce la declanșarea războaielor civile, în funcție de situația internațională a zonei vizate și de cultura politică a părților implicate. În cazurile în care se ajunge la declanșarea conflictelor de această natură, secesiunea provoacă mai multe probleme decât cele pe care le-ar fi putut eventual rezolva, iar efectul evenimentelor poate fi în final recurgerea la schimbul forțat de populație sau chiar la genocid, cum s-a întâmplat în cazul împărțirii peninsulei Indiei¹.

Conform lui McGarry și O'Leary, în perioada 1948-1991 există un singur caz de secesiune, cel al Bangladeshului, dacă excludem din rândul mișcărilor secesioniste luptele de eliberare din lumea colonială. După destrămarea comunismului avem însă de-a face cu o întreagă serie de secesiuni reușite, având ca rezultat dezmembrarea Etiopiei, a Uniunii Sovietice sau a Cehoslovaciei. Acestora li se mai alătură mișcările secesioniste sau semisecesioniste din întreaga lume: Québec în Canada, bascii, scoțienii, galezii, corsicanii, lombarzii în Europa Occidentală, Nagorno-Karabakh în Azerbaidjan, Osetia de Sud în Gruzia, Crimeea în Ucraina, Republica Transnistria în Moldova, tibetani în China, mai multe etnii în Birmania, kurzii în Irak sau Turcia, mișcarea Polisario în Maroc, mișcarea Dinka în Sudan etc.

Cauzele secesiunii sunt în general complexe și în mare parte dependente de context. Ele pot fi de la sine înțelese în momentele de decădere a unor imperii sau la sfârșit de războaie, dar în toate cazurile este nevoie de

1. Partiția pensinsulei între hinduși și musulmani în 1947, în urma căreia au luat ființă statele independente India, Pakistan, Ceylon (Sri Lanka de mai târziu) și Burma, a cauzat violențe în care s-au înregistrat peste un milion de victime și 12 milioane de refugiați, drept urmare a schimburilor de populație între noile state. Partiția nu a adus însă stabilitatea dorită, până în 1995 înregistrându-se nu mai puțin de 20 de cazuri de violență în subcontinentul respectiv. Cf. J. Bercovitch – R. Jackson, *op. cit.*, pp. 48-50.

acordul comunității internaționale a statelor: în lipsa acestuia, teritoriul sau comunitatea care aspiră la statalitate nu are șanse de reușită.

O întrebare ce revine frecvent în literatura de specialitate se referă la motivele care îndeamnă comunitățile să pășească pe drumul autodeterminării naționale și să încerce să-și asigure obținerea drepturilor cu ajutorul secesiunii. În opinia lui McGarry și O'Leary, cauzele cele mai frecvente sunt discriminarea etnoculturală, teama de asimilare (de pierdere a culturii proprii), interesele individuale ale unor elite etnopolitice, dar și, uneori, un calcul rațional: gândirea pragmatică care speculează posibilitatea ca statul cel nou să asigure un nivel de trai mai ridicat, o libertate politică mai mare și o altfel de cultură politică¹.

După sfârșitul Războiului Rece, în lume a crescut simțitor numărul democrațiilor constituționale. Deși majoritatea statelor constituite recent sau a celor care și-au recâștigat independența după eliberarea de sub imperiul sovietic promit că vor promova sistemul de valori al pluralismului politic și al democrațiilor liberale, la această oră multe țări pot fi caracterizate ca fiind populiste, în cazul lor neputându-se estima cu siguranță deznodământul tranziției. În pofida acestui fapt, se poate vorbi despre un larg consens în rândul comunității statelor cu privire la faptul că în sistemul relațiilor internaționale a avut loc o democratizare simțitoare. Ca urmare a acestui val de democratizare ce a cuprins zone întinse ale lumii, acele provizorate etnoculturale, unele având rădăcini adânci în istorie, despre care nu se cădea să se vorbească pe vremea Războiului Rece, au ajuns în centrul atenției internaționale, iar ideea de autodeterminare se vehiculează din ce în ce mai frecvent în legătură cu acestea. „Izvorul cel mai important al entuziasmului legat de principiul autodeterminării este democratizarea lumii” – precizează McGarry și O'Leary².

Unele semnale arată însă că lumea nu este încă pregătită să accepte toate consecințele tratării echitabile și democratice a acestor provizorate, în care relațiile comunităților majoritare cu minoritățile conlocuitoare sunt tensionate de secole. Guvernele statelor multinaționale contestate de mișcările secesioniste și comunitățile etnoculturale aflate de partea cealaltă a bariadei, luptând pentru drepturile lor, se referă fiecare la necesitatea aplicării principiului autodeterminării, și nici o teorie sau principiu unanim acceptat nu pare să ofere vreo ieșire din această situație³.

1. Referitor la o posibilă tipologie a secesiunilor înregistrate în ultima vreme, precum și la motivațiile acestora, vezi Nicolae Filipescu, „Autodeterminare și secesiune”, în: 22, vol. XI, nr. 18, 2000, p. 15.

2. McGarry și O'Leary, *op.cit.*, p. 15.

3. De parcă nimic nu s-ar fi întâmplat după sfârșitul anilor '60, începutul anilor '70, când Bibó scria următoarele: „Cele mai multe discuții politice internaționale se

Secesiunea și autodeterminarea sunt deci mijloace importante, dar nu lipsite de probleme în ceea ce privește gestionarea conflictelor etnoculturale. Conform lui Horowitz – care, în monumentală sa lucrare despre conflictul etnopolitic, a dedicat capitole ample acestei problematice – la mijlocul anilor '80 nu păreau să existe peste tot în lume condițiile aplicării consecvente, satisfăcătoare și acceptabile pentru toate părțile implicate a principiului autodeterminării, teoreticienii fiind confrunțați cu destule aspecte neclare ale problemei¹. Începând cu anii '90, în strânsă legătură cu valul de democratizare care a cuprins lumea, interesul academic pentru problema secesiunii și autodeterminării a crescut în mod spectaculos, fiind publicate un număr impresionant de lucrări, atât din perspectiva filosofiei politice normative, cât și din cea a dreptului internațional². Din prima categorie, aș menționa lucrările lui Allen Buchanan, care a pledat de mai multe ori pentru necesitatea adoptării unor principii internaționale coerente, care să permită aducerea sub controlul dreptului internațional a crizelor secesioniste³.

învârt nu în jurul întrebării dacă suveranitatea, imunitatea, independența, dreptul la autodeterminare există sau nu ; discuțiile vizează întrebarea : cine are dreptul să invoce imunitatea în legătură cu un anumit teritoriu ; problema este că, în aceeași situație, una dintre părți se referă la imunitate, cealaltă la dreptul la autodeterminare, una la interdicția amestecului în chestiunile interne, cealaltă la aplicarea drepturilor fundamentale ale omului, una la imunitatea independenței și a suveranității, cealaltă la interesele universale care primează în fața independenței sau a suveranității.” Cf. *op.cit.*, p. 291. La diferite aspecte ale acestei rivalități dintre proiectele de construcție națională concurente de pe teritoriul unei țări recunoscute de comunitatea internațională, mai concret la diferențele de opțiuni de strategie etnopolitică ale majorității și ale minorităților, voi reveni în mai multe capitole ale acestei lucrări.

1. Horowitz, *op.cit.*, pp. 589–592.
2. Sunt nevoit să mă rezum aici doar la înșiruirea unora dintre aceste lucrări. În privința abordărilor de filosofie politică normativă, se cuvin menționate : Allen Buchanan, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, San Francisco, 1991 ; Alexis Heraclides, *The Self-Determination of Minorities in International Politics*, Cass, Londra, 1990 ; Cynthia Weber, *Simulating Sovereignty : Intervention, The State, and Symbolic Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 ; Thomas D. Musgrave, *Self-Determination and National Minorities*, Clarendon Press, Oxford, 1997 ; Viva Ona Bartkus, *The Dynamic of Secession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 ; Ekkehard W. Bornträger, *Borders, Ethnicity and National Self-Determination*, Braumüller, Viena, 1999. În ceea ce privește abordările din perspectiva dreptului internațional, vezi : Antonio Cassese, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
3. În modul cel mai elocvent în studiul intitulat „Self-Determination, Secession and the Rule of Law”, în : R. McKim – J. McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Londra, 1997, pp. 301-324.

În același sens se cuvine menționat și un Memorandum al Comitetului Afacerilor Politice din cadrul Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, intitulat *Autodeterminare și secesiune*, care a fost redactat cu sprijinul Centrului pentru Drepturile Omului de la București, sub coordonarea lui Adrian Severin¹.

3.4. Integrare și/sau asimilare

Integrarea sau asimilarea încearcă să gestioneze deosebirile etnoculturale care devin izvorul conflictelor etnopolitice prin dizolvarea lor într-o identitate corporativă comună, incluzând membrii tuturor comunităților care conviețuiesc într-un spațiu comun de existență, sau în cadrul aceleiași comunități politice².

Este destul de greu să facem o distincție foarte clară între integrare și asimilare. În opinia cuplului McGarry și O'Leary, scopul *integrării* este o identitate comună supraetnică, axată pe conceptul de cetățenie (*civic identity*), în timp ce scopul *asimilării* este generalizarea caracteristicilor preponderente ale identității dominante (cum s-a întâmplat în cazul Franței, de pildă) sau a unei identități construite în mod artificial (națiunea iugoslavă sau cea sovietică, de exemplu). În situațiile concrete însă, pe care le întâlnim în practică, și cele mai clare tendințe de asimilare se autodefinesc ca integraționiste, iar minoritățile tind să perceapă și cele mai sincere încercări de integrare ca și cum ar presupune scopuri asimilaționiste.

Teoreticienii și politicienii care sunt de partea metodelor integraționiste și a asimilării militează de obicei pentru școli în care copiii aparținând diferitelor comunități să învețe împreună, aduc argumente în favoarea socializării cu ajutorul unei limbi comune sau în favoarea unor politici care creează locuri de muncă și asigură locuințe decente, deoarece toate aceste mijloace pot preveni segregarea comunităților. Numărul relativ mare al căsătoriilor mixte este în general apreciat ca un indicator credibil al gradului de asimilare.

În cazurile în care se recurge la metodele integrării, respectiv ale asimilării, militanții pentru aceste soluții pun accentul pe drepturile individuale

-
1. „Memorandum : Autodeterminare și secesiune”, în : *Revista română de drepturile omului*, nr. 16, 1998, pp. 56-80.
 2. Dinamica proceselor de asimilare a fost minuțios studiată de K.W. Deutsch în contextul proceselor de modernizare, ca unul din prototipurile integrării sociale și politice. Subiectul este cel mai amplu elaborat în *Nationalism and Social Communication : An Inquiry into the Foundations of Nationality*, MIT Press, Cambridge, 1966 (ediția a doua, prima dată din 1953).

ale omului și evită de regulă problema egalității comunităților, refuzând pluralismul etnic bazat pe garantarea drepturilor colective ale comunităților, acesta subminând, după părerea lor, coeziunea comunității politice.

Reacția comunităților care fac obiectul acestor tendințe de integrare sau asimilare variază, depinzând în mare măsură de situațiile în care ele se află. Succesele înregistrate în acest sens de modelul „melting pot” aplicat în SUA sau de politicile integraționiste din Canada sau Australia se datorează în mare parte faptului că imigranții și-au părăsit țara în speranța obținerii cât mai curând a cetățeniei și a unui tratament egal. În cazul lor, deci, atașamentul excesiv la cultura și obiceiurile din țara de origine ar fi fost contraproductiv, nu le-ar fi permis atingerea scopurilor în condiții optime.

Se cunosc și situații – după cum evidențiază McGarry și O’Leary – în care scopul urmărit prin integrare/asimilare este unirea cu o altă cultură – nu foarte diferită, dar totuși aparte – împotriva unui inamic comun. Așa s-a reușit, de pildă, unirea diferitelor orientări protestante în fața primejdiei pe care a reprezentat-o catolicismul în Irlanda secolului trecut, iar în timpul regimului de apartheid din Africa de Sud, diferitele etnii de rasă albă (englezi, greci, italieni, evrei etc.) s-au solidarizat împotriva negrilor, această solidarizare asigurându-le păstrarea anumitor privilegii. Guvernele care s-au succedat în Israel au încercat minimalizarea adversității dintre sefarzi și așchenazi, invocând în acest scop primejdia reprezentată de prezența palestinienilor. În Québec, în secolul al XIX-lea, când minoritatea engleză a fost la putere, guvernul a încurajat stabilirea irlandezilor și a altor imigranți vorbitori de limbă engleză în interesul consolidării propriei puteri, iar în zilele noastre guvernul francez din Québec favorizează imigranții vorbitori de limbă franceză, indiferent de culoarea pielii.

Horowitz menționează și el exemple din lumea postcolonială, în care comunități profund divizate, inclusiv prin diferențe lingvistice, au inițiat *mișcări asimilaționiste*, realizând că în competiția inter-state și între comunități, care a urmat prăbușirii sistemului colonial, fragmentarea reprezintă un dezavantaj major. Comunitățile fang din Gabon și Camerun, yoruba din Nigeria, lozi din Zambia, bakongo din Zair, Angola și Congo au inițiat mișcări organizate – uneori chiar partide politice – în vederea unificării grupurilor divizate și vulnerabile, au întreprins măsuri de standardizare a limbii și de reducere la minim a diferențelor culturale¹.

1. Horowitz, *op.cit.*, p. 71. Se cuvine menționat însă că aceste tentative nu au fost încununate întotdeauna de succes. Cazurile *fang* și *yoruba*, de pildă, au oferit exemple elocvente de activism etnic și de mobilizare a antreprenorilor politici, interesați înainte de toate în activarea bazei lor electorale, așa cum am văzut în cadrul modelului Lake – Rothchild.

În cazurile menționate putem spune cu certitudine că integrarea sau asimilarea a avut loc cu acordul și conform intereselor ambelor părți. Situația este diferită însă dacă cerințele și nevoile etnoculturale ale comunităților nu pot fi satisfăcute prin garantarea dreptului la cetățenie și la un tratament egal. Membrii popoarelor indigene, de exemplu, refuză de cele mai multe ori să accepte identitatea care le este impusă, și cu cât crește mai tare presiunea exercitată asupra lor în acest sens, cu atât vorbesc mai mult despre imperativul moral al apărării identității proprii¹. Codurile culturale străine care le sunt impuse de către grupul etnocultural dominant, precum și omogenizarea rapidă urmărită prin mijloacele învățământului nu sunt considerate de ei garanții ale egalității de șanse și ale unui tratament nediscriminatoriu, ci mai degrabă o pregătire a *etnocidului*, care este, din acest punct de vedere cel puțin, o formă specifică a genocidului².

Dacă presiunea asimilaționistă este de durată, ea poate provoca manifestări explozive și violente de afirmare a separatismului, cum s-a întâmplat în Sudan, Uganda, Burma și Irak de exemplu, unde comunitățile amenințate de tendințe agresive de asimilare au răspuns prin mișcări secesioniste, încercând astfel restabilirea unui spațiu distinct, dominat de ele, al securității comunitare³.

În legătură cu oportunitatea recurgerii la metodele de integrare, respectiv asimilare, în cadrul eforturilor de gestionare a conflictelor etnopolitice, McGarry și O'Leary își sintetizează în felul următor concluziile: „Putem accepta ca o axiomă că identitățile etnice moderne își pot păstra particularitățile doar prin anumite forme ale segregării, mai ales în ceea ce

-
1. Conform lui Horowitz, grupurile amenințate cu asimilarea răspund de obicei prin accentuarea caracteristicilor distinctive care le deosebesc de ambianța culturală. Grupul bakonjo din Uganda, kurzii din Irak, Siria, Iran și Turcia, bascii din Spania, comunitatea sikh din Punjab, de exemplu, au trecut prin procese similare de diferențiere culturală, ca reacție la tendințele asimilaționiste îndreptate împotriva lor. Cf. *op.cit.*, p. 72.
 2. „Etnocidul cultural este procesul prin care un popor cu particularități culturale aparte își pierde identitatea datorită pierderii pământurilor, a bazei de resurse proprii, precum și datorită restricționării la care este supus în folosirea limbii și restricțiilor impuse în privința instituțiilor sociale și politice, în privința tradiției, formelor artistice, practicilor religioase și valorilor culturale. Toate acestea pot fi rezultatul atât al unor politici guvernamentale sistematice, cât și al forțelor impersonale ale dezvoltării economice, care pot avea la rândul lor efecte etnocidale.” Cf. *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996, pp. 69-70.
 3. Cf. Horowitz, *op.cit.*, pp. 567-568. Referitor la detaliile acestor mișcări secesioniste, vezi J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 115, 210-211 (Sudan, respectiv Uganda); p. 63 (Burma); pp. 137, 152 (Irak).

privește învățământul și vecinătatea, pentru că doar prin aceste condiții se poate păstra o masă culturală critică în sânul comunității respective. Unii merg chiar mai departe, susținând că aceste comunități au nevoie și de mass-media și de controlul asupra pământurilor ce le aparțin, ca să-și poată păstra identitatea. Aceste argumente ne demonstrează că politicile care constrâng oamenii să frecventeze școli mixte și să fie vecini în mod forțat sunt provocatoare și pot genera violență. Pe scurt, dacă proiectele integraționiste/asimilaționiste nu vizează indivizi care (ca imigranții voluntari, de exemplu) sunt dispuși să preia identitatea ce le este oferită de noua cetățenie și să-și abandoneze identitatea etnică, atunci aceste proiecte generează mai degrabă conflicte, în loc să diminueze șansele de apariție ale acestora”¹.

Aceste argumente vin și ele în sprijinul ipotezei conform căreia ștergerea diferențelor etnoculturale este un proces mult mai costisitor decât efortul depus în vederea căutării unor modalități de conviețuire pașnică între diferitele comunități etnoculturale².

3.5. *Controlul hegemonic*

Dintre modalitățile de gestionare a stărilor conflictuale care nu urmăresc ștergerea diferențelor etnoculturale, ci caută să conviețuiască pașnic cu ele, prin acceptarea lor ca o stare de fapt, guvernării imperiilor și ai statelor multinaționale au ales de cele mai multe ori modalitatea puterii hegemonice. În situațiile de acest fel, puterea este deținută de comunitatea etnică dominantă (aceasta nefiind neapărat și cea mai numeroasă), care exercită un control absolut asupra forțelor de ordine, respectiv militare și, implicit, asupra societății în ansamblu, împiedicând astfel formularea în public a problemelor și revendicărilor care stau la baza conflictelor etnopolitice. Cazuri asemănătoare au fost înregistrate în Burundi, în insulele Fiji, în Liberia și în Africa de Sud: în aceste țări, o comunitate etnoculturală a reușit să acapareze puterea și – cu ajutorul forțelor de ordine și al organelor de securitate – a reușit să instaureze pentru o perioadă mai mult sau mai puțin îndelungată dominația hegemonică asupra celorlalte etnii.

S-ar părea la prima vedere că în cazul democrațiilor liberale o asemenea dominație hegemonică a relațiilor etnoculturale este exclusă. Instituția cetățeniei, care garantează drepturile individuale, nu numai că face posibilă

1. McGarry și O’Leary, *op.cit.*, p. 20.

2. Dificultățile integrării de succes în condițiile diversității etnoculturale sunt dezbătute pe larg în lucrarea lui Anthony H. Birch, *Nationalism & National Integration*, Unwin Hyman, Londra, 1989.

activarea politică și implicit mobilizarea etnoculturală, dar, în condițiile democrațiilor reprezentative, chiar insistă asupra lor. În procesul transformărilor democratice are loc de obicei o activare de acest gen, cum s-a întâmplat în cazul mișcării naționaliste a irlandezilor din Marea Britanie, de exemplu. Aceleași motive explică la prima vedere apariția mișcărilor naționaliste pe teritoriul Uniunii Sovietice din vremea *glasnost*-ului, activarea naționalismelor regionale în Spania postfranchistă, ca și mobilizarea etnoculturală simțitoare din Europa Centrală și de Est după căderea comunismului.

Aparențele înșală însă, atrag atenția McGarry și O'Leary. Chiar și în statele în care există un liberalism formal sau un cadru instituțional caracteristic democrației parlamentare, putem descoperi forme mai mult sau mai puțin deghizate ale dominației hegemonice, instaurată fie de o minoritate privilegiată, fie de majoritate. În perioada *apartheid*-ului de pildă, în Africa de Sud și în Rwanda minoritatea albă a asigurat funcționarea unei democrații de tip liberal autentice, de avantajele căreia majoritatea oprimată și exclusă din exercitarea drepturilor politice nu a beneficiat însă. Poate fi amintită aici și dominația minorității sârbe în Kosovo sau dominația „parlamentară” pe care minoritatea fiji a instaurat-o asupra celorlalte etnii de pe insulă. Principiul voinței majorității, consfințit de practica democrațiilor parlamentare, poate duce și el la apariția dominației hegemonice într-o țară în care etniile conviețuitoare sunt divizate prin îndărătnice adversități politice și de viziune, situații în care reprezentanții majorității votează mai tot timpul împotriva minorității, ignorând în mod sistematic opțiunile politice ale acesteia. În atari condiții, în pofida respectării rigide a regulilor democratice, voința minorității nu are niciodată șanse de izbândă, cerințele ei rămân neîndeplinite datorită voinței contrare a majorității, iar „voința majorității» devine un instrument al controlului hegemonic”, după cum afirmă McGarry și O'Leary, instaurându-se acea formă de dominație pe care Tocqueville a numit-o „tirania majorității”.

Există și autori care sunt de părere că în unele cazuri hegemonia etnoculturală este singura soluție care poate îndepărta pericolul războiului permanent¹. McGarry și O'Leary cred însă că această argumentație poate justifica dictaturi, după cum s-a întâmplat cu unele interpretări ale evenimentelor de pe vremea comunismului din Uniunea Sovietică sau Iugoslavia².

-
1. I. Lustick, de pildă, al cărui punct de vedere a fost puternic influențat de cele întâmplate în Liban. Vezi I. Lustick, „Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control”, în: *World Politics*, vol. XXXI, 1979, pp. 325-344.
 2. Renumitul teoretician al naționalismelor, Eric Hobsbawm, ajunge chiar la o asemenea concluzie. „Eșecul înregistrat de *perestroika* – spune el într-o lucrare –, care a echivalat cu deteriorarea condițiilor de viață pentru cetățenii de rând, a subminat încrederea în guvernul unional, care a fost făcut răspunzător pentru

Cei doi autori optează pentru celelalte modalități de gestionare a conflictelor etnopolitice, acestea fiind arbitrajul, cantonizarea și împărțirea puterilor în stat, toate apreciate ca alternative demne de a fi luate în considerare ale hegemoniei, atât din punct de vedere teoretic, cât și practic. În același timp, deși nu recomandă războiul – „*the evidence would need careful appraisal*”, spun ei –, McGarry și O’Leary sunt de părere că în spiritul *realismului*, care este paradigma dominantă a teoriei relațiilor internaționale, trebuie să recunoaștem că în unele cazuri „războiul poate fi o rezolvare mai bună a conflictelor decât susținerea dominației hegemonice; mai mult, el poate înlesni colaborarea pașnică de după război”¹.

3.6. Arbitrajul

Arbitrajul este o modalitate mai rar amintită în lucrările dedicate problemei gestionării conflictelor etnopolitice. Conceptul poate fi întâlnit mai ales în teoria relațiilor internaționale². Din acest motiv, McGarry și O’Leary au

acest eșec, și a încurajat, ori mai degrabă a impus, căutarea unor soluții regionale sau locale la criză. Se poate afirma cu certitudine că înaintea lui Gorbaciov nici o republică sovietică nu a dorit secesiunea din URSS, în afara statelor baltice, a căror independență era încă un vis. Nu se poate afirma însă că numai teama și puterea coercitivă au ținut URSS împreună, cu toate că acești factori au jucat un rol de necontestat în prevenirea degenerării tensiunilor etnice și comunitare din regiunile mixte în violențe reciproce, ceea ce s-a întâmplat în schimb după dezmembrare. Și, într-adevăr, pe întreaga perioadă a lungii ere Brejnev, autonomia locală și regională a fost mai mult o iluzie. Chiar dacă rușilor le-a plăcut întotdeauna să fie compătimiți, majoritatea celorlalte republici erau, cu adevărat, într-o situație mult mai bună decât locuitorii de azi din federația rusă. Dezintegrarea națională a USSR și, ulterior, cea a unora dintre fostele sale republici, aproape fără excepție multinaționale la rândul lor, a fost pur și simplu consecința evenimentelor de la Moscova, în loc să fi fost cauza acestora.” Vezi Hobsbawm, „An Anti-Nationalist Account of Nationalism Since 1989”, în: Montserrat Guibernau – John Rex (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 72-73.

1. McGarry – O’Leary, *op. cit.*, p. 26. Intervenția NATO în Kosovo vine în mod evident în sprijinul acestei afirmații, care nu este împărțită, totuși, de marea majoritate a specialiștilor. Referitor la o abordare din perspectiva filosofiei politice normative a problemei hegemoniei, vezi Andreas Hasenclever – Peter Mayer – Volker Rittberger, *Theories of International Regimes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, cap. 4: „Power-based theories: hegemony, distributional conflict, and relative gains”, pp. 83-136.
2. Utilizarea arbitrajului are rădăcini adânci în istorie, primele exemple cunoscute datând de pe vremea Greciei antice. În Evul Mediu papa a servit în mod frecvent ca arbitru. În 1907 a fost adoptată Convenția de la Haga pentru aplanarea pașnică a disputelor internaționale, care servește ca instrument de bază al arbitrajului în

avut, înainte de toate, probleme de definire. În opinia lor, conceptul se referă, în diferite contexte, deopotrivă la arbitrajul intern și extern, la tratarea conflictelor prin cooperarea internațională (*co-operative internationalisation*), precum și la intervențiile în forță ale puterilor care se angajează să rezolve situația pe cale militară, prin stabilizarea forțată a zonei conflictuale. La întrebarea evidentă referitoare la demarcația între arbitraj și intervenția părtinitoare, autorii sunt de părere că implicarea unui stat într-o situație conflictuală poate fi admisă ca arbitraj doar în cazul în care demersurile acestuia sunt caracterizate de o neutralitate totală. Nu se poate admite ca arbitru o putere care se implică într-un conflict urmărind propriile sale interese, chiar dacă implicarea acesteia are ca rezultat stabilizarea sau, indirect, aducerea sub control a stării conflictuale. Trebuie să facem, totodată, o deosebire clară între rolul de arbitru și cel de mediator: primul are un rol activ în aplanarea stării de conflict și se implică în mod direct în procesul de luare a deciziei, în timp ce rolul celui din urmă se rezumă la pregătirea deciziei.

Succesul arbitrajului depinde de măsura în care persoana sau instituția care și-a asumat acest rol reușește să câștige încrederea celor implicați în conflict. În demersurile sale, ea trebuie să pună accentul pe interesele comune ale părților, să scoată la iveală aceste interese, să asigure respectarea regulilor acceptate de părți în relațiile dintre ele și să-și păstreze influența asupra elitelor politice ale comunităților respective, asigurând colaborarea acestora de-a lungul tratativelor, deoarece, de cele mai multe ori, tocmai elitele sunt cele care au un interes în radicalizarea conflictelor.

În situațiile de acest gen, care se caracterizează de obicei printr-o complexitate ieșită din comun, este indispensabil ca neutralitatea arbitrului să fie autentică. După opinia mai multor analiști politici, în cazul intervenției Siriei în Liban, a Uniunii Sovietice în Nagorno-Karabach sau chiar a SUA în conflictul din Orientul Mijlociu, cerința neutralității nu a fost respectată pe deplin.

McGarry și O'Leary tratează arbitrajul intern și pe cel extern ca fiind două categorii distincte, care necesită abordări diferite. La fel ca în cazul arbitrajului internațional, sarcina *arbitrajului intern* poate fi asumată de o persoană respectată sau de diferite instituții cu autoritate. Politicianul sau

dreptul internațional. „Arbitrajul internațional are ca obiect aplanarea disputelor dintre state, cu respectarea legii, prin implicarea arbitrilor aleși” – se precizează în textul Convenției. Cf. J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 29-30. Pentru detalii privind arbitrajul internațional, vezi J. Baylis – S. Smith (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 397-408. I. Bibó însuși s-a ocupat de „problema arbitrajului politic internațional” în lucrarea amintită mai devreme. Vezi Bibó, *op.cit.*, pp. 491-525.

personalitatea publică care își asumă această sarcină nu poate fi membru în nici una dintre comunitățile rivale implicate în conflict¹ sau trebuie să-și învingă sentimentul de loialitate etnică, așa cum a procedat Tito în cazul Iugoslaviei. Exemple de instituții interne care au jucat rolul arbitrilor sunt monarhia în Burundi înainte de 1965, care a reușit să stabilizeze cu un succes relativ și temporar relația dintre comunitățile tutsi și hutu, Tribunalul Suprem al SUA între anii 1950 și 1960, care și-a asumat sarcina pacificării relației încordate dintre albi și negri, sau guvernele regionale din Canada, în a căror competență intră gestionarea conflictelor etnice izbucnite pe teritoriul regiunii guvernate de ele. Pe de altă parte însă, în cazurile în care arbitrajul intern se produce în condițiile unui sistem monopartit – un partid care pretinde că are printre membrii săi reprezentanți ai comunităților rivale, așa cum s-a întâmplat în Ghana în anii '60, în Sudan după 1970, sub conducerea lui Nimeiri, sau în anii '80 în Zimbabwe, sub conducerea lui Mugabe –, „arbitrajul” poate fi deosebit cu greu de controlul hegemonic. În schimb, dacă o formație politică își asumă sarcina medierii între comunitățile situate față în față de-a lungul liniilor de demarcație etnică în condițiile unei democrații pluripartite reglementate constituțional, atunci gestionarea conflictelor poate fi încoronată de succes.

Arbitrajul extern – internațional – este necesar atunci când se epuizează toate alternativele interne ale soluționării conflictelor. Implicarea externă poate fi unilaterală (când rolul arbitrilor este jucat de o singură țară sau un singur factor internațional), bilaterală sau poate fi rezultatul unei colaborări mai largi (cum s-a întâmplat în cazurile implicării forțelor ONU în conflictele din Cipru, Orientul Mijlociu, Namibia, Bosnia sau, mai recent, implicarea NATO în Războiul din Golf, respectiv intervenția din Kosovo). Aceste intervenții sau implicări colective se dovedesc necesare în cazurile în care se apreciază că prelungirea conflictului ar putea periclita grav pacea și securitatea internațională sau când interesele unui număr important de state sunt puternic afectate.

Deciziile arbitrajelor bilaterale se concretizează de regulă prin convenții semnate de părți referitor la viitorul teritoriului sau al comunității etno-culturale care a generat conflictul. Astfel de convenții au fost semnate de guvernul italian și cel austriac în vederea reglementării situației populației

1. Această cerință a fost îndeplinită, de exemplu, de Julius Nyerere, președintele kenyan, în conflictul dintre Uganda și Tanzania din 1971-'72. După câteva luni de atrocități, în care s-au înregistrat peste 200.000 de victime, în urma eforturilor susținute ale lui Nyerere, comunicarea diplomatică dintre părțile beligerante a fost reluată și conflictul declarat închis. Nu pentru multă vreme însă, în 1978-'79, respectiv în perioada 1981-1995 au urmat noi conflagrații sângeroase în regiune. Cf. J. Bercovitch – R. Jackson, *op.cit.*, pp. 144, 185-186, respectiv 200-201.

germane din Tirolul de Sud (o convenție semnată în doi timpi, una în 1947, ca parte a păcii de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, iar a doua în 1969, ca urmare a implicării ONU) sau între Suedia și Finlanda, privind autonomia locuitorilor suedezi ai insulei Aland, teritoriu al statului finlandez. Un rol asemănător au jucat contractele referitoare la situația minorităților din perioada interbelică, care au rămas în vigoare până la căderea sistemului de protecție a minorităților sub egida Ligii Națiunilor, în ajunul izbucnirii celui de-al doilea război mondial.

Arbitrajele reușite conduc de regulă la convenții durabile, semnate și respectate de părți, care stipulează modalități de gestionare a conflictelor pe termen lung. Soluțiile pe care acestea le utilizează sunt, de cele mai multe ori, secesiunea, federalizarea, împărțirea puterilor în stat sau chiar integrarea comunității rebele, prin procedee acceptate de ambele părți.

3.7. Cantonizare și/sau federalism, forme de autonomie, devoluție

Cantonizarea este aplicarea principiului subsidiarității¹ la relațiile interetnice. Trecerea la *sistemul cantonal* în cazul unui stat pe teritoriul căruia conviețuiesc mai multe comunități etnoculturale înseamnă practic împărțirea teritoriului acestuia în subunități politice, investite cu putere politică, care devin astfel posesoarele unei suveranități limitate. Subunitățile politice, denumite cantoane, sunt delimitate în așa fel încât să fie cât mai omogene din punct de vedere etnic, pentru ca dominația majorității pe teritoriu respectiv să coincidă cu autoguvernarea comunității etnoculturale în cauză. Cantonizarea nu se poate rezuma deci la o descentralizare pur administrativă, o trăsătură esențială a ei fiind tocmai recunoașterea deosebirilor dintre comunități și crearea, pe această bază, a posibilității ca diferitele comunități să stabilească relații directe, dar nu neapărat simetrice, cu guvernul central.

Cantonizarea se bazează așadar pe acordul comunităților privind divizarea puterii, rezultatul concretizându-se în veritabile „secesiuni interne”.

1. Principiu conform căruia deciziile politice nu trebuie luate la un nivel mai înalt decât este nevoie. Principiul s-a dezvoltat datorită influenței Bisericii Catolice, care a considerat că ar fi greșit să se retragă individului și să se încredințeze comunității ceea ce poate realiza întreprinderea privată. La nivelul politicii sociale europene, principiul are ca efect limitarea oricărui corp supranațional, deciziile fiind luate la nivelul cel mai jos posibil. Cf. Cătălin Zamfir – Lazăr Vlăsceanu (eds), *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București, 1993, pp. 627-628.

Prin disocierea conflictului etnopolitic în componentele care îl alcătuiesc, acesta fie dispare, fie gestionarea lui devine posibilă și este înlesnită în interiorul subunităților create sau între acestea, subunitățile negociind pe picior de egalitate.

Cea mai mare dificultate care se ivește de regulă în cadrul tentativelor de punere în practică a cantonizării o constituie acordul cu privire la granițele interne și la competențele acordate de către guvernul central subunităților. Avantajul acestei modalități față de cele mai drastice – cum ar fi secesiunea, de pildă – constă în faptul că ea nu este ireversibilă, guvernul central putând interveni prin aplicarea unor amendamente sau modificări dacă experiența cantonizării nu produce rezultatul scontat. Alături de exemplul clasic – și aproape unic – al Elveției, unii consideră că sistemul autonomiilor din Spania poate fi amintit de asemenea ca fiind un caz de cantonizare aplicată cu succes. După părerea lui S.J.R. Noel, guvernul federal al Canadei urmărește și el trecerea la sistemul de cantoane¹, iar acordul de la Dayton privind Bosnia se bazează pe o soluție asemănătoare².

În ceea ce privește gestionarea conflictelor etnoculturale, *soluțiile federale* sunt relevante doar dacă subunitățile sistemului reflectă proporția etniilor în populația totală a statului respectiv. Succesul relativ al aplicării modelului în Belgia, Elveția și Canada se explică prin faptul că pe teritoriul acestor state comunitățile vizate trăiesc în subunități teritoriale mai mult sau mai puțin omogene din punct de vedere etnic, într-o segregare *de facto*, delimitarea granițelor interne fiind relativ ușoară. Modelul federal nu este însă în avantajul membrilor comunităților etnoculturale care trăiesc dispersat, nici al comunităților compacte ale căror dimensiuni sunt mult inferioare subunităților federale, cum este cazul negrilor și al popoarelor băștinașe din SUA sau al indigenilor din Australia și Canada – acesta fiind tocmai unul dintre motivele pentru care guvernul canadian dorește să completeze sistemul federal cu subunități cantonale.

Subunitățile sistemelor federale sunt în general mult mai mari decât cantoanele; ele au o constituție scrisă și un parlament regional. Dimensiunile lor au avantaje din punctul de vedere al stabilității și al economiei, dar în cazul în care ținuturile nu pot asigura – datorită tocmai dimensiunilor lor – o autonomie autentică minorităților, respectiv comunităților etnice, modelul federal pierde semnificativ din capacitatea de a genera stabilitate și pace interetnică.

-
1. S.J.R. Noel, „Canadian Responses to Ethnic Conflict: Consociationalism, Federalism and Control”, în: McGarry – O’Leary, *op.cit.*, pp. 41-62.
 2. Cf. Jasminka Udovicki – James Ridgeway (eds), *Burn This House. The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Duke University Press, Durham – Londra, 1997.

Statul federal divizat de-a lungul liniilor de demarcație etnică nu este considerat de toată lumea o modalitate sigură de gestionare a conflictelor etnoculturale. Unii consideră că existența granițelor interne poate genera mișcări secesioniste sau chiar războaie civile în cazul apariției unor disensiuni privind anumite decizii ale guvernului federal sau modalitățile de împărțire a puterilor¹. Fapt este că statele federale multinaționale se află mai tot timpul în criză constituțională, pentru că apare deseori necesitatea adaptării normelor conviețuirii comunităților etnice la noile condiții. În pofida acestor dificultăți, McGarry și O'Leary consideră că federalismul și cantonizarea sunt modalități democratice și eficiente ale gestionării conflictelor etnice, evident superioare din punct de vedere moral hegemoniei etnoculturale².

Între cantonizare și federalism există o metodă intermediară de gestionare a conflictelor etnopolitice, care este amintită doar în trecut de McGarry și O'Leary. Aceasta se referă la anumite *forme de autonomie* asigurate de unele state non-federale sau de către anumite state care au pe teritoriile lor minorități protejate prin arbitraj internațional. Această formă a protecției minorităților este utilizată în cazurile deja amintite din Tirolul de Sud și din Aland, în insulele Filipine și Fiji, în Groenlanda, India, Irak, China, Lituania, Ungaria, Malaiezia, Nicaragua, Sri Lanka și Noua Zeelandă³.

Se cuvine menționată în acest context și *devoluția*, ca modalitate de gestiune a conflictelor etnopolitice, care, în opinia lui Horowitz, poate preveni apariția unor mișcări separatiste dacă este aplicată în mod abil și în timp util⁴.

3.8. Consocializarea sau împărțirea puterilor

Modelul consocializării pornește de la acceptarea pluralismului etnic ca stare de fapt, scopul lui fiind înființarea unui sistem instituțional capabil să asigure păstrarea identității și a culturii pentru fiecare dintre membrii

-
1. E. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies*, Harvard University Center for International Affairs, Cambridge, 1972. Citat de McGarry – O'Leary, *op.cit.*
 2. Referitor la costurile politice și sociale ale aranjamentelor fedrale, vezi Horowitz, *op.cit.*, pp. 621–622.
 3. Documentele de bază – constituții, statute etc. – ale acestor autonomii, precum și ale altora existente în lume sunt redată în lucrarea lui Hurst Hannum, *op.cit.*
 4. Horowitz, *op.cit.*, pp. 622–628. Diferența de bază dintre regiunile sau statele federale și regiunile învestite cu puteri locale prin *devoluție* constă în faptul că, în timp ce primele au o suveranitate limitată, ultimele nu sunt suverane deloc, puterile lor derivând în totalitate de la autoritatea centrală a statului. Cf. Andrew Heywood, *Politics*, Macmillan, Londra, 1997, p. 131.

comunităților etnice respective, în mod simultan cu afirmarea deplină a libertății și a drepturilor individuale. Termenul de consocializare a fost consacrat de Arend Lijphart, care l-a derivat la rândul său din conceptul de *consociatio*, folosit de Johannes Althusius într-o lucrare din 1603, intitulată *Politica Methodice Digesta*¹. Esența modelului este redată în felul următor de Lijphart: „Într-o democrație consociațională, tendințele centrifuge caracteristice unei societăți plurale sunt contracarate prin atitudinile și comportamentul cooperant ale conducătorilor diferitelor segmente ale populației. Cooperarea elitelor este caracteristica primordială distinctivă a unei democrații consociaționale”².

Succesul aplicării în practică a principiului consociaționalității depinde de cele mai multe ori de patru condiții vitale: 1. existența unei coaliții mari, care să cuprindă reprezentanții fiecărui segment al societății divizate; 2. asigurarea reprezentării proporționale în instituțiile statului, accesul egal la locurile de muncă și asigurarea accesului la o cotă-parte din bugetul de stat în sectorul public și în sfera publică; 3. autonomia comunitară, care permite autogovernarea comunității etnice în fiecare domeniu ce are o însemnătate aparte pentru minoritate; 4. dreptul de veto al minorităților, asigurat prin constituție.

Aplicarea principiului consociaționalității s-a încercat în Liban între 1943 și 1975, în Malaiezia între 1955 și 1969, de mai multe ori în insulele Fiji între 1970 și 1987. Încercări eșuate au avut loc în Cipru și în Irlanda de Nord în 1974.

Conform experienței acumulate de aceste tentative de aplicare a metodei, sistemul bazat pe consocializare este o construcție foarte labilă. Ca ea să fie încoronată de succes, este nevoie de constelația unor împrejurări care se întrunesc cu greu, mai ales în zonele unde modalitățile de gestionare a conflictelor sunt necesare.

În opinia lui McGarry și O’Leary, sistemele consociaționale sunt sortite eșecului dacă una dintre comunitățile etnice nu participă sincer, având ambiții de stat național și încercând asimilarea cetățenilor aparținători altor comunități etnice. Pentru ca șansele unui asemenea demers să se reducă, este nevoie de un lucru total neverosimil: elitele care reprezintă comunitățile ar trebui să minimalizeze importanța identității etnoculturale sau să mobilizeze comunitățile în numele unei identități artificiale. Către finele secolului XX, nici una dintre aceste alternative nu pare a fi o sarcină atrăgătoare sau ușoară pentru nici o elită care se dorește a fi un reprezentant

1. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven – Londra, 1979, p. 1.

2. *Ibid.*

autentic al comunității preocupate de viitorul propriei culturi, al limbii și al tradiției pe care le percepe ca fiind amenințate.

În societățile multiculturale în care se experimentează rezolvarea conflictelor prin recurgerea la metoda participării la putere a reprezentanților diferitelor etnii, situația elitelor reprezentative nu este dificilă numai din acest motiv. Pentru a fi capabile să răspundă într-un mod adecvat provocării rolului lor politic, ele au nevoie de autonomie și de o libertate de acțiune relativă, care să le permită, în cadrul tratativelor politice, să semneze acorduri și să accepte compromisuri după crezul lor, fără să fie expuse ulterior la acuzația de trădare. Or, tocmai așa se întâmplă de cele mai multe ori: coalițiile consociaționale mari sunt fragile tocmai datorită faptului că reprezentanții comunităților pot fi foarte ușor acuzați de neîmplinirea promisiunilor și așteptărilor, insinuându-se frecvent că au trădat interesele comunității¹.

Elitele reprezentative au în plus sarcina neplăcută și în același timp dificilă de a reproduce continuu capitalul simbolic al situației pentru care și-au asumat răspunderea în interiorul comunității: ele trebuie să asigure reproducerea permanentă a convingerii că nu există nici o altă modalitate de gestionare acceptabilă a conflictului. Totodată, cade în sarcina acestor elite să ofere argumente pentru a arăta că părerile contestatarilor, care urmăresc realizarea unui capital politic pe seama costurilor autolimitării și a sacrificiilor impuse de consocionalitate, sunt total neîntemeiate. Sarcină deloc ușoară, dacă ne gândim că îndoielile privind lipsa de alternative a situației moștenite devin puternice atunci când o nouă generație se maturizează, situații în care chiar și o ușoară destabilizare a sistemului de împărțire a puterilor poate fi un semnal pentru răspândirea rapidă a unor păreri conform cărora conflictul deschis și chiar războiul nu s-ar solda cu costuri și daune mult mai mari decât păstrarea stabilității sistemului existent.

În baza acestor considerente, McGarry și O'Leary ajung la concluzia că speranțele legate de consocionalitate ca o modalitate eficientă de gestionare a conflictelor etnopolitice nu trebuie exagerate. „Procedeele consociaționalității pot juca un rol în aplanarea conflictelor de natură ideologică, religioasă, lingvistică sau etnică, în cazurile în care aceste conflicte nu au devenit ele însele baza unor identități naționale distincte. Consocionalitatea poate fi aplicată cu succes doar în cazul societăților care nu sunt puternic divizate” – conchid autorii².

Scepticismul lui Horowitz, pe de o parte, și al lui McGarry - O'Leary, pe de alta, privind relevanța extrem de limitată a modelului consociațional

1. Cf. Horowitz, *op.cit.*, p. 573.

2. McGarry - O'Leary, *op.cit.*, p. 37.

nu este împărțit de Lijphart. Acesta recunoaște că perioada de după 1950 și de până la începutul anilor '60, caracterizată de un optimism general în legătură cu șansele sistemelor democratice, a fost urmată, în anii '70, de multe exemple de eșec și de cazuri de violență în societățile plurale din punct de vedere etnic. Capitulara în fața scepticismului generalizat nu poate fi întemeiată însă pe argumente bazate pe evidențe empirice, după cum nici opiniile conform cărora democrația consociațională în cazul țărilor din Lumea a Treia nu este doar improbabilă, ci și total imposibilă, nu pot fi susținute prin argumente fundamentate științific. În opinia lui Lijphart, democrația consociațională este un model normativ și empiric în același timp, iar scepticismul generalizat privind inaplicabilitatea modelului poate deveni o profeție care se autoadeverește (*self-fulfilling prediction*). „Dacă politicienii și specialiștii în științele politice ajung să fie convingși că democrația nu poate da rezultate în societățile plurale ale Lumii a Treia, atunci nici nu vor explora posibilitățile de a o introduce și de a încerca funcționarea acesteia. Un asemenea comportament negativ sporește așadar posibilitatea ca formele nedemocratice de guvernare să domine” – avertizează Lijphart¹.

4. Alte perspective ale gestionării conflictelor etnopolitice

În volumul *Ethnic Groups in Conflict*, la care m-am referit deja în repetate rânduri, Horowitz povestește o întâmplare apocrifă despre locuitorii unei insule minuscule, o colonie a Australiei situată la sud de Java. În 1945, insula a fost evacuată în mare grabă de japonezi, care și-au lăsat în urmă o parte din armamentul ușor. Locuitorii insulei, malaiezienii și chinezii extenuați de război, au căzut de acord că puștile vor fi păstrate de chinezi, dar patronele de malaiezieni; iar pistoalele vor fi păstrate de malaiezieni și încărcătoarele de chinezi, pentru a preveni astfel prelungirea atrocităților.

După părerea lui Horowitz, întâmplarea trebuie interpretată astfel: locuitorii insulei au înțeles că pentru a evita conflictele etnice nu este de ajuns buna-credință. Conflictele sunt provocate de împrejurări independente de buna-credință a oamenilor, deci soluționarea lor depinde, de asemenea, de mai mulți factori decât buna-credință, de obicei de la sine înțeleasă în cazul indivizilor².

1. Lijphart, *op.cit.*, p. 3.

2. Horowitz, *op.cit.*, p. 563.

Dar dacă buna-credință nu e de ajuns, atunci de ce altceva mai este oare nevoie pentru gestionarea în mod eficient a conflictelor etnopolitice? Ce constelație fericită a împrejurărilor poate asigura aplicarea cu succes și în mod eficient a modalităților trecute în revistă mai înainte? Există vreo corelație între situația comunităților etnoculturale sau natura conflictelor etnopolitice și modalitatea recomandată, care ar trebui luată în vedere când alegem metodele? – am putea să ne întrebăm.

Într-un studiu intitulat „Ridicarea și decăderea Iugoslaviei”, publicat în volumul editat de McGarry și O’Leary, George Schöpflin analizează istoria Iugoslaviei din perioada 1918-1991, ajungând la concluzia că în acest interval de o durată relativ scurtă – 73 de ani – toate modalitățile prezentate succint mai sus au fost aplicate pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp¹.

În 1941, statul croat, care a luat ființă în urma ocupației germane, a organizat tentative de *genocid* în rândul sârbilor de pe teritoriul lui, la care partizanii sârbi au răspuns cu atrocități asemănătoare în 1945. Din aceste atrocități, trăite de ambele popoare ca „tentative de *lichidare a națiunii*” sârbe, respectiv croate, a rezultat o cultură politică ale cărei principale caracteristici sunt frica, bănuiala privind intențiile părții celeilalte și intransigența în problema națională, în egală măsură de ambele părți.

„Experimentul trăit ca tentativă de lichidare a națiunii sau orice altă tentativă ce are drept scop nimicirea comunității se soldează cu răni grave, comunitățile devenind hipersensibile față de orice pericol real sau imaginar care periclitează ființa comunității” – avertiza Schöpflin, cândva în cursul anului 1992². Scenele sângeroase ale războiului sârbo-croat care au urmat, precum și relația ulterioară a Croației cu Mica Iugoslavie au dovedit într-un mod dramatic veridicitatea acestei afirmații.

Schimburi forțate de populație au avut loc prima dată în 1945 în Voivodina, când locul germanilor evacuați a fost luat de coloniștii din regiunile sărace ale Serbiei și Muntenegrului. Purificări etnice recente au avut loc în timpul războaielor sârbo-croate și al celui din Bosnia, acesta din urmă contribuind într-o mare măsură la pregătirea terenului pentru pacea de la Dayton.

Un bun exemplu pentru *dominația hegemonică* este, în opinia lui Schöpflin, dictatura regală sârbă din perioada interbelică, ca și dominația comunistă dintre 1945 și 1990, exercitată sub pretextul unui „federalism” de fațadă. Cea din urmă a determinat revigorarea naționalismului croat,

-
1. George Schöpflin, „The Rise and Fall of Yugoslavia”, în: McGarry – O’Leary, *op.cit.*, pp. 172-204.
 2. *Op.cit.*, p. 179.

mai târziu a celui sârb, apoi a naționalismului albanez din Kosovo. Până la intervenția NATO din 1999, dominația sârbă din Kosovo putea fi considerată un exemplu de hegemonie etnică exercitată în mod fățiș.

Despre aplicarea *autonomiei* s-a putut vorbi în contextul autonomiilor regionale din Voivodina și Kosovo care au fost în vigoare până în anii '80, iar mai târziu, în decursul anilor 1990 și 1991, drept urmare a secesiunilor declarate în numele autodeterminării de fostele republici iugoslave, care au declanșat conflicte comunitare prelungite.

Ca un exemplu de tentativă de *asimilare-integrare* poate fi menționată, în opinia lui Schöpflin, propagarea ideologiei identității „iugoslave”, care a avut succes doar până la moartea lui Tito din 1980 și doar într-un cerc relativ restrâns al membrilor de partid și al celor proveniți din căsătorii mixte. Caracteristica accentuat teritorială a naționalismului sârb, vizând realizarea Serbiei Mari, este dedusă de mulți analiști chiar din această integrare nereușită: începând cu a doua jumătate a anilor '80, Miloșevici a reușit să inflameze sentimentul național al poporului sârb, spunând că sacrificiile făcute de sârbi în interesul iugoslavismului s-au soldat cu pierderea teritoriilor sârbești. Analizând evenimentele din perioada respectivă, Schöpflin formulează paradoxul tragic al situației în felul următor: „Iugoslavia a fost privită de mulți sârbi ca o construcție dubioasă la care poporul sârb a participat cu sila, în timp ce celelalte popoare au văzut în statul iugoslav o entitate care a slujit interesele sârbilor înainte de toate, o entitate cu un specific etnic (sârbesc) din ce în ce mai accentuat”¹.

Cantonizarea a fost adusă în discuție în contextul Bosniei, iar *federalismul* a devenit o realitate puternică în anii '80, când republicile iugoslave și cele două regiuni (Voivodina și Kosovo), în paralel cu statutul lor de reprezentante locale ale puterii centrale delegate, s-au transformat în reprezentanți ai intereselor regionale și etnoculturale. Acest lucru s-a întâmplat de fapt în spiritul proiectului elaborat în cursul anilor '70 de Tito, care a încercat găsirea unei modalități de gestionare a conflictelor etnice prin eliminarea din politică a rivalităților etnoculturale și transferarea acestora în sfera de interes a regiunilor. Experimentul a pornit promițător și a funcționat destul de bine până după moartea lui Tito, când, în lipsa autorității a cărei menire era asigurarea unui echilibru stabil, interesele republicilor au început să acționeze aidoma forței centrifugale.

Rolul de *arbitru*, care a fost asumat de Tito, i-a asigurat această autoritate, deși periodic s-au exprimat dubii îndreptățite în privința neutralității lui. După moartea acestuia, a devenit însă evident că autoritatea sa personală a fost cea care a garantat stabilitatea sistemului federal și că acest rol nu

1. *Op.cit.*, p. 195.

putea fi preluat nici de „identitatea iugoslavă comună”, nici de imaginarul „interes iugoslav comun”.

În opinia lui Schöpflin, un exemplu de sistem *consociațional* ne este oferit de aceiași ani '80. Specificul consociațional al sistemului federal iugoslav poate fi surprins mai ales în privința dreptului de veto al republicilor față de deciziile guvernului federal, dar și în faptul că nomenclatura partidelor din republici a jucat rolul elitelor care reprezintă interesele diferitelor comunități. Această consocionalitate informală nu a fost însă niciodată instituționalizată, așa încât la căderea sistemului monopartit nu a existat cadrul instituțional adecvat din care să crească vreuna dintre formele consocionalității democratice, autentice¹.

Schöpflin își încheie studiul cu o concluzie care îl evocă pe Mill : în cazul Iugoslaviei, toate încercările care și-au propus gestionarea conflictelor etnopolitice în cadrul statului multiethnic dat au fost sortite eșecului : „Salvarea unității Iugoslaviei a fost întotdeauna o întreprindere dificilă, iar o Iugoslavie *democratică* era la limita imposibilului”². Mai mult – avertizează Schöpflin –, trebuie să ținem cont de posibilitatea ca statele succesoare Iugoslaviei să caute ieșirea din situația dificilă pe care au moștenit-o, recurgând la metode și modalități similare³.

Exemplul oferit de Schöpflin este ilustrativ : în perioada analizată, relativ scurtă, dar cu atât mai bogată în evenimente semnificative din perspectiva prezentei abordări, dacă o încercare părea să fi rezolvat câte ceva pentru o perioadă oarecare de timp, pe lungă durată ea a generat alte adversități, agravându-le, până la urmă, pe cele deja existente, și s-a constituit ca preludiu pentru un viitor eveniment dramatic. Succesiunea de soluții antidemocratice a deteriorat relațiile intercomunitare, servind drept motivație pentru procedee similare, chiar cu decenii mai târziu. În același timp, nici recurgerea vremelnică la modalități democratice de gestionare a

-
1. În octombrie 1990, conducerea croată și cea slovenă au elaborat în colaborare un proiect comun, conform căruia cele șase republici s-ar fi aliat ca state independente în cadrul unei federații laxe, în interiorul căreia ar fi urmat să fie definite instituțiile de luare a deciziilor în comun, pe model consociațional. Dramatismul situației este reflectat de faptul că această încercare democratică – singura, de altfel – de a salva integritatea cadrului statal nu a fost luată în serios nu numai de Miloșevici, dar nici măcar de cei care au elaborat proiectul : el a fost considerat doar un pretext, inclusiv de către cei care l-au inițiat. După respingerea de către Miloșevici a propunerii, politicienilor din republicile respective le-a fost mult mai ușor să-și motiveze opțiunea pentru secesiune. Cf. Schöpflin, *op.cit.*, p. 199.
 2. *Op.cit.*, p. 203.
 3. După opt ani de la apariția lucrării lui Schöpflin, putem afirma deja cu certitudine că temerea lui a fost pe deplin justificată, poate cu excepția Sloveniei, unde numărul minorităților era însă nesemnificativ.

conflictelor nu a adus rezultatele scontate ; acestea, în loc să consolideze situația, s-au soldat în final cu prăbușirea statului multinațional.

În pofida faptului că exemplul este foarte aproape de noi atât în spațiu, cât și în timp, ar fi o greșeală să cădem în capcana generalizărilor lipsite de teme. Evaluarea, din punct de vedere moral și normativ, a deciziilor cu privire la recurgerea la una din cele opt metode analizate mai înainte, precum și a rezultatului și a consecințelor acestora este greu de realizat, de cele mai multe ori nu numai datorită unicității conflictelor care au loc în constelații de împrejurări irepetabile și în contexte politice, economice și geografice specifice, ci și pentru că *criteriile* eficacității gestionării conflictelor, ca și așteptările formulate de analiști față de aplicarea metodelor variază de la autor la autor.

Lijphart, de pildă, promotor de mare autoritate al modelului consociațional, se așteaptă de la aplicarea metodei la o democrație stabilă, criteriul succesului fiind pentru el menținerea sistemului pentru o durată lungă de timp, altfel spus, „funcționarea” acestuia pe termen mediu și lung.

Nordlinger este de părere că cel mai sigur criteriu al eficacității gestionării conflictelor este lipsa simultană a violenței și a asupririi guvernamentale. În opinia lui Esman, succesul „managementului” conflictelor depinde de măsura în care puterea legitimă reușește să mențină în funcțiune un mecanism de redistribuire a resurselor deficitare între comunitățile rivale, de măsura în care violența este ținută sub control și – pe termen lung – de măsura în care se poate vorbi de subminarea treptată a importanței pe care loialitatea față de comunitate o are în cadrul grupurilor¹.

În lucrarea *Ethnic Groups in Conflict*, bazată – după cum am văzut – pe o impresionantă cazuistică, Horowitz se exprimă mai prudent. În opinia sa, la alegerea modalităților de gestionare a conflictelor etnopolitice trebuie să avem în vedere nu numai natura conflictului, ci și dinamica acestuia. În istoria fiecărui conflict există momente irepetabile, cu o semnificație aparte privind șansele controlului exercitat asupra potențialului de conflict. Dacă acestea sunt trecute cu vederea, conflictul poate scăpa definitiv de sub control. Pentru eficacitatea procedeele aplicate contează deci în egală măsură dacă cei care au luat decizia au ales modalitatea adecvată, dar și temporizarea, alegerea momentului oportun pentru intervenție. „*Apt design and good timing are both required*” – își sintetizează Horowitz punctul de vedere, într-o formă aproape intraductibilă într-o versiune la fel de elegantă².

La întrebarea – fundamentală nu doar din punctul de vedere al prezentei abordări, ci și din cel al întregului demers investigativ care a stat la baza

1. Cf. Horowitz, *op.cit.*, pp. 570-571.

2. *Op.cit.*, p. 684.

lucrării *Ethnic Groups in Conflict* – ce șanse are democrația, ca formă de guvernământ, în societățile divizate etnic, Horowitz dă un răspuns evaziv-încrezător: „avem de a face cu o problemă politică, nu intelectuală” – spune el¹. O posibilă interpretare a acestei afirmații ușor enigmatice ar putea fi aceea că, în societățile în care există conflicte interetnice, insuccesul aparent al soluțiilor utilizate în mod preponderent poate fi pus în legătură mai degrabă cu absența voinței politice, decât cu limitările bagajului nostru de cunoștințe teoretice. Nu avem deci motive să tragem concluzii pripite nici cu privire la șansele limitate ale democrației în cazul societăților divizate din punct de vedere etnocultural, nici referitor la natura de nestăpănit, scăpată de sub control, a conflictelor etnopolitice. Problema rămâne însă o provocare, mai ales în contextul societăților democratice, și merită să fie investigată din cât mai multe perspective. Lucrarea de față va încerca să facă aceasta prin prisma filosofiei politice normative².

1. *Ibid.*

2. Se cuvine adăugat că metodele de gestionare a conflictelor au început să prolifereze o dată cu sfârșitul Războiului Rece, literatura de specialitate a domeniului îmbogățindu-se rapid cu un nou capitol, cel al „managementului conflictelor”. Eforturile de management al conflictelor etnopolitice cunosc la ora actuală o varietate ieșită din comun, un număr impresionant de organizații neguvernamentale și interguvernamentale concentrându-și activitatea în această direcție, iar cu noutățile editoriale în domeniul „*conflict resolution*” cu greu se mai poate ține pasul. Deși aceste metode moderne vor juca cu siguranță un rol major în gestionarea conflictelor etnopolitice în viitor, evaluarea lor din perspectiva filosofiei politice normative pare o sarcină care depășește cu mult cadrul prezentei abordări. Nu este însă fără semnificație nici faptul că orientarea dominantă în cadrul managementului conflictelor este cea a „rezolvării problemelor” (*problem-solving*), o orientare ce neglijează oarecum baza normativă a chestiunii. Vezi, în acest sens, J.W. Burton, „Conflict Resolution as a Political Philosophy”, în: Dennis J.D. Sandole – Hugo van der Merwe (eds), *Conflict Resolution Theory and Practice. Integration and Application*, Manchester University Press, Manchester – New York, 1993, pp. 55-65. Din vasta și variata bibliografie a tematicii, mai amintesc: D.J.D. Sandole – I. Sandole-Staroste (eds), *Conflict Management and Problem-Solving: Interpersonal to International Applications*, New York University Press, New York și Londra, 1987; J.W. Burton, *Conflict: Resolution and Prevention*, Macmillan, New York, și St. Martin's Press, Londra, 1990; M.J. Esman – S. Tehami (eds), *International Organizations and Ethnic Conflict*, Cornell University Press, Ithaca – New York, 1995; L.F. Damrosch (ed.), *Enforcing Restraint: Collective Intervention in Internal Conflicts*, Council on Foreign Relations, New York, 1993.

PARTEA A DOUA

O POSIBILĂ SOLUȚIE

5. Stabilitate sau dreptate ?

Este ușor de observat că modalitățile de gestionare a conflictelor etnoculturale analizate în capitolul precedent se aseamănă prin faptul că, în evaluarea normativă a diferitelor opțiuni, criteriul stabilității este considerat în mod implicit ca fiind mai important decât dreptatea și echitatea¹. Mai concret, cerința dreptății nici nu intră de regulă în discuție la alegerea și utilizarea diferitelor metode de gestionare a conflictelor etnopolitice. De cele mai multe ori, scopul urmărit este păstrarea stabilității și implicit a statu-quo-ului, ceea ce contribuie la întărirea pozițiilor celor care se află la putere sau a majorității asupra, fără a lua în considerare cum se califică puterea respectivă din punctul de vedere al echității. Prin urmare, modalitățile analizate nu au în vedere faptul că în societățile multiculturale, chiar și democrația – concepută în sens procedural ca dominația majorității – poate împiedica afirmarea intereselor și a voinței minorităților, mai exact, a comunităților etnoculturale nedominante din punct de vedere politic. Procesul de luare a deciziilor colective – care poate fi considerat, pe bună dreptate, perfect legitim din punct de vedere formal – produce astfel nedreptăți, acestea fiind în stare să agraveze relațiile dintre majoritate și minorități, conducând la declanșarea conflictelor etnoculturale chiar și în societățile care se cred la adăpost de astfel de atrocități. În asemenea condiții, modalitățile de gestionare a conflictelor care se concentrează exclusiv asupra criteriilor stabilității și a statu-quo-ului, în loc să amelioreze stările conflictuale, pot contribui la acumularea conflictelor latente în numeroase regiuni ale lumii.

1. Referitor la acest aspect, vezi Fred Halliday, „Nationalism”, în: J. Baylis – St. Smith (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 359-374.

În teoria sa despre multiculturalitate, Will Kymlicka pornește întocmai de la această stare de fapt, trecută cu vederea de numeroși analiști. După părerea lui, principala dificultate în evaluarea teoretică și soluționarea practică a conflictelor etnopolitice trebuie văzută în faptul că acea formă de guvernare care tinde să se generalizeze pe glob, democrația reprezentativă sau parlamentară, bazată pe principiile respectării drepturilor universale ale omului și pe eficacitatea sistemului majoritar, nu oferă răspunsuri satisfăcătoare la întrebările care se ivesc în multe locuri și din ce în ce mai des. Ce limbă se poate folosi în instituțiile statului, în procesele de la tribunal, în parlamente? Se poate pretinde, respectiv accepta, ca în școlile diferitelor comunități etnoculturale limba de predare să fie limba maternă? Este oare justificată revendicarea ca granițele subunităților administrative să fie trasate în așa fel încât minoritățile etnoculturale să fie majoritare în interiorul diferitelor subunități? Este oare o decizie înțeleaptă împărțirea puterilor între centru și subunitățile teritoriale în așa fel încât prin aceasta minoritățile să primească anumite competențe decizionale și legislative în ceea ce privește domeniile vitale pentru ele, domenii ce pot afecta sensibilitatea lor culturală, cum ar fi educația, folosirea limbii materne sau păstrarea aspectului etnic al teritoriului pe care trăiesc? Reprezentarea minorităților în instituțiile statului și în cele politice trebuie să fie asigurată oare în așa fel încât instituțiile respective să reflecte proporția dintre numărul membrilor care aparțin comunităților în chestiune? Popoarelor băștinașe dintr-un anumit teritoriu trebuie oare să li se recunoască dreptul exclusiv în privința proprietății asupra teritoriului și bunurilor comunitare tradiționale, împiedicând astfel stabilirea coloniștilor pe teritoriile respective? Putem să prescriem obligația integrării unei minorități cu tradiții puternice de autoguvernare? Care este gradul integrării și care sunt formele instituționale ale acesteia care nu amenință nici cu asimilarea, nici cu secesiunea sau segregarea?

În spiritul democrațiilor parlamentare bazate pe principiul majorității, nu există la ora actuală răspunsuri clare la aceste întrebări care să satisfacă toate părțile implicate. Nici majoritățile care își autolimitează prerogativele de administrare a statului în vederea acomodării cu succes a grupurilor minoritare, depășind cu mult standardele impuse de comunitatea internațională, nu pot da răspunsuri adecvate care să satisfacă revendicările minorităților, în timp ce minoritățile, care manifestă înțelepciune și se autolimitează în lupta lor pentru drepturi, trebuie să înfrunte în mod frecvent acuzațiile mai mult sau mai puțin justificate – sau chiar pericolele reale în unele cazuri – ale autoabandonării.

După opinia lui Kymlicka, problema de fond nu este aceea că, la întrebările de mai sus, teoria tradițională a drepturilor omului oferă răspunsuri

inadecvate, ci aceea că ea nu oferă absolut nici un răspuns, și astfel, în comunitatea internațională, nu există un consens larg referitor la soluțiile acceptabile pentru toate părțile interesate în tratamentul echitabil al problemelor de acest gen. De pildă, din garantarea dreptului la libertatea de exprimare nu se poate deduce nici o prescripție cu privire la limba în care se poate recurge la folosirea acestui drept, așa cum nici dreptul de a alege și de a fi ales nu este în stare să soluționeze problemele controversate ale granițelor interne și ale împărțirii puterilor între grupurile etnoculturale care se simt reciproc amenințate prin existența celui alt.

În lipsa unor principii generale, cât și a unei baze normative a echității etnoculturale, acceptate de comunitatea internațională, de cele mai multe ori se întâmplă ca răspunsurile la întrebările amintite să fie formulate de națiunile majoritare, conform intereselor proprii, în cadrul instituțional al democrațiilor reprezentative bazate pe principiul majorității, ceea ce este considerat de minorități o nedreptate socială contrară spiritului democrației. Sentimentul de aservire ce rezultă din această practică se regăsește atât la baza mobilizării etnopolitice despre care ne vorbește modelul Gurr – Harff, cât și în formele de interacțiune strategică inter- și intra-grupuri descrise în cadrul modelului Lake-Rothchild, ca și la baza diferențelor de opțiuni etnopolitice ale majorității și minorității, pe care le-a identificat Zellner.

Gravitatea situației este sporită de faptul că teoria socială care legitimează aceste practici are rădăcini adânci în istoria gândirii politice. Marile opere clasice ale filosofiei sociale și aproape toate teoriile politice tradiționale au operat cu conceptul *societății omogene din punct de vedere etnocultural*, considerând că prototipul comunității politice este *polis*-ul din Grecia antică. Autorii de teorie politică au visat la situația ideală a națiunii politice, unitară din punctul de vedere al originii, limbii și culturii, chiar dacă ei înșiși au fost cetățenii unor state sau imperii multiculturale. De-a lungul istoriei, aplicarea modalităților menite să gestioneze conflictele etnoculturale prin suprimarea deosebirilor culturale – genocidurile, evacuările forțate, asimilările sau secesiunile – a avut loc întotdeauna în spiritul mai mult sau mai puțin tacit al ipotezei că o comunitate omogenă din punct de vedere etnocultural este singura soluție viabilă pentru asigurarea stabilității pe termen lung și pentru prevenirea situațiilor conflictuale.

Până nu de mult, nici încercările care au avut ca scop păstrarea și protecția deosebirilor culturale nu s-au soldat cu niște rezultate mai bune. Sistemul protecției minorităților naționale adoptat după primul război mondial, sub supravegherea Ligii Națiunilor, care și-a propus atingerea scopului urmărit prin acordarea drepturilor colective, a sfârșit fără a-și îndeplini misiunea. Tratatelor minoritare semnate pe de o parte de SUA, Marea Britanie, Franța, Italia și Japonia, ca puteri a căror menire era

garantarea respectării contractului, și pe de altă parte de statele născute după război și de cele ale căror teritorii s-au mărit au fost caracterizate de neajunsuri juridice, inexactități de formulare, inconsistențe interne, cât și de inconsecvențe față de tratatele de pace, ceea ce a dus la răstălmăcirea textului de către cei care aveau obligația să-l aplice și la piedici procedurale în aplicare¹. Alături de deficiențele și ineficacitatea relativă, sistemul stârnește amintiri neplăcute și datorită unei împrejurări aparte: nerespectarea acestor tratate privind minoritățile germane din țările respective a constituit un pretext pentru Germania nazistă de a trece la cucerirea Poloniei și Cehoslovaciei, în ajunul celui de-al doilea război mondial.

După terminarea războiului s-a produs o schimbare de opinie radicală în domeniul protecției minorităților. De pe drepturile colective, accentul s-a mutat pe asigurarea drepturilor individuale, pe baza ipotezei că, în cazul în care aceste drepturi sunt asigurate pentru fiecare individ în parte, în mod egal și indiferent de apartenența sa etnică și culturală, nu mai este nevoie de protecția colectivă a minorităților. În prim plan apărea doctrina drepturilor omului, fapt ce a avut o consecință care nu poate fi subestimată nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic: membrilor comunităților etnoculturale le-a fost asigurat un tratament egal prin cercul relativ larg al drepturilor omului, micșorându-li-se însă posibilitatea de a pretinde drepturi colective, garanția păstrării particularităților culturale. În baza acestui raționament, din Declarația Universală a Drepturilor Omului, adoptată de Adunarea Generală a ONU în 1948, a fost omisă cu precauție orice referire la drepturile minorităților etnice sau naționale.

Atât liberalii de stînga, cât și cei de dreapta și-au adus aportul la fundamentarea teoretică a acestei schimbări de paradigmă, pornind de la convingerea că în tratarea tensiunilor și conflictelor etnoculturale trebuie urmat exemplul toleranței religioase. Unul dintre argumentele cel mai frecvent invocate în acest sens era acela că, în timpul războaielor religioase din secolul al XVI-lea, Europa a găsit ieșirea din conflictele interminabile nu prin asigurarea drepturilor colective ale comunităților religioase, ci prin despărțirea bisericii de stat și prin garantarea libertății conștiinței. Astfel, comunitățile religioase au avut parte de o protecție indirectă, prin garanțiile referitoare la drepturile personale, cum ar fi dreptul la libera exercitare a religiei și dreptul de asociere.

1. Balogh Artúr, *A kisebbségek nemzetközi védelme, a kisebbségi szerződések és a békeszerződések alapján (Protecția internațională a minorităților pe baza contractelor minoritare și a tratatelor de pace)*, Editura Kájoni, Miercurea-Ciuc, 1997, pp. 47-49. Referitor la același subiect, vezi Ioan Scurtu – Liviu Boar (eds), *Minoritățile naționale din România 1918-1925. Documente*, Arhivele Statului din România, București, 1995, p. 8.

Mulți dintre liberalii de după război erau convinși că problema identității
culturală t a t

tarea acestui drept pot fi justificate doar în sfera privată, fără implicarea instituțiilor statului. Astfel, sarcina statului declarat neutru și din punct de vedere etnic se restrânge la asigurarea afirmării drepturilor personale și la prevenirea discriminării sau a răspândirii prejudecăților etnoculturale.

Membrii minorităților etnice și culturale se pot mobiliza în scopul susținerii tradițiilor și identității specifice, dar numai dacă eforturile lor nu limitează drepturile altora și dacă acestea sunt în concordanță cu drepturile omului. O astfel de despărțire teoretică a statului de etnicitate are o consecință importantă: ea face imposibilă – interzice, practic – recunoașterea oficială a grupurilor etnice de către instituțiile statului, precum și luarea în considerare a criteriului etnic în asigurarea accesului egal la servicii, drepturi și obligații.

Pe scurt, acestea sunt principiile pe baza cărora mulți dintre teoreticienii liberali de după război au ajuns la un consens în a considera că șansa de gestionare pașnică a deosebirilor etnoculturale nu trebuie căutată în contextul drepturilor de grup, și nici în cel al conceptului de minoritate investită cu identitate politică sau cu un statut constituțional special.

Dar evenimentele care au avut loc în lume au arătat destul de curând neajunsurile acestei reorientări. Dinamica conflictelor etnopolitice, numărul relativ mare al mișcărilor secesioniste, revendicările autonomiei, exemplele de devoluție sau tensiunile existente între comunitățile care vorbesc limbi diferite ne demonstrează că sistemul de garantare a drepturilor universale ale omului nu este suficient pentru a oferi sentimentul securității colective de care minoritățile etnice și culturale au nevoie. Teama acestor comunități nu este nejustificată, deoarece – așa cum vom vedea în cele ce urmează – statul declarat neutru din punct de vedere etnic are tendința de a deveni instrumentul hegemoniei etnoculturale în mâna unei majorități naționale care se folosește de instituțiile statului în scopul atingerii intereselor proprii.

Comunitatea internațională a încercat să reacționeze la aceste probleme prin elaborarea și impunerea unor standarde de comportament statal care aveau menirea să completeze sistemul existent al protejării drepturilor omului. În 1991, Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa a elaborat o declarație despre nevoia de protejare a drepturilor minorităților naționale¹, iar în 1993 a fost înființată instituția Înaltului Comisariat pentru Minoritățile Naționale². În anul 1992 a fost rândul ONU să semneze o

1. H. Hannum, *op.cit.*, pp. 66-83.

2. Alexandra Rothenberger (ed.), *Bibliography on the OSCE High Commissioner on Minorities. Documents, Speeches and Related Publications*, The Foundation on

declarație privind drepturile membrilor aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase sau lingvistice, iar Consiliul Europei a elaborat Charta Europeană a Limbilor Minoritare și Regionale, prezentată spre aderare statelor membre la finele aceluiași an¹. Tot sub egida Consiliului Europei a fost adoptată în 1994, de către Consiliul de Miniștri, Convenția Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale, care a fost oferită pentru aderare statelor membre în 1995. Subcomisia ONU care se ocupă cu prevenirea discriminării și cu protecția minorităților a înființat în 1981 o echipă de lucru care a elaborat proiectul de declarație privind drepturile națiunilor autohtone, declarație acceptată în 1992².

După părerea lui Kymlicka, aceste încercări sunt destul de contradictorii. Interesele diferite sau chiar contrare ale statelor membre reprezentate în diferitele organizații interguvernamentale îngreunează în mod semnificativ acceptarea unor asemenea înțelegeri, iar în final, când documentele sunt adoptate, ele rămân de regulă superficiale³. De cele mai multe ori, acestea nu urmăresc decât atenuarea momentană a conflictelor, slăbirea stărilor conflictuale acute, împiedicarea escaladării violențelor. Interesele contrare, graba și – nu în ultimul rând – lipsa principiilor comune duc în marea majoritate a cazurilor la un rezultat modest: detaliile cele mai delicate ale documentelor nu sunt clare, iar măsurile de protecție prevăzute în ele nu reflectă într-o proporție suficientă criteriile dreptății. Tentativele care vizează îmbunătățirea situației minorităților naționale prin intermediul dreptului internațional nu pot oferi așadar un temei teoretic adecvat pentru codificarea drepturilor minoritare în cadrul legislației naționale a statelor care se confruntă cu probleme de acest gen – ceea ce, în mod frecvent, conduce la o nesfârșită discuție interpretativă⁴.

Inter-Ethnic Relations, Haga, 1997. Referitor la realizările și eficiența acestei instituții, vezi Max van der Stoep, *Peace and Stability through Human and Minority Rights*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1999.

1. H. Hannum, *op.cit.*, pp. 86-102.
2. *Op.cit.*, pp. 102-115.
3. În pofida faptului că este un document de mare importanță, fiind prima convenție internațională de acest gen care obligă statele semnatare (*legally binding*), aceste acuzații sunt frecvent invocate și în legătură cu Convenția Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale.
4. Se poate aminti în acest context exemplul vestit al recomandării nr. 1201 a Consiliului Europei, interpretată în mod diferit de specialiștii din Ungaria, Slovacia și România. Referitor la acest subiect, vezi Gabriel Andreescu, „Recomandarea 1201 și o rețea de stabilitate/securitate în Europa Centrală și de Est”, în: *Studii Internaționale*, nr. 3, 1997, pp. 49-63.

Pe baza celor de mai sus, Kymlicka ajunge la o concluzie de maximă importanță. În opinia sa, pentru a răspunde provocărilor epocii în care trăim, este nevoie de o nouă schimbare de paradigmă în viziunea comunității internaționale. Pentru ca afirmarea deplină, în egală măsură – și nu doar declarativă – a drepturilor omului să devină o realitate incontestabilă, inclusiv pentru membrii comunităților etnoculturale aflate în minoritate, este indispensabilă recurgerea la drepturile colective, într-un mod precaut, atent, selectiv și adaptat la particularitățile fiecărei situații în parte. „Completerea drepturilor tradiționale ale omului cu drepturi minoritare este după părerea mea legitimă și, în ultimă instanță, inevitabilă. În cazul unui stat multicultural, avem nevoie de o teorie exhaustivă a dreptății, care să cuprindă atât drepturile omului, care trebuie asigurate fiecărui individ în parte, indiferent de apartenența sa la un grup sau altul, cât și drepturile specifice sau una dintre formele «statutului special» rezervate culturilor minoritare” – scrie Kymlicka¹.

Desigur, Will Kymlicka este conștient de primejdiile ce se ascund în tentativele de recunoaștere a drepturilor minoritare: de-a lungul istoriei mulți s-au folosit de limbajul drepturilor de grup ale minorităților, printre care nu numai adepții fascismului și purtătorii de cuvânt ai *apartheid*-ului, ci și naționaliștii intoleranți, fanatici, mânați de dorința asupririi sau chiar a nimicirii celor de altă naționalitate, cât și a celor din același grup, cu convingeri diferite. Pentru a preveni repetarea și reproducerea în diferite contexte a acestor abuzuri, este nevoie – opinează Kymlicka – de o *teorie liberală a drepturilor minoritare*, în stare să explice cum se poate colaționa sistemul drepturilor minoritare cu drepturile individuale ale omului și să explicitizeze acele constrângeri ce trebuie impuse aplicării drepturilor minoritare, astfel încât acestea să nu contravină principiilor libertății individuale, ale democrației și dreptății sociale.

Până când o astfel de teorie nu este acceptată pe baza unui larg consens internațional, nu putem spera la o prevenire eficientă și la o soluționare durabilă a conflictelor etnopolitice. Implicările comunității internaționale vor fi sortite, în continuare, lipsei de eficiență, iar părțile implicate în situații controversate se vor găsi în fața unor dileme strategice fără perspective de conciliere și se vor acuza reciproc pentru crearea sau susținerea conflictelor nerezolvabile.

1. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 6.

6. Bazele conceptuale ale teoriei liberale a multiculturalității

După părerea lui Kymlicka, ineficacitatea relativă a metodelor de aplanare a conflictelor etnopolitice poate fi corelată și cu faptul că, în majoritatea cazurilor, nici modalitățile de tratare a crizei, nici persoanele care aplică aceste metode nu au niște baze conceptuale suficient de clare și solide. În majoritatea cazurilor, demersurile teoretice sunt caracterizate de generalizări conceptuale inacceptabile, iar persoanele pot fi bănuite de utilizarea conceptelor în scopul propriilor interese politice. Există totodată anumite idei preconcepute, foarte răspândite și adânc înrădăcinate, care îi împiedică pe mulți analiști să surprindă adevărata natură a problemei echității etnoculturale. Mitul neutralității, din punct de vedere etnocultural, a statului de drept, convingerea că modernitatea va submina importanța identității naționale, supralicitarea diferenței dintre naționalismul civic și cel etnic sau un presupus conflict între drepturile individuale și cele colective sunt doar câteva dintre aceste idei preconcepute larg răspândite în filosofia politică a ultimilor ani.

Înainte de a prezenta mai detaliat principalele teze ale *teoriei cetățeniei multiculturală* sau – altfel spus – ale *teoriei liberale a drepturilor minoritare*, voi trece în revistă principalele luări de poziție ale lui Will Kymlicka în legătură cu aceste lacune terminologice și idei preconcepute dominante în literatura de specialitate.

6.1. Conceptul de multiculturalitate

Un prim exemplu elocvent privind modul în care se poate abuza de concepte și consecințele metodologice ale acestor abuzuri este oferit de însuși conceptul de *multiculturalitate*.

Multiculturalitatea lumii este un fapt recunoscut și larg conștientizat în zilele noastre. Problematizările pe marginea acestui subiect se leagă înainte de toate de discrepanța profundă pe care o regăsim între realitatea *etnoculturală* a lumii, pe de o parte, și aranjarea ei din punct de vedere *etnopolitic*, pe de altă parte. În cele 196 de state recunoscute în momentul de față de comunitatea internațională sunt vorbite în jur de 600 limbi (alte

surse estimează că acest număr s-ar situa undeva în intervalul 2.000-4.000) și trăiesc între 4.000-6.000 de etnii sau grupuri etnoculturale¹.

Din cauza modului în care s-a încetățenit conceptul de multiculturalitate în discursul public, nu se pot discerne diferitele tipuri ale diversității etnoculturale la care acesta se referă în cazurile concrete și s-a generalizat o tendință de a trata situația și problemele grupurilor etnoculturale în termeni similari, fără să se țină seama de natura și originea formelor sub care acestea se prezintă. De-a lungul istoriei, diferitele tipuri de comunități etnoculturale s-au încadrat în condiții foarte diferite în comunitățile politice și cadrele statale existente, ceea ce determină într-o bună măsură situația lor actuală, natura problemelor cu care ele se confruntă și, nu în ultimul rând, strategia etnopolitică pentru care optează, relația pe care vor s-o întrețină cu națiunile majoritare.

După părerea lui Kymlicka, atât în teoria politică, cât și în practica relațiilor internaționale, consecințe incomode poate avea mai ales nediferențierea corectă între două categorii de bază ale grupurilor etnoculturale. În primul caz, la originea pluralității etnoculturale se găsește faptul că anumite comunități, care pe vremuri formau societăți active și complete din punct de vedere instituțional, inclusiv cu tradiții de autogovernare, au fost încorporate într-un stat mai mare. Încorporarea a avut loc de regulă împotriva voinței lor, ca urmare a colonizării, cuceririi sau cedării de teritoriu de la o putere imperială la alta, dar există și exemple în care încorporarea s-a produs în mod voluntar, ca rezultat al federalizării. În cel de-al doilea caz, pluralitatea etnică este rezultatul imigrării indivizilor care provin din zone defavorizate sau subdezvoltate ale lumii și care aparțin unor comunități etnoculturale specifice.

Dacă această deosebire esențială nu ne scapă, putem observa că acele comunități ce au fost încorporate în cadre statale noi alcătuiesc de regulă societăți paralele, mai mult sau mai puțin segregate în interiorul națiunilor politice, care urmăresc dobândirea diferitelor forme de autonomie sau autogovernare, considerând că numai pe această cale pot asigura păstrarea

1. În opinia lui Ernst Gellner, numărul probabil al limbilor vorbite în lume este de 8.000. Cum doar una din zece comunități lingvistice este caracterizată de un naționalism „*reasonably effective*”, Gellner estimează că numărul comunităților naționale viabile este de aproximativ 800. Vezi E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 44-45. Conform unui raport elaborat de Comisia Mondială pentru Cultură și Dezvoltare, comisie înființată în 1991 sub egida UNESCO, trăim „într-o lume în care 10.000 de societăți distincte se regăsesc în aproximativ 200 de state”. Cf. *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996, p. 16.

culturii, a limbii și a formelor de existență comunitară caracterizată prin tradiții specifice. Aceste comunități sunt denumite de Kymlicka *minorități naționale*.

În schimb, imigranții care și-au părăsit țara de baștină în urma unei decizii personale urmăresc integrarea cât mai rapidă în societatea care îi găzduiește. Hotărârea de a emigra este luată de obicei din motive economice, uneori politice, iar scopul urmărit este de a deveni cetățeanul unei țări mai prospere, mai libere și mai democratice. Însușirea cât mai grabnică a limbii, integrarea în instituțiile statului și în cultura dominantă se numără în aceste condiții printre interesele imigrantului. Grupurile de imigranți, numite de Kymlicka *grupuri etnice*, nu-și pierd interesul față de identitatea lor și nici atașamentul etnocultural – continuă, de exemplu, să aibă preocupări pentru păstrarea anumitor obiceiuri, a portului, religiei, tradițiilor culinare etc., dar aceste preocupări sunt trecute de obicei pe un plan secundar în comparație cu interesul pentru dobândirea cetățeniei.

Statele în care trăiesc minorități naționale sunt numite de Will Kymlicka *state multinaționale (multinational)*, în timp ce statele care primesc un număr mare de imigranți au denumirea de *state multietnice (polyethnic)*.

State multinaționale se găsesc atât în democrațiile lumii vechi, cât și în cele ale lumii noi, precum și în țările fostului Bloc Sovietic și în țările Lumii a Treia. Din categoria minorităților naționale fac parte de pildă indienii, portoricanii, mexicanii în Statele Unite, popoarele băștinașe și quebecanii în Canada sau popoarele indigene în Noua Zeelandă și Australia. Unele țări din Lumea Veche sunt multinaționale, fie pentru că au integrat în mod forțat populațiile indigene (de exemplu, Finlanda, Spania sau Marea Britanie), fie pentru că s-au format prin federalizarea mai mult sau mai puțin voluntară a două sau mai multe culturi europene (de exemplu, Belgia și Elveția). În perimetrul fostului Bloc Sovietic, cât și în regiunile post-coloniale, granițele au fost adesea trasate în mod voit în așa fel încât să includă teritorii locuite de grupuri sau comunități etnoculturale distincte, obișnuite cu autogovernarea.

În pofida unor păreri larg răspândite în opinia publică internațională, chiar și SUA este un stat multinațional, susține Kymlicka: multinațional datorită nu doar prezenței indienilor sau a eschimoșilor din Alaska, care au avut de suferit atât de mult în decursul istoriei, ci și a aborigenilor din Porto Rico, din Hawaii, a chamorro-ilor din Guam sau a descendenților populației chicano, încorporați de SUA ca urmare a ocupării teritoriilor sud-estice (Texas, New Mexico și California) după Războiul Mexican din 1848–1849. Pe lângă Guam – care este un protectorat – și Porto Rico – *commonwealth* –, chiar și triburile indienilor au un statut special, fiind considerate „sub-națiuni dependente” (*domestic dependent nations*), cu

guverne și tribunale proprii, cu drepturi specifice privind proprietatea asupra pământului. Pe lângă cele menționate, anumite drepturi lingvistice completează acest complex de statute speciale, care devine astfel un sistem federal al grupurilor ce se autoguvernează: în Guam și Hawaii limbile indigene (chamorro și hawaii) au statut egal cu limba engleză în școli și în instituțiile statului, iar în Porto Rico spaniola este singura limbă oficială.

Ponderea acestor populații față de națiunea americană este, bineînțeles, aproape neglijabilă, ceea ce nu justifică însă încercarea unor oameni politici sau teoreticieni de a trece cu vederea – sau de a nega – existența minorităților naționale pe teritoriul Statelor Unite și a formelor de statut special și de autogovernare de care acestea beneficiază.

Cele trei mari „țări de imigrare”, cu cele mai mari procente de imigranți pe cap de locuitor, sunt Australia, Canada și Statele Unite: peste jumătate din imigranții legali din lume se îndreaptă către unul din aceste trei state.

Înainte de 1960 politica de imigrare a celor trei țări urmărea asimilarea totală a imigranților. Modelul a devenit cunoscut sub denumirea de „anglo-conformitate” și a fost susținut prin argumente care prezentau asimilarea ca pe o condiție esențială a stabilității politice, dar erau frecvente și referirile etnocentriste, denigratoare la adresa altor culturi. Această politică a „anglo-conformității” s-a tradus în practică prin neacceptarea acelor imigranți care păreau inasimilabili (minoritățile „vizibile”, distinctibile pe baza semnelor fizice, de exemplu): Statele Unite și Canada au refuzat imigranții chinezi, iar Australia a preferat imigranți albi în exclusivitate.

Modelul „anglo-conformist” a fost umbrat oarecum de contrastul foarte popular, fals totodată, dintre teoria americană a *melting pot*-ului și cea a *mozaicului etnic* canadian. Cu toate că noțiunea de „mozaic” sugera un respect mai mare față de integritatea culturilor celor care optau pentru statutul de imigrant în Canada, în realitate ea nu a însemnat mai mult decât o posibilitate de a alege între cele două culturi dominante, engleză sau franceză.

Începând cu anii '70, cele trei mari țări de imigrare au renunțat treptat la modelul asimilaționist, care s-a dovedit a fi nerealist, inutil și nedrept. Politica lor de imigrare a devenit mai tolerantă și pluralistă, în sensul că grupurilor de imigranți li s-a permis păstrarea anumitor obiceiuri și tradiții. S-a dovedit treptat că imigranții care își păstrează sentimentul puternic al identității și al mândriei etnice pot deveni totuși cetățeni loiali și productivi, care se integrează în instituțiile statului și învață limba dominantă. Modelul opresiv al asimilării forțate și-a pierdut astfel susținerea, iar politicile de încurajare a imigranților în a-și menține diferite aspecte ale tradiției lor etnoculturale au încetat să fie considerate nepatriotice sau „neamericane”.

Din perspectiva unei teorii a echității și dreptății etnoculturale, distincția dintre cele două surse ale diversității este esențială, susține Kymlicka. Cu

toate că grupurile de imigranți rămân interesate în afirmarea identității lor distinctive, ele urmăresc afirmarea acestor identități în cadrul instituțiilor culturii dominante, și nu în afara lor. Contestând modelul asimilaționist, imigranții nu au în vedere constituirea unor societăți paralele, cum este cazul la minoritățile naționale. Imigranții nu trăiesc pe teritorii locuite în mod tradițional de înaintașii lor, formele lor de viață tradițională nu sunt legate de resursele anumitor teritorii, nu au instituții proprii și nu au dezvoltat tradiții de autogovernare¹.

Grupurile lor sunt constituite pe baza asocierii voluntare și, în pofida atașamentului etnocultural ce îi caracterizează, interesul lor primordial rămâne integrarea în viața publică a statului care i-a primit ca imigranți. Lupta pentru echitate etnoculturală se rezumă în aceste condiții la negocierea termenilor integrării: imigranții urmăresc lărgirea cadrului legal și instituțional al societății care îi găzduiește, pentru ca aceasta să devină mai primitoare și mai tolerantă față de deosebirile etnoculturale.

Societățile care rezultă în urma acestor politici de imigrare sunt compuse în consecință dintr-o varietate de „grupuri etnice”, care le conferă un

1. Kymlicka admite că, la modul teoretic, *imigranții* ar putea deveni *minorități naționale*, dacă s-ar stabili într-un număr suficient de mare pe un teritoriu compact și dacă ar fi în stare să dobândească puteri de autoadministrare. În fond, așa s-a întâmplat cu coloniștii britanici în Lumea Nouă, cu coloniștii spanioli în Porto Rico sau cu cei francezi în Québec. Aceștia nu urmăreau integrarea în cultura regiunilor ocupate, ci reproducerea societăților lor de origine pe un nou teritoriu. Obiectivul era deci în aceste cazuri constituirea unei societăți complete din punct de vedere instituțional, și nu integrarea individuală.

În principiu, o țară de imigrare ar putea promova politici care să încurajeze comportamente similare ale imigranților, dar – cel puțin deocamdată – nu se cunosc asemenea exemple.

Există o părere relativ larg răspândită conform căreia comunitățile de limba spaniolă din Statele Unite devin din ce în ce mai dezinteresate de integrarea în societatea anglofonă. Adepții acestei opinii – spune însă Kymlicka – pierd din vedere faptul că această categorie a vorbitorilor de limba spaniolă de pe teritoriul Statelor Unite este foarte complexă: include atât minorități naționale – chicano sau imigranții din Porto Rico –, cât și imigranți din America Latină. În timp ce imigranții fără perspective în dobândirea cetățeniei – cum sunt refugiații cubanezi care se consideră exilați sau mexicanii fără drept de ședere – nu se văd încurajați prin politici publice să se integreze, în cazul imigranților spanioli care pot dobândi cetățenia, integrarea – asimilarea chiar – se produce mult mai repede decât acum o sută de ani. În schimb, dezinteresul relativ pentru limba engleză este un fapt incontestabil în Porto Rico, unde cultura dominantă este de limbă spaniolă. Cf: *Multicultural Citizenship*, p. 15.

caracter de agregat al subculturilor și care explică opțiunea terminologică a lui Will Kymlicka în favoarea denumirii de „societăți multi-etnice”¹.

Termenul de multiculturalitate favorizează confuziile tocmai în măsura în care este ambiguu în ceea ce privește distincția între multinațional și multi-etnic. Această ambiguitate a stat la baza controverselor din Canada din decursul anilor '70, când politica „multiculturală” a guvernului (care a favorizat poli-etnicitatea față de asimilarea forțată a imigranților) a fost criticată pe de o parte de canadienii francofoni pentru riscul de a reduce pretențiile de co-națiune ale locuitorilor din Québec la statutul de imigrant, pe de altă parte de cei care și-au manifestat îngrijorarea că noile politici de imigrare vor permite constituirea unor grupuri etnoculturale, complete din punct de vedere instituțional, pe lângă cele două consacrate, anglofonă și franceză.

Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice a fost trecută cu vederea și de majoritatea autorilor de teorie politică. Doi autori influenți, Michael Walzer și Nathan Glazer, sunt citați de Kymlicka drept exemple de teoreticieni care au sesizat o diferență între diversitatea etnică a Lumii Vechi și cea pe care o regăsim în Lumea Nouă, dar care ajung la concluzii greșite privind natura acestora.

Walzer opinează că în Lumea Veche comunitățile au rădăcini adânci pe teritoriile pe care le populează, în comparație cu imigranții din Lumea Nouă, care „s-au dezrădăcinat singuri”, în baza unor opțiuni personale. Ca atare, preocuparea și interesul pentru autodeterminare, atât de caracteristice pentru Lumea Veche, nu au rezonanță în Lumea Nouă. Într-un mod foarte asemănător, Glazer conchide că Lumea Veche este constituită dintr-o „fedație de popoare”, în vreme ce Lumea Nouă are la bază un amestec de grupuri de imigranți, dispersate, asimilate și integrate în comunități mai mari.

Argumentațiile de acest fel au fost – și încă mai sunt – folosite de unele țări de imigrare, în intenția de a se eschiva de la obligația de a garanta anumite drepturi minorităților naționale. Statele Unite, unele țări sud-americane, Australia și Noua Zeelandă au insistat multă vreme, în cadrul organismelor interguvernamentale, asupra faptului că ele sunt țări de imigrare și ca atare nu au minorități naționale. După ce la Națiunile Unite a fost adoptată Convenția Internațională a Drepturilor Civice și Politice – care, în Articolul 27, prevede măsuri privind protecția minorităților –, multe state din Lumea Nouă s-au grăbit să precizeze că prevederile articolului se aplică doar acelor țări care au minorități naționale. Până nu de

1. Unele țări – cum este cazul celor trei mari țări de imigrare, Statele Unite, Canada și Australia – pot fi, bineînțeles, *multi-etnice* și *multinaționale* în același timp.

mult, sub paravanul acestui argument, drepturile popoarelor indigene din cele două Americi, Australia și Noua Zeelandă au fost violate sistematic, fără drept de apel. Brazilia de exemplu – observă sarcastic Kymlicka – a fost atât de insistentă în a afirma că pe teritoriul ei nu trăiesc minorități, încât această afirmație devine încetul cu încetul un adevăr¹.

Comportamentul țărilor amintite față de popoarele indigene a avut la bază convingerea coloniștilor europeni privind inferioritatea băștinașilor față de culturile din Europa. Locuitorii teritoriilor cucerite de coloniști erau considerați subdezvoltați, inclusiv din punct de vedere politic, ceea ce s-a tradus în convingerea că aceste populații sunt incapabile de auto-guvernare, că au nevoie de protecția paternalistă a culturilor europene, și – ca atare – nu se califică în categoria națiunilor. Această atitudine – pe care Kymlicka o consideră vădit rasistă – a dispărut treptat, dar locul ei a fost luat din păcate nu de convingerea că populațiile indigene sunt popoare distincte, ci de prezumția că acestea ar fi minorități rasiale sau grupuri etnice dezavantajate, pentru care progresul nu poate fi conceput decât în termenii integrării în națiunile dezvoltate ale Lumii Noi.

În intenția de a evita aceste confuzii terminologice, care – după cum am văzut – ascund în mod frecvent interese politice, Kymlicka precizează sensul în care utilizează el termenul de *multiculturalitate*. Un stat este multicultural dacă cetățenii acestuia aparțin mai multor națiuni – caz în care statul este *multinațional* – sau sunt imigranți veniți de pe alte meleaguri – situație în care statul este considerat a fi *multietnic* –, și acest lucru constituie o componentă importantă atât a identității personale, cât și a vieții publice, politice din țara respectivă².

Cultura este deci în acest context – și conform intenției de autor a lui Kymlicka – un atribut esențial al unei „națiuni” sau al unui „popor”, termen care la rândul lui desemnează o comunitate intergenerațională, mai mult sau mai puțin completă din punct de vedere instituțional, ocupând un anumit teritoriu în mod tradițional (pe care îl consideră loc de baștină) și fiind caracterizată de o limbă proprie și o istorie comună³.

1. *Op.cit.*, p. 21.

2. Mai mulți critici ai lui Kymlicka au semnalat faptul că această distincție între minoritățile naționale și grupurile etnice nu are în vedere toate sursele întâlnite în practică ale diversității etnoculturale. Voi reveni la această problemă la sfârșitul capitolului.

3. Există accepțiuni care asociază termenul de *cultură* cu grupurile care au anumite particularități distinctive privind modul – mai exact, stilul – lor de viață, obiceiurile, părerile sau chiar ethosul izvorât din atașamentul voluntar la o comunitate asociațională. În Statele Unite de exemplu, preocuparea pentru un *curriculum* „multicultural” înseamnă în mod frecvent încercarea de a preveni excluderea și

Sensul în care este utilizat la Kymlicka termenul de multiculturalitate nu include acele „subculturi” pe care anumiți autori le tratează ca aparținătoare fenomenului : cultura grupurilor caracterizate printr-un anumit stil de viață, a diferitelor mișcări sociale sau asociații voluntare. Grupurile dezavantajate, ca femeile, homosexualii sau persoanele cu handicap, au, bineînțeles, multe probleme în comun cu grupurile etnice, din moment ce fiecare dintre aceste grupuri devine marginalizat din cauza *diferențelor* între ceea ce este considerat „normal” sau „obișnuit” de către societatea dominantă, pe de o parte, și caracteristicile sale distinctive, pe de alta. Marginalizarea femeilor, a homosexualilor sau a persoanelor cu handicap este însă un fenomen mai general, care se regăsește atât în cazul statelor naționale omogene, cât și la minoritățile naționale sau la grupurile etnice. Problema dreptății și a echității etnoculturale trebuie privită deci în contextul mai larg al preocupărilor pentru o democrație mai tolerantă și mai inclusivă, iar o teorie adecvată a drepturilor minorităților culturale nu poate face abstracție de doleanțele grupurilor dezavantajate, marginalizate în cadrul societății – opinează Kymlicka.

Modul diferit în care conceptul de cultură este înțeles și utilizat în diferitele regiuni ale lumii – mod care reflectă cu siguranță principalele preocupări politice ale societăților respective privind atât moștenirea istorică de probleme nerezolvate, cât și problemele care rezultă din evoluția lumii contemporane – este identificabil și într-o sesizabilă diferențiere între sensurile atribuite conceptului de *multiculturalism*. Astfel, în Canada, sensul cu care termenul este folosit pe scară largă denotă faptul că imigranții sunt încurajați în afirmarea identității lor etnice, fără ca acest lucru să-i expună la prejudecăți sau discriminare. În Europa, multiculturalitatea este înțeleasă în mod frecvent ca o formă de împărțire a puterii între diferitele

marginalizarea la care anumite grupuri – ca homosexualii, persoanele cu handicap, femeile, clasa muncitoare, ateii sau comunistii – au fost expuse în mod tradițional. Dacă suntem dispuși să utilizăm termenul de cultură în acest sens și tindem să considerăm grupurile caracterizate printr-un anumit stil de viață – *lifestyle enclaves*, după cum le denumește Kymlicka –, diferitele mișcări sociale sau asociațiile voluntare drept *culturi*, atunci până și cea mai omogenă țară de pe mapamond, Islanda, va trebui să fie considerată stat multicultural. Dacă, în schimb, ne situăm la extrema cealaltă, spunând că practic toate democrațiile occidentale se caracterizează prin aceeași cultură modernă, urbană și seculară, tipică civilizației industrializate și postindustrializate, atunci trebuie să admitem că nici cea mai multinațională țară, Elveția, și nici cel mai polietic stat, Australia, nu au nimic în comun cu multiculturalitatea, din moment ce toate minoritățile naționale și grupurile etnice participă la aceeași formă de viață a erei moderne.

comunități naționale, în timp ce în America termenul se referă cu precădere la tehnicile de incluziune a grupurilor marginalizate¹.

În 1998, Will Kymlicka a dedicat un studiu accepțiunii americane a termenului de multiculturalism, atrăgând atenția asupra problemelor de relevanță de care trebuie să se țină seama atunci când se fac referiri la această noțiune în afara spațiului american, mai ales în condițiile influenței puternice pe care Statele Unite o exercită în arena relațiilor internaționale². Ca reprezentant de marcă în definirea și folosirea conceptului în spațiul spiritual american, Kymlicka l-a ales pe David Hollinger, care, într-o lucrare intitulată *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, a expus o sofisticată argumentație în favoarea experienței americane a multiculturalismului³.

Hollinger distinge în lucrarea menționată două tipuri de politici multiculturalale: modelul „pluralist” și cel „cosmopolit”. În interpretarea sa, *modelul pluralist* tratează grupurile etnoculturale ca entități permanente sau de durată, subiecte ale drepturilor colective. *Modelul cosmopolit*, în schimb, are la bază drepturile individuale, acceptând schimbările frecvente ale frontierelor de grup într-o lume a apartenențelor multiple și a identităților hibride. Spre deosebire de multiculturalismul pluralist, care respectă frontierele de grup moștenite din trecut și instituționalizează protecția grupurilor etnoculturale, modelul cosmopolit accentuează caracterul dinamic și schimbător al acestora, se opune solidarității tradiționale de grup și favorizează apartenențe bazate pe libera alegere.

Hollinger se pronunță în mod categoric în favoarea multiculturalismului cosmopolit. El susține că acest model a fost deosebit de eficient în trecutul mai îndepărtat în integrarea imigranților europeni și se dovedește a fi la fel de eficient în integrarea imigranților din America Latină, Africa sau Asia în zilele noastre. Autorul admite că eficiența modelului a lăsat de dorit în ce privește aducerea afro-americanilor sub umbrela „postetnică” a națiunii americane, dar consideră că inclusiv acest obiectiv este realist într-un viitor nu prea îndepărtat.

Printr-o analiză pertinentă, Kymlicka identifică două inconsistențe ale poziției exprimate de Hollinger. Studiul din *Dissent* evidențiază în primul

-
1. Referitor la câteva opinii divergente privind semnificația termenului de multiculturalism pe care le-am putut observa în dezbateră publică din România, vezi Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea termenului de multiculturalism în România”, în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000, pp. 23-47.
 2. „American Multiculturalism in the International Arena”, *Dissent*, toamna 1998, pp. 73-79.
 3. D. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York, 1995.

rând faptul că Hollinger trece cu vederea acele comunități tradiționale pe care însuși statul american le consideră durabile și pe care le protejează prin aranjamente instituționale: cele din Guam, Hawaii, Porto Rico sau triburile indiene cu statut de națiune dependentă. Prin critica formulată la adresa multiculturalismului „pluralist”, formele de mobilizare etnopolitică a acestor popoare – și a minorităților naționale, în general – sunt considerate în mod implicit incompatibile cu orice formă de multiculturalism cosmopolit sau postetnic. Or, opinează Kymlicka, acele popoare care au fost acceptate ca subnațiuni de către democrațiile liberale din Occident, ca, de pildă, comunitatea din Québec, poporul catalan sau scoțienii, se caracterizează printr-un naționalism la fel de pluralist, postetnic, ca națiunea americană. Numai că – și aceasta este a doua inconsistență a teoriei multiculturalismului cosmopolit identificată de Kymlicka – Hollinger consideră că modelul cosmopolit al multiculturalismului este valabil doar la nivelul statului: el nu admite că modelul cosmopolit ar avea vreo relevanță nici la nivelul substatului al comunităților etnoculturale, nici la nivelul global al lumii întregi. Cu toate că o aplicare consecventă a principiilor cosmopolite ar impune ca formarea identităților hibride și multiple să nu fie îngredită de frontiere de stat, Hollinger susține că elementul cosmopolit al multiculturalismului este compatibil cu o puternică afirmare a identității naționale americane. Dar dacă este compatibil cu o anumită identitate națională, de ce nu ar putea fi compatibil și cu altele? – se întreabă Kymlicka.

Influența nefastă pe care această accepțiune a multiculturalismului o exercită la scară internațională este exemplificată de Kymlicka prin situația din Québec, pe de o parte, și prin problemele pe care unele state din Europa Centrală și de Est le întâmpină în tranziția lor spre democrație, pe de altă parte.

Luările de poziție privind natura multiculturalismului american au influențat puternic comunitatea anglofonă din Canada și au îngreunat simțitor acceptarea de către canadienii anglofoni a acelor forme de recunoaștere oficială a identității de *Quebecois* pentru care militează partea francofonă a Canadei. Pericolul secesiunii Québecului ar fi mai puțin iminent – opinează Kymlicka – dacă în dezbaterile publice s-ar regăsi referiri și la experiența americană privind soluționarea pe căi instituționale a problemelor minorităților naționale din Guam sau Porto Rico, de exemplu.

Dacă în cazul Québecului riscurile nu sunt foarte mari – deznodământul cel mai radical putând fi eventual apariția a două democrații liberale în partea de nord a continentului american –, în cazul unor state ale Europei Centrale și de Est există riscul eșecului tranziției către democrație, din cauza tensiunilor dintre minorități și națiunile majoritare. Chiar dacă nu e singura explicație posibilă, este evident că cele mai eficiente în consolidarea

democrației au fost acele state care nu găzduiesc minorități în proporții semnificative (Cehia, Slovenia, Ungaria sau Polonia, de exemplu), în timp ce țările cu hărți pestrice din punct de vedere etnocultural sunt încă în căutarea soluțiilor instituționale care să mulțumească toate părțile implicate. Identificarea acestor soluții este simțitor îngreunată, în opinia lui Kymlicka, de caracterul unilateral al modelului american. Acest model îi marginalizează pe intelectualii liberali ai acestor țări, pe de o parte – ca urmare a ineficienței discursului lor, care se limitează la teoria drepturilor individuale – și îi servește pe naționaliștii popoarelor majoritare, care refuză să accepte solicitările minorităților privind oficializarea identității acestora, motivându-și poziția prin referiri frecvente la idealul „națiunii civice”, a cărui întruchipare perfectă ar fi societatea multiculturală, postetnică, din Statele Unite¹. Astfel, naționalismul majoritar din unele țări est-europene – printr-o curioasă alianță cu forțele care se pretind liberale – se folosește de modelul american al multiculturalismului cosmopolit în combaterea naționalismului minoritar, făcând apel la necesitatea construirii unei singure națiuni „civice” în cadrul fiecărui stat. Rezultatul la care se ajunge adesea este nemulțumirea și teama din partea minorităților, care provoacă la rândul lor reflexe și tendințe autoritare atât în cadrul majorității, cât și în comunitățile minorităților – conchide Kymlicka.

Ar fi o greșeală să credem, își încheie Kymlicka argumentarea, că această concluzie încearcă să sugereze că Statele Unite ar sprijini în mod deliberat naționalismul antiminoritar al națiunilor majoritare din Europa Centrală și de Est ori că multiculturalismul american ar trebui să se concentreze în primul rând asupra drepturilor minorităților naționale. Actualmente cea mai însemnată provocare pentru societatea americană este soluționarea echitabilă a situației populației afro-americane, piatra de încercare a „postetnicității” din Statele Unite fiind foarte probabil legată de această problematică. În privința accepțiunii americane a multiculturalismului, esența observațiilor critice ale lui Kymlicka referitoare la Europa Centrală și de Est este, prin urmare, aceea că poziția în favoarea autonomiei provinciei Kosovo², de exemplu, ar putea fi etichetată cu mai mică probabilitate drept ipocrită de către politicienii sau liderii intelectuali sârbi – și din diferite țări sud-est-europene – dacă discursul oficial american ar vorbi și despre faptul că recunoașterea instituțională și acordarea dreptului la autogovernare anumitor minorități naționale istorice este, de asemenea, parte integrantă a realității multiculturale din Statele Unite.

-
1. Se cuvine precizat că în discursul public din România se întâlnesc referiri frecvente și la modelul francez.
 2. Studiul a fost scris înaintea intervenției trupelor NATO în Iugoslavia.

După cum am menționat deja, o serie de autori au remarcat că acele categorii prin care Kymlicka își fundamentează conceptul de multiculturalitate nu epuizează toate sursele posibile ale diversității etnoculturale. Conștient de acest fapt, Kymlicka amintește, pe scurt, trei cazuri particulare, neincluse în categoriile definite în lucrarea sa intitulată *Multicultural Citizenship*, considerată o expunere sistematică a teoriei sale: *refugiații*, care și-au părăsit individual țara, fiind constrânși de împrejurări să se stabilească în țara primitoare; *sectele religioase imigrante în grup*, care – ca hutteriții din Canada, de pildă – au primit garanții că își vor putea păstra nestingheriți tradițiile de autoguvernare pe teritoriul țărilor primitoare; *populația afro-americană*

conceptul, în planul s-a dovedit irealizabil până la urmă, pe de o parte din cauza împrăștierii teritoriale și a caracterului de diasporă al populației negre, pe de altă parte din cauza dezinteresului majorității negrilor față de o identitate națională diferită: în pofida discriminării, ei aveau interesul să devină membri cu drepturi depline ai națiunii americane.

În baza acestor experiențe, unii teoreticieni liberali au sugerat că situația negrilor ar putea fi soluționată echitabil în baza analogiei cu modelul imigrant¹. Nici această cale nu s-a dovedit însă potrivită, în ultima vreme

1. Ca reprezentanți ai acestui curent de opinie, Kymlicka îi menționează pe John Ogbu, Michael Walzer și Nathan Glazer; vezi *Multicultural Citizenship*, p. 25, nota 17.

devenind din ce în ce mai larg acceptată ideea că integrarea cu succes a negrilor va necesita metode specifice.

Luând în considerare concluziile polemicii desfășurate între timp pe marginea acestui subiect, Kymlicka oferă, într-un studiu mai recent, un tablou mai fin creionat al surselor și al varietăților pluralității etnoculturale¹. În afara minorităților naționale și a grupurilor etnice imigrante, el menționează și descrie alte trei categorii: *sectele religioase*, *meticii*, respectiv *castele rasiale*.

Sectele etnoreligioase izolaționiste sunt comunități mici de imigranți, care – spre deosebire de marea majoritate a imigranților – nu doresc să se integreze în societatea dominantă, ci se izolează de bună voie și evită orice participare la viața civică și politică a societății, pe care o consideră „laică” și coruptă. Hutteriții, comunitatea amish sau evreii hasidici de exemplu, care au emigrat pentru a scăpa de persecuțiile religioase, urmăresc marginalizarea în societatea dominantă pentru a-și putea păstra modul de viață tradițional.

În timp ce grupurile etnoreligioase izolaționiste renunță în mod voluntar la unele prerogative ale cetățeniei, există anumite categorii de imigranți cărora nu li se oferă niciodată posibilitatea de a deveni cetățeni, fie pentru că au intrat ilegal în țară (nord-africani în Italia, de exemplu), fie pentru că au venit ca studenți sau ca muncitori sezonieri și s-au hotărât să rămână și după expirarea termenului de ședere acordat inițial prin viză. Această categorie de imigranți, denumiți de Kymlicka *meticii* (termenul a fost consacrat de practica democrațiilor antice grecești și a fost prevăzut pentru acei membri ai *polis*-ului, de regulă venetici, cu ședere temporară, care nu aveau drepturi politice depline), rămân grupuri marginalizate, integrarea lor lovindu-se nu numai de obstacole politice și legale, dar și de piedici economice și sociale.

De data aceasta, problema negrilor este tratată de Kymlicka în contextul categoriei *castelor rasiale* (împreună cu comunitatea romilor). Punctul său de vedere precedent este completat cu observația că negrii trebuie considerați comunitatea etnoculturală cea mai nedreptățită de-a lungul istoriei. Din această cauză integrarea lor socială eficientă este o sarcină care nu mai poate fi amânată, mai ales că până acum ei au ocupat treptele inferioare ale ierarhiei sociale, în timp ce unii imigranți mai noi, cum ar fi asiaticii, s-au integrat cu succes. Cântărind șansele posibilelor căi de soluționare a problemei, Kymlicka emite ipoteza că drumul spre obiectivul ales pe termen lung – societatea americană integrată, fără discriminări rasiale – ar trece în mod inevitabil printr-o etapă cu direcție aparent opusă, caracterizată prin întărirea comunităților și a instituțiilor negrilor.

1. „Relațiile etnice și teoria politică occidentală”, în: *Altera*, nr. 10, 1999, pp. 95-148.

Cu toate că orice categorisire poate fi considerată problematică, distincția fundamentală care stă la baza conceptului multiculturalității propus de Kymlicka – enunțând existența, pe de o parte, a *minorităților naționale* constituite istoric, pe de alta, a *grupurilor etnice* apărute în urma fenomenului de imigrare – poate fi caracterizată ca bine argumentată. Așa cum am văzut în subcapitolul 2.2., presupuzițiile terminologice ale lui Kymlicka sunt validate de cazuistica conflictelor etnopolitice analizate de către Gurr și Harff. Dintre cele patru categorii de comunități mobilizate în scopuri etnopolitice identificate de cei doi, primele două categorii, *comunitățile etnonaționaliste și popoarele băștinașe*, exemplifică bine – prin caracterul lor (grupuri etnice relativ numeroase, cu așezare îndeobște regională sau constituind populația de baștină a teritoriilor colonizate), prin motivele izbucnirii conflictelor (pierderea dreptului la autonomie sau a dreptului de a dispune de resursele aferente habitatului tradițional) și prin scopul mobilizării (obținerea dreptului la autoguvernare sau a diverselor forme de autonomie) – conceptul de *minoritate națională* definit de Kymlicka. Se impun, totuși, două scurte observații. Nu trebuie să omitem, pe de o parte, că tipologia Gurr – Harff se concentrează asupra acelor comunități etnoculturale care au ajuns deja, în decursul luptei pentru dobândirea drepturilor, la conflicte deschise. În al doilea rând, distincția dintre cele două subcategorii – comunități etnonaționaliste și popoare băștinașe – cu care operează Gurr și Harff nu are la bază opțiuni diferite din tabelul preferințelor de strategie etnopolitică al lui Zellner, ci deosebiri între metodele folosite de cele două subcategorii în lupta pentru atingerea obiectivelor strategice. Dacă această distincție este importantă din perspectiva unui model explicativ al conflictelor etnopolitice, semnificația ei este de ordin secundar în cadrul unei teorii normative a echității etnoculturale. Ponderea ridicată a minorităților naționale aspirante la autoguvernare în rândul factorilor generatori de conflicte etnopolitice subliniază importanța acestei revendicări și susține, fără echivoc, necesitatea tratării separate a acestei categorii, ca una specială, care necesită modalități de gestionare aparte, diferite de cele destinate altor categorii de grupuri etnoculturale.

Descrierea lui Gurr și Harff privind cea de-a patra categorie, a *etno-claselor*, și caracterizarea luptei acestora pentru drepturi se suprapune, cu mici excepții, peste definiția conceptului de *grup etnic* oferită de Kymlicka. Din acest punct de vedere, categorisirea lui Kymlicka pare problematică doar în măsura în care Gurr și Harff includ în categoria etno-claselor și descendenții sclavilor negri proveniți din Africa, împreună cu „adevărații” imigranți. Dacă prin prisma analizei conflictelor etnopolitice această comasare pare a fi admisibilă, ea este inacceptabilă – așa cum am văzut – din punctul de vedere al teoriei echității și dreptății etnoculturale.

A treia categorie a tipologiei Gurr – Harff, cea a *elitelor acționând în numele comunităților etnice sau culturale*, are, după cum am văzut atât în cadrul modelului Lake – Rothchild, cât și la Horowitz, un rol determinant în influențarea dinamicii conflictelor etnopolitice. Deși din perspectiva teoriei normative a echității etnoculturale această problemă are o importanță secundară, ea va apărea, totuși, în legătură cu problema reprezentării în cadrul comunităților etnoculturale¹.

Referitor la caracterul problematic al categorisirii, Kymlicka este gata să admită că diversitatea etnoculturală a lumii ar fi probabil mult mai fidel descrisă de un model care ar ține cont de un câmp continuu al cazurilor posibile, legând cele două categorii extreme definite de el. Kymlicka este convins însă că cele două categorii propuse pot fi ilustrate cu numeroase exemple de pretutindeni, cazuri care ascund nedreptăți și reprezintă izvoare de conflicte, periclitând securitatea și stabilitatea internațională. Ca urmare, diferențierea conceptuală dintre minoritățile naționale și grupurile etnice este o ipoteză de lucru potrivită, făcând posibilă, pe de o parte, demascarea abuzurilor ideologice la care se recurge în mod frecvent în legătură cu aceste aspecte ale diversității, înlesnind, pe de altă parte, analiza normativă îndreptată către bazele principiale ale unei lumi mai drepte din punct de vedere etnocultural.

-
1. O latură interesantă a distincției *minoritate națională – grup etnic* este semnalată de Gabriel Andreescu, care aduce argumente din domeniul filosofiei dreptului și al filosofiei morale pentru susținerea poziției teoretice a lui Kymlicka, fără să facă însă vreo referire directă la ea. Andreescu pornește de la perechea de concepte „agent moral – pacient moral”, consacrată de către Tom Regan, care presupune o diferență între actorii capabili să conceapă și să-și organizeze viața în termeni morali și actorii incapabili de acest lucru. Ducând conceptul mai departe, Andreescu este de părere că grupările sociale trebuie să-și dezvolte un nivel de energie și entropie al acțiunii comunitare dirijate de țeluri morale, coerente și bine organizate, ca să poată funcționa ca „agenți morali”. Comunitățile pot deveni „agenți morali” doar în condițiile libertății câștigate prin luptă, iar gradul de civilizație al unei societăți poate fi măsurat și prin numărul „pacienților morali” ajunși la nivelul de dezvoltare al „agenților morali”. Aplicând conceptele introduse la teoria drepturilor minoritare, Andreescu spune că în timp ce *minoritățile naționale* formate de-a lungul istoriei pot fi considerate cu siguranță „agenți morali” (și comunitatea internațională îi consideră ca atare în dezbaterile despre standardele minime menite să garanteze protecția instituțională a minorităților), *grupările etnice* create de imigranți au arareori această calitate. Vezi Gabriel Andreescu, „Teoria agenților morali: cadrul firesc al drepturilor minorităților naționale”, *Revista română de drepturile omului*, nr. 15, 1997, pp. 24-34.

6.2. Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept

Revendicările minorităților naționale sunt etichetate deseori de către oponenții drepturilor minoritare ca naționalism tribal, premodern, acesta fiind comparat cu „naționalismul civic” al națiunilor majoritare, care nu ia în considerare identitățile etnoculturale, definește statul ca pe o structură neutră din punct de vedere etnic și cultural și investește cu drepturi egale și supune la îndatoriri egale pe toți cetățenii săi, indiferent de particularitățile acestora. Naționalismul civic caracterizează etape mai evolute ale dezvoltării sociale și diferă de „naționalismul etnic” prin aceea că nu își propune menținerea și reproducerea instituțională a unei anumite culturi sau a unei identități etnice anume, ci se străduiește să fundamenteze comunitatea cetățenilor corespunzător principiilor democratice și egalitare acceptate de toată lumea. Plecând de la aceste principii, adepții naționalismului civic susțin că, în timp ce națiunile majoritare lasă în urmă, conform cerințelor modernității, infantilismul naționalismului etnic, minoritățile etnice invocă prin revendicările lor spiritul secolului al XIX-lea.

Argumentele care urmează o astfel de logică comit simultan două greșeli. În primul rând, pierd din vedere faptul că modernitatea, contrar precizărilor și așteptărilor, nu a subminat identitățile etnoculturale¹. Conform teoreticienilor modernității, identitățile etnice și naționale ar fi trebuit

-
1. Problematika *identității* cunoaște la ora actuală o bibliografie vastă și diversificată, în decursul secolului XX mulți autori și gânditori iluștri fiind fascinați de enigma particularității persoanei și a comunităților umane, care persistă în pofida numeroaselor schimbări ce intervin în decursul existenței acestora („*remaining the same despite changes*”). Un curent influent al acestei probleme a fost inițiat de psihanalistul Erik H. Erikson, care în perioada 1950-1982 a publicat mai multe lucrări de referință pentru cercetările ulterioare: „The Problem of Ego-Identity”, în: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1956, vol. IV, pp. 56-121; „Identity and Life Cycle”, în: *Psychological Issues*, International University Press, New York, 1959; *Identity, Youth and Crisis*, Norton, New York, 1968; *Dimensions of a New Identity*, Norton, New York, 1974. O evaluare critică a operei lui Erikson, din perspectivă interdisciplinară, a fost oferită recent de Harke A. Bosma – Tobi L.G. Graafsma – Harold D. Grotevant – David J. de Levita (eds), *Identity and Development. An Interdisciplinary Approach*, SAGE Publications, Thousand Oaks – Londra – New Delhi, 1994. Ca un reprezentant de marcă al abordării problemei identității prin prisma psihologiei și a psihologiei sociale, trebuie amintit Erving Goffman, cu *The Preservation of the Self in Everyday Life*, Penguin Books, 1980 (prima apariție în 1959). Începând cu anii '90, atenția specialiștilor s-a orientat treptat spre modul și circumstanțele în care

să-și piardă din însemnătate, fie lăsând locul unei identități supranaționale, cosmopolite, fie prin apariția unei ere a identităților postnaționaliste, constituționale. Însă acest lucru nu s-a întâmplat: nenumăratele studii arată că în întreaga lume suntem martorii unei stranii renașteri a naționalismelor¹. Cealaltă greșeală o constituie semnul de întrebare cu privire la neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal: așa cum vom vedea, nimic nu corespunde în realitate acestei presupuse proprietăți, iar referirile la ea în corelațiile amintite ilustrează folosirea cu rea intenție a conceptelor.

Ambele greșeli provin din nerecunoașterea relației dintre stat și cultură sau cel puțin pot fi corelate cu variantele ei negândite până la capăt.

Kymlicka se ocupă în mai multe dintre lucrările sale de relația dintre stat și cultură, dedicând ample capitole problemei pe care o denumește „mitul neutralității etnoculturale a statului”. Lucrarea sa intitulată *Multicultural Citizenship* analizează mai multe aspecte ale chestiunii², expunerea succintă și sistematică a problemei regăsindu-se în prima *Prelegere Spinoza*,

oamenii ajung să-și conceapă identitatea proprie – și pe a celorlalți – preponderent în termeni etnici și rasiali, precum și spre consecințele globalizării asupra modului în care sunt percepute identitățile. Acest nou curent include atât orientări primordialiste, cât și direcții constructiviste, cele din urmă dominând în literatură. Deși subiectul este de o importanță majoră pentru tema pe care o dezbaterem, se cuvine precizat că orientarea spre aspectele de filosofie politică normativă nu permite dezbaterea pe larg a modului în care problematica identității fundamentează opțiunile și strategiile de construcție națională a comunităților. În consecință, din lipsă de spațiu, mă văd constrâns la a înșira câteva dintre lucrările mai semnificative din această ramură a literaturii de specialitate: Stephen Cornell – Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks – Londra – New Delhi, 1998; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989; P. W. Preston, *Political/Cultural Identity. Citizens and nations in a Global Era*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1997; Krzysztof Michalski (ed.), *Identität im Wandel. Casteltgandolfo-Gespräche 1995*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1995; Bernard Voutat, *Espace National et Identité Collective. Pour une sociologie politique du conflit jurassien*, Le livre politique, Lausanne, 1992, precum și numărul special al revistei *Revue de philosophie et de science spéciales*, 1/2000, intitulat *Comprendre les identités culturelles*, apărut sub coordonarea lui Will Kymlicka și Sylvie Mesure la Presses Universitaires de France.

1. Despre relația dintre modernism și naționalism, a se vedea: Charles Taylor, „Nationalism and Modernity”, în: Robert McKim – Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997, pp. 31-56, respectiv Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge – Londra, 1992.
2. *Multicultural Citizenship*, pp. 3-5, 108-113.

ținută în 1995 la Departamentul de Filosofie al Universității din Amsterdam¹. Chestiunea reapare într-un studiu scris în 1997².

Una dintre dilemele clasice ale democrațiilor liberale este aceea de a afla cum se poate asigura implementarea simultană a egalității și libertății individuale a cetățenilor în fața statului, dacă acești cetățeni diferă prin religie, tradițiile culturale, limba maternă sau modul de viață³. După cel de al doilea război mondial, când schimbarea sistemului de protecție a minorităților – bazat pe drepturi colective – părea inevitabilă, cedând, după cum am văzut, locul unui alt tip de abordare, a câștigat o popularitate semnificativă opinia că, prin asigurarea unui tratament egal rezervat tuturor cetățenilor, protecția instituționalizată a particularităților de grup poate deveni inutilă. Acest punct de vedere a fost susținut cu tărie mai cu seamă în cercurile gânditorilor liberali. Analogia a oferit-o separarea bisericii de stat, proces încheiat cu succes în întreaga Europă, și care nu numai că a pus capăt istoriei sângeroase a războaielor religioase, dar, prin transferul practicilor religioase în sfera privată, a instituționalizat și protecția – indirectă – a minorităților religioase, asigurând indivizilor dreptul la alegerea și practicarea liberă a religiei, dreptul la asociere și protecția împotriva discriminării.

În atmosfera ce caracteriza lumea după cel de al doilea război mondial, părea firesc ca și problema minoritară să fie soluționată în spiritul toleranței religioase. Identitatea etnoculturală reprezintă – asemenea religiei – un pilon important al vieții particulare a fiecărui om, dar în această privință – argumentau adepții schimbării modului de abordare – nu putem pretinde de la stat mai mult decât asigurarea condițiilor legale pentru ca indivizii să își poată alege liberi identitatea, să își poată conserva tradițiile legate de aceasta – atâta timp cât nu intră în contradicție cu drepturile celorlalți cetățeni – și, în urma opțiunii lor, să nu devină victime ale discriminării. Bineînțeles, toate acestea trebuiau să se limiteze la sfera privată, sfera publică urmând a fi protejată de toate notele distinctive și manifestările identităților etnoculturale. Tot așa cum statul de drept liberal nu poate declara ca oficială nici una dintre confesiuni, trebuind să le trateze pe toate cu același respect, el nu poate acorda un statut preferențial sau privilegiu nici uneia dintre culturi, nefiindu-i permisă nici o distincție în acest sens.

1. *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, 1997, pp. 19-32.

2. „The New Debate over Minority Rights”, în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție.

3. La motivele pentru care liberalismul clasic se rezumă, în pofida acestor fapte, la analiza cazurilor societăților omogene din punct de vedere etnocultural, precum și la felul cum a evoluat situația spirituală a liberalismului sub acest aspect, voi reveni în capitolul 7.1.

Separarea statului de etnicitate face imposibilă atât recunoașterea oficială a comunităților etnoculturale, cât și aplicarea criteriilor etnice la distribuția bunurilor, a drepturilor și îndatoririlor.

Acest punct de vedere a găsit după război numeroși adepți în tabăra liberală¹. Argumentele legate de el sunt prezente – deseori în variante elaborate, nuanțate sau aplicate – și în literatura de specialitate a filosofiei politice contemporane. O carieră spectaculoasă a avut de pildă conceptul de „omisiune benignă”, care voia să sugereze că statul nu este interesat în menținerea și reproducerea identităților etnoculturale, dar că trece înțelegător cu vederea intenția cetățenilor care își propun astfel de scopuri. Alții, ca de exemplu Michael Walzer, Willian Pfapp sau Michael Ignatieff, au sesizat că diferențierea tot mai populară dintre „naționalismul etnic” și „naționalismul civic” poate fi explicată prin criteriul neutralității etnoculturale. Cel mai departe a mers probabil Michael Walzer, care susține că separarea clară dintre stat și etnie este una dintre condițiile esențiale ale democrației liberale. După părerea sa, statul trebuie să se delimiteze de toate comunitățile naționale și etnice care alcătuiesc societatea țării respective, trebuie să își păstreze neutralitatea în ce privește „limba, istoria, literatura și sărbătorile oficiale”. Conform lui, „unul dintre cele mai convingătoare exemple ale statului neutru din punctul de vedere etnocultural îl reprezintă Statele Unite, cu atât mai mult cu cât America nu are o limbă oficială recunoscută de constituție”².

Opiniile legate de analogia religie-etnicitate, respectiv cele referitoare la neutralitatea în problemele naționale ale statului – în speță, punctul de vedere al lui Walzer – au fost aspru criticate de Kymlicka în operele citate mai sus. În legătură cu America, de pildă, el aduce patru argumente împotriva mistificărilor referitoare la limba oficială de stat. Kymlicka amintește, înainte de toate, că pe teritoriul Statelor Unite predarea limbii engleze în școli este prevăzută de lege. Tot legea este cea care dispune ca obținerea cetățeniei americane – în cazul imigranților care au vârsta sub cincizeci de ani – să fie condiționată de însușirea limbii engleze. Cunoașterea limbii engleze este, de asemenea, o cerință exclusivă în cazul angajaților guvernamentali și al funcționarilor de stat. Și, în cele din urmă, autorul amintește că în partea de sud-vest a Statelor Unite, precum și în cazul Insulelor Hawaii, acordarea statutului de stat federal a putut fi pusă în

-
1. Kymlicka face referiri în acest context la operele lui Nathan Glazer, Milton Gordon, John Porter, Pierre L. van den Berghe, Janet Ajenstat, Richard Rorty, Chandran Kukathas, John Edwards și H. Brotz. Cf. *op.cit.*, p. 196, nota 4.
 2. M. Walzer, „Comment”, în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 100-101.

discuție abia după ce numărul imigranților de cultură engleză a depășit numărul populației minoritare autohtone. În schimb, avansării la rang de stat federal a republicii Porto Rico i se opun atât de mulți tocmai pentru că o majoritate a vorbitorilor de limbă engleză nu va putea fi asigurată prea ușor¹. Dispozițiile referitoare la limba de predare în școli, la condițiile de angajare a funcționarilor guvernamentali – în condițiile în care produsul intern brut este dat într-o proporție de aproape 50% de sectorul de stat – și de obținere a cetățeniei, la fel ca delimitarea granițelor unităților administrative, abia dacă se pot considera excepții și nu influențează decisiv „neutralitatea în probleme naționale” a statului, constată Kymlicka².

Dar privind lucrurile în ansamblu, în condițiile modernității, nici un stat nu își poate permite să nu trateze fiecare dintre limbile vorbite pe teritoriul său ca limbă oficială. Se poate arăta că analogia dintre religie și etnicitate nu poate fi susținută nici în această privință. Adică statul își poate permite schimbarea, de exemplu, a jurământului juridic religios cu unul laic – și, într-un stat multinațional sau chiar multietnic, aceasta ar fi o inițiativă justificată –, dar este de neînchipuit excluderea limbii din activitatea justiției³.

Așa cum au arătat mai mulți cercetători – de exemplu, Karl W. Deutsch, Ernst Gellner și Benedict Anderson –, una dintre consecințele importante ale modernității a fost aceea că anumite țări au integrat societatea cu ajutorul limbii unitare și a conștiinței de „noi”, respectiv a celei comunitare valabile pe întreg teritoriul statului, și au asigurat accesul cu șanse egale al cetățenilor la instituțiile sociale.

Aceste strădanii au fost motivate nu neapărat de imperialismul cultural sau de prejudecățile etnocentrice, cât de unele cerințe foarte pragmatice ale dezvoltării societății caracteristice epocii moderne. Economia modernă avea nevoie înainte de toate de forță de muncă corespunzător instruită, care să dispună de o mobilitate corespunzătoare. În lipsa unui sistem de instruire public bazat pe o limbă comună, care să respecte standardele țării respective, este greu de imaginat că cetățenii unei țări porneau cu șanse egale în competiția de pe piața muncii. Pentru un stat prosper e în continuare indispensabil ca toți cetățenii săi să fie solidari între ei, gata să facă sacrificiile pe care le pretinde sistemul bazat pe reciprocitatea serviciilor sociale. Indivizii legați prin conștiința de „noi” și prin identitatea comună sunt probabil mult mai pregătiți să facă aceste sacrificii, iar limba comună

1. *Multicultural Citizenship*, p. 112.

2. „The New Debate over Minority Rights”, în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, p. 7 (manuscris).

3. *Multicultural Citizenship*, p. 111.

și istoria cunoscută ca fiind comună contribuie în mare măsură la fundamentarea conștiinței lor identitare colective¹.

Pentru a caracteriza acest proces, Kymlicka introduce conceptul de „cultură societală”. În opinia sa, fiecare stat care poate fi inclus în categoria democrațiilor liberale a trecut odată printr-o etapă a dezvoltării în care răspândirea culturii societale pe întreg teritoriul său a mobilizat cele mai multe energii sociale. Cultura societală se concentrează prin urmare pe un anumit teritoriu și principala sa caracteristică este aceea că ea cuprinde toate instituțiile societății, în egală măsură din sfera privată și din cea publică, și, prin limba folosită în comun, devine accesibilă oricărui cunoscător al acesteia. Cultura societală cuprinde așadar toate domeniile existenței sociale, fără a include însă obiceiurile culturale sau religioase ale culturii luate în sens tradițional, stilurile de viață sau formele de viață particulare caracteristice comunităților mici sau familiale. În această privință, cultura societală înseamnă mai puțin – este „mai subțire”, spune Kymlicka – decât accepțiunea etnografică a conceptului de cultură, dar reprezintă mai mult decât aceasta prin pluralismul ei: ea cuprinde fiecare strat caracterizat de particularități etnoculturale și religioase, de stil de viață și de convingere, identificabil într-o societate dată. În înțelesul astfel conceput al termenului de cultură, putem afirma despre cetățenii americani vorbitori de limbă engleză că sunt integrați prin aceeași cultură, ceea ce nu exclude opțiunile personale legate de religie, sistem de valori sau stil de viață.

Ce se întâmplă însă atunci când o țară este multiculturală, în sensul definit de Kymlicka? Prezența etniilor nu constituie în general un obstacol în calea formării culturii societale. După cum vom vedea în cele ce urmează, o politică imigrațională definită în mod adecvat poate fi un mijloc important de consolidare a culturii societale. Relația minorităților naționale cu proiectul culturii societale este de obicei mai problematică. În general, depinde de ambele părți – atât de majoritate, cât și de minoritate –, ca și de antecedentele istorice, dacă minoritatea va vedea în încercările de creare a culturii societale instituționalizarea drepturilor și libertăților sau pericolul opresiunii etnoculturale. Corespunzător acestei raportări, istoria ne oferă în egală măsură exemple în care cultura societală a exclus toate încercările alternative de pe teritoriul unei țări – cum sunt cazurile Franței și Germaniei² –, cât și cazuri – ca Belgia, Elveția, Canada sau Spania – în

-
1. Vezi Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, precum și Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New Left Books, Londra, 1983.
 2. Un aspect interesant este acela că, până nu de mult, și Marea Britanie era dată ca exemplu de stat național unitar. Mișcările devoluționiste scoțiene și cele din Wales au aruncat însă o altă lumină asupra acestei aprecieri. La câteva consecințe normative ale acestor transformări mă voi referi în capitolul de concluzii.

care minoritățile s-au opus presiunii exercitate asupra lor în vederea integrării în cultura societală unitară și au creat propria cultură societală paralelă, cu toate condițiile instituționale, lingvistice sau de altă natură¹.

Apariția culturii societale pe teritoriul unui stat depinde de o politică guvernamentală conștientă și consecventă. Prima și cea mai importantă decizie pe care trebuie să o ia un guvern în interesul consolidării unei culturi societale se leagă de limbă. Când un guvern decide ce limbă să folosească în comunicarea cu cetățenii săi, în ce limbă să decurgă educația în școli, cu ajutorul cărei limbi să comunice oamenii în oficiile de stat, la tribunal, în instituțiile sanitare, atunci el ia și cea mai importantă decizie privitoare la viitorul culturii societale.

Ceea ce înseamnă totodată că limba care nu este întreținută de o anumită cultură societală, în condițiile societății moderne, industrializate, este condamnată mai întâi la marginalizare, apoi la pieire. O astfel de limbă poate fi ținută în viață într-o formă ritualizată și pe o perioadă mai lungă sau mai scurtă de către elită – de multe ori fanatizată – sau se poate păstra, de asemenea pentru o perioadă incertă, în cercul comunităților tradiționale, izolate, rămase în afara curentului principal al societății. Decizia guvernelor privitoare la limbile recunoscute oficial și utilizabile în mod public indică deci – în cazul statelor multinaționale – și ce cultură societală va avea un viitor pe teritoriul statului respectiv.

Viabilitatea șanselor de supraviețuire a culturilor societale este influențată și pe mai departe în mod hotărâtor de politica imigrațională a guvernului. Imigrarea poate avea un efect benefic asupra culturii societale, în măsura în care guvernul unui stat ține sub control numărul imigranților și dacă imigranții își însușesc limba și istoria celor care-i primesc. În cazul statelor multinaționale însă, imigrația poate avea și consecințe dăunătoare, mai ales în ce privește minoritățile naționale. Imigranții în număr mare, dar asimilați cu eficiența corespunzătoare, punând în paranteză procesul de creștere naturală a populației, pot modifica proporția populației minoritare, fapt care poate duce la scăderea influenței sale politice de mai târziu. Sunt și cazuri în care guvernul încurajează stabilirea imigranților în regiuni locuite în mod tradițional de minoritățile naționale. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în regiunea sud-vestică a Statelor Unite, unde numărul coloniștilor englezi a depășit treptat numărul băștinașilor chicano și al celor din triburile de indieni. Dacă popoarele autohtone ale regiunii ar fi deținut după pierderea războiului din Mexic puterea de decizie în privința politicii de

1. Într-un anume sens, se poate vorbi, firește, și în cazul statelor multinaționale despre o variantă și mai „subțire” a culturii societale, care integrează toți cetățenii, fără deosebire de diferențele culturale. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 13. Voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme în capitolul 7.5, dedicat relației dintre teoria liberală a drepturilor minoritare și solidaritatea socială.

imigrare, foarte probabil că astăzi am avea în partea de sud-vest a Americii o configurație dominată de cultura minoritară, de genul celei din Québec sau Catalonia, constată Kymlicka¹. Guvernul federal al Statelor Unite a decis însă altfel. A ținut sub control numărul imigranților, le-a prescris ce limbă trebuie să folosească și să-și însușească și – după cum am amintit – a acordat regiunilor statutul de stat federal abia după ce coloniștii de cultură engleză au format acolo o majoritate confortabilă. Se poate discuta, bineînțeles, pe marginea calificării morale a acestei decizii ; cert este însă că cele întâmplate au fost consecința unei decizii conștiente privind viitorul culturii societale.

Guvernelor le stau la dispoziție pe mai departe toate mijloacele de a influența viitorul culturii societale. De la alegerea sărbătorilor naționale sau alcătuirea curriculumului școlar, până la trasarea limitelor și competențelor ce țin de subunitățile administrative interne (care poate avea loc fie prin obținerea de către minoritățile naționale a unei relative majorități numerice și, prin aceasta, a unei puteri în teritoriile locuite de ei, fie, dimpotrivă, prin lichidarea acestei majorități), fiecare acțiune influențează șansele de menținere a culturii – sau a culturilor – societale. Deciziile de această natură țin de esența fiecărui stat modern².

Privit din alt unghi, procesul construirii și consolidării culturii societale nu înseamnă altceva decât un proiect de construire națională, datorită simplului fapt că limba culturii societale este de obicei limba majorității etnoculturale ce populează țara respectivă. Când un guvern decide care va fi limba oficială vorbită pe teritoriul acelei țări, ce se va preda în școli, care vor fi sărbătorile oficiale, care să fie condițiile de obținere a cetățeniei, care vor fi simbolurile oficiale ale statului, atunci aceste decizii le putem evalua nu doar ca reflexe ale prejudecăților etnocentriste, dar și ca încercări de a crea, într-un mod accesibil fiecărui cetățean, toate condițiile libertății și egalității instituționale. Aceste decizii definesc în mod inevitabil o *anumită* identitate națională – chiar dacă nu apelează la limbajul etnonaționalismului într-un mod care să bată la ochi ; or, în astfel de condiții, este imposibil de vorbit despre neutralitatea etnoculturală a statului sau despre delimitarea strictă dintre stat și etnicitate³. Nici în cazul american, considerat de

1. *States, Nations and Cultures*, p. 26.

2. Detalii interesante ale acestei probleme sunt redată în Deborah Kaspin, „Tribes, Regions, and Nationalism in Democratic Malawi”, în : Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997, pp. 464-504.

3. János Kis, filosof liberal contemporan din Ungaria, polemizează într-o lucrare intitulată *Túl a nemzetállamon (Dincolo de statul național)* cu interpretarea conceptului de „națiune politică” de către Tamás Gáspár Miklós în felul următor :

Michael Walzer un prototip al neutralității naționale, lucrurile nu au stat altfel : coloniștii englezi s-au considerat pe ei înșiși „populație formativă”, în sensul că „în mâna lor se afla inițiativa politică, a lor era limba, ei stabileau formațiunile teritoriale și de muncă, iar imigranții trebuiau să se adapteze mentalității lor”, spune Kymlicka, citându-l pe John Higham¹.

Iar în ceea ce privește conceptul „neglijenței benigne”, promovat de Glazer, Kymlicka este de părere că noțiunea este incoerentă, denotând înțelegerea superficială a relației dintre stat și cultură, respectiv stat și națiune. „În privința limbii oficiale, a delimitării granițelor interne și a distribuției puterii, este inevitabilă sprijinirea unei culturi societale, la fel ca în cazul hotărârii referitoare la comunitatea care va reprezenta majoritatea investită cu drepturi și putere de decizie în cadrul subunităților administrative, relativ la chestiuni esențiale ale viitorului culturii, cum ar fi problemele de limbă, învățământ și imigrare” – opinează Kymlicka². Lipsită de teme este și afirmația că neglijența ar fi benignă – scrie el într-un alt loc –, pentru că „omite faptul că minoritățile vor avea de înfruntat un obstacol cu care majoritatea nu se va confrunta”³.

Procesul construirii naționale îi aduce deci, vrând-nevrând, în avantaj pe cetățenii majoritari ai statului, față de cei care nu vorbesc limba oficială

„(...) grupurile etnice nu pot fi separate, practic, de stat. Statul nu poate exista fără limbă oficială: statul ori ridică una (două sau toate) dintre limbile vorbite pe teritoriul său la rangul de limbă oficială, ori declară o limbă străină (eventual moartă) limbă oficială – dar limbă oficială trebuie să existe. Statul nu poate lăsa nereglementată nici problema zilelor de lucru și de odihnă legale, așa cum nu poate lăsa la latitudinea comunităților nici desemnarea zilelor de sărbătoare oficială. Statul fie stabilește un calendar în care zilele de sărbătoare legală coincid cu sărbătorile vreuneia (mai multor sau a tuturor) dintre comunitățile de pe teritoriul său, fie va introduce un calendar care nu ține cont de nici una dintre zilele de sărbătoare a nici unei comunități. Statul nu poate exista fără memorie istorică, iar tradițiile oficiale ori se bazează pe istoria unei (mai multor sau a tuturor) comunități(lor), ori nu au în comun nimic cu nici una dintre memoriile colective. Soluțiile din urmă ar desăvârși neutralitatea etnică a statului. Este suficient doar să ne gândim la exemplele date, ca să ne dăm seama că șansa aplicării soluțiilor amintite este infimă într-un stat modern și democratic. Limba oficială nu se poate rupe de limbile vorbite; zilele de sărbătoare tradiționale nu pot fi declarate zile de lucru; trecutul statului nu poate fi despărțit de trecutul popoarelor de pe teritoriul său.” În: *Az állam semlegességé (Neutralitatea statului)*, Editura Atlantisz, Budapesta, 1997, p. 154. Spre deosebire de Kis, Csaba Gombár adoptă o poziție foarte fermă, argumentând necesitatea existenței statului neutru din punct de vedere etnic în cartea sa *Magammal vitázom (Potemici cu mine însumi)*, Politikai Kutatások Központja, Budapesta, 1996.

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 61-62.
2. *Op. cit.*, p. 113.
3. *Op. cit.*, p. 110.

și sunt socializați de către o altă cultură. În legătură cu aceasta, Charles Taylor scrie următoarele: „În măsura în care, în cazul unei societăți moderne, putem vorbi de o limbă «oficială», în cel mai larg înțeles al cuvântului – adică despre o limbă și o cultură sponsorizate și prescrise de către stat cetățenilor săi și care constituie totodată și limba economiei și a problemelor de stat –, aceasta îi avantajează foarte mult pe cei cărora le aparțin limba și cultura respectivă. Vorbitorii altor limbi sunt evident dezavantajați. Lor nu le prea rămâne altă alternativă decât să folosească a doua limbă în activitatea de zi cu zi sau să încerce să șteargă prin asimilare diferențele existente între ei și cei care își folosesc limba maternă ca limbă oficială. Sau, în măsura în care această a doua, anevoioasă perspectivă, nu le este pe plac, ei pot lua atitudine în interesul (...) unor acțiuni politice și economice a căror limbă oficială va fi limba lor maternă”¹.

Conform lui Kymlicka, în fața comunităților etnoculturale care se confruntă cu dilema de mai sus se află trei posibilități, dintre care minoritățile, etniile sau alte grupuri etnoculturale aleg corespunzător naturii lor.

Prima posibilitate o reprezintă continua marginalizare, pe care, de exemplu, și-o asumă voluntar, conform convingerilor lor teologice, sectele religioase. Bunăoară, comunitatea americană amish sau hutteriții din Canada nu simt nici o nevoie de a participa la educația universitară sau la procesele legislative, autoexcluzându-se complet din sfera politică, pentru că din punctul de vedere al stilului lor de viață, al credinței lor, acestea sunt irelevante.

Integrarea – și, din perspectiva mai multor generații, asimilarea – este aleasă de obicei de etniile formate de comunitățile de imigranți. Conform datelor empirice, sunt foarte rare cazurile în care imigranții să protesteze împotriva obligativității referitoare la însușirea limbii oficiale a țării adoptive sau să îi oprească pe copiii lor de la educarea în limba statului. Le este evident că o bună cunoaștere a limbii majorității e o condiție indispensabilă pentru ca serviciile și oportunitățile sociale să le fie și lor într-o cât mai mare măsură accesibile. Până la urmă, decizia – în cele mai multe dintre cazuri, deloc ușor de luat – de a părăsi pământul natal sau de a întrerupe legăturile familiale și sociale a fost motivată de această intenție. În cazul imigranților, așadar, integrarea în cultura societală nu creează probleme deosebite. Statul care îi primește este obligat să le acorde atenție – în cazul în care se fac presiuni asupra sa în ce privește dreptatea etnoculturală – măcar pentru a crea condițiile decente și umane ale integrării și asimilării, adică să elimine prejudecățile etnocentriste din sfera publică, din curricula școlară și, în funcție de posibilități, inclusiv la stabilirea sărbătorilor oficiale și să prevină ca simbolurile de stat să ofenseze sensibilitățile etnoculturale.

1. Ch. Taylor, *op.cit.*, p. 34.

(În această chestiune dificilă, care solicită de regulă multă circumspecție, problema care își așteaptă rezolvarea este aceea de a reglementa în așa fel statutul unor categorii de funcționari ai statului, obligați prin regulament să poarte uniformă – poliție, armată etc. –, încât acesta să nu interzică purtarea unor componente de îmbrăcăminte – *yarmulka* sau turban, de exemplu – de nelipsit pentru membrii anumitor culturi.) Lupta pentru drepturi a grupurilor etnice formate de imigranți se reduce din aceste motive la revendicarea, pe cale legală și cu instrumentele oferite de lege, a măsurilor care să asigure condițiile corecte ale integrării, condițiile unei *fair integration*, cum o definește Kymlicka¹.

A treia variantă de reacție la dezavantajele datorate proiectului de construcție națională a majorității caracterizează în general minoritățile naționale, care răspund la aceste provocări cu propriile lor încercări de construcție națională. În cazul acestora nu este vorba doar de faptul că – datorită particularităților etnoculturale pe care le au – trebuie să ia în considerare și eventualitatea rămânerii în afara instituțiilor publice, a economiei sau a sferei academice care folosesc ca mijloc de comunicare o altă limbă, dar și faptul că o cultură societală și barierele lingvistice create de majoritate pun în pericol sistemul instituțional tradițional al minorității, care îndeplinește multe dintre funcțiile culturii societale. Răspunsul minorităților la aceste provocări este de obicei acela că se opun tendințelor integracioniste, luptând pentru recunoașterea oficială a limbii și culturii proprii².

1. Politica imigraționistă canadiană, apreciată ca „multiculturalismul aplicat în context bilingv”, practică consecvent atât la nivelul guvernului federal, cât și la cel al guvernelor și autorităților locale ale statelor federale, poate fi considerată, cu o bună aproximație, în opinia lui Kymlicka, un exemplu de *fair integration*. Vezi „Ethnic Associations and Democratic Citizenship”, în: Amy Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton University Press, în curs de apariție. Pe de altă parte însă, Kymlicka atrage atenția că, dacă integrarea imigranților este întârziată prin obstacole instituționale – vezi cazul meticilor, detaliat în capitolul precedent –, atunci este posibil ca grupurile etnice, suficient de numeroase, să devină interesate și de alte variante de luptă pentru drepturi, revendicând în unele cazuri chiar autoguvernarea locală. Kymlicka spune că, în cazul minorității turce din Germania, de exemplu, acesta este un posibil scenariu pentru viitorul nu foarte îndepărtat, dacă problema cetățeniei nu se rezolvă în timp util și în mod adecvat. Vezi *States, Nations and Cultures*, p. 30, nota 14.
2. Kymlicka se referă la două studii importante ale lui Walter Connor, care aduc argumente pentru susținerea afirmației că în literatura de specialitate nu se cunosc exemple în care o minoritate națională să fi optat voluntar în favoarea asimilării, nici măcar în condițiile în care existau argumente economice puternice sau se exercita o presiune politică în acest sens. Cf. Walker Connor, „Nation-Building or Nation-Destroying”, în: *World Politics*, nr. 24, 1972, pp. 350-351, respectiv „The Politics of Ethnonationalism”, în: *Journal of International Affairs*, vol. XXVII, nr. 1, 1973, p. 20. Citat în *States, Nations and Cultures*, p. 31.

Iar pentru aceasta, apelează la metode care nu diferă cu nimic de încercările de construcție națională ale majorității. Pentru minoritari este la fel de important ca limba comună să facă accesibile pentru fiecare membru al minorității conținuturile culturale proprii, să transmită oportunitățile instituționale ale acesteia și să le fundamenteze solidaritatea. La fel de importantă se consideră a fi și educația care să promoveze valorile culturale proprii, iar interesele minoritarilor se leagă și de trasarea granițelor interne, încercând să prevină ca imigrația – sau colonizarea forțată – să dea naștere unei schimbări a configurației etnoculturale a teritoriilor locuite de ei. Încercările de construcție națională specifice minorităților nu sunt așadar cu nimic mai puțin moderne decât proiectele corespunzătoare ale majorității, căci ambele țin cont de tot ce are nevoie o comunitate etnoculturală pentru a supraviețui – așa cum am văzut – condițiilor modernității. Prin urmare, întrebarea care se pune este : dacă încercările de construcție națională a popoarelor majoritare sunt legitime și dacă acestea pot fi considerate ca adaptate la cerințele modernității, atunci de ce se contestă același lucru în cazul comunităților minoritare, mai ales dacă acestea au fost incluse în structuri statale existente contrar voinței lor ?

Dacă analizăm din perspectiva acestei întrebări discrepanța uriașă dintre ordinea etnopolitică mondială – 196 state – și realitatea multiculturală – între 600 și 6.000 de limbi vorbite, însemnând tot atâtea culturi societale potențiale – și adăugăm cele aproximativ 268 de conflicte etnopolitice, trebuie să recunoaștem că, din punctul de vedere al dreptății etnoculturale, ordinea mondială lasă mult de dorit.

Conform lui Kymlicka, faptul că opinia publică internațională nu a ajuns încă la un consens în privința acceptării din perspectivă liberală a construirii națiunii – referitor la standardele sale valabile în aceeași măsură pentru majoritate și minoritate – se datorează poate nu în ultimul rând convingerii larg răspândite și frecvent citate legate de neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal. Această neutralitate este – după cum am văzut – un mit, deoarece nu există nici un stat care să nu încerce crearea culturii societale și care să nu aibă pretenția ca toți cetățenii săi să o considere a lor, formând astfel o comunitate politică. Neutralitatea etnică, adică finalizarea implicită a separării statului de etnicitate – urmând exemplul toleranței religioase – ar însemna practic ca *nici* o etnie să nu fie recunoscută oficial. Statul s-ar degrada într-un cadru instituțional prestator de servicii privind bunul public, iar cetățenii ar deveni simpli consumatori, din partea cărora nimeni nu ar putea pretinde loialitate sau spirit de sacrificiu¹. Un

1. Vezi János Kis, *op.cit.*, p. 155. Kis aduce argumente convingătoare împotriva restrângerii etnicității la sfera vieții private sau, altfel spus, împotriva separării

astfel de stat nu există însă, și putem presupune că referirile la el trădează interese – etnocratice – care, asemănător celor discutate în capitolul anterior, încearcă să dizolve conceptul minorităților naționale în categoria generală a etniilor și să le reducă revendicările la nivelul încercărilor caracteristice imigranților. În ce privește majoritățile, reducerea soluțiilor acceptabile la nivelul politicii imigraționiste, accentuarea importanței integrării duc inevitabil, așa cum am văzut, la asimilare. Deși majoritățile văd frecvent în aceasta soluția cea mai viabilă pe termen lung, pentru minoritățile naționale tocmai aceasta este perspectiva care declanșează în cel mai scurt timp mobilizarea etnopolitică¹.

În opinia lui Kymlicka, întrebarea corect formulată în legătură cu problematica analizată nu este dacă revendicările și mobilizarea minorităților naționale au produs deja suficiente motive ca să se renunțe la mitul

statului de etnicitate, sugerată de analogia religie-etnicitate: „Statul trebuie să fie neutru din punctul de vedere al credinței, convingerii și concepției morale, altminteri, prin poziția pe care o are, ar încălca statutul egal al cetățenilor. De aceea, în acest caz separarea este, într-adevăr, calea de urmat. Dar, în chestiunile de acest gen, neutralitatea este singura soluție pentru că nu se poate susține despre mai multe răspunsuri la o singură întrebare concretă că toate pot fi adevărate în același timp. Statul nu poate recunoaște simultan că au dreptate și cei care spun că există Dumnezeu și cei care spun că nu există; sau că Dumnezeu este cel care L-a trimis pe Iisus printre oameni, dar și că El este cel căruia Mohamed I-a fost profet. Culturile etnice sunt de altă natură. Acceptarea uneia nu o exclude pe cealaltă. Nu înseamnă că statul se contrazice dacă acceptă că există mai multe tradiții valoroase, tratându-le pe toate drept tradiții proprii. Argumentele aduse în favoarea neutralității religioase nu atrag după ele neutralitatea etnică”. *Op. cit.*, pp. 156-157.

1. Referitor la asimilare, János Kis spune că și următoarea posibilitate trebuie luată în considerare: „Ne putem da seama cum gândeau naționaliștii liberali, spunând că dacă statul nu se amestecă în viața privată și nu îndeamnă la asimilarea forțată, dar nici nu îi pune piedici, atunci nici avantajele politice date națiunii majoritare nu încalcă principiile libertății și egalității. În aceste condiții, privilegiile politice nu pot fi susținute pe termen lung. Oricare ar fi distribuția inițială a avantajelor și dezavantajelor, opțiunile libere ale indivizilor ar duce în timp relativ scurt la o distribuție unanimită acceptată ca fiind cea mai avantajoasă pentru ei înșiși. De aici rezultă că toleranța și capacitatea de integrare adecvată vor transforma, într-un final, orice stat național în statul unei singure națiuni, în comunitatea națională a tuturor cetățenilor săi – deoarece, pe termen lung, este mai rentabil să alegi asimilarea”. *Op. cit.*, p. 149. Kis analizează această chestiune în capitolul „Naționalismul liberal”, fără să-și susțină opțiunea terminologică cu o bibliografie adecvată. Cu toate acestea, din context reiese că el se referă la încercările din secolul al XIX-lea de combinare a naționalismului cu liberalismul. Așa cum vom vedea mai departe, sintagma „naționalismul liberal” a fost consacrată la începutul anilor '90 de Yael Tamir în opera sa *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993).

neutralității etnoculturale, ci de ce nu ar putea fi acceptat dreptul minorităților naționale de a recurge la aceleași strategii de construcție națională pe care le considerăm de la sine înțelese în cazul națiunilor majoritare. Deși în această formă întrebarea poate fi etichetată ca revoltătoare, „obligația de a da un răspuns la ea le revine, în mod cert, celor care tind să refuze în cazul minorităților acele drepturi de care națiunile majoritare se bucură, fără nici o restricție, în privința construcției naționale” – concluzionează autorul¹.

Ar fi o greșeală să presupunem că demersurile minoritare de construcție națională duc în mod necesar la mișcări secesioniste. Diferitele forme de autonomie, federalismul, drepturile și felurile autorizații referitoare la folosirea limbii, la învățământul în limba maternă și la păstrarea caracterului etnocultural al regiunii locuite de minoritari (cu ajutorul politicilor de imigrare) – într-un cuvânt, recunoașterea oficială a dreptului minorității la o cultură societală proprie – se pot dovedi potrivite, în funcție de particularitățile situației concrete, să ofere garanția sentimentului de siguranță comunitară pentru minorități, în cadrul etnopolitic dominat de majoritate. Eliminarea aprehensiunilor colective legate de viitorul comunității, cât și a discrepanțelor existente între preferințele de strategie etnopolitică ale majorității și cele ale minorității este, după cum am văzut la Lake – Rothchild și Zellner, o condiție esențială pentru prevenirea și gestionarea conflictelor etnopolitice. Pe de altă parte, refuzul de a accepta dreptul minorităților la o cultură societală proprie echivalează pe termen mediu și lung cu asimilarea forțată, ceea ce conduce mai devreme sau mai târziu la mișcări secesioniste, după cum am văzut la Horowitz.

Ca să putem evalua șansele teoriei liberale a drepturilor minoritare privind fundamentarea teoretică a unor soluții de genul celor sugerate, trebuie să analizăm mai întâi prezumția falsă a incompatibilității principiilor de bază ale liberalismului cu drepturile colective.

6.3. Drepturile colective și democrația liberală

Năzuința spre construcție națională a comunităților majoritare poate crea, după cum am văzut, situații nefavorabile, caracterizate prin dezavantaje sistemice, pentru grupurile minoritare. Înfruntând această provocare, minoritățile reacționează de obicei prin adoptarea unor strategii etnopolitice similare, de construcție națională proprie. În cazul în care această năzuință

1. „The New Debate over Minority Rights”, în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, p. 11 (manuscris).

a lor este obstrucționată în mod consecvent și se lovește vreme îndelungată de piedici instituționale, urmează mobilizarea etnopolitică a minorității sau, în ultimă instanță, chiar conflictul etnopolitic.

Noțiunea drepturilor colective apare în mod frecvent atât în literatura de specialitate referitoare la conflictele etnopolitice, cât și în cea privind modalitățile de gestionare a acestora. Însă, în loc să-și aducă contribuția la limpezirea apelor, termenul stârnește mai degrabă haosul și confuzia, iar în jurul problemei se dezvoltă – mai ales în Europa de Est – polemici pasionale¹. Lucrurile nu stau mult mai bine nici în Occident: până și filosofia politică apuseană este încă departe de a fi ajuns la un consens definitiv în privința naturii și statutului juridic ale drepturilor colective, iar faptul că opiniile specialiștilor în materie sunt adesea divergente favorizează confuzia, venind în ultimă instanță în ajutorul tendințelor opuse schimbării democratice din regiunea Europei Centrale și de Sud-Est.

Abordările tradiționale ale problemei încearcă, înainte de toate, să găsească linia de demarcație între caracterul individual și cel colectiv al drepturilor, căutând răspunsul la întrebări de genul: subiectul anumitor drepturi este individul sau colectivitatea; uzufructul în cazul anumitor drepturi disputate îi revine individului sau comunității; pentru ca practicarea anumitor drepturi sau simpla referire la ele să fie posibilă, nu presupun oare acestea existența grupurilor, a colectivităților?

Acest mod de a privi lucrurile s-a dovedit însă mai degrabă neproductiv, reușind să genereze doar rigidizarea și formalizarea punctelor de vedere, fără a contribui câtuși de puțin la o clarificare normativă a problemelor puse pe tapet de conflictele etnopolitice. Examinând, din acest punct de vedere, revendicările specifice ale comunităților etnoculturale, de exemplu, vom constata cu surprindere că multe din doleanțele minoritare – germeții

1. În prefața unei monumentale colecții de documente privind drepturile minorităților, editată de Adrian Năstase, se pot citi, de exemplu, următoarele: „Drepturile colective reprezintă o teză politică artificial creată și susținută de grupări ce reprezintă interesele unor minorități naționale, care urmăresc recunoașterea internațională a unei categorii specifice de drepturi în raport cu drepturile omului, care să fie acordate în mod colectiv minorităților naționale ce trăiesc în mijlocul populației majoritare dintr-o țară. În prezent, comunitatea internațională recunoaște doar necesitatea de a fi respectate drepturile și libertățile omului”. Vezi Adrian Năstase, *Drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale. Reglementări în dreptul internațional*, vol. I, Asociația Română pentru Educația Democratică, București, 1998, p. 55. Ca exemple de abordări alternative ale tematicii în publicațiile de specialitate din România, pot fi amintite revista *Altera*, vol. I, nr. 2, 1995 (conținând articole semnate de J. Herman Burgers, Jack Donnelly, Douglas Sanders) sau *Revista română de drepturile omului*, nr. 18, 2000, cu articole semnate de Tudor Drăganu, Gabriel Andreescu și Gáspár Bíró.

unor discuții îndelungate – aparțin categoriei drepturilor „individuale”, precum dreptul de a folosi limba maternă în fața legii și a oficialităților sau dreptul de a fi scutit de obligații civice prevăzute de lege, contrare convingerilor religioase. Pe de altă parte, prevederile fundamentale ale sistemului juridic specific democrațiilor liberale – precum dreptul de reprezentare, dreptul la întrunire sau libertatea presei – pot fi interpretate cu greu ca drepturi *individuale*, potrivit punctelor de vedere formale menționate mai sus. Iar cele mai caracteristice cazuri de drept colectiv – dreptul sindical sau cel asociațional – nu au nimic de a face cu revendicările comunităților etnoculturale.

Așadar, abordările axate pe demarcația formală a drepturilor individuale de cele colective sunt nepotrivite pentru a surprinde elementele cele mai semnificative ale conflictelor etnopolitice. În cazul în care încercăm să descriem năzuința și lupta juridică a comunităților etnoculturale cu ajutorul acestor opoziții conceptuale rigide, un șir lung de întrebări își vor căuta zadarnic răspunsul. Putem presupune oare că, în condițiile democrației liberale, categoria drepturilor ce decurg din instituția cetățeniei – drepturi civile, politice și sociale – va oferi o garanție suficientă pentru ocrotirea acelor interese care se leagă în mod direct de apartenența unora dintre cetățeni la un oarecare grup etnocultural? Există oare interese – care izvorăsc din identitatea etnică a individului – ce rămân neglijate, neprotejate în cadrul sistemului juridic caracteristic democrațiilor liberale? Dacă înclinăm să credem că există asemenea interese și le considerăm legitime, este oare nevoie, pentru afirmarea lor, de completarea drepturilor și libertăților civile tradiționale, față de modul în care acesta au fost codificate în *American Bill of Rights* și în *La déclaration française des droits de l'homme*? Ce fel de forme instituționale – eventual, constituționale – ale acomodării diferențelor etnoculturale sunt compatibile cu standardele egalității democratice, ale libertății individuale și ale stabilității politice?

În lucrările sale, Kymlicka abordează frecvent problematica drepturilor colective, încercând de fiecare dată să ofere răspunsuri pertinente la provocările de mai sus. Expunerea detaliată a punctului său de vedere se găsește în capitolele 2 și 3 ale lucrării sale fundamentale, *Multicultural Citizenship*. Eseul introductiv al volumului *Ethnicity and Group Rights*, redactat împreună cu Ian Shapiro, oferă puncte de vedere importante atât metodologic, cât și din perspectiva unei posibile istorii a conceptului. Cele șaptesprezece studii din volum evidențiază, cu o profundă temeinicie, aspecte importante ale problematicii¹. Trei dintre acestea – *The Good, the Bad, and the*

1. Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997.

*Intolerable : Minority Group Rights*¹, *Interpreting Group Rights*², și *Human Rights and Ethnocultural Justice*³ – vizează alte aspecte importante, propunând nuanțări ale opiniilor anterioare. Articolul *The New Debate over Minority Rights* oferă la rândul lui o periodizare utilă referitoare la dezvoltarea opiniilor în materie de drepturi minoritare – cele colective în special – în decursul ultimilor cincisprezece-douăzeci de ani, accentuând acele elemente ale spiritualității epocii care au jucat un rol semnificativ în această evoluție.

Din această perspectivă, pare justificat să începem reproducerea principalelor componente ale poziției lui Kymlicka cu prezentarea acestei periodizări.

Premegător sfârșitului Războiului Rece, în perioada anilor '70-'80, discursul academic despre problematica drepturilor minoritare a fost puternic marcat de disputa care s-a înfiripat între *liberali* și *comunitarieni*. Opoziția de principii liberală-comunitară – cea dintre *individualiști* și *colectiviști*, sub o altă denumire – este o discuție filosofică cu un istoric de câteva veacuri. Cel mai recent episod al său s-a petrecut în anii optzeci, când lucrarea lui John Rawls, *A Theory of Justice*, considerată paradigmatică pentru o teorie liberală a dreptății, a fost criticată în mod vehement din mai multe direcții⁴. Acuzațiile lansate la adresa lucrării au afirmat că Rawls operează cu o noțiune inadecvată a individului; că înțelege și interpretează în mod greșit relațiile dintre indivizi, precum și pe cele dintre individ și comunitate; că toate acestea, la urma urmei, au drept consecință degradarea noțiunii de stat. Protagonisții principali ai taberei adverse, devenită cunoscută sub denumirea de tabăra *comunitariană*, au fost Michael Sandel, Alisdair MacIntyre, Charles Taylor și Michael Walzer⁵.

Dezbaterea – care nu poate fi prezentată în mod amănunțit în limitele acestei lucrări – s-a axat pe tema libertății individuale. Partea liberală susținea, în esență, că individul este liber să-și aleagă modul de viață dorit și să definească fără constrângeri criteriile unei vieți raționale, demne de a fi trăită. Liberalii nu au putut, deci, decât să ovaționeze eliberarea individului de sub tutela oricărui statut moștenit sau ocrotit, accentuând *primordialitatea morală* a individului față de comunitate: comunitatea are, în

1. *Dissent*, 1996, vara, pp. 22-31.

2. *The Good Society*, vol. II, nr. 2, 1996, pp. 8-11.

3. *Review of Constitutional Studies*.

4. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.

5. Pentru o prezentare concisă și explicativă a dezbaterii, a se vedea S. Mulhall – A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford – Cambridge, 1992. Kymlicka se ocupă mai în detaliu de această problemă în *Liberalism, Community and Culture*, capitolele 4 și 5.

opinia lor, importanță doar în măsura în care contribuie la asigurarea unor condiții necesare membrilor ei individuali în făurirea unei vieți pline de semnificații. În situația în care membrii unei comunități nu au interesul să ducă mai departe stilul de viață tradițional al comunității, aceasta din urmă nu este îndreptățită să impună păstrarea tradițiilor, nici să obstrucționeze membrii comunității în adoptarea de noi obiceiuri și în adaptarea formei lor de viață la acestea.

În opinia comunitarienilor, noțiunea individului autonom, sub forma susținută de partea liberală, este inacceptabilă. După părerea lor, individul poate fi închipuit doar ca un element specific implicat în sistemul complex al rolurilor și relațiilor sociale, și nicidecum ca un actor capabil de a-și defini sau de a-și redefini periodic, într-un mod suveran, scopul propriei vieți. În loc să considere tradiția specifică a unei comunități ca un rezultat al opțiunilor individuale ale membrilor ei, comunitarienii concep individul drept un *produs* al sistemului obiceiurilor sociale și neagă orice posibilitate de a reduce interesul comunitar la cel individual. În consecință, autonomia individuală este percepută ca un lucru distructiv față de interesele comunitare și în raport cu „bunul comun”. Comunitățile viabile – susțin în continuare comunitarienii – sunt capabile să mențină o proporție sănătoasă între libertățile individuale și securitatea existenței comunitare, prin limitarea măsurii de erodare a valorilor colective cauzată de libertatea individuală în exces în detrimentul formelor tradiționale ale existenței¹.

Discuția referitoare la primordialitatea intereselor individuale, respectiv comunitare, a influențat în mod decisiv opiniile legate de drepturile minoritare. Cei care au oferit argumente în favoarea sau împotriva caracterului justificat al drepturilor colective au fost de acord, în mod paradoxal, că pentru a ieși din impasul pozițiilor ireconciliabile este nevoie, înainte de toate, de un consens în problema primordialității ontice a individului sau a comunității. În contextul creat, a devenit totuși evident că orice atitudine

1. Raționamentul privind drepturile individuale pornește, deci, de la conceptul de *individ* definit în forma amintită. Sunt luate în considerare interesele omului ca *individ*, ajungându-se la drepturile care sunt necesare pentru reprezentarea și apărarea acestor interese. Raționamentul privind drepturile colective pornește – în mod similar – de la comunitate, fiind circumscrisă sfera intereselor ce caracterizează o comunitate *ca atare*, deducând de aici drepturile – colective – adecvate pentru a proteja aceste interese. La fel cum drepturile individuale își regăsesc originea în interesele legate de libertatea individului, și drepturile colective se nasc din interesele colectivității legate de susținerea existenței lor. Prin urmare, *drepturile colective* astfel definite presupun în mod inevitabil un anumit grad de tensiune între ele și *drepturile individuale*. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 47.

luată în favoarea necesității drepturilor minoritare a fost considerată un semn fără echivoc al apartenenței sau al aderării la gruparea comunitariană. Acest punct de vedere s-a justificat în majoritatea cazurilor prin convingerea că protecția instituționalizată a comunităților este un instrument menit să apere minoritățile – percepute drept grupuri caracterizate printr-un spirit preponderent comunitarian, care apreciază mult coeziunea colectivității – împotriva influenței distructive a individualismului liberal modern. În ceea ce privește campioniile liberali ai drepturilor minoritare, aceștia au fost nevoiți să admită incongruența punctului lor de vedere cu angajamentele liberalismului față de individualismul moral și de autonomia individuală; ei s-au grăbit să precizeze, totuși, că această incongruență își are originea într-una dintre lipsurile fundamentale ale liberalismului și că deficiența trebuie remediată urgent¹.

În anii '90, aprecierile privind problematica drepturilor minoritare, respectiv a celor colective, a fost influențată înainte de toate de către dezbaterile privind starea spirituală a liberalismului. Pentru o scurtă perioadă după euforia din '89, liberalismul părea să-și fi extins, prin eșecul comunismului, stăpânirea asupra întregii lumi, istoria ajungând astfel la un „bun sfârșit”². Foarte curând a devenit însă evident că metodele liberale utilizate cu succes în Occident nu produc rezultatele scontate și că instau-

-
1. Vezi „The New Debate over Minority Rights”, în: *Politics in the Vernacular. Essays on Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, în curs de apariție, pp. 2-3 (manuscris). Kymlicka face referiri la operele lui Jan Narveson, „Collective Rights?”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 329-345, și Hartney, ca reprezentanți ai punctului de vedere liberal. Tabăra comunitarieniilor este mult mai numeroasă: Vernon Van Dyke, „The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory”, în: *World Politics*, vol. XXIX, nr. 3, 1977, pp. 343-369, și „Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal/Democratic Thought”, în: *Journal of Politics*, 1982, pp. 44, 21-44; Ronald Garet, „Communality and Existence: The Rights of Groups”, în: *Southern California Law Review*, vol. LVI, nr. 5, 1983, pp. 1001-1075; Michael McDonald, „Questions about Collective Rights”, în: D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Éditions Yvon Blais, Cowansville, 1991, și „Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 217-237; Darlene Johnston, „Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. II, nr. 1, 1989, pp. 19-34; Adeno Addis, „Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities”, în: *Notre Dame Law Review*, vol. LXVII, nr. 3, 1991, pp. 615-676, precum și Myron Gochnauer, „Philosophical Musings on Persons, Groups and Rights”, *University of New Brunswick Law Journal*, vol. XL, nr. 1, 1991, pp. 1-20.
 2. Vezi Francis Fukuyama, *A történelem vége és az utolsó ember (Sfârșitul istoriei și ultimul om)*, Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1994, p. 5.

rarea sau reînvierea mult râvnită a democrațiilor liberale în spațiul fostei zone de interes sovietic este întârziată – sau chiar pusă sub semnul întrebării, în anumite cazuri – de relațiile etnopolitice haotice. Mai mult, anii '90 s-au caracterizat printr-o afirmare ieșită din comun și o mobilizare neașteptată a identităților etnoculturale și în Occident, oferind argumente în plus în ceea ce privește neputința democrațiilor liberale de tip occidental de a oferi soluții instituționale potrivite și eficiente în tentativele de acomodare a diversității etnoculturale. În aceste împrejurări, luările de poziție în favoarea necesității drepturilor minoritare au început să nu mai fie etichetate drept concesiile făcute atacului antiliberal al comunitarierilor.

În opinia lui Kymlicka, cei care au încercat să pună semnul egalității între susținătorii drepturilor colective și comunitarierii au pornit de la o concepție greșită atât în ceea ce privește natura și specificul problemelor comunităților etnoculturale, cât și natura celor mai actuale provocări ale liberalismului. Majoritatea comunităților etnoculturale – cel puțin în cazurile caracteristice democrațiilor liberale de tip occidental, la care se referă autorul – nu solicită protecție din partea nimănui împotriva influențelor distructive ale modernizării sau ale liberalismului și nu încearcă – nesocotind cazul amintit al sectelor religioase – să-și creeze propriile colective nonliberale, de tip comunitarian. Atât grupurile etnice alcătuite de către imigranți, cât și minoritățile naționale istorice, care trăiesc de secole în sânul unor comunități politice multinaționale, doresc să aibă partea lor din avantajele societăților moderne.

Cel mai interesant capitol al dezbaterilor legate de drepturile colective din perioada anilor nouăzeci a fost scris așadar nu de participanții la disputa dintre liberali și comunitarierii, ci de protagoniștii unor discuții, declanșate între liberali și liberali, despre șansele liberalismului pus față în față cu provocările societăților multietnice. În această etapă a dezbaterilor, punctele de vedere s-au distanțat treptat de părerea, larg împărtășită anterior, potrivit căreia principiile de bază ale liberalismului ar fi prin natură incompatibile cu drepturile minoritare. S-a acordat tot mai multă atenție împrejurărilor istorice în care au fost puse bazele teoretice ale gândirii liberale, miopia liberalismului față de pluralismul etnocultural ieșind astfel în mod pregnant la iveală.

Semnificația acestei a doua faze a periodizării constă – în viziunea lui Kymlicka – în faptul de a fi provocat o reorientare a opiniilor referitoare la problematica drepturilor minoritare și colective. Preocupările în domeniu au încetat să vizeze protecția comunităților etnoculturale *împotriva* liberalismului și s-au concentrat asupra motivelor pentru care aceste comunități – interesate deopotrivă de liberalism și modernizare – se declară nemulțumite cu drepturile oferite prin instituția cetățeniei, râvnind la dobândirea unor drepturi minoritare, colective.

Această a doua fază a disputelor nu a soluționat nici pe departe toate problemele. Ea a reușit totuși să depășească episodul sterp de concentrare asupra dihotomiei individualism-colectivism, aducând în sfera dezbaterii noțiuni mai precise și mai potrivite pentru abordarea normativă în problema consecințelor diversității etnoculturale pentru statul de drept și democrația liberală¹.

Faza a treia a discuției se află încă în plină desfășurare. Caracteristica principală a celor mai importante luări de poziție de până acum pare să fie o conștientizare crescândă a influenței pe care anumite idei preconceptuate privind natura statului de drept liberal au avut-o în aprecierea revendicărilor minorităților naționale. Întrebarea ce revine frecvent este dacă interesele unor grupuri de cetățeni, legate de identitatea lor etnoculturală, oferă sau nu un temei suficient de solid pentru a ne îndepărta – sub forma unor tratamente preferențiale – de la practica neutralității etnoculturale a statului de drept și dacă aceste interese comunitare justifică sau nu lărgirea cercului drepturilor civice generale, prin completarea acestora cu drepturi specifice de grup. După cum am văzut în capitolul precedent, Kymlicka este ferm, în ceea ce îl privește, în a considera că teza referitoare la neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal e un mit. În consecință, miza etapei de clarificări conceptuale pe care o parcurgem, privind natura și legitimitatea drepturilor colective, este, în opinia sa, depășirea stadiului în care drepturile minoritare sunt considerate cazuri de excepție, concesiile făcute în dauna principiului neutralității, și acceptarea lor ca echivalente, din punct de vedere moral, cu – și, totodată, reacții legitime la – ambițiile de construcție națională ale comunităților majoritare. Autorul nostru este conștient de faptul că mult așteptatul consens în această problemă nu va apărea în viitorul apropiat și că va fi necesar să recurgem încă la un șir lung

-
1. Printre cele mai semnificative luări de poziție în acest sens, Kymlicka îi amintește pe Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in Transnational Migration*, Edward Elgar, Aldersh, 1994; Allen Buchanan, *Secession. The Legitimacy of Political Divorce*, Westview Press, Boulder, 1991; David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993; Charles Taylor, „The Politics of Recognition”, în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992; James Tully, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in the Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990; Anne Phillips, *The Politics of Presence. Issues in Democracy and Group Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

de argumente bine întemeiate pentru a pregăti acel viitor, în care grupurile etnoculturale rivale, majoritățile și minoritățile care conviețuiesc în spații comune de existență, vor instituționaliza proiecte de construcție națională complementare și reciproc acceptabile, în loc să recurgă la metodele conflictului etnopolitic sau la modalitățile de gestionare a diferendelor care urmăresc eradicarea diversității. Chiar dacă acest viitor pare deocamdată destul de îndepărtat, etapele dezbaterii consumate până la această dată pot fi însă considerate productive, cel puțin în sensul că au scos la iveală câteva întrebări esențiale, care nu mai pot fi ignorate sau trecute cu vederea.

Drumul către răspunsurile corecte trece în mod incontestabil prin întrebări corect formulate, iar pentru aceasta este nevoie – printre altele – și de noțiuni precise. Deși, privită în ansamblu, starea de spirit a dezbaterilor din prima jumătate a anilor '90 a evoluat în mod promițător, părțile participante la discuții nu au excelat în facilitarea unui consens referitor la conținutul noțiunii de *drepturi colective*, respectiv *minoritare*.

Kymlicka face propriile sale sugestii în această privință în capitolul doi al volumului *Multicultural Citizenship*. El pleacă de la constatarea că, în pofida inexistenței unui consens general privind aspectele teoretice și normative ale problematicii și în ciuda dificultăților aparent insurmontabile care stau în calea depășirii acestui impas, în practica celor mai multe state din lume se regăsesc numeroase exemple de acordare a unor drepturi specifice de grup, cât și unele forme ale „cetățeniei diferențiate”¹. În timp ce filosofia politică este preocupată de interpretarea teoriei fundamentale a statului de drept liberal și în timp ce dreptul internațional – prizonier al intereselor și al relațiilor de putere interguvernamentale – încearcă să ia măsuri prudente în privința consacrării noțiunilor, un număr considerabil de state de drept liberale înfruntă provocările multiculturalității cu o inventivitate promițătoare, aplicând variate forme ale soluțiilor instituționalizate – chiar dacă aceste tentative sunt însoțite de o utilizare foarte precaută a noțiunilor (exemplul Canadei va fi relevant în acest sens), iar consecințele normative ale realității sunt atent minimalizate sau marginalizate la nivelul discursurilor oficiale – cum s-a văzut în cazul Statelor Unite.

Kymlicka citează următorul pasaj al unui document guvernamental canadian, datând din 1991: „Conform experienței canadiene, garanțiile oferite de drepturile individuale universale nu au fost suficiente. În cazul nostru, atât Constituția, cât și legile comune conțin prevederi referitoare la apărarea drepturilor adiționale asigurate pentru individ în calitatea lui de

1. Termenul a fost consacrat de Iris Marion Young în lucrarea „Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, în: *Ethics*, vol. XCIX, nr. 2, 1989, pp. 250-274.

membru al unei anumite comunități. Constituția noastră este unică datorită acestei asigurări simultane a celor două tipuri de drept, reflectând valoarea specific canadiană a egalității, care face posibilă acomodarea diferenței. Practica aplicării simultane a drepturilor comunitare și a celor individuale se leagă de fapt de însăși esența țării noastre”¹.

Deși utilizează noțiunea de „drepturi comunitare” într-un sens destul de larg, care nu obligă la prea multe, ceea ce poate fi considerat ca un semn al prudenței, textul exagerează totuși în anumite privințe – arată Kymlicka –, deoarece alierea drepturilor individuale cu drepturile specifice de grup „comunitare” nu este un specific exclusiv canadian: exemple similare pot fi găsite în mai multe state de tip federal din Europa, Asia sau Africa. Potrivit celor prezentate în capitolul precedent, chiar și constituția statului considerat un exemplu paradigmatic al individualismului și al drepturilor individuale, Constituția Statelor Unite ale Americii, recunoaște în mod oficial diferite forme ale statutului special, începând cu cele rezervate indienilor americani și până la varianta aplicată în Porto Rico.

În viziunea lui Kymlicka, cazurile de soluții instituționalizate ale drepturilor colective și ale statutului special care se pot întâlni azi în diferitele state ale lumii se împart în trei categorii de bază: *drepturi de autonomie*, *drepturi politice* și *drepturi speciale de reprezentanță*.

Exemple de aplicare a *drepturilor de autonomie* se întâlnesc de regulă în statele multinaționale. Grupurile etnoculturale conviețuitoare, minorități naționale cel mai adesea, solicită diferite forme ale puterii regionale sau ale autonomiei politice, deoarece supraviețuirea lor comunitară și dezvoltarea armonioasă a propriei culturi par a fi asigurate doar în asemenea împrejurări. După cum am văzut la Gurr și Harff, dacă autonomia este de neimaginat în limitele statului dat, etniile revendicatoare pot să aleagă chiar forma radicală a secesiunii pentru a-și atinge scopul dorit.

Documentul de bază al Națiunilor Unite recunoaște „dreptul fiecărui popor la autonomie”. Nu există însă nici un document adițional care să precizeze extinderea noțiunii de „popor” în acest context. Potrivit practicii internaționale, prevederea este valabilă doar pentru popoarele fostelor colonii – într-un mod selectiv, totuși – și nu se aplică în cazul minorităților

1. *Multicultural Citizenship*, p. 27. Textul original: „In the Canadian experience, it has not been enough to protect only universal individual rights. Here, the Constitution and ordinary laws also protect other rights accorded to individuals as members of certain communities. This accommodation of both types of rights makes our constitution unique and reflects the Canadian value of equality that accommodates difference. The fact that community rights exist alongside individual rights goes to the very heart of what Canada is all about”. Cf. *Shaping Canada's Future Together: Proposals*, Guvernul canadian, 1991.

naționale, deși acestea, în mod similar, au căzut victime unor „colonizări” interne. Reprezentanții mai multor minorități naționale au protestat împotriva acestei diferențieri samavolnice și, considerându-se „popoare” sau chiar „națiuni”, s-au angajat în lupta pentru afirmarea dreptului lor la autodeterminare. Baza morală a solicitării acestui drept este, în cazul comunităților respective, faptul că integrarea în cadrele statale existente s-a produs contrar voinței lor.

Cea mai răspândită formă a recunoașterii pretențiilor la autonomie este federalismul, bazat pe diviziunea puterii între guvernul central și subunitățile sale regionale: ținuturi, state sau cantoane, așa cum am văzut în subcapitolul 3.7. În cazul în care minoritățile unui stat trăiesc în comunități compacte din punct de vedere teritorial, granițele subunităților federale pot fi trasate cu ușurință în așa fel încât minoritatea respectivă să alcătuiască o majoritate în cadrul uneia dintre subdiviziuni. În astfel de împrejurări, federalismul poate asigura autonomia minoritară, rezervând comunității respective drepturi și autorizații care înlătură posibilitatea ca majoritatea să-și exercite voința în mod nelimitat, inclusiv în problemele de importanță vitală pentru minoritate.

Menținerea unui raport sănătos al centralizării și descentralizării presupune de obicei o serie de probleme în statele cu structură federativă. În Canada, de pildă, care, după părerea lui Kymlicka, poate fi menționată ca unul dintre sistemele federale cele mai reușite din punctul de vedere al protejării drepturilor minoritare, locuitorii Québec-ului ar dori în general o descentralizare mai accentuată, în vreme ce canadienii de naționalitate engleză sunt adepții unei centralizări mai puternice¹.

Formele de guvernământ caracteristice aranjamentelor federale sunt considerate adesea cazuri tipice ale dreptului colectiv. În pofida acestui fapt, între federalism și diversitatea etnoculturală nu există nici o legătură internă: există state în cazul cărora federalismul se rezumă pur și simplu la descentralizarea administrativă (Germania, de pildă) sau sisteme federale care își au originile în istoria colonială (Australia, de exemplu)². Privitor la relația dintre federalism și drepturile minoritare, Kymlicka este de părere că aplicarea soluției politice a federalizării este binevenită, justificată și

-
1. Québec, unul dintre cele zece ținuturi federale, este locuit într-o proporție de 80% de francezi și deține autorizații ample în domeniile educației, al folosirii limbii materne, al culturii și al politicii de imigrare.
 2. În legătură cu Germania, Kymlicka notează totuși că apariția sistemului federativ are și în acest caz particular cauze istorice: după sfârșitul celui de al doilea război mondial, sistemul federal a fost introdus de Puterile Aliate pe teritoriul Germaniei în intenția de a preveni reparația naționalismului și a autoritarismului. Cf. *Multicultural Citizenship*, p. 28, nota 22.

oportună în cazul acelor state care au luat naștere prin stabilirea – mai mult sau mai puțin voluntară – a unor confederații între două sau mai multe popoare (*federation of peoples*). În aceste cazuri, stabilitatea aranjamentului și capacitatea acestuia de a gestiona tensiunile intercomunitare pot fi asigurate fără prea mari dificultăți.

Federalismul nu este însă unica formă posibilă a autoguvernării minoritare. După cum s-a văzut, în Statele Unite ale Americii s-a evitat în mod conștient rezolvarea pe cale federală a problemelor minoritare. În secolul al XIX-lea, când populația indiană navaho, chicano, populația din Hawaii și cea din Porto Rico alcătuiau o majoritate covârșitoare pe meleagurile lor natale, acest aranjament ar fi fost încă posibil. Granițele interioare au fost însă trasate în așa fel încât aceste majorități să se destrame, iar conferirea rangului de stat federal s-a produs doar după ce numărul coloniștilor de cultură engleză a depășit cu mult numărul populației băștinașe. În cazurile în care această posibilitate nu se întvedea prea curând, s-a recurs la soluția subdiviziunilor politice *exterioare* sistemului federal : *commonwealth* în cazul Porto Rico sau protectorat în Guam.

Existența anumitor forme de autonomie este totuși o realitate chiar și în cazul Statelor Unite ale Americii. Instituțiile politice menite să asigure cadre de autoguvernare pentru unele etnii se află în acest caz fie în *interiorul* statelor federale (rezervațiile indiene, de exemplu), fie în *afara* sistemului federal (Guam și Porto Rico). În cazul populației băștinașe americane, drepturile de autonomie aparțin așa-numitelor „teritorii rezervate” (*reserved territories*), practic rezervațiilor tribale indiene. În aceste instanțe, sfatul tribal funcționează ca un fel de guvern de gradul trei, având autorizații speciale în anumite domenii – sănătate, educație, drept familial, pază și ordine, competențe legislative limitate, dezvoltare teritorială –, competențe care țineau inițial de sfera de atribuții ale guvernului federal sau ale guvernului statului respectiv.

În pofida competenței delegate relativ extinse, acest sistem de ocrotire a drepturilor minorității este departe de a fi ideal. Pe de o parte, îi este practic imposibil să anihileze toate consecințele unui trecut umbrat de genociduri, pe de altă parte, rămâne mult sub așteptările justificate ale indienilor. Minoritățile sunt mai aservite decât dacă ar trăi într-un sistem federal, deoarece guvernul nu garantează pe cale constituțională competențele delegate în cadrul autonomiei (așa cum se întâmplă de regulă în sistemele federale, cel puțin privitor la competențele, drepturile și obligațiile statelor constitutive): reprezentanții lor sunt nevoiți să negocieze permanent autorizațiile pe care le dețin cu guvernele statelor respective. Situația oferă totodată anumite avantaje : în caz de nevoie, modificarea unei competențe anume este mai ușor de realizat în aceste împrejurări, decât dacă acest lucru ar necesita modificarea unor prevederi din constituție.

Forme similare ale autonomiei politice sau ale competențelor de autogovernare sunt prezente în nenumărate state ale lumii.¹ Dar ele se regăsesc frecvent și în programele politice ale minorităților mobilizate din punct de vedere etnopolitic, în peste o treime din statele lumii înregistrându-se, după cum am văzut, mișcări autonomiste.² Declarația internațională a popoarelor aborigene recent acceptată accentuează și ea semnificația autonomiei.

Formele de autonomie se concretizează deci în transferul sau devoluția puterii politice în favoarea unei subdiviziuni teritoriale sau administrative în care o minoritate trăiește în grupuri compacte pe teritorii considerate în mod tradițional drept locul de baștină al comunității. Această formă a diviziunii puterii nu poate fi una provizorie sau de tranziție și nu poate fi motivată în exclusivitate prin intenția despăgubirii istorice, ci trebuie privită ca o formă de organizare instituțională permanentă, izvorâtă din specificul situației date. Acest aspect se reflectă în genere în efortul minorităților de a obține garanții constituționale pentru autorizațiile de care se bucură în cadrul autonomiei.

Drepturile poliетnice constau – în interpretarea lui Kymlicka – în anumite dispoziții specifice, menite să asigure posibilitatea de afirmare a specificului etnocultural în cazul grupurilor etnice și al minorităților religioase apărute ca rezultat al procesului de imigrare, fără ca această loialitate culturală-religioasă să aibă consecințe economice negative sau să pericliteze integrarea lor în instituțiile politice, academice sau culturale ale societății dominante.

Minimul drepturilor poliетnice – de altfel, considerate deseori ca făcând parte din drepturile civice generale – este ocrotirea împotriva discriminării și a prejudecății (mai ales în cazul minorităților identificabile prin semne fizice), precum și extinderea programei școlare în așa fel încât aceasta să reflecte istoria etniilor și contribuția lor la viața și cultura țării.

O altă categorie a revendicărilor se referă la sprijinul acordat din resursele bugetare ale statului pentru menținerea tradițiilor culturale ale etniilor, ca și la accesul la educație în limba maternă în școlile de stat. Aceste măsuri speciale se justifică de obicei prin argumentul că statul, interesat în păstrarea tradițiilor imigranților, pe care le consideră parte

-
1. Kymlicka nu analizează exemplele europene ale autogovernării. În acest sens, vezi culegerea de documente despre autonomiile instituționalizate în lume, H. Hannum, *op.cit.*
 2. Cf. T.R. Gurr, „Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict”, în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997, pp. 53-79.

integrantă a vieții culturale a țării, dă dovadă astfel în modul cel mai convingător de interesul său în integrarea cu succes a etniilor conviețuitoare.

Cea mai controversată categorie a măsurilor speciale rezervate grupurilor etnice este scoaterea de sub prevederile legii, în cazurile în care aceste prevederi sunt contrare anumitor obiceiuri sau practici religioase. În cazul israeliților și al musulmanilor, în Marea Britanie, scutirea de obligația suspendării activității comerciale în zilele de duminică, precum și scutirea de dispozițiile legate de tăierea animalelor aparțin acestei categorii. Bărbații sikh, cetățeni canadieni, au cerut să fie scutiți de obligația de a purta cască de protecție în timpul conducerii motocicletei, solicitând totodată schimbarea prevederilor în legătură cu portul uniformei în cadrul poliției, astfel încât acestea să includă dreptul de a purta turbanul prevăzut de tradiția lor și în timpul serviciului. Evreii ortodocși americani au cerut concesiile pentru a purta *yarmulka* în timpul serviciului militar, iar fetele musulmane din Franța au solicitat concesiile pentru a purta *chador* în cazurile în care legea reglementează îmbrăcămintea școlarelor.

Drepturile polietnice sunt instituții viabile și de obicei necontestate (decât în cazuri rare, de către unele mișcări xenofobe de extrema dreaptă), deoarece au fost constituite pentru apărarea unor diferențe culturale a căror lichidare nu este în interesul societății primitive. Contrar drepturilor de autonomie, cele polietnice servesc înainte de toate cauza integrării, și nu separarea colectivă, instituționalizată, a etniilor¹.

Drepturile speciale de reprezentare sunt rezervate grupurilor sociale care se consideră victime ale discriminării sistemice și persistente. În aceste cazuri, sistemul tradițional de reprezentare, pe cale obișnuită, electorală, a intereselor nu poate oferi protecția necesară. Din cauza propagării unor inechități care amenință să devină sistemice, reprezentativitatea sistemului politic se bucură de o atenție sporită în ultima vreme în democrațiile occidentale. În Canada și Statele Unite spre exemplu, s-a constatat că femeile și minoritățile rasiale sau etnice, precum și populația băștinașă ocupă în sistemul legislativ un număr de locuri de trei ori inferior celui ce le-ar reveni pe baza raportului numeric.

Creșterea reprezentativității anumitor partide privitor la aceste segmente ale populației și asigurarea reprezentării proporționale sunt deseori luate în considerare ca posibile soluții ale problemei. Rezervarea de locuri în parlament pentru reprezentanții grupurilor marginalizate, dezavantajate, apare frecvent ca temă în dezbateri. Drepturile specifice de reprezentare a grupurilor ar trebui să fie considerate totuși, scrie Kymlicka, niște soluții cu valabilitate temporară, deoarece o societate sănătoasă nu poate fi

1. Cf. *Multicultural Citizenship*, pp. 30-31.

interesată în conservarea inechităților structurale. Interesul societății în ansamblul ei ar trebui să fie eliminarea cât mai curând a împrejurărilor care fac necesară această formă de protecție a intereselor de grup.

Mai mulți autori menționează că problema reprezentării speciale apare inclusiv în contextul autonomiei, fiind de fapt un fel de corolar al ei. Pentru a fi eficient și irevocabil, sistemul de garanții al dreptului de autonomie trebuie să includă asigurarea reprezentării minorităților în orice instanță abilitată să interpreteze sau să modifice autorizațiile de autonomie (Curtea Supremă sau Curtea Constituțională, de exemplu).

Drepturile specifice de grup din cele trei categorii prezentate succint se regăsesc în practica majorității democrațiilor liberale. Practic nu există stat modern cu sistem democratic unde una sau chiar mai multe din categoriile amintite să nu fie aplicate, precizează Kymlicka¹.

1. În situațiile concrete apar bineînțeles și suprapuneri sau diferite combinații ale acestor drepturi. Popoarele băștinașe nord-americane, de pildă, pot cere simultan drepturi specifice de reprezentare a grupului datorită situației dezavantajate în care se află, dar și diverse drepturi de autogovernare, din cauza faptului că, în conformitate cu documentul de bază al ONU, acesta se poate considera un „popor” sau o „națiune”.

Evident, nu este singura posibilitate de categorisire a drepturilor colective. Jacob T. Levy deosebește, de exemplu, opt categorii diferite de revendicări – drepturi solicitate în numele comunității – ce pot apărea în contextul conflictelor etno-culturale: 1. *concesii și excepții* privind unele legi considerate neutre din punct de vedere etnocultural, care împovărează nejustificat minoritățile culturale (scutirea membrilor grupului religios sikh de obligația purtării căștii de protecție sau concesiile făcute indienilor privind vinătoarea pe teritoriile lor tradiționale); 2. *asistența* în cazul în care membrii grupului minoritar au greutăți, din cauza situației defavorizate în care se află, în practicarea unor activități (buletine de vot bi- sau multilingve, subvenționarea de către stat a asociațiilor culturale sau a activităților legate de păstrarea tradiției culturale); 3. *autogovernarea* în cadrul statal dat sau pe calea secesiunii (federalismul, ca în cazul Cataloniei, sau secesiunea, ca în cazul Sloveniei, ori crearea unei alte subunități politice, ca în cazul statului Porto Rico); 4. *reguli de protecție externă* față de membrii societății care încorporează comunitatea etnoculturală, menite să limiteze intervențiile potențial periculoase din punctul de vedere al păstrării obiceiurilor și particularităților culturale (restricțiile privind folosirea limbii engleze în Québec sau interzicerea dreptului de vot al localnicilor de origine neindiană pe teritoriile controlate de sfatul triburilor indiene); 5. *restricții interne*, care limitează libertatea membrilor comunității, cu scopul protejării formei de viață tradiționale, și care trebuie respectate pentru ca membrii comunității minoritare să-și poată menține această calitate (excluderea din comunitatea mennoniților în cazul cununii cu o persoană din afara grupului); 6. *recunoașterea oficială sau confirmarea normelor și a obiceiurilor tradiționale prin includerea lor în ordinea legiferată* (tradițiile negrilor legate de pământ sau consuetudinea familială); 7. *asigurarea din oficiu a reprezentării minorităților în guvern* (sistemul electoral

Diferitele forme ale drepturilor specifice de grup, întâlnite în practica statelor, sunt pomenite adesea sub denumirea de „drepturi colective”. Această titulatură nediferențiată induce în eroare nu numai din cauza faptului că se referă, după cum am văzut, în mod nenuanțat la un complex de semnificații ireductibile între ele, ci și pentru că sugerează contradicții ireconciliabile, cu caracter reciproc exclusivist, între drepturile practicate de către individ și cele rezervate comunităților. Relația drepturilor specifice de grup cu cele individuale este însă mult mai complexă, necesitând o analiză mai prudentă și mai profundă.

Încercând să arunce lumină asupra acestei relații, interpretată de cele mai multe ori în mod greșit, Kymlicka amintește două aspecte complementare ale revendicărilor pe care minoritățile naționale și grupurile etnice le formulează – aspecte trecute de obicei cu vederea de către teoreticienii preocupați de problematica drepturilor colective. Există, pe de o parte, o categorie a așteptărilor comunității față de membrii săi și o categorie a revendicărilor pe care comunitatea le formulează referitor la relația ei cu societatea majoritară. Ambele categorii vizează stabilitatea comunităților etnoculturale, ele izvorând însă din surse diferite de instabilitate potențială. Prima încearcă să apere comunitatea împotriva consecințelor destabilizatoare ale dizidenței, vizând deci înlăturarea pericolului distanțării treptate a membrilor de modul de viață tradițional. A doua categorie de măsuri încearcă, la rândul ei, să apere comunitatea de intervenția societății majoritare, de deciziile – politice sau economice – care pot pune în pericol existența și viitorul minorității. Pentru a diferenția aceste două categorii, Kymlicka introduce noțiunile de *restricții interne* („internal restrictions”) și *protecție externă* („external protections”)¹.

parlamentar din Maori); 8. *revendicările simbolice referitoare la recunoașterea oficială* (polemici privind forma de stat, simbolurile naționale, sărbătorile legale sau predarea istoriei). Vezi Jacob T. Levy, „Classifying Cultural Rights”, în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *op.cit.*, pp. 22-69.

Rainer Bauböck, în schimb, este de părere că se pot deosebi doar *cinci variante* ale drepturilor colective: 1. *dreptul la adunare și asociere*, exercitat de indivizi; 2. *drepturile exercitate de către asociații sau persoane juridice de altă natură*; 3. *drepturile specifice de grup*, care pot fi exercitate de indivizi aparținând unei comunități identificabile fără echivoc; 4. *drepturile exercitate de către comunități*, care nu pot fi exercitate de indivizii comunității luați în parte, cum ar fi, de exemplu, afișarea numelor localităților și în limba minorităților; 5. *formele de autonomie și drepturile de reprezentare*, care îndreptătesc comunitățile să-și stabilească, în condiții limitate, propriile lor legi și, conform unor principii bine definite, să exercite puterea în cadrul comunității date. Cf. Rainer Bauböck, *Can Liberalism Support Collective Rights?* (manuscris).

1. *Multicultural Citizenship*, p. 35.

Criticii drepturilor colective au, în majoritatea cazurilor, obiecții în legătură cu restricțiile *interne*. Ei își exprimă îngrijorarea legată de faptul că, în urma instituționalizării drepturilor colective, comunitățile etnoculturale vor limita libertatea membrilor lor cu ajutorul puterii de stat, în numele solidarității de grup. Exemplul cel mai des utilizat este cazul culturilor teocratice, patriarhale, în care puterea de stat promovează grave încălcări ale drepturilor – care le afectează în primul rând pe femei –, cot la cot cu ortodoxia religioasă. Aceiași critici atacă uneori și măsurile de protecție *externă*, referitoare la relațiile intercomunitare, evidențiind faptul că, în numele protejării particularităților de grup, se instituționalizează adesea inechitatea, dezavantajând majoritatea față de minoritate, exemplul cel mai elocvent în acest sens fiind sistemul *apartheid* din Africa de Sud.

Ambele argumente conțin exagerări inacceptabile, susține Kymlicka. Experiența nenumăratelor contraexemplu nu își va pierde valabilitatea din cauza unor referințe la cazuri izolate, oricât de ilustrative ar fi acestea. Nu se poate pierde din vedere, totodată, că orice formă a autorității politice implică și o anumită limitare a libertății subiecților față de care autoritatea respectivă este legitimă: fiecare guvern, indiferent cât de liberal sau democratic ar fi, solicită anumite sacrificii din partea cetățenilor (sub forma taxelor, a serviciului militar sau de altă natură), iar în privința promovării culturii societale fiecare stat aplică – după cum am văzut – restricții interne, chiar și statele care pot fi considerate omogene sub aspect etnocultural. Protecția externă, la rândul ei, nu duce neapărat la dominația celor cu statut special: rezultatul în majoritatea cazurilor este o afirmare mai accentuată a egalității *între* diferite grupuri, decât în cazurile în care această protecție nu se aplică¹.

1. Având în vedere diferențierea dintre restricțiile *interne* și protecția *externă*, merită să ne întoarcem pentru câteva clipe la polemica liberală-comunitariană. Presupozitia comunitarienilor privind faptul că anumite comunități pot avea interese proprii, independent de interesele membrilor lor, câștigă o oarecare susținere prin ipoteza existenței restricțiilor *interne*. Această ipoteză poate fi acceptată ca explicație referitoare la asumarea de către membrii comunității a obligației de păstrare a formei de viață tradiționale, făcând abstracție de opțiunile lor personale. Însă comunitarienii nu pot deduce din presupusul interes propriu al comunității necesitatea protecției *externe*. Prin urmare, ei nu pot afirma nimic despre condițiile egalității dintre grupuri, cum nu pot justifica nici temeiul moral al revendicărilor formulate de membrii unei comunități față de membrii unei alte comunități. Presupunerea supremației grupului față de indivizi, chiar dacă s-ar referi la o relație realment existentă, nu poate justifica asimetria dintre grupuri și împărțirea inegală a drepturilor. Se poate vedea și de aici că intenția prin care se încearcă reducerea raționamentului referitor la drepturile colective la teoria comunitariană este greșită, deoarece discursul privind drepturile specifice de grup nu are tangențe cu comunitarianismul. Cf. *op.cit.*, pp. 46-47.

Pentru ilustrarea raporturilor complicate pe care le poate genera atât aplicarea restricțiilor interne, cât și aplicarea protecției externe și pentru descrierea fenomenelor bizare pe care acestea le scot la iveală din când în când, Kymlicka se întoarce la cele trei categorii ale drepturilor specifice de grup enumerate mai sus, examinând – din perspectiva distincției dintre cele două tipuri de protecție – câteva dintre consecințele posibile ale aplicării acestora.

Autorul evidențiază, înainte de toate, că fiecare dintre cele trei categorii de drepturi specifice de grup este capabilă să asigure *protecția externă* a comunităților etnoculturale față de majoritatea înconjurătoare. Dreptul la reprezentare specială oferă garanții în virtutea cărora opiniile minorităților nu vor putea fi ignorate sau trecute cu vederea în cursul luării deciziilor valabile pentru toată populația țării; autonomia, în spiritul principiilor democrației majoritare, înlătură posibilitatea excluderii minorităților de la soluționarea problemelor de importanță majoră pentru păstrarea culturii lor, iar drepturile polietnice apără unele aspecte ale tradițiilor culturale, religioase, pe care piața nu le mai poate susține sau care sunt defavorizate de anumite dispoziții legale. Toate cele trei categorii de drepturi atenuează deci dezavantajele comunităților etnoculturale față de deciziile politice și de presiunea economică a majorității.

În majoritatea cazurilor, protecția externă nu este în conflict cu drepturile individuale: ea se referă doar la relațiile intercomunitare dintre majoritate și minoritate și nu influențează practic relațiile interne ale minorității, nici pe cele existente între comunitatea minoritară și membrii acesteia.

Au existat totuși cazuri în care anumite comunități s-au folosit de drepturile de autonomie și de cele polietnice în scopul limitării libertății propriilor membri. Se cunoaște de exemplu maniera în care sfaturile tribale ale indienilor din Canada și Statele Unite refuză să recunoască valabilitatea prevederilor constituționale asupra membrilor tribului. Această limitare a libertăților constituționale creează posibilități pentru asuprirea unor membri sau a unor grupuri de membri ai tribului în numele ocrotirii tradiției tribale¹.

Problema este însă, și în acest caz, mult mai complicată decât pare la prima vedere. Guvernele tribale încearcă de fapt să prevină ca membrii comunității să poată obține anularea sau să facă recurs la deciziile sfatului tribal cu ajutorul autorităților societății majoritare. Argumentul cel mai frecvent invocat în acest context este acela că personalul instanțelor oficiale

1. Acordul privind drepturile civile ale indienilor – *Indian Civil Rights Act* – a fost adoptat în Statele Unite în 1968. Documentul declară că guvernele tribale au obligația de a recunoaște ca valabile și pentru membrii comunităților lor *mareja majoritate* – deci nici acum totalitatea! – a drepturilor și libertăților stipulate în *American Bill of Rights*. Cf. *op.cit.*, p. 38.

interpretează cazurile sub influența prejudecăților culturale. Sfaturile tribale operează în spiritul tradiției consensuale în luarea deciziilor politice, ceea ce nu contravine prevederilor constituționale care definesc esența democrației – în litera cărora autoritatea legitimă are nevoie de consimțământul celor guvernați, fapt ce trebuie evidențiat din când în când prin alegeri; există însă pericolul ca autoritățile să încerce, în numele constituției, să-și impună propria concepție despre democrație asupra triburilor indiene.

Pe lângă interpretarea specifică pe care o dau democrației, indienii acceptă o arie largă a celor mai semnificative drepturi ale omului. Constituțiile tribale includ aceste drepturi, iar formularea lor diferă foarte puțin, în majoritatea cazurilor, de spiritul documentelor internaționale. Obiecțiile lor sunt orientate nu atât împotriva drepturilor omului, cât împotriva acelor autorități ale societății dominante care au legitimat în decursul istoriei colonizarea teritoriilor indiene și au admis jefuirea și alungarea triburilor indiene¹.

Excepții se găsesc, desigur, și în această privință. Cazul indienilor pueblo din SUA, care exploatează autorizațiile de autonomie în vederea aplicării unor restricții interne extrem de severe, este un exemplu frecvent invocat în literatură. Indienii pueblo, care nu acceptă separarea – prevăzută de lege – a instituțiilor de stat de religie ca fiind valabilă și pentru comunitatea lor, au introdus o formă de guvernământ teocratic, legiferând discriminarea acelor membri ai comunității care nu își trăiesc viața în conformitate cu prevederile religiei tribale.

În pofida acestor exemple, ar fi greșit să concluzionăm că autonomia va duce în mod necesar la relații nonliberale în interiorul comunității. Din contră – arată Kymlicka într-un alt loc –, comunitățile popoarelor băștinașe recurg la metoda – nonliberală de la caz la caz – a restricțiilor interne mai ales atunci când societatea majoritară nu le acordă dreptul revendicat la protecție externă. Cu toate că suntem înclinați în genere să „demonizăm” – ca să folosim expresia lui Denise G. Réaume – culturile înapoiate pentru că își asupresc membrii justificându-se prin ocrotirea tradițiilor, ar trebui să observăm și că restricțiile drepturilor individuale în interiorul comunității sunt câteodată legate nu de natura originară nonliberală a comunităților, ci tocmai de lipsa de eficiență a sistemului de protecție a minorităților².

-
1. Un detaliu interesant este acela că mai multe triburi indiene și-au declarat intenția ca guvernele lor, asemenea altor guverne suverane, să fie răspunzătoare în fața organismelor internaționale, cum ar fi Comisia pentru Drepturile Omului a ONU. Cf. *op. cit.*, p. 40.
 2. „The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights”, în: *Dissent*, vara 1996, pp. 22-31.

Drepturile de autonomie nu contrazic deci, prin natura lor, principiile fundamentale ale liberalismului. În cazurile în care minoritățile au fost încorporate contrar voinței lor în organizațiile statale existente sau în care respectarea tradițiilor de autonomie a fost o condiție stipulată în pactul federal sau de unificare sub orice altă formă, principiile de bază ale liberalismului impun asigurarea autorizațiilor de autonomie¹.

În domeniul *drepturilor poliетnice* există, de asemenea, cazuri de comunități etnoculturale care, beneficiind de aceste drepturi, aplică restricții față de libertățile individuale ale membrilor lor în vederea asigurării integrității tradițiilor. Sectele religioase izolaționiste canadiene, amintite anterior, mennoniții, doukhobourii și hutteriții, își retrag copiii la șaisprezece ani de la școală – unde aceștia au fost educați oricum conform unei programe speciale –, ca să-i ocrotească de ispitele lumesti, de experiențele care ar putea provoca ruperea lor de comunitate. Membrii comunității americane amish, la rândul lor, sunt scutiți – din considerente similare – de obligația școlarizării copiilor².

Exemple nu mai puțin interesante sunt oferite de acele cazuri în care argumente asemănătoare sunt invocate în legătură cu presiunea destabilizatoare exercitată de către curentele principale ale societății – televiziunea, de exemplu – asupra stilului tradițional de viață. În astfel de situații, delimitarea precisă a restricțiilor interne de formele protecției externe este destul de anevoioasă, deoarece părăsirea tradiției depinde, într-adevăr, în mare măsură de influențele mediului social. Soluția dilemei trebuie căutată – în opinia lui Kymlicka – în conștientizarea faptului că protecția externă poate fi eficientă în tentativele de conservare a stilului de viață tradițional doar în măsura în care membrii comunității sunt de acord cu această măsură și militează pentru înlăturarea obstacolelor puse de voința majoritară în calea acestei conservări. Restricțiile interne, în schimb, forțează cultivarea tradițiilor și atunci când membrii comunității nu mai sunt dispuși să o facă în mod voluntar, fiind înclinați spre căutarea altor forme de viață, mai atractive. Chiar dacă intervențiile par a fi în ambele cazuri în interesul limitării influenței externe și ca atare par a fi justificate

-
1. „Interpreting Group Rights”, în : *The Good Society*, vol. VI, nr. 2, 1996, pp. 8-11.
 2. Este important de remarcat faptul că în istoria epocii moderne a imigrației se generalizează tendința de a renunța la practicarea obiceiurilor culturale și religioase nonliberale în noul anturaj. De pildă, nu există date referitoare la faptul că vreuna dintre organizațiile hinduse active într-o țară occidentală ar fi luptat pentru exercitarea dreptului numit *suttee* sau *female infanticide*, practicat și astăzi în anumite regiuni din India. Dar există, și în această privință, exemple contrare : obiceiul circumciziei feminine se practică și astăzi în unele comunități de imigranți. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 204, nota 8.

într-o egală măsură, există totuși o diferență semnificativă: protecția *externă* asigură drepturi pentru protecția formelor de viață tradiționale doar în cazul în care există această pretenție, iar restricțiile *interne* prevăd obligații în același sens, indiferent de opțiunile individuale¹.

Protecția externă creează de obicei greutatea membrilor comunității etnoculturale chiar și dincolo de consecințele, voite sau nu, ale restricțiilor interne. Aplicarea formelor instituționale de protecție împotriva actelor de voință majoritară implică de cele mai multe ori costuri, fondurile necesare fiind asigurate de regulă pe calea dublei taxări. Șirul exemplelor privind consecințele negative ale avantajelor ce decurg din protecția externă poate fi continuat².

Plecând de la argumentele prezentate în cele de mai sus, Kymlicka ajunge la concluzia că noțiunea drepturilor colective nu poate fi utilizată cu succes în clarificarea problemei cetățeniei diferențiate. Conceptul este, pe de o parte, mult prea general, iar pe de altă parte, amestecă diferitele aspecte ale protecției exterioare și ale restricțiilor interne, sugerând în ultimă instanță o dihotomie falsă în problema drepturilor individuale³.

Deși în discursul public continuă să domine convingerea că noțiunea drepturilor colective se referă în exclusivitate la comunități, diferitele drepturi și autorizații care instituționalizează conceptul de cetățenie diferențiată se referă – după cum am văzut – deopotrivă la membrii individuali ai comunității, la comunitate în ansamblu sau la o subunitate administrativă, în cadrul căreia comunitatea respectivă este majoritară numeric. Beneficiarii drepturilor legate de folosirea limbii materne sau ai autonomiei exercitate în problemele de învățământ sunt, spre exemplu, persoane individuale libere să decidă conform voinței lor dacă doresc să profite de drepturile respective sau nu. Drepturile speciale de pescuit și vînat ale indienilor, pe de altă parte, sunt drepturi care revin comunității: individul nu are dreptul

-
1. Relația complexă dintre protecția externă și restricțiile interne este bine ilustrată de revendicarea unui grup de musulmani din Marea Britanie în legătură cu cazul Rushdie, privind garantarea de către stat a protecției comunităților religioase (*group-libel law*), asemenea protecției de care se bucură minoritățile rasiale privind interzicerea instigării la ură rasială (*hate-speech law*). O lege de această natură ar asigura protecția externă a comunităților musulmane împotriva „islamofobiei” occidentale aflate în expansiune. Rushdie atrăgea atenția la acea vreme că o astfel de lege ar fi cu siguranță mai frecvent aplicată pentru a controla și stăvili fenomenul de apostazie în rândul musulmanilor, decât împotriva atacurilor externe asupra religiei islamice. Cf. *op.cit.*, p. 204, nota 11, respectiv 43.
 2. Din viața rezervațiilor indiene, Kymlicka amintește, de exemplu, instituția proprietății funciare comunitare, care, deși este cea mai eficientă formă de protecție împotriva intervențiilor externe, comportă dezavantaje considerabile privind interesele individuale. *Ibid.*
 3. *Op.cit.*, p. 45.

să solicite – invocând protecția drepturilor sale individuale – să fie scutit de limitările prevăzute de către sfatul tribal. Autorizațiile de autonomie din Québec, conform cărora autoritățile ținutului au puterea de a proteja cultura specifică regiunii, pot fi amintite ca exemplu al dreptului specific de grup practicat de o subunitate administrativă. Fiecare dintre drepturile pomenite se leagă într-un fel de calitate de membru al unei comunități etnoculturale, ceea ce nu conferă încă evidența necesară caracterului „colectiv” al acestor drepturi : contestatarii drepturilor colective ar obiecta în egală măsură la această formă instituționalizată a cetățeniei diferențiate și în cazul în care drepturile de pescuit sau de vînat le-ar reveni indivizilor, nu comunităților indiene¹.

Unii încearcă să evite disensiunile pricinuite de înțelesul ambiguu și de utilizarea contradictorie a noțiunii de drepturi colective prin recurgerea la termenul de „drepturi comunitare” (*community rights*) sau la cel de „drepturi de grup” (*group rights*). Această opțiune terminologică nu este însă foarte reușită nici ea, din moment ce are aceeași conotație „colectivă”, sugerând aceleași contradicții între drepturile specifice de grup și cele individuale. Mai mult, folosirea cuvântului *comunitate* creează falsa aparență că minoritatea națională sau grupul etnic ar fi omogene, în sensul acelei omogenități pe care convingerea religioasă comună, sau obiceiul de veacuri, o poate conferi comunităților tradiționale. Dar, din câte am observat, grupurile etnoculturale au pășit deja, din proprie inițiativă, pe

-
1. Cu toate acestea, eliminarea formelor instituționalizate ale inechităților etnoculturale nu este o chestiune simplă. De pildă, e greu de decis asupra variantei optime în cazul delegării competențelor la autorizațiile specifice de grup : cine să beneficieze de acestea ? ; persoanele individuale ? ; comunitatea ? ; subunitatea teritorial-administrativă ? Răspunsul la această întrebare complicată poate fi dat doar cunoscând în detaliu situația respectivă. În anumite cazuri se pare că soluția la îndemână ar fi lărgirea autorității subunității administrative, evitându-se astfel crearea unei noi instituții politice. Această variantă poartă, însă, riscul ca respectiva comunitate etnoculturală, în interesul căreia se delegă puterea, să creadă că noul cadru administrativ creat deserveste exclusiv scopurile proprii ale comunității – după modelul „Québec au Québécois”. Nici cealaltă variantă nu e lipsită de dezavantaje : dacă puterea este exercitată nemijlocit de către comunitate, și nu de către autoritatea locală, atunci pot apărea probleme legate de felul în care se decide apartenența la comunitatea dată. Vezi *op.cit.*, pp. 205-206, nota 17. Referitor la condițiile în care comunitățile pot exercita anumite drepturi, respectiv la condițiile în care se pot delega autorizațiile comunităților, vezi James W. Nickel, „Group Agency and Group Rights”, în : Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *op.cit.*, pp. 235-257. Volumul conține și un studiu de caz instructiv despre relația dintre autoritatea decizională internă a unui grup oarecare și autoritatea legală, precum și despre modul cum poate fundamenta sau submina această relație abilitatea grupului de a fi autonom (Denise G. Réaume, „Common-Law Construction of Group Autonomy : A Case Study”, în *op.cit.*, pp. 257-290).

calea modernizării, având o structură comunitară suficient de diferențiată încât să permită opțiuni diversificate referitoare la modurile de viață ori la convingerile religioase sau politice¹.

Referitor la drepturile specifice de grup ale minorităților și ale grupurilor etnice, Kymlicka consideră că folosirea conceptului de *drepturi minoritare* este alegerea cea mai fericită. Această alternativă nu este însă nici ea lipsită de probleme, din mai multe motive. Pe de o parte, termenul e utilizat uneori în sens istoric, ca trimitere la toleranța religioasă și la protecția minorităților religioase. Pe de altă parte, prezența cuvântului „drept” în această sintagmă poate genera aparențe false, ca și când el s-ar referi nemijlocit la drepturi concrete, codificate. În realitate, după cum am văzut, expresia poate denota, de la caz la caz, putere legislativă, competențe executive, diferite autorizații sau scutirea de prevederile legii în anumite instanțe. În opinia lui Kymlicka, neînțelegerile ar putea fi evitate cu certitudine doar dacă am preciza de fiecare dată că noțiunea de *drepturi minoritare* înseamnă „*revendicările și așteptările membrilor minorităților și ale grupurilor etnice, referitoare la drepturi specifice de grup, complementare drepturilor comune civice, precum și privind autorizațiile de exercitare a puterii, statutul lor juridic sau imunitatea juridică*”².

Sintagma „drepturi minoritare” este folosită deci în cele ce urmează în acest sens, prescurtat pentru conveniență.

Complicațiile terminologice legate de drepturile colective pot fi evitate așadar doar prin luarea în considerare a celor de mai sus. Nesocotind opiniile prezentate, e foarte ușor să trecem cu vederea faptul că miza problemei este legată nu de chestiunea primordialității ontologice a individului sau a comunității, ci – ca o condiție a echității etnoculturale – de necesitatea conștientizării faptului că diferitele comunități etnoculturale, caracterizate prin situații și condiții diferite, au nevoie de drepturi diferite, adaptate specificului comunitar, pentru ca prevederile Declarației Universale a Drepturilor Omului să producă în cazul membrilor acestora aceleași efecte pe care le produce în viața oricărui membru al oricărei comunități majoritare dintr-un stat de drept³.

-
1. În privința problemei reprezentării grupului, vezi Iris Marion Young, „Deferring Group Representation”, în: *op. cit.*, pp. 349-377.
 2. *Multicultural Citizenship*, p. 206, nota 19.
 3. Sunt edificatoare în acest sens unele publicații recente, cum ar fi: David Ingram, *Group Rights. Reconciling Equality and Difference*, University Press of Kansas, Kansas, 2000; Javid Rehman, *The Weaknesses in the International Protection of Minority Rights*, Kluwer Law International, Haga – Londra – Boston, 2000; Peter Cumper, Steven Wheatley (eds), *Minority Rights in the «New» Europe*, Martinus Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 1999; Deidre Fotrell, Bill Bowring (eds), *Minority and Group Rights in the New Millenium*, Martinus

Teoria liberală a drepturilor minoritare elaborată de Will Kymlicka demonstrează cum se pot deduce condițiile normative ale dreptății și egalității între comunitățile etnoculturale din principiile fundamentale ale liberalismului. În următoarele capitole voi încerca să ofer o prezentare sintetică și comentată a acestui raționament.

7. Teoria liberală a drepturilor minoritare

Fiind acum în posesia conceptelor definite în mod corespunzător și o dată clarificate cele mai frecvente neînțelegeri privind utilizarea acestora, putem analiza în detaliu modul deducerii premiselor dreptății etnoculturale în condițiile multiculturalității din principiile fundamentale ale liberalismului.

Am văzut că, pentru înțelegerea mai nuanțată a naturii pluralismului și a diversității etnoculturale, este nevoie de diferențierea conceptuală între *minoritățile naționale* și *grupurile etnice* formate de imigranți. Cele două categorii generează probleme diferite, astfel încât metodele de prevenire și de gestionare a conflictelor etnopolitice nu pot să treacă cu vederea această distincție. Am analizat în cele de mai înainte măsura în care statul de drept liberal, neutru din punct de vedere etnic, poate fi considerat cel mai adecvat cadru pentru acomodarea instituționalizată a diferențelor etnoculturale. Urmărind raționamentul lui Kymlicka, dar luând în calcul și alte puncte de vedere, am ajuns la concluzia că această neutralitate este un artefact, iar referirile care se fac la ea vor de fapt să discrediteze acele demersuri ale minorităților naționale care, în contextul națiunilor majoritare din cadrul oricărui stat, sunt unanim acceptate și de la sine înțelese. Am constatat în final că dezbateră care se desfășoară pe marginea conceptului de drepturi colective nu reflectă cu fidelitate structurile instituționalizate ale variatelor forme de cetățenie diferențiată existente în practica democrațiilor liberale și – omițând analiza consecințelor diferențierii dintre *protecția externă* și *restricțiile interne* – creează falsă imagine că structurile instituționale menite să garanteze egalitatea dintre diferitele grupări etnoculturale duc în mod necesar la încălcarea drepturilor libertății individuale.

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu numai că aduce dovezi, așa cum vom vedea, în favoarea necesității definirii liberale a condițiilor egalității efective dintre grupuri, dar prezintă argumente și pentru susținerea

Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 1999 ; Kristin Henrard, *Devising an Adequate System of Minority Protection. Individual Human Rights, Minority Rights and the Right to Self-Determination*, Martinus Nijhoff Publishers, Haga – Londra – Boston, 2000.

afirmației că, în privința membrilor comunităților etnoculturale minoritare, efectele autentice ale drepturilor individuale și universale ale omului se realizează doar în condițiile garantării instituționale a egalității dintre comunități. În caz contrar, trebuie luată în considerare posibilitatea dispariției, într-un interval mai scurt sau mai lung de timp, a diferențelor etnoculturale – chiar și în condițiile celui mai tolerant și mai neutru mediu social.

Înainte să trecem la prezentarea detaliată a teoriei liberale a drepturilor minoritare, consider necesară analiza succintă a evoluției istoriei gândirii liberale, din perspectiva răspunsului dat de aceasta la provocările pluralității etnoculturale. Așa cum s-a menționat deja, cel de-al doilea război mondial a determinat schimbări radicale în această privință: în timp ce gânditorii liberali din secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX erau interesați profund de consecințele teoretice ale situației minorităților și grupurilor etnice (fără ca să ajungă, însă, la vreun consens în această chestiune), punctul de vedere al autorilor liberali din a doua jumătate a secolului XX se caracterizează mai ales prin evitarea circumspecției a problemelor, prin „neglijență benignă” și prin ocuparea unor poziții antidiscriminatoare. În cele ce urmează voi prezenta sumar viziunea lui Kymlicka cu privire la cele mai importante manifestări ale liberalismului premergător celui de-al doilea război mondial, în legătură cu problemele multiculturalității, și motivele pentru care curentul liberal al filosofiei politice are rețineri vizavi de provocările pluralității etnoculturale.

7.1. Tradiția liberală reconsiderată

Părerea generală despre liberalism este că acesta are în vedere înainte de toate individul și că fundamentează, ca teorie, aspirația universală către drepturile individuale, opunându-se tuturor inițiativelor legate de recunoașterea politică și protecția instituționalizată a etnicității și a minorităților. Din perspectiva acestei convingeri, orice demers îndreptat către fundamentarea teoretică a drepturilor specifice de grup ale comunităților culturale sau a oricărei forme de cetățenie diferențiată este profund neliberal¹.

1. Se cuvin făcute aici câteva precizări care să faciliteze o percepție mai nuanțată a poziției *teoriei liberale a drepturilor minoritare*, propusă de Kymlicka în cadrul liberalismului contemporan, mai concret, în cadrul filosofiei politice de orientare liberală de la sfârșitul secolului XX.

Liberalismul a apărut ca o orientare filosofică a cărei principală caracteristică era un angajament ferm în fața valorilor „liberale prin esență”: egalitate, libertate, individualitate, autonomie și rațiune. O perfectă armonie între aceste valori, adesea contradictorii, nu a fost niciodată posibilă, ceea ce a cauzat destule convulsii în istoria gândirii liberale. În plus, prin angajamentul lor față de raționalism, ceea

În *Multicultural Citizenship*, Kymlicka pledează pentru ideea că această părere nu este susținută de o analiză mai profundă a istoriei gândirii liberale și că există motive clare pentru care spațiul spiritual al liberalismului se caracterizează, în ultima vreme mai ales, printr-un individualism

ce a presupus subordonarea tuturor convingerilor referitoare la bunul public unei critici publice necruțătoare, liberalii s-au angajat, prin autodefiniție, să-și reevalueze concepțiile ori de câte ori schimbările din societate o impuneau. Una dintre temele principale ale istoriei ideilor liberale este din acest motiv tocmai măsura în care diferitele curente ale liberalismului au reușit să rămână fidele valorilor fundamentale ale orientării originale. Tot din acest motiv, liberalismul, ca sistem de idei, a intrat într-o stare de criză la scurtă vreme după elaborarea primelor lucrări fundamentale, considerate formulări canonice ale principiilor liberale.

Angajamentul față de egalitate – valoarea cel mai greu de definit și, în consecință, cea mai controversată – a însemnat în concepția liberalilor refuzul de a accepta subordonarea unei persoane oricărei alte persoane, ele fiind percepute ca reprezentând aceeași valoare morală. Egalitatea pentru care militau liberalii nu viza, totuși, garantarea unor condiții de viață egale, ci șanse și oportunități identice, pe care fiecare urma să le valorifice conform talentului și efortului depus. Din egalitarismul astfel conceput decurgea, totodată, în accepțiunea liberalilor, primul moral al individului față de colectivitatea socială.

Ca filosofie politică, liberalismul militează pentru așezarea statului pe fundația valorilor liberale. Rolul statului, separat în mod riguros de societatea civilă, este să reglementeze și să faciliteze toate formele de interacțiune socială și – în loc să se substituie inițiativei individuale a cetățenilor – să asigure acel cadru în care cetățenii își pot ghida propriile vieți în baza opțiunilor personale, libere. Statul trebuie să asigure totodată caracterul atotputernic al legii, să vegheze asupra caracterului deschis al societății, evitând să impună evoluții sociale prin intervenție directă, autoritară, iar pentru a asigura imparțialitatea și universalitatea legilor, trebuie să respecte principiul împărțirii puterilor în stat. Statul are totodată menirea să creeze acel spațiu public în care deliberarea cu privire la bunul comun să se poată desfășura nestingherit. În privința cetățeniei – apartenenței la comunitatea politică –, liberalismul prevede instituția drepturilor individuale, a acelor raporturi între stat și persoană, care constituie precondiția alegerii independente privind opțiunile de viață – practic, a exercitării autonomiei individuale.

Conform periodizării lui Richard Bellamy, istoria gândirii liberale poate fi împărțită în următoarele etape :

Liberalismul clasic, purtând însemnele aspirațiilor și autopercepției păturilor sociale de mijloc în plin proces de afirmare, a fost reprezentat de John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), J.S. Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903), în variantă britanică, și Montesquieu (1689-1755), Benjamin Constant (1767-1830), Alexis de Tocqueville (1805-1859), François Guizot (1787-1874), în versiunea continentală.

În intervalul 1870-1930, două curente liberale au încercat în principal adaptarea sistemului de idei liberale la condițiile schimbate ale societății modernizate : liberalismul social și liberalismul neoclasic.

Liberalismul social – numit uneori în Anglia și *noul liberalism* – i-a avut ca protagoniști pe T.H. Green (1836-1882), L.T. Hobhouse, J.A. Hobson (1858-1940),

moral. O abordare mai veche a acestei chestiuni se găsește în *Liberalism, Community and Culture*, în capitoul intitulat „Liberalism in Culturally Plural Societies”. Poziția de atunci a lui Kymlicka era aceea că argumentele aduse în favoarea drepturilor minoritare contravin flagrant principiilor

J.M. Keynes (1883-1946), D. Lloyd George (1863-1945) în Marea Britanie, și Alfred Fouillée (1838-1912), Émile Durkheim (1858-1917) în Franța, Guido Ruggiero (1888-1948) și Benedetto Croce (1866-1952) în Italia, Lujo Brentano (1844-1931) în Germania.

Liberalismul neoclasic a fost reprezentat de Vilfred Pareto (1848-1923), Max Weber (1864-1920) și de liberalismul economic dezvoltat în cadrul Școlii Austriece de Carl Menger (1840-1921), Ludwig von Mises (1881-1973), F.A. Hayek (1899-1992).

Reprezentanții mai importanți ai *liberalismului din perioada Războiului Rece* sunt Hayek, K. Popper (1902-1994), Isaiah Berlin (1909-1997).

Ca exponenți ai *liberalismului de la sfârșitul secolului XX*, Bellamy îi amintește pe J. Rawls, R. Nozick și J. Raz. Cf. R. Bellamy, „Liberalism”, în: R. Eatwell – A. Wright (eds), *Contemporary Political Ideologies*, Pinter, Londra – New York, 1999.

Într-un studiu dedicat liberalismului contemporan, Andrei Marga oferă câteva repere în plus. Încercând să ofere un răspuns cât mai cuprinzător la întrebarea „ce semnificație are liberalismul astăzi?”, Marga trece în revistă următoarele curente: liberalismul etic (Smith, Mill, Spencer), liberalismul politic (Rawls), liberalismul economic (Hobbes, Hayek, Hardin), liberalismul libertarian (Nozick), liberalismul principial (Dworkin), liberalismul diferențiat (Berlin), liberalismul neutral (Ackermann), liberalismul comunitar (Sandel), liberalismul cultural (Kymlicka), liberalismul finalitar (Galston) și propune, la rândul lui, o posibilă definiție pentru liberalismul reflexiv. Cf. A. Marga, „Liberalismul astăzi”, în: Marga, *Filosofia unificării europene*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997, pp. 340-390. Starea spirituală a liberalismului contemporan este, deci, destul de contradictorie. Plaja aprecierilor privind influența liberalismului asupra evoluției lumii de azi se situează, după cum a observat Andrei Marga în lucrarea citată, între cele două extreme reprezentate de declarațiile lui Francis Fukuyama și Immanuel Wallerstein. Primul a salutat, după cum am văzut, *victoria deplină a liberalismului* după prăbușirea sistemului totalitar sovietic, victorie reperată prin epuizarea tuturor alternativelor la liberalism (F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992). Wallerstein a interpretat aceleași evenimente din 1989 ca *sfârșitul liberalismului*, care a dispărut „ca ideologie hegemonică” o dată cu comunismul, ultimele care au crezut sincer în promisiunile liberalismului fiind, în interpretarea lui Wallerstein, partidele comuniste de stil vechi din fostul Bloc Comunist (I. Wallerstein, *After Liberalism*, The New Press, New York, 1995).

Ca lucrări care analizează starea de spirit a liberalismului contemporan, pot fi amintite: Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1996; John Kekes, *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca – Londra, 1997; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (a doua ediție, prima a apărut în 1982).

liberale de bază și că este necesară regândirea lor pentru ca liberalismul să fie capabil să definească în mod adecvat relația dintre individ și comunitate. La acea vreme Kymlicka își exprima speranța că acele concluzii la care va ajunge în urma demersului său investigativ „nu vor contrazice raționamentul liberal”, ci doar „vor arunca o altă lumină asupra lui, plasându-l într-un context mai larg”¹.

Tradiția liberală conține, referitor la chestiunea minorităților și a echității culturale, o varietate spectaculoasă de puncte de vedere și – deși nu s-a ajuns la un consens larg în ceea ce privește problema celui mai compatibil statut al minorităților cu spiritul liberalismului – se poate spune că,

În pofida situației controversate care se reflectă în aceste abordări și în ciuda disensiunilor interne al căror indicator fidel este numărul mare de curente și orientări în cadrul liberalismului contemporan, se poate afirma că principiile liberalismului sunt prezente în întregul spectru politic în majoritatea statelor lumii, de la conservatorii din noua dreaptă, până la socialiștii de orientare democratică. Ideile de bază ale orientării se regăsesc totodată în filosofia marilor organizații internaționale și interguvernamentale, care – fidele principiilor instituționalismului liberal, care a stat la baza înființării lor – exagerează oarecum posibilitățile indivizilor de a avea opțiuni libere și independente în cadrul societăților complexe în care trăiesc. În cazul unor organizații ca Fondul Monetar Internațional, de exemplu, ideile preconceptuate privind agenții individuali autonomi, care își pot croi în mod independent drumul prin viață pe baza talentului și a asocierii voluntare cu alți actori la fel de autonomi, este sursa multor nemulțumiri și sentimente antiliberale.

În noiembrie 1994, revista *Die Zeit* a organizat o dezbatere pe tema „Ce înseamnă azi cuvântul liberal?”, cu participarea lui Egon Bahr, Ralf Dahrendorf, Helmut Schmidt, Richard von Weizsäcker și a mai multor analiști politici, ziariști etc. Deși discuțiile s-au concentrat în principal asupra șanselor liberalismului de a face față provocărilor de ordin social și economic ale statului de drept modern, mai mulți participanți au atins subiecte precum consecințele globalizării, relația liberalismului cu celelalte culturi ale globului, limitările universalismului, consecințele procesului de integrare europeană, care – după cum a remarcat Egon Bahr – va impune reconsiderarea unor concepte tradițional liberale precum cel de suveranitate și va impune mutarea accentului de pe drepturile individuale pe drepturile unor entități substatale. Una din concluziile generale ale dezbaterii a fost aceea că „șansele de supraviețuire ale democrației liberale nu pot fi văzute ca asigurate” și că în continuare va fi nevoie de mult efort și de inventivitate pentru a asigura un viitor moștenirii liberale. Cf. J. Hrycyk – J.H. Darchinger, „Was heißt heute liberal?”, în: *Die Zeit*, nr. 49, 2 decembrie 1994, pp. 13-17.

În România, în afară de lucrarea menționată a lui Andrei Marga, mai poate fi amintită activitatea lui Cristian Preda, care prin lucrările publicate în ultimii ani s-a dovedit a fi un avizat cercetător al trecutului și al prezentului gândirii liberale din România și din întreaga lume. Vezi Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, București, 1998.

1. Vezi *op.cit.*, pp. 156-157.

dacă există ceva nou în istoria ideii liberale, atunci este vorba tocmai de ideea neutralității naționale și a „neglijenței benigne”.

O parte a gânditorilor liberali din secolul al XIX-lea și-au exprimat în mod repetat convingerea că, în imperiile multinaționale ale Europei, minoritățile naționale au parte de un tratament nedrept, iar aceste nedreptăți vor duce la destrămarea imperiilor, dacă nu se reușește încetățenirea „sistemului de autonomie ce garantează calitatea de cvasi-stat” a popoarelor¹. Cititorul de astăzi poate constata cu surprindere că problema semnalată de acești liberali era cea legată nu de limitarea efectelor drepturilor politice și civice individuale, ci de chestiunea autogovernării naționale-minoritare, considerată de mulți autori ai vremii – să nu uităm că suntem în perioada apariției conștiinței naționale! – drept premisa libertății. Kymlicka îi dă exemplu pe Humboldt și Mazzini, care credeau că există o legătură intrinsecă între dezvoltarea liberă a individului și apartenența sa la o comunitate națională și culturală. Se poate spune deci – afirmă autorul nostru – că liberalismul, sau cel puțin un curent al acestuia, nu s-a rezumat la garantarea drepturilor individuale ale cetățenilor imperiilor multinaționale, ci și-a îndreptat eforturile către înzestrarea cu putere politică a națiunilor din cadrul imperiilor².

Opinii similare se întâlneau și în perioada interbelică. Kymlicka îl citează pe Leonard Hobhouse, spunând că oamenii de stat liberali ai perioadei erau în consens în a crede că „egalitatea culturală” poate fi asigurată prin instituționalizarea drepturilor minoritare, acest consens ducând la sistemul de protecție al minorităților creat sub egida Ligii Națiunilor. În opinia lui Hobhouse, națiunile minoritare nu revendicau doar drepturi egale și tratament identic în perioada interbelică, ci militau și pentru obținerea unor drepturi de autogovernare, în vederea organizării vieții comunitare proprii.

Aceste tendințe nu erau precedate sau urmate, din păcate, de clarificări conceptuale, nici în privința relației dintre libertatea individuală și naționalitate, și nici referitor la legătura dintre egalitatea între comunitățile etnoculturale și drepturile minoritare. Se poate constata însă că, în ceea ce privește provocările zilelor noastre, două idei esențiale se regăsesc în istoria

1. În acest context, Kymlicka îl citează pe Ernest Barker. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 51.

2. Se spune că afirmația următoare s-ar datora lui George Bernard Shaw: „Liberal este omul care consideră că are trei îndatoriri: una față de Irlanda, una față de Finlanda și una față de Macedonia.” Toate cele trei țări numite făceau parte la acea vreme dintr-un imperiu multinațional. (Versiunea originală: *Liberal is a man who has three duties: a duty to Ireland, a duty to Finland, and a duty to Macedonia.*)

gândirii liberale de dinaintea celui de-al doilea război mondial : accentul pus pe importanța – din perspectiva libertății individuale – a apartenenței la o comunitate etnoculturală, respectiv recunoașterea rolului drepturilor specifice de grup în procesul garantării egalității dintre majoritate și minoritate.

Un alt curent liberal – cel marcat de ideile lui Mill – ajunge la o concluzie aparent opusă privind drepturile minoritare, însă nici concluziile acestuia nu au întărit pozițiile spirituale ale programului politic al neutralității naționale. Mill era de părere – după cum am văzut mai devreme – că instituțiile libertății și ale democrației sunt în imposibilitatea de a funcționa în cadrul unui stat multinațional. Democrația este conceptul inventat pentru definirea poporului capabil să se autogverneze, or, dacă se dorește îndeplinirea eficientă a funcției, conceptul de popor trebuie să coincidă cu sintagma de națiune politică. În cazul lui Mill, această convingere era completată de un crez extrem de popular în secolul al XIX-lea, și anume că, din punctul de vedere al progresului uman, este chiar de dorit ca națiunile imperiale să asimileze culturile mai mici, considerate inapte pentru dezvoltare ; deseori se citează afirmația lui Mill referitoare la scoțieni și la bascii din Franța, exprimând nedumerirea sa de ce aceste popoare mici nu manifestă un interes mai mare față de mișcările pline de semnificație ale lumii și de ce ocrotesc cu atâta fidelitate „relicvele trecutului lor semibarbar”. Așadar, Mill – împreună cu alți gânditori împărtășind aceleași idei, ca T. H. Green, de exemplu – aducea argumente în favoarea ordinii asigurate de statul-națiune, ajungând la concluzia că, în ceea ce privește minoritățile naționale, problema trebuie reglementată pe calea asimilării forțate sau – unde acest lucru nu este posibil – granițele trebuie redesenate.

Referitor la premisele culturale ale instituțiilor libertății, părerile liberalilor erau împărțite în perioada ce a urmat. Lord Acton, de pildă, a contestat opinia citată a lui Mill, spunând că prezența mai multor naționalități în cadrul unei formațiuni statale – și separarea instituțională a naționalităților – este în beneficiul funcționării democrației, fiindcă o asemenea structură ar preveni abuzul de putere¹. Dezbaterea pe această temă a continuat în timpul și după primul război mondial : unii – ca Alfred Zimmern – au împărtășit opinia lui Acton, alții – ca Ernest Barker – s-au situat pe poziția lui Mill, spunând că statul național omogen este cadrul cel mai potrivit al funcționării democrației².

-
1. Lord Acton, „Nationalism”, în : Gopal Balakrishan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996, pp. 17-39.
 2. Kymlicka se referă la operele lui Alfred Zimmern, *Nationality and Government*, Chatto&Windus, Londra, 1918, și Ernest Barker, *National Character and the Factors in its Formation*, Methuen, Londra, 1948. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 53.

Tradiția liberală nu este, deci, nici pe de parte atât de omogenă precum am tinde să credem astăzi. Nici una dintre opiniile amintite nu presupunea însă că manifestările identității etnoculturale ar trebui să se limiteze la sfera privată, ci, dimpotrivă, ele s-au exprimat fie în favoarea recunoașterii politice a culturilor minoritare, fie împotriva acestora, considerându-se că în cadrul unei formațiuni statale trebuie asigurată dominația unei singure culturi oficiale – conform intereselor instituționale ale libertății.

După această perioadă atât de interesantă din punctul de vedere al istoriei ideilor, caracterizată prin varietatea opiniilor și efervescenta schimbului de idei, ce i-a determinat oare pe gânditorii liberali să abandoneze această problematică? Care a fost motivul pentru care filosofia politică de după cel de-al doilea război mondial s-a caracterizat printr-o reținere totală și o poziție atât de rigidă față de revendicările formulate de minoritățile etnoculturale?

În opinia lui Kymlicka, mutația este urmarea coincidenței mai multor factori din istoria politică și cea a ideilor. Schimbarea de atitudine concretizată prin scoaterea problemei de pe ordinea de zi a dezbaterilor politice și academice se datorează în principal acestor trei factori: destrămarea imperiului colonial britanic, Războiul Rece, respectiv dominația gânditorilor americani în istoria liberalismului de după cel de-al doilea război mondial. Aversiunea față de drepturile minoritare, foarte caracteristică teoriei politice din a doua jumătate a secolului, poate fi explicată pe de o parte prin falimentul sistemului de protecție a minorităților creat de Liga Națiunilor, pe de altă parte prin unele consecințe neașteptate ale mișcării pentru drepturile civile din America, iar în al treilea rând prin mobilizarea etnopolitică (*ethnic revival*) a unor grupuri de imigranți din Statele Unite¹. Voi trece în revistă aceste cauze, pe scurt, în cele ce urmează.

De-a lungul istoriei sale, de la începutul secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, imperiul colonial britanic a reprezentat un veritabil „laborator” al ideilor liberale engleze, producând neconținut provocări la adresa liberalilor englezi, cu privire la modalitățile de încetățenire a instituțiilor liberale în colonii. După cum se exprimă autorul nostru, „exportul” liberalismului pe această cale era motivat, într-un mod destul de contradictoriu, pe de o parte de imperialismul înțeles în cel mai strict sens al cuvântului – cel de peste ocean, al creării unor „Anglii mici” –, pe de altă parte, de conștiința misiunii universale a liberalismului, afirmând că instituțiile liberale înfiripate în colonii prevestesc, totodată, eliberarea de sub dominația englezească².

1. *Op.cit.*, pp. 56-57.

2. *Op.cit.*, p. 54.

Experiența încercărilor de a „exporta” liberalismul a fost, însă, destul de descurajatoare. Curând s-a aflat că ceea ce funcționează satisfăcător pe insula britanică nu se ridică la nivelul așteptărilor în coloniile multicolore, divizate din punct de vedere etnocultural: liberalii mandatați să administreze sau să studieze coloniile se confruntau în mod frecvent cu faptul că principiile liberalismului învățate în Anglia pur și simplu nu puteau fi aplicate în condițiile pluralității culturale¹.

Pe fundalul acestor insuccese, probleme datorate divizării naționale apăreau de-a lungul și de-a latul imperiului. În Canada, rezistența francezilor față de politica asimilaționistă a paralizat guvernul colonial, dar greutăți au apărut din zona Mării Caraibilor, prin Africa și Palestina, până în India. După părerea lui Kymlicka, sistemul colonial britanic a furnizat un număr imens de experiențe valoroase în privința reprezentanței comunitare, a drepturilor legate de limbă, a acordurilor și tratatelor dintre comunitățile naționale, a federalismului, a reglementărilor legate de proprietatea funciară și a politicii de imigrare. Din păcate, însă, aceste experiențe nu au influențat teoria liberalismului și au fost date uitării îndată ce – o dată cu destrămarea imperiului – problema a fost scoasă de pe agendă².

-
1. Kymlicka citează două opinii pentru a ilustra această situație. Lord Balfour scrie, de pildă, că în timp ce „constituțiile pot fi cu ușurință copiate”, încetățenirea instituțiilor liberale se poate lovi de obstacole într-un mediu unde divizarea națională este prea profundă; or, instituțiile engleze presupun că „poporul este atât de unit, încât își poate permite certurile interne” (*a people so fundamentally at one that they can afford to bicker*). Iar W. Hancock, cercetătorul conflictelor naționale ale imperiului colonial britanic, arată că agenții exportului liberalismului nu au observat că ar fi nevoie de întreaga istorie englezească pentru încetățenirea cu succes peste ocean a acestor instituții. „Universalității abstracți ai doctrinei liberale” au încercat să-și pună în aplicare ideile peste tot în imperiu, dar n-au observat că, de fapt, „și-au impus particularitățile naționale asupra unor comunități caracterizate prin istorie, cultură și nevoi diferite.” În continuare, Kymlicka reproduce povestirea lui Lord Durham, un adept al lui Mill, trimis în fruntea unei comisii de cercetare în Canada, pentru clarificarea circumstanțelor revoltei din 1837. Liberalii englezi credeau că nu este vorba de altceva decât de un conflict între guvernanți și guvernați. Durham a ajuns în colonie cu așteptări identice, dar a fost nevoit să consemneze în raportul său următoarele: „m-am așteptat să găsesc un conflict între popor și guvern, în schimb am dat de două națiuni războindu-se în cadrul aceluiași stat” (*I found two nations warring in the bosom of a single state*). Pentru soluționarea situației, Durham a propus asimilarea mai mult sau mai puțin forțată a francezilor, propunere sprijinită și de Mill, și crearea unui stat național englez omogen, luând la cunoștință cu conștarență atașamentul francezilor față de cultura lor „înapoiată”. Vezi *op.cit.*, pp. 54-55.
 2. Kymlicka remarcă o asemănare interesantă între tradiția liberală și marxism. Ambele curente de teorie socială erau nutrite inițial de experiența societății omogene (în Anglia, respectiv Germania), confruntându-se doar ulterior, în perioada

Până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, problemele etno-politice nerezolvate ale Europei au furnizat destule ocazii de confruntare cu drepturile minoritare. Îndată ce conflictele naționale au fost înlocuite de opoziția ideologică a părților din Războiul Rece, liberalii britanici au scăpat de ambele constrângeri care le menținuseră atenția concentrată asupra problemelor comunităților etnoculturale: administrarea imperiului colonial și rezolvarea conflictelor naționale din Europa. După această perioadă, moștenirea liberalismului a început să fie gestionată de gânditori incapabili a discerne principiile liberale de bază de aplicarea lor la nivel instituțional pe insula britanică.

Începând cu cel de-al doilea război mondial, teoria liberală este practic dominată de gânditorii americani. Teoreticienii din Statele Unite nu erau confrunțați cu provocări majore care să-i îndemne la elaborarea unei teorii a statului multinațional, iar în a doua jumătate a secolului operele lor se caracterizează prin neglijarea completă a problemei minoritare¹. De fapt, se poate afirma că nu există nici un autor american de filosofie politică care ar trata Statele Unite ca pe un stat multinațional, care instituționalizează formele variate ale cetățeniei diferențiate, și nu ca pe un stat național polietic. În consecință, structurile drepturilor specifice de grup, amintite mai devreme în contextul indienilor din America, Porto Rico și Guam, nu apar în literatura de specialitate americană de filosofie politică.

Acestea sunt deci, pe scurt, circumstanțele care, în interpretarea lui Kymlicka, au avut un rol în scoaterea de pe agenda filosofiei politice liberale a drepturilor minoritare, o dată cu terminarea celui de-al doilea război mondial. Referitor la reținerea teoreticienilor contemporani de a relua problema, Kymlicka enumeră alte trei cauze.

expansiunii, cu provocările relațiilor etnopolitice nesoluționate din teritoriile subordonate. Așijderea liberalilor imperiului colonial, și marxștii s-au văzut nevoiți să-și ajusteze teoria potrivit condițiilor pluralității etnoculturale. Din punct de vedere epistemologic, tradiția marxistă a fost mai „norocoasă” sub acest aspect, în urmă rămânând mai multe lucrări care tratează problema relației marxismului cu chestiunea minorităților naționale decât cele moștenite de la liberali. Kymlicka rezervă un subcapitol separat prezentării succinte a acestei moșteniri. Vezi *op.cit.*, pp. 69-74.

1. Kymlicka pomenește doi autori liberali americani preocupați de problema drepturilor minoritare: Randolph Bourne, „Transnational America”, în: C. Resek (ed.), *War and the Intellectuals: Essays by Randolph S. Bourne, 1915-1919*, Harper & Row, New York, 1964, respectiv Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, Boni & Liveright, New York, 1924. Ambii autori erau preocupați însă exclusiv de problema imigranților albi, nefăcând nici o referire în scrierile lor la revendicările grupurilor de popoare băștinașe din America.

Prima cauză, și probabil cea mai importantă, este falimentul aproape scandalos al sistemului de protecție a minorităților din perioada interbelică și rolul jucat în izbucnirea celui de-al doilea război mondial. Tratatul de pace care a pus capăt primului război mondial a conținut – așa cum am mai menționat – și așa-zisele tratate minoritare, asigurând recunoașterea internațională și protecția aferentă a minorităților naționale ajunse sub autoritatea statelor care au crescut din punct de vedere teritorial. Minoritatea germană de pe teritoriile Cehoslovaciei și Poloniei a fost, însă, manipulată de către naști, fiind îndemnată să revendice mereu drepturi noi și să protesteze continuu. Iar când guvernele nu au mai fost dispuse să-i îndeplinească cererile exagerate, Germania nazistă a intervenit în cele două țări, invocând motivele nerespectării drepturilor minoritare.

Cazul manipulării naziste și al minorităților germane colaboracioniste a avut consecințe grave în privința aprecierii drepturilor minoritare. Kymlicka citează în acest context opinia lui Inis Claude, spunând că această experiență „a dat naștere la o reacție puternică împotriva acceptării protecției internaționale [a minorităților naționale]”, ceea ce a avut ca efect faptul că „oamenii de stat, știind că în spatele lor există opinia publică profund influențată de perfidia minorităților iredentiste și neloiale, au înclinat mai degrabă să restrângă drepturile minoritare, decât să le extindă”. Schimbarea a fost dramatică, deoarece siguranța și stabilitatea statului național au devenit o referință primordială, căreia i se puteau subordona chiar și aspectele echității etnoculturale: „[majoritatea] este interesată să asigure siguranța statului național și stabilitatea instituțiilor lui, chiar cu prețul eliminării culturilor minoritare și al omogenizării forțate a populației”¹. Turnura a fost realmente spectaculoasă și dramatică, pentru că în timp ce Mill și Green au crezut, din considerente de stabilitate internă a statului, că omogenitatea este condiția esențială a libertății, teoreticienii și politicienii de după cel de-al doilea război mondial refuzau revendicările minoritare din considerente de pace și siguranță internațională.

Această viziune caracteriza până nu demult relațiile internaționale. Teama de minoritățile neloiale, respectiv intervenția „țărilor mamă” în numele minorităților, dă naștere și în zilele noastre unei neîncrederi generale în legătură cu problematica drepturilor minoritare².

1. Inis Claude, *National Minorities : An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955, pp. 57, 69, 80-81. Citat de Kymlicka în *Multicultural Citizenship*, p. 57.
2. În legătură cu această chestiune, Kymlicka apreciază drept important faptul că fenomenul „țărilor mamă” acționând în numele minorităților caracterizează mai ales zona central- și est-europeană, spunând că în democrațiile occidentale nu s-a mai auzit de mult de așa ceva: de mai bine de o sută de ani, nimănu-i nu-i trece

În timp ce atitudinea antiminoritară care refuza luarea în considerare a aspectelor echităţii etnoculturale, invocând stabilitatea internă şi siguranţa internaţională, avea în vedere raţiuni de ordin superior, mişcarea antisegregaţionistă pentru drepturile civile din America a avut, în mod curios, ca efect secundar refuzul opiniei publice americane de a accepta orice formă a cetăţeniei diferenţiate, refuz motivat prin argumentul echităţii. Mişcarea pentru drepturile civile a marcat profund accepţiunea americană a egalităţii rasiale, care vedea îndeplinirea cerinţei echităţii – în urma deciziei din 1954 a Curţii Supreme privind eliminarea segregării din şcoli – nu pe baza principiului „separaţi, dar egali” (*separate but equal*), ci pe baza legilor *colour-blind*, „independent de culoare”¹. În urma acestor schimbări, inechitatea etnoculturală era percepută ca excludere arbitrară din instituţiile dominante ale societăţii, iar egalitatea însemna egalitatea şanselor de participare. S-a ajuns astfel la situaţia oarecum ciudată ca instituţiile create pentru minorităţile naţionale să fie condamnate de opinia publică, fiind considerate reminiscenţe ale segregării. S-a încercat integrarea minorităţilor naţionale în curentul major al societăţii dominante după modelul minorităţilor rasiale, adică prin desfiinţarea instituţiilor autonome şi retragerea statutului special: decizia din 1954 a Curţii Supreme a creat un precedent frecvent invocat ulterior, atât în contextul legilor privind indienii

prin cap să catalogheze Franţa ca patroana Québec-ului sau Spania ca apărătoarea intereselor portoricanelor (*op.cit.*, p. 58). Cum vom vedea, acest aspect este o distincţie importantă, legată de prezumţia metodologică a autorului nostru, conform căreia setul de concepte şi arsenalul de instrumente propuse de el pentru gestionarea problemei minoritare sunt valabile doar în condiţiile democraţiilor liberale din Occident, încercarea aplicării lor în Europa Centrală şi de Est putând da naştere unor probleme de relevanţă. Mai pe larg, vezi studiul „Ethnic Relations and Western Political Theory”, publicat în versiune românească („Relaţiile etnice şi teoria politică occidentală”) în *Altera*, vol. V, nr. 10, 1999, pp. 95-148. Realitatea problemei relevanţei este contestată de Gabriel Andreescu în „Gândire universală, relaţii orientale: o evaluare a drepturilor minorităţilor naţionale din România”, *Altera*, vol. V, nr. 10, 1999, pp. 148-175.

1. Principul „separat, dar egal” a fost aplicat de Curtea Supremă pentru prima oară în 1896 (în cazul *Plessy vs Ferguson*), în baza argumentului că segregarea rasială nu contravine Constituţiei, atâta timp cât instituţiile albilor şi cele rezervate negrilor sunt identice. În ciuda faptului că multe legi, inclusiv Constituţia, garantau protecţia prin lege a egalităţii pe teritoriul Statelor Unite, conform deciziilor Curţii Supreme segregarea a rămas o practică valabilă şi legală timp de multe decenii. Conceptul „constituţiei daltoniste” a fost folosit pentru prima oară de John Marshall Harlam, care a rămas în minoritate în dezbateră din 1896 a Curţii Supreme. Cf. Kenneth Janda – Jeffrey M. Berry – Jerry Goldman, *The Challenge of Democracy: Government in America*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989, pp. 661-662.

din America și Canada, respectiv populația băștinașă din Hawaii, cât și în cel al dreptului internațional și al minorităților naționale din întreaga lume.

În contextul revendicărilor specifice ale minorităților naționale, generalizarea antisegregaționismului și referirile repetate la principiul „legilor independente de culoare” ascund o inconsecvență în privința conceptelor și conduc mereu la alte inechități – spune Kymlicka. Asta pentru că adepții segregării nu justificau crearea și existența instituțiilor separate pentru negri – cartiere, spitale, școli, parcuri, cimitire, închisori, toalete și spații separate în mijloacele de transport public – prin faptul că albi și negri aparțin unor culturi diferite, vorbesc limbi diferite și au alte tradiții. Dimpotrivă, în școlile segregate predarea se făcea în aceeași limbă și cu același conținut, singura explicație a separării fiind inferioritatea rasială. În schimb, indienii forțați să se integreze în numele desființării segregării, se simțeau pe bună dreptate victimele nedreptății. „În timp ce negrii erau *excluși* (segregați) cu forța și prin litera legii din societatea albilor, indienii – popoare băștinașe având cultură, limbă, religie și teritorii proprii – erau forțați cu sprijinul literei legii să se *integreze*. Acest lucru nu înseamnă altceva decât asimilarea impusă – adică „constrângerea unei minorități să renunțe la identitatea sa unică prin etnie, cultură sau limbă și să se amestece în restul societății.” – îl citează Kymlicka pe Michael Gross¹. Ceea ce nu înseamnă că indienii n-ar avea nevoie de protecție împotriva rasismului, dar dacă rasismul îndreptat împotriva negrilor afirmă că negrii nu pot face parte din societate din cauza originii lor inferioare, rasismul îndreptat împotriva indienilor neagă că aceștia din urmă ar fi un grup etnic distinct, dispunând de o cultură aparte.

În opinia lui Kymlicka, mișcarea pentru drepturile civile, având merite indiscutabile în eliminarea unor aspecte importante ale discriminării împotriva negrilor, a contribuit din păcate la confuzia acestor nuanțe. Așa cum am văzut, autorul apreciază că situația negrilor din America este unică din punctul de vedere al nedreptăților etnoculturale, cerând atenție specială și compensare în consecință. Acest lucru nu înseamnă însă că soluțiile aplicate în cazul lor trebuie neapărat să dea rezultate și în cazul minorităților naționale și al imigranților benevoli. Mai mult, este de neconceput ca egalitatea, garantată pe cale legală, a negrilor americani să aibă consecințe ce reprezintă inechități, din punct de vedere etnocultural, pentru minoritățile naționale.

Reținerile legate de drepturile minoritare au fost influențate în mod definitoriu și de mobilizarea etnopolitică, petrecută în cursul anilor șaizeci

1. Michael Gross, „Indian Control for Quality Indian Education”, în: *North Dakota Law Review*, vol. XLIX, nr. 2, 1973, pp. 237-265. Citat de Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 60.

și șaptezeci, mai ales în rândul grupurilor etnice de pe teritoriul Statelor Unite, dar și în cazul grupărilor etnice imigrante din alte țări. Renunțarea la modelul anglo-conformității – cum am văzut – a asigurat posibilități mai largi pentru imigranți în vederea ocrotirii identității și păstrării caracteristicilor etnoculturale particulare, ducând peste puțin timp la recunoașterea din partea grupurilor de imigranți a oportunităților create de consolidarea conștiinței comunitare. Conștiința mai clar articulată a grupului a început să se afirme din ce în ce mai hotărât, formulând, în numele comunității, o serie de revendicări la adresa societății primitoare, privind situația economică dezavantajoasă, șomajul și problemele legate de învățământ. Revendicările îndeplinite au dus la apariția de noi și noi revendicări, iar întărirea conștiinței etnice părea să scape de sub control; comunitățile de imigranți au început, urmând exemplul „popoarelor” colonizate, să vorbească pe „limba” naționalismului: cerința integrării era interpretată de aceste comunități ca „opresiune”, cerându-se în schimb recunoașterea oficială a limbii lor materne și subvenții de stat pentru instituțiile proprii, create pe criteriul etnic.

Deși aceste cazuri au jucat un rol nesemnificativ în fenomenul imigrării, ele au alertat totuși cercurile liberale. Mulți s-au temut că activarea politică a grupurilor etnice ar putea submina cultura politică americană, unică, legată de proiectul construcției naționale realizate prin procesul de imigrare polietică. În lipsa precedentului istoric, mulți s-au îndoit, de la bun început, de viabilitatea acestui proiect – întrebându-se ce va încheia comunitatea de imigranți, veniți, fiecare, cu un bagaj cultural diferit, și care va fi sursa stabilității într-o țară formată din grupuri etnice diferite. Văzând mobilizarea politică a grupurilor etnice, neîncrezătorii au început să-și exprime convingerea că temerile lor se vor adevăra.

Părerea unanimă a liberalilor vizavi de fenomenul crescând al mobilizării a fost aceea că îmbrățișarea retoricii naționaliste de către imigranți este nu numai inadmisibilă pentru că amenință solidaritatea și coeziunea socială, dar și condamnată din punct de vedere moral. Imigranții au ajuns pe teritoriul țării primitoare prin voința lor proprie, părăsindu-și benevol pământul natal, renunțând la cetățenie și la toate drepturile aferente, fiind perfect conștienți, în momentul luării acestei decizii, că integrarea este condiția primirii lor în țara de destinație. Gânditorii liberali americani au supraestimat însă puterea fenomenului și s-au lansat în generalizări exagerate și de această dată. Ei au ajuns la concluzia că fenomenul de mobilizare politică a grupurilor etnice imigrante poate fi pus în legătură cu acordarea pentru minoritățile naționale a drepturilor specifice de grup și, în vederea limitării răspândirii ideilor secesioniste, periculoase din punctul de vedere al solidarității sociale, se impune limitarea drepturilor minoritare.

În această argumentație apare pentru a treia oară, într-o versiune inedită, preocuparea lui Mill privind caracterul indispensabil al unei identități

naționale comune pentru stabilitatea societății și pentru șansele democrației. De data aceasta, problema nu e aceea că grupurile etnice activate pe plan politic ar reprezenta o sursă de amenințare pentru stabilitatea internă sau internațională, fiindcă ele sunt mult prea neînsemnate numeric ca să fie capabile de generarea unor conflicte de asemenea amploare. Este de temut însă că statutul special acordat minorităților naționale ar putea servi drept model grupurilor etnice, care, invocându-l ca precedent, ar putea formula revendicări separatiste, subminând „fraternitatea tipic americană”¹.

Poziția liberalilor se caracterizează și de această dată prin unele generalizări exagerate, apreciază autorul, și denotă eșecul în a înțelege natura activării politice a grupurilor etnice, precum și a motivelor care au dus la această mobilizare. Deși fenomenul a coincis în timp cu apariția și accentuarea treptată a mișcărilor naționaliste din Québec și unele țări din Europa Occidentală, el nu avea tangențe cu acestea. Cazurile izolate, înregistrate în comunitățile de imigranți, de recurgere la retorica naționalistă nu au schimbat situația de fond, și anume aceea că majoritatea covârșitoare a imigranților continuă să fie interesată de integrare și nu dorește să construiască societăți paralele în cadrul națiunii primitoare. Mobilizarea politică în

-
1. Pentru a ilustra punctul de vedere amintit, Kymlicka prezintă mai în detaliu opiniile lui Michael Walzer și Nathan Glazer. Ambii enumeră argumente solide care susțin, în principiu, caracterul întemeiat al distincției dintre minoritățile naționale și grupurile etnice și recunosc deopotrivă că minoritățile naționale ar merita în principiu un statut special. În privința viitorului, în schimb, ambii autori sunt de părere că națiunea americană are la bază un larg consens referitor la necesitatea de a elimina aceste diferențe și de a crea o identitate americană comună. Conform acestei interpretări, instituția drepturilor minoritare este incompatibilă cu tradițiile specific americane, cu accepțiunea publicului larg privind formele de conviețuire și are consecințe inadmisibile de divizare a societății. În opinia lui Walzer și Glazer, soluția este, deci, asimilarea minorităților naționale. Kymlicka, încercând să demonstreze contradicțiile interne ale acestor opinii, atrage atenția că cei doi autori amintiți vorbesc de un „consens național” și de un „acord public larg”, care în mod evident nu includ negrii, indienii americani, populația din Porto Rico etc. Acest presupus consens, care refuză drepturile minoritare în numele solidarității poporului american, reflectă interesele unor pături de imigranți, încercând să prevină ca nemulțumirea anumitor grupuri – minoritare – ale populației excluse de la „consensul național” să se extindă și la alte pături sociale. Lucrările relevante în acest sens sunt: Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, Basic Books, New York, 1975; *Individual Rights against Group Rights*, în: A. Tay – E. Kamenka (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978, pp. 87-103; *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Harvard University Press, Cambridge, 1983; Michael Walzer, *Pluralism in Political Perspective*, în: M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, pp. 1-28, și *States and Minorities*, în: C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity*, Springer-Verlag, Berlin, 1983, pp. 219-227.

cadrul grupurilor etnice imigrante – fenomen devenit cunoscut sub denumirea de *ethnic revival* – nu viza refuzul integrării, ci regândirea condițiilor în care aceasta se produce.

Este important de notat că toate cele trei motive ale consensului liberal privind refuzul drepturilor minoritare – apărarea păcii și securității internaționale împotriva potențialelor conflicte etnopolitice, garantarea egalității dintre rase și mobilizarea etnopolitică a imigranților – sunt recunoscute de Kymlicka ca fiind probleme reale, față de care asumarea unei poziții responsabile este o atitudine cât se poate de justificată și legitimă. El obiectează doar la acele generalizări exagerate care au jucat un rol în distorsionarea tradiției liberale și care au avut drept consecință înrădăcinarea ideii că instituționalizarea drepturilor minoritare ar reprezenta trădarea principiilor liberale ale egalității și dreptății. Tradiția liberală nu se caracterizează – cum am văzut – fără echivoc, prin opinia larg împărtășită în zilele noastre conform căreia apărarea libertății individuale ar exclude acceptarea drepturilor colective, iar angajamentul față de drepturile universale, independente de culoare, ar fi inevitabil în contradicție cu drepturile specifice de grup. Aceste idei sunt relativ noi în filosofia politică și pot fi relaționate cu anumite stadii clar identificabile ale evoluției istoriei ideilor de filosofie politică. Apariția lor a generat tensiuni și contradicții în cadrul gândirii liberale și a avut drept consecință – într-o flagrantă contradicție cu unele curente liberale timpurii – refuzul acceptării, în cazul minorităților naționale încorporate în cadre statale dominate de alte națiuni, a ceea ce se consideră firesc în cazul națiunilor majoritare formatoare de stat: recunoașterea politică și apărarea instituțională a identității naționale¹. Conștientizarea din ce în ce mai largă a acestor contradicții din sânul liberalismului reprezintă o provocare majoră pentru filosofia politică contemporană din Occident. După cele trecute în revistă, este de neconceput să nu recunoaștem că atât bazele teoretice ale democrațiilor liberale, cât și caracterul

1. Este interesant de menționat că nu demult și Miklós Tamás Gáspár, reputatul filosof liberal maghiar, a adoptat o poziție similară cu cea combătută de Kymlicka, privind interpretarea tradiției liberale. Tamás și-a manifestat, pe de o parte, îndoielile referitoare la justificabilitatea drepturilor colective, spunând că, în cadrul națiunii politice, nici o comunitate nu poate beneficia în mod justificat de privilegii permanente. Pe de altă parte, a subscris și el necesității adoptării legilor „daltoniste”, afirmând că „legea care creează națiunea politică nu vede culorile și nu are talent pentru limbi”. Cf. Miklós Tamás Gáspár, „Még egy szót a nemzetről” („Încă o vorbă despre națiune”), *Magyar Hírlap*, 13 ianuarie 1996, p. 7, respectiv „Köztársaság és Nemzet” („Republică și națiune”), *MH*, 20 ianuarie 1996, p. 7, „Közhasza és republikánus hit” („Patrie comună și crez republican”), *MH*, 27 ianuarie 1996, p. 7, „Asszimiláció és egyebek” („Asimilare și alte mărunțișuri”), *MH*, 10 februarie 1996, p. 7.

autentic al gândirii liberale sunt șubrežite de prejudecăți și idei preconcepute etnocentrice, de generalizarea exagerată a importanței unor cazuri particulare, precum și de amestecarea unor strategii etnopolitice dependente de circumstanțe cu unele principii morale universale.

Teoria liberală a drepturilor minoritare, a cărei întemeiere constituie scopul principal al lui Kymlicka, este motivată tocmai de dorința eliminării acestor contradicții din interiorul tradiției liberale¹. Metoda lui poate fi caracterizată pe scurt – și cu titlu introductiv la capitolele ce urmează – ca o tentativă de integrare în teoria liberalismului clasic a consecințelor normative ale formelor de cetățenie diferențiată existente în practica democrațiilor liberale contemporane – exemple minimalizate sau trecute sub tăcere din motive preponderant politice, după cum am văzut, atât în discursul oficial, cât și în cel academic. Demersul teoretic al lui Kymlicka are la bază regândirea, până la ultimele consecințe, a principiilor liberale, precum și folosirea de concepte clarificate din punct de vedere ideologic și utilizarea acestora în spirit critic, original, creator de contexte inedite.

În esență, mesajul său este construit în jurul a două enunțuri principale. Primul susține că drepturile minoritare nu numai că nu sunt în contradicție cu principiul liberal de bază al libertății individuale și al autonomiei, ci – în condițiile particulare ale existenței minoritare – creează acele circumstanțe în care aceste principii își produc efectul și nu rămân pure declarații politice. Prin urmare, există o relație mai profundă între libertatea individuală, pe de o parte, și apartenența persoanei la o comunitate culturală completă din punct de vedere instituțional, pe de altă parte, decât s-a presupus în etapele premergătoare ale gândirii liberale. Al doilea enunț se referă la convingerea autorului nostru că drepturile specifice de grup, definite în mod circumspect și diferențiat, pot asigura egalitatea efectivă dintre majoritate și minoritate, în perfectă armonie cu spiritul liberalismului clasic.

Din aceste teze fundamentale decurg două probleme colaterale, în legătură cu care se impune demonstrarea afirmației că tezele fundamentale ale teoriei nu produc consecințe nonliberale. Este nevoie, pe de o parte, de explicitarea răspunsului teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările reprezentate de grupurile etnoculturale intolerante, care aplică măsuri restrictive în interiorul comunității, inacceptabile din perspectivă liberală. Trebuie explicat, pe de altă parte, care va fi sursa solidarității sociale în democrațiile liberale ce instituționalizează drepturile minoritare și ce anume va preveni ca societățile diverse din punct de vedere etnocultural, care

1. Cu o conotație identică este folosită în cadrul prezentei lucrări sintagma *teoria cetățeniei multiculturale*, și cu una apropiată, noțiunea de *teoria liberală a dreptății și echității etnoculturale*.

aplică prevederile teoriei liberale a drepturilor minoritare – sau, într-o altă formulare, a teoriei cetățeniei multiculturale –, să nu alunece în fenomenul de necontrolat al avalanșei de secesiuni succesive.

În capitolele care urmează voi continua prezentarea teoriei, axându-mă pe aceste probleme.

7.2. Legătura dintre libertatea individuală și apartenența culturală

Kymlicka nu are nici un dubiu că teoria liberală a drepturilor minoritare are sorți de izbândă să fie acceptată și asimilată de către liberali doar dacă reușește să rămână în concordanță cu cerințele de bază ale libertății individuale și ale autonomiei. Prin urmare, el consideră că obiectivul său principal este să demonstreze că accepțiunea drepturilor minoritare conținută în opera sa nu numai că nu este incongruentă cu conceptul libertății individuale, dar – în condițiile particulare ale diversității – este chiar premisa acestuia.

Chestiunea precondiționării culturale a libertății individuale apare pentru prima dată în volumul intitulat *Liberalism, Community and Culture*. Într-un capitol cu titlul „The Value of Cultural Membership” („Valoarea apartenenței culturale”), Kymlicka încearcă să arate – interpretând punctul de vedere al lui Rawls și Dworkin – că argumentele aduse de cei doi filosofi liberali iluștrii în favoarea egalității și dreptății, concepute ca valori liberale fundamentale, sunt adecvate să fundamenteze inclusiv conceptul dreptății etno-culturale. Dacă argumentele oferite de Rawls și Dworkin sunt interpretate în mod corespunzător, ele au relevanță inclusiv în contextul societăților multiculturale, susține Kymlicka – în pofida faptului că ambii autori operează cu premisa tacită a statului național omogen din punct de vedere etnocultural¹. O abordare suverană și nuanțată a chestiunii se regăsește în capitolul 5 al volumului *Multicultural Citizenship*, intitulat „Freedom and Culture” („Libertate și cultură”)², iar a doua parte din prima *Prelegere Spinoza*, intitulată „Liberal Nationalism” („Naționalism liberal”), face o recapitulare succintă a problematicii³.

Ca să ofere repere pentru cei ce vor evalua măsura în care teoria propusă de el corespunde cerințelor liberalismului, Kymlicka pornește de la descrierea concisă a principiilor liberale, acceptate ca fiind obligatorii pentru

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 162-181.

2. *Multicultural Citizenship*, pp. 75-106.

3. *States, Nations and Cultures*, pp. 33-44.

teoria sa. Referitor la acest aspect, găsim puncte importante de sprijin în lucrările citate atât în volumul *Liberalism, Community and Culture*, cât și în *Multicultural Citizenship*.

După modelul lui Rawls, Kymlicka percepe *individul* ca pe un actor autonom, înzestrat cu conștiință, ce are interesul major de a-și organiza viața în conformitate cu ideile sale despre conducerea corectă a vieții proprii și despre bine în general, fără vreo intervenție din exterior. Omul își poate urma fără rezerve scopurile propuse doar dacă are convingerea că ele sunt raționale și dacă le-a ales dintre opțiunile posibile pe baza aprecierii personale. Pentru exercitarea acestui proces în condițiile egalității morale și fără să ajungă în conflict cu sine însuși, individul are nevoie de un mediu social care să facă posibilă, pe de o parte, autoaprecierea în legătură cu forma de viață aleasă – adică să-i întărească convingerea că „merită să persevereze în legătură cu planul de viață ales” (Rawls) – și care să ofere, pe de altă parte, condițiile sociale necesare cântăririi individuale a opțiunilor și ale luării înțelepte a deciziilor¹.

Dat fiind faptul că în viață se întâmplă deseori să ne propunem scopuri sau să alegem a ne alinia la norme care nu sunt aprobate de către cei din jur, pare justificată întrebarea de ce nu am putea lăsa această decizie la latitudinea unei autorități externe – guvernul, de exemplu –, care, în baza unei concepții unice privind modul cel mai corect de conducere a vieții, ar putea preveni ca oamenii să-și ghideze viața după scopuri iraționale, nevrednice sau irealizabile. Nenumărate argumente susțin afirmația că, din punctul de vedere al statului, nu există motive pentru care alegerea acestei căi n-ar fi salutară², iar din punctul de vedere al individului, experiența arată că limitarea paternalistă a libertății nu duce la nici un rezultat : viața indivizilor nu va fi mai plină de succese dacă se desfășoară sub semnul alinierii la niște scopuri considerate de indivizi străine de ei înșiși, impuse de autorități din

1. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, pp. 163-164.

2. Dworkin, de exemplu, spune despre cerința ca guvernul să fie neutru în privința chestiunii conduitei corecte de viață că aceasta reprezintă „moralitatea politică constitutivă a liberalismului”. Undeva el scrie următoarele: „deciziile politice trebuie să fie independente, în măsura posibilităților, de toate concepțiile particulare privind conduita corectă de viață sau valorile existențiale. Deoarece membrii unei societăți adoptă poziții diferite în aceste chestiuni, guvernul nu-i poate trata ca fiind egali, dacă preferă o anumită poziție alteleia, fie pentru că funcționarii săi cred că o anumită conduită este superioară, fie pentru că majoritatea sau grupul mai puternic acceptă concepția respectivă.” Vezi Ronald Dworkin, *Liberalizmus*, în: Mária Ludassy (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai (Clasiicii liberalismului anglo-saxon)*, vol. II, Atlantisz Könyvkiadó, Budapesta, 1992, pp. 190-191. A se mai vedea János Kis, „Az állam semlegessége” („Neutralitatea statului”), în *op.cit.*, pp. 71-129.

afară. Dworkin numește acest fenomen „constrângerea acordului comun” (*endorsement constraint*), descriindu-l în felul următor: „nici un factor nu contribuie la valoarea vieții în lipsa acordului comun” și „este ireală presupunerea că un individ poate să ducă o viață mai bună contrar convingerilor sale etice cele mai profunde decât în deplin acord cu acestea”¹.

Posibilitatea alegerii greșite a scopului vieții aruncă lumină și asupra altor fațete ale libertății individuale. Având în vedere că putem greși în privința motivelor acțiunilor noastre și la aprecierea consecințelor posibile ale acestora, din punctul de vedere al libertății individuale are importanță majoră faptul că – la nevoie – putem reveni asupra scopurilor însușite și asupra deciziilor de valoare adoptate, reconsiderându-le prin prisma experiențelor nou câștigate, împreună cu noțiunea de bine după care ne-am ghidat până în acel moment, dacă este cazul. Fiabilitatea concepției noastre despre conducerea corectă a vieții și prezumția că se poate reveni asupra ei constituie un principiu de bază important al liberalismului, împărtășit de cei mai mulți autori².

În baza acestor considerente, Kymlicka ajunge la o primă concluzie, și anume că, în fond, există două condiții importante ca individul să-și găsească drumul în labirintul problemelor legate de chestiunea conduitei corecte în viață. Prima condiție se referă la faptul că trebuie asigurate circumstanțele libertății în care individul își poate organiza viața după propria convingere, în funcție de crezul personal privind binele și corectitudinea, fără ca aceste opțiuni să aibă drept consecințe discriminarea sau represaliile. Cealaltă condiție este legată de libertatea care trebuie asigurată individului așa încât el să poată reveni asupra acestor convingeri și să le poată reconsidera prin prisma oricărei informații sau experiențe noi sau pe baza unui model transmis prin cultură. În consecință, individul trebuie să aibă acces la toate informațiile relevante cu privire la alternativele posibile ale conduitei de viață și trebuie să fie liber să-și poată forma, fără constrângeri, propriile opinii legate de acestea. Iată, pe scurt, condițiile care ne permit să ne informăm asupra formelor de viață alese de ceilalți și să judecăm valoarea lor³.

-
1. Ronald Dworkin, „Liberal Community”, în : *California Law Review*, vol. LXXVII, nr. 3, 1989, p. 486, citat de Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 81.
 2. Acest principiu este, de exemplu, elementul central al metodei filosofice elaborate de K. Popper.
 3. Kymlicka dă ca exemplu în acest sens libertatea de exercitare a religiei, pentru a ilustra consecințele celor spuse. Într-o societate liberală, libertatea garantată a credinței înseamnă deopotrivă că indivizii își pot urma nestingheriți credința liber aleasă – pot desfășura activitatea de prozelitism pentru a convinge noi enoriași (*proselytization*) și își pot exprima în mod public încredințele legate de tezele bisericii lor (*heresy*) –, respectiv că ei își pot părăsi comunitatea religioasă,

Următoarea întrebare pe care autorul nostru o analizează se referă la originea convingerilor, atât de importante pentru modul corect de conducere a vieții, și la împrejurările în care se formează, de fapt, concepția privind binele. Liberalismul accentuează în chip special importanța libertății alegerii – atenția concentrându-se, de obicei, asupra faptului că scopurile existențiale al individului trebuie să rezulte în urma unor decizii suverane. Analistii sau interpreții sistemului de idei liberale omit însă, de cele mai multe ori, să ia în considerare faptul că, în general, *contextul alegerii* nu este o chestiune de opțiune. Rawls, de exemplu, admite că alternativele privind idealurile de viață sunt încercate și puse la dispoziție „de către mulțimea nenumărată a indivizilor și uneori chiar de către generații întregi”, dar marele filosof liberal nu trage de aici acele concluzii pe care Kymlicka le crede necesare. El este de părere că acest *context al opțiunilor* e, de fapt, o parte importantă a moștenirii noastre culturale. Idealurile de viață pentru care individul poate opta nu sunt date sub forma unor modele comportamentale izolate, accesibile, unul câte unul, în egală măsură pentru toți și independente de context, ci sunt definite *prin cultură*, având un conținut care se cere interpretat. Modelele sunt transmise, deci, pe calea narațiunilor, care le atașează judecăți de valoare și al căror cerc mai mult sau mai puțin larg devine disponibil în cursul socializării. În momentul luării deciziei privind modul corect de conducere a vieții, ne plasăm, de fapt, în mijlocul narațiunilor culturale sau al „povestirilor comunitare”, încercând să ne însușim roluri care ne-au impresionat profund – sau, într-un caz mai nefericit, ne-au fost impuse – de-a lungul procesului educării. Limba, conștiința istorică a comunității și tradiția spirituală reprezintă, deci, condiții extrem de importante pentru luarea deciziei înțelepte privind alegerea idealului de viață. În lipsa acestor condiții nu putem avea acces la mulțimea modelelor disponibile și – mult mai important – fără sistemul de valori transmise prin cultură nu putem judeca valoarea alternativelor eligibile. Opțiunea privind modul corect de conducere a vieții nu se poate reduce la decizii formulate în termeni abstracți și independenți de contextul cultural : dimpotrivă, opțiunile de această natură pornesc de la interpretarea și analiza

alăturându-se unei alte biserici sau devenind atei (*apostazy*). Există însă exemple – în special în cazul Islamului – în care se poate vorbi de libertatea credinței în sensul acceptării prezenței altor religii, dar sunt interzise părăsirea bisericii, negarea publică a tezelor ei sau prozelitismul. Conform prevederilor Declarației Universale a Drepturilor Omului privind libertatea conștiinței, mai multe state islamice au cerut ca aceste prevederi să fie interpretate în așa fel încât ele să nu se refere și la libertatea schimbării credinței. Constituția egipteană, de pildă, garantează libertatea conștiinței fără să includă posibilitatea părăsirii bisericii. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 82.

critică – mai mult sau mai puțin conștientă – a structurii culturale, presupunând trecerea în revistă a opțiunilor posibile și clasificarea lor în funcție de sistemul de valori propriu.

Concluzia care se poate desprinde din cele de mai sus referitor la liberalism este – în opinia autorului – aceea că, dacă liberalismul ar fi consecvent, ar acorda o atenție mult mai mare în cadrul analizei problemei apartenenței culturale (*cultural membership*): „nu pentru că problema ar avea vreun statut moral intrinsec, ci pentru că numai în condițiile apartenenței la un cadru cultural bogat și sigur pot conștientiza indivizii, la un nivel acceptabil al fidelității existențiale, opțiunile disponibile, fiind capabili să cântărească în mod rațional valoarea lor doar în aceste circumstanțe”¹.

Se ivește, deci, întrebarea firească de ce Rawls, ajuns și el aproape – cum am arătat – de recunoașterea *precondiționării culturale a libertății*, nu a inclus apartenența culturală pe „lista fundamentală a bunurilor primordiale”². În opinia lui Kymlicka, apartenența culturală ar trebui să figureze

-
1. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, p. 165. Kymlicka face referire în context la un studiu de caz efectuat în rândul indienilor *inuiti*, care a demonstrat că destabilizarea situației culturii duce la disfuncții în transmiterea tradiției rolurilor sociale și are ca efect apariția în rândul tinerilor a pierderii motivației sau chiar a tendinței spre disperare și a atitudinii de neglijare a realității. Cf. A. Seltzer, „Acculturation and Mental Disorder in the Inuit”, *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. XXV, 1980, citat de Kymlicka, *ibid*.
 2. Rawls definește în felul următor conceptul de bun primordial: „Chiar dacă cetățenii nu adoptă aceeași concepție cuprinzătoare (și acceptabilă), completă în privința finalității și angajamentelor, două lucruri sunt suficiente ca ideea avantajului acceptat de comun acord să existe: în primul rând, cetățenii trebuie să împărtășească aceeași credință politică despre ei înșiși ca persoane libere și egale între ele; în al doilea rând, pentru punerea în practică a ideilor lor cuprinzătoare (și acceptabile) privind binele – indiferent cât de mult se deosebesc acestea sub aspectul tezelor religioase și filosofice – să fie necesare aproximativ aceleași bunuri primordiale, adică aceleași drepturi elementare, libertăți și posibilități, respectiv aceleași instrumente sociale, cu alte cuvinte venituri și bunuri materiale, care se află la temelia socială comună a autoaprecierii. (...) Lista fundamentală a bunurilor primordiale (ce se poate extinde la nevoie) cuprinde cinci elemente: 1. drepturile și libertățile fundamentale, care, de asemenea, se pot enumera; 2. libertatea mișcării și posibilitatea alegerii libere a ocupației în condițiile existenței oportunităților variate; 3. autoritățile și privilegiile legate de îndeplinirea unor funcții și poziții responsabile în instituțiile politice și economice ale structurii de bază a societății; 4. veniturile și bunurile materiale; 5. bazele sociale ale autoaprecierii. (...) Bazele sociale ale autoaprecierii sunt descrise prin concepte referitoare la instituții, fiind completate cu elementele culturii politice publice, cum ar fi recunoașterea și acceptarea publică a principiilor echității”. Cf. John Rawls, *A helyes elsődlegessége és a jó eszméi (Primordialitatea binelui și conceptele de bază ale acestuia)*, în: Mária Ludassy (ed.), *op.cit.*, pp. 253-254.

pe lista amintită a bunurilor speciale tocmai ca o consecință a argumentelor lui Rawls, fiindcă legătura strânsă dintre apartenența culturală și aprecierea de sine a individului ar îndreptăți fără nici un dubiu acest lucru. Societatea liberală – după Rawls – „dorește, practic, să evite cu orice preț circumstanțele sociale capabile să submineze aprecierea de sine” ; or, desființarea apartenenței culturale este tocmai una dintre aceste circumstanțe. Explicația pe care o găsește Kymlicka la această inconsecvență – având consecințe importante, după cum vom vedea în cele ce urmează, privind relația dintre liberalism și dreptatea etnoculturală – este aceea că Rawls, asemenea celor mai mulți autori liberali, pornește de la premisa tacită a coincidenței conceptului de *națiune politică* cu conceptul *națiunii culturale*, apreciind că apartenența culturală nu are nici o semnificație din punctul de vedere al exercitării drepturilor de libertate. Dacă renunțăm la această premisă și luăm în considerare diviziunea etnoculturală reală a celor mai multe societăți moderne, vom avea posibilitatea să recunoaștem în apartenența culturală – care este, de fapt, unul dintre bunurile primordiale, scăpat din vedere de cei mai mulți autori liberali – sursa ignorată a unei categorii importante de inegalități și nedreptăți sociale¹.

După ce am reușit să aducem argumente convingătoare în favoarea importanței apartenenței culturale relativ la idealul libertății, se arată necesară definirea conceptului de *cultură* în conformitate cu principiile liberale fundamentale. Sarcina, firește, nu este una simplă, fiindcă nu prea există nici un alt concept care să fi rezistat cu atâta înverșunare tentativelor de a ajunge la un consens terminologic². Prin urmare, autorul nostru nici

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 166, respectiv 178.

2. Prin această opțiune terminologică, autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare se situează în spațiul spiritual al *antropologiei interpretative*, ce își are originile intelectuale în lucrările lui W. Dilthey, respectiv M. Weber, și care a devenit punctul de pornire al dezvoltării, în anii '70 – '80, în antropologia americană, sub influența lui Parsons, care i-a îndemnat pe câțiva dintre studenții săi – R. Bellah și C. Geertz în primul rând – să cerceteze fenomenul culturii urmând recomandările metodologice ale lui Weber : să reconstruiască adică, prin comprehensiune, opțiunile umane disponibile în cadrul unui grup. Lucrarea lui Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), este fundamentală în acest sens. Pentru Geertz, cultura reprezintă totalitatea semnificațiilor prin intermediul cărora membrii grupului înțeleg, gândesc și descriu comportamentul, evenimentele și instituțiile care constituie contextul lor existențial. Cultura are totodată un caracter public, ea transpărând în acțiunile, interpretările, ritualurile și comportamentul interactiv ale oamenilor. În interpretarea lui Geertz, rolul fundamental al culturii e acela de a „impune semnificații asupra existenței” : „cultura este totalitatea sistemelor semnificative cu ajutorul cărora omenirea, sau un grup particular, își menține coeziunea (valorile și identitatea, interacțiunea cu lumea)”. Cf. C. Geertz, *op.cit.* Acest punct de vedere va avea, după cum urmează să aflăm, o semnificație aparte din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare.

nu se străduiește să identifice *substanța* acestei idei, ci alege calea propusă de Gellner, concentrându-și atenția asupra *funcțiilor* îndeplinite de conceptul de cultură în viața comunităților¹. Astfel, el folosește conceptul de cultură în sensul *contextului opțiunii libere*, și nu ca sinonim al *caracterului* în sens istoric al unei comunități.

Acest mod de definire a conceptului de cultură – drept context al alegerii libere – și deosebirea atentă a acestuia de accepțiunile uzuale ale termenului au câteva consecințe importante. Dacă am utiliza conceptul de cultură în sensul particularităților distinctive sau în cel al *caracterului unei comunități*, ar însemna că orice schimbare apărută în contextul normelor, valorilor și instituțiilor ar genera sentimentul că există o amenințare la adresa culturii. Reflexele comunitare ce se declanșează în situații asemănătoare, de protejare a culturii în fața amenințărilor, nu ar contribui deloc la confortul și securitatea libertății opțiunilor indivizilor, ci ar duce în mod inevitabil la limitarea acestora. În schimb, conceptul de cultură utilizat în sensul *contextului opțiunilor* permite interpretarea conform căreia o comunitate culturală va persista și dacă membrii săi dispun de libertatea de a

Conceptul de cultură utilizat de Kymlicka se înrudește cu numeroase alte abordări. El conține, de exemplu, elemente din definiția *normativă* a culturii, propusă de C. Kluckhohn și W.M. Kelly: „Cultura constă din modele implicite și explicite, raționale, iraționale și nonraționale, care există la un moment dat ca ghiduri potențiale (...). Sistemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte, produse ale acțiunii, pe de altă parte, elemente ce condiționează acțiunea viitoare.” Cf. C. Kluckhohn – W.M. Kelly, „The Concept of Culture”, în: *The Science of Man in the World Crisis*. Conceptul de cultură utilizat de Kymlicka se înrudește totodată cu abordarea *funcțională* a lui Malinowski: „Cultura este un tot integral, constând din bunuri de consum, drepturi constituționale acordate diverselor grupuri sociale, idei și meșteșuguri, credințe și obiceiuri. Indiferent dacă examinăm o cultură foarte primitivă, sau o cultură foarte complexă și dezvoltată, ne lovim de acest vast mecanism – în parte material, în parte uman, spiritual – cu ajutorul căruia omul poate rezolva problemele specifice cu care este confruntat.” – B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*. Același concept are semnificații ce se suprapun parțial și cu accepțiunea *simbolică* a culturii, elaborată de C. Lévi-Strauss: „Orice cultură poate fi considerată un ansamblu de sisteme simbolice de prim rang, între care regulile patrimoniale, raporturile economice, arta, știința, religia. Toate aceste sisteme urmăresc să exprime anumite aspecte ale realității fizice sau ale realității sociale, cât și relațiile pe care aceste două tipuri de realitate le întrețin între ele și pe care sistemele simbolice le întrețin unele cu altele.” Cf. C. Lévi-Strauss, „Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss”, în: *Sociologie et Antropologie*. Citatele au fost reproduse din lucrarea Rodica Topor – Florica Diaconu – Georgeta Marghescu, *Cultură. Termeni și personalități. Dicționar*, Editura Vivaldi, București, 2000, pp. 31, respectiv 65-67.

1. Expresia folosită în original este „...what culture does for its members”, *op.cit.*, pp. 180-181, nota 2.

schimba caracterul culturii, pe baza ideilor pe care le au în legătură cu modul corect de conducere a vieții și în urma deciziilor de reevaluare a opțiunilor anterioare luate pe acest fond¹.

Funcțiile culturii, concepută în acest sens, sunt îndeplinite în condițiile modernității de *cultura societală* deja prezentată. Cultura societală, cum am văzut în capitolul 6.2., este caracteristica unei comunități naționale care a încheiat cu succes o etapă importantă a proiectului de construcție națională. Ea presupune o limbă comună, este concentrată într-un teritoriu dat și cuprinde, prin sistemul său de instituții și conținuturile transmise de acestea, toate domeniile vieții sociale, de la sfera publică până la universul obiceiurilor vieții particulare. Prin transmiterea unor oportunități accesibile tuturor, cultura societală îndeplinește, în ultimă instanță, rolul contextului alegerilor, transmițând și acele opțiuni clare și pline de semnificații care pot fi luate în considerare de către membrii comunității cu ocazia luării deciziilor importante pentru modul lor de viață. În același timp, cultura societală este suficient de „subțire” pentru ca toate aceste opțiuni să nu fie prevederi obligatorii, să nu fie interpretabile drept componente ale *caracterului culturii* care necesită protecție, ci să reprezinte alternative ce pot fi evaluate cu același succes de oricine, cu ajutorul „dicționarului tradițiilor și al convențiilor disponibil tuturor” (Dworkin). În opinia lui Kymlicka, deciziile personale cu privire la o viață demnă, care merită să fie trăită, și un mod corect de viață ce aduce aprecierea celor din jur nu pot fi luate *în afara* cadrului asigurat de cultura societală și ignorând rolul de mediere și interpretare jucat de aceasta. Tocmai prin acest rol devine posibil pentru fiecare dintre noi să optăm în deplină cunoștință de cauză pentru unul dintre modelele de viață acumulate de-a lungul istoriei și conservate prin narațiunile comunitare pentru generațiile următoare. Astfel interpretând lucrurile, cultura societală nu este altceva decât *premise libertății individuale*.

1. Pentru a ilustra semnificația acestei distincții, autorul dă ca exemplu „revoluția silențioasă” a comunității franceze din Canada din anii '60. Înainte de schimbări, societatea minoritară franceză din Canada se caracteriza aproape exclusiv printr-o cultură rurală, catolicism, un sistem educațional conservator și o cultură politică conservatoare (condusă monolitic de partidul Union Nationale). În urma unui rapid proces de liberalizare, societatea din Québec-ul de astăzi reflectă aceeași diversitate vie a formelor existențiale ca oricare altă societate majoritară modernă. În opinia lui Kymlicka, schimbarea se datorează modificării concepției privind conduita de viață a majorității francezilor canadieni. Deși schimbarea a fost profundă și spectaculoasă, existența ca atare a comunității franceze din Canada nu a fost periclitată nici o clipă. *Caracterul* culturii franceze a suferit schimbări serioase, însă cultura concepută în sensul *contextului opțiunii libere* va continua să-și îndeplinească rolul la fel ca înaintea schimbării. Vezi *op. cit.*, p. 167.

A pleda pentru importanța apartenenței culturale în contextul libertății individuale nu poate fi, deci, etichetat ca aliniere la un punct de vedere neliberal. Prin raționamentul reprodus în cele de mai sus nu se avansează ideea că individul ar fi mai puțin important decât comunitatea sau că o comunitate ar fi îndreptățită să îngreudească libertatea individuală a membrilor săi în privința deciziilor acestora referitoare la o viață bună, din nevoia de conservare a „purității” culturii. Acest raționament afirmă doar că apartenența culturală joacă un rol major în înlesnirea opțiunii pentru una dintre variantele modului de viață corect, ceea ce concretizează de fapt, conform celor amintite mai sus, libertatea individuală. În consecință, faptul că statul ia sau nu în considerare apartenența culturală are implicații privind tratamentul egal rezervat cetățenilor săi și, prin aceasta, în cazul unui alt principiu liberal de bază, și anume, respectarea fără discriminări a diferitelor interese.

Constatările de până acum privind premisele culturale ale opțiunilor individuale pot fi considerate pași importanți făcuți pe calea motivării liberale a drepturilor specifice de grup. Pentru a putea beneficia de întregul potențial al libertății sale, individul are nevoie de informații, respectiv de condițiile sociale ale opțiunii neîngrădite. Cultura societală asigură cadrul general al acestor condiții. Dacă referitor la diferitele variante instituționalizate ale drepturilor specifice de grup se poate demonstra că ele îndeplinesc funcții similare, respectiv largesc cadrul dat al existenței comunitare în favoarea libertății, atunci rolul lor poate fi considerat întemeiat inclusiv în teoria liberală a dreptății etnoculturale.

Următoarea problemă cu care argumentația referitoare la importanța, din perspectiva principiilor liberale de bază, a apartenenței culturale trebuie să se confrunte este întrebarea : de ce tocmai cultura proprie are o însemnătate aparte pentru libertatea individuală și de ce nu ar putea fi preluat acest rol de o cultură asimilată la o vârstă mai înaintată în decursul vieții individului? Chestiunea este interesantă, cu atât mai mult cu cât semnele atașamentului față de cultura proprie apar mai pregnant în cazul societăților trecute de perioada modernizării și liberalizate într-o mai mare măsură, în care membrii lor sunt diversificați în privința opțiunilor referitoare la modul de viață corect, iar identitatea culturală a acestora este din ce în ce mai „subțire” și diferențiată.

În urma „revoluției tăcute” din anii '60 a francezilor din Canada, cauzatoare a liberalizării rapide și profunde a comunității respective, opțiunile personale și politice ale canadienilor de cultură engleză și franceză s-au apropiat considerabil – în privința valorilor morale fundamentale, a prestigiului diverselor domenii de ocupație, a concepției referitoare la drepturile angajaților, la rolul și competențele guvernului, la drepturile populațiilor

băștinașe sau la egalitatea dintre sexe –, în timp ce divergențele dintre francezii din Québec s-au înmulțit și s-au aprofundat. Procese similare au avut loc și în Europa : modernizarea și liberalizarea din Europa Occidentală au apropiat culturile naționale, conferindu-le din ce în ce mai multe trăsături comune, și, simultan, au adâncit diviziunile interne din interiorul culturilor naționale. Spania, de pildă, a devenit mai diversificată în ce privește structura internă și mai asemănătoare cu Franța sau Germania sub aspectul criteriilor civilizației industriale moderne, secularizate, și ale societății de consum.

În ciuda așteptărilor legate de modernizare și în pofida ideilor preconcepute cu care fenomenul este interpretat în mod preponderent, în decursul acestor procese un singur element nu și-a pierdut din importanță, și anume conștiința identității etnoculturale. Dimpotrivă, în paralel cu liberalizarea, se putea vorbi aproape peste tot în lume despre creșterea intensității sentimentelor naționale. Pluralizarea și trecerea la un grad de toleranță mai mare a culturilor, ca și o comunicare mai intensă între acestea, nu au diminuat dorința oamenilor de a-și trăi viața în cadrul culturii proprii¹.

Cum se explică, așadar, că individul care beneficiază de libertatea deplină ce i-a fost conferită de către liberalism în privința alegerii modului de viață corect ține, totuși, atât de mult la cultura și limba proprie ? Unde își are originea această dorință a oamenilor – contrară liberalismului și irațională după mulți – de a prefera autonomiei individuale identitățile de grup moștenite ?

Încercând să găsească un răspuns cât mai nuanțat la aceste întrebări, autorul volumului *Multicultural Citizenship* trece în revistă puncte de vedere exprimate de diverși autori, detaliindu-le mai mult sau mai puțin exhaustiv². Punctele de vedere prezentate sunt fără excepție autentice și, deși

-
1. Fenomenul este interpretat de mulți teoreticieni ca o consecință a fenomenului globalizării. Deși nu neagă rolul jucat de globalizare în acest sens, Kymlicka nu împărtășește acest punct de vedere.
 2. Din Rawls apare, de pildă, următorul citat : „...părăsirea unei țări este un pas ce comportă, de obicei, consecințe grave : înseamnă renunțarea la societatea și cultura în care am fost crescuți, a căror limbă o folosim, în grai și cuget deopotrivă, ca să ne înțelegem pe noi înșine, semnificația scopurilor și a valorilor noastre ; renunțăm la cultura și societatea ale căror istorie, obiceiuri și norme sunt definitorii pentru modul în care ne găsim locul în societate ...”. Prin urmare, legăturile culturale sunt atât de puternice, încât e recomandabil să acceptăm următoarea idee : „oamenii se nasc într-o anumită societate și o anume cultură, și e de la sine înțeles să trăiască o viață întreagă în cadrul dat.” Pasajele citate din Rawls sunt reproduse în *Multicultural Citizenship*, pp. 86-87. Kymlicka face referire și la John Edwards, care spunea că abilitatea lingvistică comunicativă nu se limitează exclusiv la aspectele pragmatice ale sensului, ci presupune și un bagaj de cunoștințe

aruncă lumină asupra elementelor esențiale ale problematicii, imaginea de ansamblu schițată nu izbutește să convingă. Acest lucru este, aparent, conștientizat de către Kymlicka însuși, care își rezumă astfel concluzia : „Fără nici un dubiu, fiecare factor amintit își are rolul în motivarea atașamentului cultural al oamenilor. Eu cred că acest atașament are de-a face cu natura adânc ascunsă a existenței umane și cu felul în care oamenii, ca ființe culturale, simt nevoia să dea un sens lumii în care trăiesc, iar o abordare cuprinzătoare a acestei probleme ar necesita elemente de psihologie, sociologie, lingvistică, filosofia cunoașterii, dar, poate, și de neurologie”¹. Se pare deci că problema întâlnită – deși e inevitabilă pentru demersul investigativ întreprins – depășește, totuși, competențele filosofiei politice normative.

În cadrul primei *Prelegeri Spinoza*, Kymlicka revine asupra problemei, referindu-se, de această dată, la ea ca la „*paradoxul naționalismului liberal*”². Cum se poate explica atașamentul nonliberal al indivizilor la o cultură liberalizată ? Dacă o cultură este liberalizată, atunci membrii culturii respective vor avea în mod inevitabil posibilitatea să critice – și chiar să refuze – anumite forme ale vieții tradiționale, inclusiv conceptele „prescrise” ale modului de viață corect, ceea ce, după un timp, va avea drept rezultat pierderea treptată a caracterului unic și marcant al identității culturale. Membrii culturii în cauză vor fi din ce în ce mai puțin caracterizați prin idei comune referitoare la viața bună și corectă și vor începe să

„inexprimabile” lingvistic, fiind vorba de fundalul istoric și cultural al înțeleșurilor. „Doar cei născuți în comunitățile respective sunt capabili să participe întru totul la interacțiunea comunicativă extinsă” – afirmă Edwards. *Cf. op.cit.*, pp. 214-215, nota 14. După A. Margalit și J. Raz, apartenența culturală are o însemnătate uriașă, pentru că ține de identificarea cu un grup, și nu de performanță. „Identificarea este mai sigură, fiind mai puțin expusă riscurilor, dacă nu e legată de performanță. Deși performanța are rolul său în felul cum oamenii își percep propria identitate, se pare, totuși, că ideea noastră despre identitate depinde în mai mare măsură de criteriul apartenenței unui grup, decât de performanță. Identificarea sigură, la acest nivel, este extrem de importantă din punctul de vedere al eficacității individului.” – afirmă cei doi. *Cf. op.cit.*, p. 89. Invocându-l pe Benedict Anderson, Kymlicka mai spune și că identitatea națională joacă un rol în capacitatea noastră de a ne transcende calitatea de muritori, integrându-ne într-o continuitate care se pierde în negura vremurilor, dar, în același timp, arată spre viitorul fără sfârșit. *Cf. op.cit.*, p. 90.

1. *Ibid.*
2. Termenul este utilizat, printre alții, și de Andrei Roth, în contextul discutării procesului de modernizare întârziat și contradictoriu din Europa Centrală și de Est. Vezi A. Roth, *Naționalism sau democratism ?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureș, 1999, pp. 17-18.

asimileze din ce în ce mai multe obiceiuri și convingeri pertinente ale altor culturi liberalizate. Cum se poate rezolva acest „paradox” ?

În opinia lui Kymlicka, există, practic, două căi de rezolvare a dilemei. Prima presupune etichetarea atașamentului comunităților tradiționale față de cultura proprie drept ceva profund nonliberal, argumentând că respectiva atitudine este depășită din punct de vedere istoric. În baza acestei convingeri, orice tentativă de susținere a loialităților de acest gen se opune curentelor progresiste ale dezvoltării umanității. Ca urmare, toate inițiativele instituționalizate întreprinse în vederea recunoașterii politice și a protejării apartenenței culturale trebuie considerate nelegitime și trebuie intervenit prin mijloacele legale permise pentru a le împiedica. Cazurile din Québec, Flandra, Scoția, Catalonia sau Țara Bascilor trebuie tratate ca niște perturbări locale ale ordinii mondiale, a lumii aflate pe calea globalizării, urmând să fie „rezolvate” în timp de curentele progresiste ale istoriei. În plus, autoritățile tuturor statelor recunoscute de comunitatea internațională, pornite pe calea liberalizării, au la dispoziție toate mijloacele legale ca să rezolve conflictele etnopolitice similare, cu scopul de a preveni apariția unor perturbări asemănătoare.

Această variantă a rezolvării paradoxului atașamentului nonliberal la cultura proprie echivalează, de fapt, cu soluționarea problemei prin eliminarea surselor diversității etnoculturale și, ca atare, permite recurgerea la metodele de gestionare a conflictelor etnopolitice prezentate în subcapitolele 1.2.1-1.2.4, adică la purificarea etnică, evacuările forțate, schimburile forțate de populație sau asimilarea forțată.

„Paradoxul” poate fi depășit, însă, opinează Kymlicka, și pe o altă cale. În principiu, putem raționa și în felul următor : atașamentul oamenilor față de cultura proprie nu înseamnă nicidecum o conexiune contrară spiritului liberal la o identitate gata primită și prescrisă de o tradiție oarecare, ci un atașament firesc față de contextul ce reprezintă cadrul natural al afirmării autonomiei individuale, și anume, *cultura societală*, în sânul căreia deciziile personale privind modul de viață corect devin posibile. Indivizii autonomi țin la identitatea lor etnoculturală nu *în ciuda* „subțiririi” sale, ci tocmai *din această cauză*, deoarece cultura liberalizată, mai tolerantă și mai primitoare, asigură contextul alegerii libere pline de sens, care oferă și sentimentul aprecierii de sine și de către anturaj¹.

Dacă se alege această cale de soluționare a paradoxului, vom avea prilejul să recunoaștem că inițiativele minorităților naționale privind

1. În acest context, Kymlicka îl citează de mai multe ori pe Ernest Barker, care spunea că „bazele cauzei libertății sunt asigurate de autonomia comunităților naționale”. A se vedea *States, Nations and Cultures*, p. 40.

obținerea dreptului la autoguvernare nu pot fi etichetate ca nonliberale sau ca tendințe antiprogresiste, ci, dimpotrivă, trebuie apreciate ca dovezi ale năzuinței minorităților de a păși pe calea modernizării și trebuie înțeles că ele sunt interesate, în fond, în crearea cadrului propice afirmării *autonomiei individuale*.

Dacă revenim la forma inițială a problemei – cum se explică atașamentul individului față de cultura proprie – și ținem cont de toate cele spuse până acum, avem posibilitatea să surprindem o particularitate ciudată a problematicii în discuție. Și anume, faptul că această întrebare se ivește îndeobște în contextul minorităților naționale și al grupurilor etnice, deși este la fel de legitimă și în contextul națiunilor majoritare¹. Chiar dacă întrebarea referitoare la substanța problemei poate fi considerată ca depășind competențele filosofiei politice, afirmația că minoritățile naționale și grupurile etnice dau dovadă de atașament față de particularitățile lor etnoculturale și identitatea națională proprie *din aceleași motive* ca națiunile majoritare poate fi acceptată, din punct de vedere procedural, ca un răspuns relevant. Respingerea acestui răspuns – sau chiar a caracterului întemeiat al întrebării formulate astfel – nu înseamnă altceva decât susținerea vădită, pe cale normativă, a inechităților și nedreptăților etnoculturale.

Dacă reflectăm asupra aceleiași probleme din perspectiva națiunilor majoritare – formatoare de stat –, putem descoperi o altă trăsătură interesantă a tradiției liberale și ne putem convinge din nou că liberalismul – cel puțin în accepțiunea din a doua jumătate a secolului nostru – este un sistem de idei destul de inconsecvent în ceea ce privește poziția sa în chestiunea dreptății etnoculturale.

Conform unei concepții insuficient de articulate, dar cu atât mai răspândite în practica democrațiilor liberale, gânditorii liberali vor să asigure libertatea individului nu în sensul deplasării libere a acestuia peste granițele lingvistice, culturale, istorice și de stat, ci prin circulația lui nestingherită *în cadrul unei culturi societale date*, alegând fără restricții între rolurile sociale, valorile și modurile de viață accesibile. Idealul liberalilor este societatea indivizilor liberi și egali, iar *societatea* relevantă în majoritatea

1. Autorul admite că, în ceea ce privește sensibilitățile legate de această chestiune și consecințele politice ale acestora, există diferențe evidente între națiunile minoritare și cele majoritare, de care nu se poate face abstracție. Diferența de fond poate fi explicată în esență prin caracterul aservit al minorităților și prin vulnerabilitatea statutului lor instituțional. Kymlicka citează în acest sens o afirmație atribuită lui George Bernard Shaw: „O națiune sănătoasă nu e conștientă de naționalitatea sa, așa cum nici un om sănătos nu e conștient de oasele sale. Însă dacă naționalitatea unei națiuni e frântă, ea nu se va putea gândi la altceva decât la restaurarea situației.” Cf. *op.cit.*, p. 41, nota 32.

cazurilor este *națiunea*, presupusă în mod tacit ca fiind omogenă. Membrii națiunilor liberale sunt interesați de libertatea și egalitatea în cadrul culturii societate ce cuprinde întreaga societate, dar sunt dispuși să renunțe la extinderea libertății și egalității dincolo de granițele acesteia, în vederea protejării culturii proprii de intruși și a conservării națiunii ca atare¹.

Într-adevăr, o contradicție stranie, de cele mai multe ori trecută cu vederea, a liberalismului angajat în promovarea ideii de universalitate este aceea că rareori găsim un liberal respectabil care să militeze pentru o ordine internațională bazată pe desființarea granițelor, cu toate că aceasta ar fi calea cea mai sigură de a ridica, dintr-o dată, principiile libertății și egalității la rangul de idee universală. Creșterea dramatică a numărului cetățenilor care și-ar alege astfel în mod liber forma de viață – printre altele, și locul unde ar prefera să trăiască – ar avea în mod inevitabil și consecințe nedorite : în anumite regiuni ale lumii, cel puțin, din cauza numărului mare de imigranți, perpetuarea culturii societale inițiale ar deveni incertă.

Confrunțați cu această dilemă, majoritatea liberalilor se situează pe următoarea poziție, discutabilă în privința raportării ei la liberalism : este mai important să asigurăm condițiile de egalitate și libertate în cadrul statului național, chiar dacă acest lucru atrage după sine limitarea libertății de a circula peste granițe, decât să ne aventurăm într-un proiect panliberal care și-ar propune înlesnirea ca toți locuitorii globului să devină cetățeni egali și liberi ai lumii, riscând astfel dispariția acelor contexte și condiții culturale, lingvistice cu care oamenii sunt obișnuiți². Prin urmare, majoritatea gânditorilor liberali consideră de la sine înțeles faptul că unitatea de bază a teoriei politice liberale, *națiunea* – considerată în mod tacit omogenă –, respectiv bunurile primordiale ale libertății și egalității pot îmbrăca o singură formă relevantă din punctul de vedere al liberalismului, și anume, cea dezvoltată în cadrul culturii societale³. Pierderea din vedere a diferențelor dintre națiunea politică și comunitățile etnoculturale deschide însă, cum am văzut, calea spre nedreptățile etnoculturale, îndreptând atenția spre problema, nerezolvată încă, a inegalității dintre grupuri.

1. *Multicultural Citizenship*, p. 93.

2. Pentru puncte de vedere similare, vezi Jeff McMahan, „The Limits of National Partiality”, Thomas Hurka, „The Justification of National Partiality”, Judith Lichtenberg, „Nationalism, For and (Mainly) Against”, Stephen Nathanson, „Nationalism and the Limits of Global Humanism”, Samuel Scheffer, „Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism”, toate în : R. McKim – J. McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997, pp. 107-209.

3. De acest fapt se leagă observația lui Yael Tamir, frecvent citată de Kymlicka, conform căreia „majoritatea liberalilor sunt naționaliști liberali”. Cf. Yael Tamir, *op.cit.*, p. 139.

Înainte să abordăm această chestiune, trebuie clarificate alte două detalii. Dacă, din punctul de vedere al libertății individuale, cultura proprie are o asemenea importanță, de ce nu ar fi legitimă eventuala pretenție a grupurilor etnice create de imigranți privitoare la formarea unei culturi societale proprii? Am rămas datori, totodată, cu o explicație referitoare la modul în care teza importanței acordate de liberalismul reevaluat apartenenței culturale poate evita acuzația de aliniere la comunitarism. Să le luăm pe rând.

Problema privind imigranții are o importanță mai mult principială, numai din punctul de vedere al coerenței teoriei liberale a echității etno-culturale, pentru că, așa cum am văzut, imigranții nu sunt în majoritatea cazurilor interesați de replicarea culturii lor societale originale. Totuși, problema se justifică teoretic atâta timp cât se poate presupune că, în principiu, ar putea exista un guvern al unei țări de imigrare care să prefere o politică imigraționistă ce oferă posibilitatea comunităților imigrante să-și creeze propria cultură societală. La prima vedere, am putea crede că asta s-a întâmplat în cazul coloniștilor din Lumea Nouă. Aparențele înșală însă, deoarece, chiar și în acele condiții, exista o deosebire între colonizare și imigrare: scopurile și împrejurările în care s-au produs acestea erau fundamental diferite. *Colonizarea* își propunea ca scop replicarea metodică a unui model de societate pe un teritoriu nou, cucerit prin luptă, iar *imigrarea*, chiar în acea formă timpurie, se reducea la o decizie personală, concretizată în renunțarea la o anumită apartenență socială și culturală în vederea integrării într-un cadru social deja existent. Guvernul unei țări primitive poate lua, bineînțeles, în unele circumstanțe speciale, decizia de a îndemna imigranții să se așeze în anumite regiuni ale țării în blocuri compacte, oferindu-le drepturi de autogovernare și sprijinindu-i prin subvenții, în vederea creării unei culturi societale noi. După războiul de independență din America, de exemplu, pentru o perioadă scurtă de timp s-a ivit posibilitatea ca în statul Pennsylvania cultura germană să fie considerată dominantă¹.

În principiu se poate întâmpla, deci, ca un stat de imigrare să trateze imigranții ca pe niște *coloniști*, creând pentru ei colonii, asigurându-le drepturi de folosire a limbii materne și de autogovernare și delimitând granițele interne în așa fel încât să existe condițiile necesare punerii bazelor unor culturi societale aparte. Făcând abstracție de faptul că, până în prezent cel puțin, nicăieri în lume nu s-a înregistrat un asemenea caz, din punctul de vedere al echității etnoculturale nu s-ar putea ridica nici o obiecție față de o asemenea politică imigraționistă.

1. Cf. *Multicultural Citizenship*, p. 95.

Din perspectiva abordării mele, este important de subliniat că, în baza așteptărilor legate de dreptatea etnoculturală, nu e condamnabil dacă guvernul primitor nu se arată atât de mărinimos și preferă să recurgă la politici de integrare în societatea existentă a imigranților primiți în condiții legale. Imigranții dispuneau de posibilitatea de a participa la cultura societală din țara lor de origine și – făcând uz tocmai de libertatea lor de a opta pentru o viață pe care o consideră mai demnă – au decis să emigreze. Luând această decizie, ei au renunțat la toate drepturile legate de cultura proprie, izvorâte din cetățenia lor originară, astfel că nu mai pot formula pretenții similare, bine întemeiate, în țara de adopție. Ruperea voluntară de apartenența culturală înseamnă, în același timp, și renunțarea la bunul primordial ce li se cuvenea din naștere, și anume, de a-și trăi viața în sânul culturii proprii. Or, dacă imigranții au renunțat o dată la acest bun, din punct de vedere moral cel puțin, ei nu mai pot susține o astfel de pretenție în fața guvernului țării primitoare.

Caracterul consecvent liberal al poziției lui Kymlicka este dovedit de un detaliu interesant : deoarece decizia de emigrare este exclusiv nominală, iar din punct de vedere liberal este de neconceput ca ea să aibă consecințe asupra altora, guvernului țării primitoare îi revine, în opinia sa, o responsabilitate serioasă cu privire la copiii imigranților. În cazul lor nu se poate vorbi de renunțarea voluntară la apartenența culturală sau că decizia ar fi luat naștere în urma unei judecăți temeinice, pe baza unor informații relevante. Față de a doua generație a imigranților, statul care le oferă cetățenie are, deci, obligații speciale : trebuie să le asigure calea cea mai directă – și mai puțin frământată, presărată cu cât mai puține traume – spre dobândirea unei apartenențe culturale autentice¹.

Lucrurile sunt mai complicate, evident, în cazul unei categorii particulare a imigranților, despre care nu se poate spune că ar fi renunțat la casele lor din proprie inițiativă : este vorba de refugiați. În ce-i privește pe aceștia, se întâmplă adesea ca tocmai din pricina asupririi sau a persecuțiilor cu caracter etnocultural să fi fost nevoiți să-și părăsească țara, și în aceste cazuri, în principiu, pretenția lor de a-și reproduce nestingherit undeva, pe teritoriul unei țări primitoare, cultura societală poate fi considerată justificată. Având în vedere însă că la această dată nu se găsește ușor o țară care s-ar angaja voluntar în așa ceva – în cazul kurzilor sau al romilor, de pildă –, o asemenea atitudine nu se poate prescrie nimănui ca obligație morală.

Din punct de vedere formal, situația este similară și în cazurile în care cu greu se poate delimita fără echivoc calitatea de imigrant benevol de cea de refugiat. Având în vedere inegalitățile uriașe pe plan mondial în ceea ce

1. *Op. cit.*, pp. 215-216, nota 19.

privește distribuirea bunurilor, practic este imposibil de împiedicat, prin prevederi morale, ca, din motive de trai indecent, cineva să se simtă constrâns să renunțe la apartenența culturală cuvenită prin naștere. Gestionarea problemei se complică, în ambele situații, și mai mult datorită faptului că, deși politicile imigraționiste încearcă să facă față provocărilor reprezentate de aceste cazuri, încercând să vină în întâmpinarea pretențiilor formulate de imigranți, se creează astfel noi inegalități față de cei rămași acasă, cărora nu li s-a ivit șansa de a se refugia undeva. Problemele de această natură trebuie, deci, tratate mai întâi în țările unde își au originea – nu în ultimul rând, prin garantarea condițiilor egalității etnoculturale.

Această analiză a situației imigranților aduce alte argumente în favoarea caracterului întemeiat al distincției dintre minoritățile naționale și grupările etnice, propusă de către Kymlicka. Pretenția minorităților naționale de a avea dreptul la o cultură societală proprie poate fi considerată îndreptățită din punct de vedere moral, față de pretențiile grupurilor etnice create de comunitățile de imigranți care au renunțat la acest drept din proprie inițiativă. Acordarea dreptului la autoguvernare pentru minoritățile naționale, respectiv a drepturilor polietnice pentru comunitățile de imigranți, poate fi considerată pe deplin justificată, din perspectiva unei teorii a echității etnoculturale, din moment ce aceste autorizații creează premisele exercitării acelei libertăți individuale care este de la sine înțeleasă în cazul comunităților majoritare. În schimb, refuzul de a acorda aceste drepturi poate avea drept consecință subminarea apartenenței culturale – a contextului, deci, în care autonomia și libertatea individuală au sens –, ceea ce conduce de regulă la forme mai puțin evidente ale subordonării umane, dar periculoase, totuși, pentru stabilitatea societății.

Nu era greu de prevăzut că o teorie a echității etnoculturale concepută în termenii de mai sus se va confrunta cu acuzația de a fi – *în fapt* – o teorie comunitară. Nici lui Kymlicka nu-i scapă acest detaliu, el abordând chestiunea în mai multe lucrări.

În *Multicultural Citizenship*, autorul atrage atenția asupra faptului că interesul primordial al comunitarienilor vizează *bunul comun*, ceea ce are ca efect, în ultimă instanță, înfruntarea de către membrii comunității a anumitor restricții în ce privește opțiunile referitoare la modul de viață preferat. În accepțiunea celor mai renumiți reprezentanți ai orientării comunitariene, membrii comunităților autentice se caracterizează, într-adevăr, prin anumite „scopuri constitutive”, care sunt componente fundamentale și atât de marcante ale identității lor, încât nu pot fi supraevaluate de nimeni, nici măcar în numele exercitării dreptului de alegere liberă a concepției proprii despre viață. Și aceasta, pentru că o caracteristică definitorie a comunității este tocmai existența într-un „spațiu” delimitat a opțiunilor referitoare la

conduita de viață, spațiu ce se cuvine protejat împotriva pericolelor reprezentate de posibilitatea supraevaluării conduitei considerate caracteristice, pentru a preveni pierderea specificului comunității¹.

Liberalii sunt de acord, în mod evident, că individul nu poate pune sub semnul întrebării, dintr-o dată, tot ce ține de identitatea, de apartenența sa la o comunitate. Ei sunt conștienți și de faptul că o parte însemnată a oamenilor își duc traiul fără să li se ivească vreodată posibilitatea de a-și reevalua concepția despre conduita corectă, dezirabilă în viață. Este important însă ca, în pofida acestei realități statistice, posibilitatea unei asemenea reevaluări să nu fie îngrădită de considerente morale, în cazurile în care experiența de viață face, totuși, necesară o astfel de reorientare.

O altă deosebire fundamentală între cele două orientări – liberală, respectiv comunitariană – este aceea că tabăra comunitarienilor are în vedere comunități de dimensiuni mai mici, caracterizate în mai mare măsură de identitatea de opinii în rândul membrilor, iar structurile comunitare de dimensiuni mai mari, societăți moderne sau comunități politice, sunt irelevante din perspectiva mesajului lor caracteristic. Consensul privind *bunul comun*, de exemplu, are șanse reduse să devină caracteristica definitorie a unei națiuni moderne, ai cărei membri, deși vorbesc aceeași limbă, sunt foarte diversificați în materie de opinii referitoare la sensul vieții².

Diferența dintre opiniile comunitarienilor, pe de o parte, și teoria care accentuează importanța apartenenței culturale pentru libertatea individuală, pretinzându-se, totodată, liberală prin excelență, pe de altă parte, poate fi surprinsă cel mai elocvent în acest punct: în timp ce din perspectivă comunitariană deficiența fundamentală a comunității naționale este faptul că aceasta nu se caracterizează printr-o comunitate de valori, din perspectivă liberală această „deficiență” este poate cel mai mare merit al structurilor naționale trecute prin etapa modernizării. Cultura societală ce cuprinde toată comunitatea etnoculturală asigură, după cum am văzut, nu doar dreptul la libera alegere, ci și premisele acestui drept – condițiile sociale și contextul dător de sensuri ale alegerii –, precum și posibilitatea neîngrădită a reevaluării opțiunilor, valorilor, convingerilor personale. Prin aceasta, nu numai că el se dovedește a fi contextul cel mai potrivit pentru exercitarea dreptului la autonomie și libertate individuală, dar creează și premisele *producerii efectelor* acestor drepturi, în condițiile specifice ale modernității.

-
1. Autorul face referiri la lucrările menționate mai înainte ale lui Sandel, McIntyre, Bell și Miller. Cf. *op.cit.*, pp. 91-92.
 2. Kymlicka îl citează în acest context pe Sandel, care spune următoarele: „Națiunea s-a dovedit a fi un cadru mult prea larg pentru acea accepțiune comună de care orice comunitate are nevoie din perspectiva autodefiniției, aceasta din urmă fiind înțeleasă în sens constitutiv”. Cf. *op.cit.*, p. 92.

O altă observație importantă în acest context este aceea că apartenența culturală nu presupune în mod necesar comuniunea de opinii privind scopurile constitutive ale comunității, nici consensul privind concepțiile despre conduita de viață, contrar opiniilor acelor care suspectează că teoria propusă de Kymlicka – referitoare la condiționarea culturală a libertății individuale – ar avea înclinații comunitariene. Propunerea de a include a apartenenței culturale în clasa bunurilor primordiale este justificabilă doar dacă se referă la *contextul alegerii*, și nu la *caracterul comunității*, conceput în sens istoric, care produce consecințe constrângătoare, după cum am văzut, în privința alegerii libere și autonome a individului¹.

Această distincție importantă a fost scăpată din vedere de mai mulți autori preocupați de problematica drepturilor minoritare. Jeremy Waldron, de exemplu, refuză să accepte caracterul îndreptățit al pretențiilor de autoguvernare ale minorităților naționale, pentru că vede în acestea o încercare de conservare a autenticității, a purității anumitor culturi, ceea ce este un anacronism, în opinia sa, într-o lume caracterizată în mod preponderent prin hibridizarea culturilor și globalizarea civilizației. Accentuarea particularității este o tendință contrară liberalismului, spune Waldron, din moment ce îngrădește, în mod implicit, posibilitățile membrilor culturii respective să se inspire din valorile și experiența altor culturi. A pleda în mod simultan pentru particularitățile distinctive ale unei culturi și pentru capacitatea acesteia de a oferi o multitudine de opțiuni pline de semnificații este o contradicție în termeni, susține el. Dacă dorim să ne angajăm în mod sincer în promovarea libertății neîngrădite a alegerii, atunci trebuie să renunțăm la concepția culturilor distincte și să refuzăm orice tentativă ce vizează protejarea instituționalizată a particularităților culturale².

În opinia lui Kymlicka, Waldron exagerează în mod vădit atunci când insistă asupra meritelor cosmopolitismului. Nu se poate nega că opțiunile transmise prin cultura societală conțin numeroase elemente – valori, obiceiuri și sensuri – preluate din varii culturi. Aceste elemente devin însă accesibile tocmai prin faptul că sunt integrate de cultura societală, fiind oferite, printre celelalte opțiuni, drept alternative egale ca valoare, pline de sens și respectate. În cazul unui exemplu preferat al lui Waldron – poveștile fraților Grimm –, este evident că istorioarele de neuitat ale copilăriei noastre nu aveau șansa să devină componenta apreciată a mai multor culturi naționale, dacă acele culturi societale nu le-ar fi făcut accesibile tuturor prin mijloacele caracteristice și în limbile națiunilor respective.

1. Vezi, în acest sens, *Liberalism, Community and Culture*, p. 172.

2. J. Waldron, „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, în: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 93-123.

Esența problemei nu este, deci, izolaționismul cultural. Waldron exagerează și în această privință, deoarece autogovernarea – cum am văzut – nu servește neapărat scopurile autoapărării culturale sau ale autoizolării. Culturile mici, vulnerabile la deciziile majorității, sunt interesate în primul rând de puterea de a decide ele însele în privința valorilor pe care doresc să le preia și să le asimileze din patrimoniul cultural mondial accesibil tuturor. Ele doresc să fie mai puțin expuse culturilor mari și influente și să decidă în condițiile egalității referitor la ritmul și măsura schimbărilor, devenind beneficiarii, și nu victimele modernizării.

Culturile își „exercită”, bineînțeles, aceste „drepturi” prin deciziile suverane ale membrilor lor. O anumită cultură se schimbă în măsura și în ritmul în care majoritatea semnificativă a membrilor ei consideră justificată și necesară modificarea. Îngrădirea libertății prin luarea unor măsuri interne – invocând motive de stabilitate a culturii – contravine principiilor liberale de bază.

Este important însă, și în acest context, să sesizăm diferența semnificativă dintre sursele de amenințare *interne* și pericolele care provin din *exteriorul* culturii, datorită cărora existența comunității este pusă sub semnul întrebării prin opțiunile unor factori decizionali din afara culturii respective. Exproprierea pământurilor popoarelor băștinașe, suspendarea dreptului de a folosi limba maternă în public și neluarea în seamă a tradițiilor de autogovernare produc tocmai aceste consecințe, deoarece, prin eliminarea forțată a culturii societale, indivizii lăsați singuri sunt nevoiți să-și caute un alt mediu lingvistic și cultural pentru satisfacerea nevoilor legate de apartenența culturală. „Eforturile minorităților naționale de a rezista ca societăți separate din punct de vedere cultural – scrie Kymlicka – nu pot fi calificate drept demersuri menite să asigure exclusiv puritatea culturală, ci pot fi apreciate și ca încercări de apărare a apartenenței culturale particulare a indivizilor, asociată cu responsabilitatea dezvoltării culturii, utilizând aceleași instrumente („necurate”) folosite și de națiunile majoritare pentru dezvoltarea culturilor proprii. Pretenția de a dezvolta și îmbogăți cultura nu este în contradicție cu interacțiunile dintre culturi, ci, dimpotrivă, e chiar o variantă de interacțiune, atâta timp cât nu se petrece în condițiile unei inegalități profunde de putere”¹.

Aceasta este însă o chestiune care trebuie analizată în detaliu în contextul considerentelor referitoare la egalitatea dintre comunitățile etnoculturale.

1. *Multicultural Citizenship*, p. 105.

7.3. Fundamentarea liberală a egalității dintre comunități

Accesul la oportunitățile transmise prin apartenența culturală și cultura societală este deci, în accepțiunea teoriei echității etnoculturale propuse de Kymlicka, o condiție importantă a libertății individuale. Am văzut că majoritatea oamenilor dorește să-și trăiască viața în sânul culturii proprii și să presteze o activitate plină de semnificații în cadrul sistemului de instituții proprii. Am trecut în revistă argumente importante privind atașamentul față de cultura proprie care îi caracterizează atât pe membrii națiunii majoritare, formatoare de stat, cât și pe cei ai comunităților naționale minoritare, astfel încât acest sentiment trebuie privit ca o trăsătură strâns legată de firea omului, fiind o atitudine justificată și legitimă în toate circumstanțele. Accesul la oportunitățile transmise prin apartenența culturală, precum și apartenența la cultura societală pot fi considerate, așadar, pe bună dreptate, ca făcând parte din clasa bunurilor primordiale, protecția lor instituționalizată fiind în cea mai deplină concordanță cu principiile liberale.

În condițiile multiculturalității, protecția instituțională a apartenenței culturale implică însă un surplus de costuri, ciocnindu-se uneori cu interese la fel de legitime. Este justificat, așadar, să ne întrebăm ce fel de argumente pot explica caracterul justificat al acestor costuri suplimentare, precum și al intereselor care se cer sacrificate în situații asemănătoare. De ce în situația în care apartenența culturală necesită protecție nu ar fi suficientă doar distribuția egală și „mioapă” a bunurilor și a drepturilor, făcându-se abstracție de orice diferență privitoare la modul de viață? Principiul egalității caracteristic liberalismului garantează tocmai faptul că persoanele cu opinii diferite referitor la conduita corectă de viață – aceasta incluzând și opțiuni culturale diferite – au șanse egale de a opta pentru alternativele preferate. De ce este necesar, în consecință, ca, în vederea protejării culturii și a formei lor de viață, minoritățile naționale să se bucure de niște drepturi care nu le revin și celor aparținând majorității?

Și într-adevăr, conform accepțiunii dominante a liberalismului, sistemul drepturilor universale și individuale ale omului poate egaliza și poate împăca în mod eficient diferențele generate de opțiunile individuale ale cetățenilor. Reprezentanții acestui punct de vedere susțin că dreptul de asociere acordă oricui posibilitatea ca, potrivit opțiunilor sale specifice privind forma de viață, să-și creeze în mod voluntar o comunitate care să poată concura liber pe piața valorilor culturale. Dacă aceste forme „instituționale” vor înceta să existe, nemaifiind în stare să recruteze un număr suficient de adepți, va fi

neplăcut și inoportun pentru membrii comunității, dar situația nu va putea fi considerată o dovadă de inechitate.

Potrivit acestui mod de argumentare, recunoașterea politică și susținerea de către stat a formelor particulare de viață și a obiceiurilor culturale specifice nu numai că nu sunt necesare, ci sunt în același timp nedrepte. Nu sunt necesare deoarece formele de viață valoroase, viabile, nu vor întâmpina probleme referitor la susținerea din partea unui număr suficient de mare de simpatizanți; și sunt nedrepte deoarece vor trebui să contribuie la costurile recunoașterii politice și ale subvenționării din partea statului și cei care nu vor beneficia în mod direct de aceste „servicii”.

Aplicarea celor de mai sus în cazul concret al apartenenței culturale ne conduce la următoarele concluzii: dacă culturile societale sunt într-adevăr valoroase, ele nu au nevoie de subvenții din partea statului, putând fi susținute fără greutate de către membri, prin intermediul deciziilor personale referitoare la alegerea, într-o proporție suficientă, a oportunităților reprezentate și transmise de culturile respective. Dacă o cultură se află în declin, înseamnă că membrii comunității nu mai au nici un interes în a o susține, probabil din motivul că dispun de o serie de oportunități mai avantajoase și mai captivante. Ca urmare, statul nu are voie să se amestece în relațiile pieței culturale, nici în interesul, nici în detrimentul unei culturi anume.

În considerentele de mai sus vom putea recunoaște cu ușurință spiritul tezei referitoare la separarea statului de etnicitate, cel al concepției referitoare la statul neutru din punct de vedere etnocultural, precum și o variantă a conceptului „neglijării benigne”.

Am văzut însă că accepciunea ce utilizează aceste concepte are un caracter anacronic și trădează interese adesea etnocratice. Fiecare stat aparține unei comunități etnoculturale, cu limba, identitatea și un sistem al instituțiilor culturale proprii, susținute de comunitatea respectivă; în consecință, cetățenii care nu vorbesc limba respectivă și nu sunt familiarizați cu acea cultură vor trebui să se confrunte cu o serie de dezavantaje.

Luând în considerare toate aceste aspecte, nu putem să nu recunoaștem că, în contextul protejării apartenenței culturale, nu ne putem mulțumi cu drepturile garantate de cetățenia nediferențiată, iar dacă suntem angajați pe calea promovării echității și dreptății etnoculturale, va trebui să luăm în discuție și legitimitatea altor metode.

Din perspectivă liberală, există trei metode de a pleda în favoarea drepturilor specifice de grup: prin utilizarea principiului egalității, prin referirea la tratatele internaționale, precum și prin evidențierea avantajelor multiculturalității.

În volumele *Liberalism, Community and Culture* și *Multicultural Citizenship*, Kymlicka dedică două capitole acestei probleme. Atitudinea sa

inițială, exprimată în *Liberalism, Community and Culture*, se caracterizează prin faptul că abordează problema exclusiv din punctul de vedere al principiului egalității. Apelând la noțiunea *egalității morale* utilizată de Rawls și Dworkin, Kymlicka încearcă să aducă argumente în susținerea afirmației că greutățile sociale datorate recunoașterii apartenenței culturale pot fi distribuite în mod just între majoritate și minoritate¹.

În *Multicultural Citizenship*, Kymlicka își nuanțează poziția, spunând că, pe lângă referirile la tratatele istorice și la valorile multiculturalității, principiul egalității poate fi unul din argumentele posibile, dar soluția problemei trebuie căutată într-un nou tip de argument, care impune revizuirea parțială a pozițiilor exprimate anterior. Acest al patrulea mod de argumentare reprezintă practic poziția autorului lucrării *Multicultural Citizenship* în problema cercetată². Voi prezenta și comenta în cele ce urmează aceste patru raționamente.

În pofida nenumăratelor disensiuni interne, teoria liberalismului modern cade de acord că principiul cel mai general ce trebuie respectat în mod obligatoriu de către un stat liberal este egalitatea morală a persoanelor aflate sub autoritatea acestuia³. Astfel, interesul fiecărui individ al societății contează, și contează în egală măsură, iar guvernarea este obligată să trateze fiecare individ aflat sub autoritatea sa ca fiind egal cu ceilalți, toți indivizii bucurându-se așadar de atenție și respect în aceeași proporție⁴. Filosofia politică liberală tinde către consens și privitor la faptul că există două instituții ce servesc în modul cel mai direct principiul egalității morale: piața și guvernarea bazată pe principiul majorității. Cu toate că nici una nu este perfectă și se întâmplă uneori ca ele să genereze nedreptăți, până în acest moment nu s-a reușit inventarea unor metode mai adecvate de distribuire a bunurilor și a șanselor cetățenilor, într-un mod în care deciziile să se bazeze pe egalitatea de opinie a tuturor indivizilor.

Un exemplu tipic al inegalităților generate este situația în care – datorită puterii economice sau a superiorității numerice în cadrul organelor de

1. *Liberalism, Community and Culture*, pp. 182-206.

2. *Multicultural Citizenship*, pp. 107-131.

3. Dworkin este de părere că întrebarea „ce înseamnă faptul că guvernarea trebuie să-i considere pe cetățeni egali?” este problema centrală a filosofiei politice, cel puțin de la Kant încôace. Vezi Dworkin, *op.cit.*, p. 190.

4. Dworkin diferențiază două situații secundare ale idealului *egalității politice*: situația în care guvernul îi tratează pe oameni ca egali și situația în care guvernul tratează oamenii în mod egal cu ocazia distribuirii bunurilor materiale și financiare. În viziunea lui Dworkin, primul aspect este mai de profunzime, fiind astfel constitutiv în contextul liberalismului, iar cel de al doilea este derivat. Vezi Dworkin, *op.cit.*, pp. 188-189.

decizie – guvernarea bazată pe principiul majorității supralicitează sau votează constant în defavoarea minorităților etnoculturale în problemele critice, importante pentru păstrarea formei lor specifice de viață. Minoritățile pot pierde astfel treptat bunurile financiare sau resursele (de ex. pământul) necesare supraviețuirii, iar deciziile politice impuse de către majoritate (în privința folosirii limbii, de exemplu) vor submina cultura lor societală.

În asemenea cazuri se recurge la măsuri ce limitează drepturile cetățenilor dornici să se stabilească pe teritoriile locuite de populația minoritară, în privința dreptului la mobilitate, la obținerea proprietății, uneori chiar și în privința folosirii limbii sau – mai rar – a unor restricții electorale. În implementarea unor asemenea măsuri, guvernarea întâmpină o dilemă specifică: atenția și respectul ce revin fiecărui cetățean în spiritul principiului liberal obligă guvernul ca, prin instituționalizarea drepturilor speciale, să se asigure că cetățenii cu nevoi speciale nu vor fi dezavantajați în ce privește distribuția egală a bunurilor și a șanselor; aceste măsuri speciale vor atrage după ele consecințe ce lezează același principiu constitutiv al tratamentului egal. Cum se poate scăpa de această dilemă?

În opinia lui Kymlicka, dilema se va rezolva doar atunci când vom accepta că atenția guvernamentală, menită să garanteze contextul social al alegerii libere în cazul fiecărui cetățean în parte – referitor la opțiunile privind conduita corectă de viață –, este doar una dintre cele două jumătăți ale proiectului liberal. În situația în care condițiile sociale ale informării și cunoașterii opțiunilor sunt date, diferențele ce rezultă în urma exercitării dreptului la libera alegere pot fi încadrate în sfera responsabilităților individuale. Datorită acestor opțiuni exprimate, se creează anumite diferențe între oameni în privința distribuției bunurilor și a șanselor, diferențe ce pot fi considerate normale, ele reflectând gustul indivizilor, preferințele lor personale sau ideile referitoare la conduita de viață considerată corectă.

Există însă și o altă categorie de diferențe, care nu rezultă din opțiuni, ci din acele condiții în care oamenii ajung prin naștere, independent de voința lor. Este clar că responsabilitatea legată de această stare nu poate fi atribuită individului¹. În asemenea cazuri, obligația guvernării, datorită principiului atenției și respectului egale, este să nu aștepte compensarea costurilor din partea celor deja afectați de circumstanțele nefavorabile.

Dezavantajele cu care se confruntă comunitățile etnoculturale minoritare fac parte, așadar, din această categorie. Aceste dezavantaje sunt adânci,

1. Rawls consideră că, din moment ce din punct de vedere moral aceste diferențe sunt „arbitrare”, ele trebuie compensate de spiritualitatea liberală. Cf. *Liberalism, Community and Culture*, p. 186.

pervazive (extinzându-se atât asupra sferei publice, cât și asupra celei private), prezente începând din momentul nașterii, fiind așadar legate de structura de bază a societății. Or, conform lui Rawls, dezavantajele structurale favorizează anumite „puncte de plecare” în competiția socială pentru bunuri, *înainte ca opțiunea personală să fie exprimată*¹.

Datorită inegalităților de acest fel, o anumită clasă a cetățenilor trebuie să-ți investească o parte din resurse în lucruri de care ceilalți cetățeni se bucură fără cheltuieli și de la bun început: în asigurarea apartenenței culturale, aceasta având pentru ei o semnificație aparte din punctul de vedere al libertății personale și al vieții pline de semnificații². În timp ce pentru majoritate contextul alegerii este asigurat și bunurile distribuite egal vor fi folosite în scopurile definite de opțiunile individuale, membrii culturilor minoritare vor fi constrânși să investească în crearea contextului alegerii și doar apoi, în cazul bunurilor rămase, vom putea vorbi despre opțiuni personale liber exprimate.

Condițiile sociale ale libertății nu le revin, deci, în mod egal cetățenilor ce diferă de majoritate din punct de vedere etnocultural, această împrejurare aruncând lumină asupra unui nou aspect important al inegalității și nedreptății etnoculturale: membrii culturilor majoritare – spune Kymlicka –

-
1. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1971, p. 96.
 2. Pentru explicarea acestei probleme, Kymlicka recurge la două raționamente. Primul vizează natura specifică a necesității de a deține teritorii în cazul populațiilor băștinașe. Să presupunem că supraviețuirea și cultura unui popor băștinaș depind în mod decisiv de proprietatea exclusivă asupra unui teritoriu. Controlul membrilor comunității asupra teritoriului respectiv înseamnă totodată că investitorii nu vor avea acces la el, regiunea rămânând astfel în urmă din punctul de vedere al dezvoltării economice. Pentru ca o comunitate să facă față unei asemenea situații, ea trebuie să-și consume o bună parte a resurselor supralicitând în permanență investitorii interesați de teritoriul respectiv. Celălalt raționament este practic un experiment în gând. Să ne imaginăm situația ipotetică în care două vapoare, unul mult mai mare decât celălalt, naufragiază pe țărmul unei insule pustii. Ele reușesc să intre în contact cu ajutorul sistemului computerizat de telecomunicații și, în vederea stabilirii pe insula pustie, distribuie prin licitație bunurile ce le stau la dispoziție. După licitație, distribuția bunurilor este aproximativ egală. Din cauza contactului computerizat, numai după ce s-au stabilit pe insulă își dau seama că pasagerii celor două vapoare sunt de naționalități diferite. În aceste condiții, pasagerii vaporului mai mic își dau seama că au luat o decizie greșită, deoarece au crezut că vor fi nevoiți să se descurce în sânul propriei lor culturi. Dacă ar fi cunoscut situația înainte de a decide, opțiunea lor ar fi fost alta. Pentru supraviețuirea culturii lor este necesar ca, în anumite domenii ale vieții – de ex. în educație sau în serviciile publice –, să beneficieze de unele investiții care, pentru cultura „majoritară”, par evidente. Vezi *Liberalism, Community and Culture*, pp. 187-188.

„obțin gratuit acele servicii pentru care populația băștinașă trebuie să plătească: apartenența culturală neamenințată. Această inegalitate are o importanță deosebită, care, dacă nu o tratăm cu atenție, poate fi cauza unor mari nedreptăți”¹.

Drepturile specifice de grup, precum și diferitele forme ale recunoașterii politice sunt menite să corecteze aceste nedreptăți pervazive, ce țin practic de structura socială. Scopul lor este să facă accesibil și comunităților minoritare acel context sigur al alegerii libere de care culturile majoritare se bucură în mod natural. Formele de autonomie prezentate anterior, drepturile speciale de reprezentare și dreptul de veto rezervat minorităților s-au dovedit eficiente pentru compensarea acestor dezavantaje, diminuând vulnerabilitatea și sentimentul de aservire ale culturilor minoritare. Acestea sunt formele de *protecție externă instituționalizate* care oferă membrilor comunităților minoritare posibilitatea de a-și trăi viața și de a-și desfășura activitatea în cadrul propriilor culturi, la fel ca majoritarii.

Atât cetățenia diferențiată, cât și formele instituționale ale recunoașterii politice îngreunează însă situația cetățenilor majoritari care vor să se stabilească în zonele locuite și controlate de către minoritate. De la acești indivizi se așteaptă uneori să renunțe la anumite privilegii care într-un mediu majoritar sunt considerate naturale (restricții privind proprietatea, de exemplu) sau să se mulțumească cu servicii guvernamentale limitate (în privința folosirii limbii, de pildă). Restricțiile de acest fel sunt greu de explicat majorității cetățenilor, aceștia acceptând cu dificultate limitarea mobilității și a drepturilor lor politice pe teritoriile care aparțin incontestabil națiunii din care ei fac parte². Principiul liberal al egalității, ce constituie baza echității etnoculturale, impune însă statului, așa cum am văzut, anumite obligații și face necesare aceste sacrificii, lipsa cărora periclitează integritatea culturii societale a comunităților vizate. În privința cetățenilor majoritari care vor să se stabilească pe teritoriile locuite de minorități, principiul egalității morale va putea fi argumentat recurgând la exemplul imigranților: pentru aceștia, posibilitatea apartenenței la o

1. *Op.cit.*, p. 190.

2. Această problemă este binecunoscută în România, datorită situației speciale din județele Covasna și Harghita, unde membrii minorității maghiare trăiesc în comunități compacte și constituie majoritatea populației județelor respective. Problemele simbolice ale coexistenței interetnice generează adesea tensiuni, care sunt frecvent exploatare de politicieni. Pentru rezultatele unei anchete sociologice efectuate în regiunea respectivă, vezi Marius Lazăr, „The Population of Harghita and Covasna Counties. Aspects of Interethnic Co-Existence”, în: L. Nastașă – L. Salat (eds), *Interethnic Relations in Post-Communist Romania*, Resource Center for Ethnocultural Diversity, Cluj-Napoca, 2000, pp. 349-395.

cultură este dată, renunțarea la aceasta – mai exact, la anumite aspecte ale acesteia – depinzând de decizia personală¹.

Esența argumentelor liberale bazate pe principiul egalității care vin să susțină caracterul justificat al drepturilor minoritare se poate recapitula în modul următor. Acceptarea apartenenței culturale ca pe un bun primar și recunoașterea faptului că o cultură minoritară necesită protecție nu din cauza unei hotărâri a membrilor săi, ci datorită structurii societății sunt argumente care, din punctul de vedere al principiilor liberale, susțin ferm revendicarea drepturilor specifice de grup. Problema alegerii libere privind conduita de viață – care, așa cum am văzut, poate fi definită ca o condiție a libertății – constituie atât izvorul drepturilor politice, cât și sursa recunoașterii oficiale. Din dezavantajele adânc înrădăcinate și cuprinzătoare – structurale – ale minorităților rezultă că protecția eficientă nu o constituie tratamentul egal, ci sistemul de drepturi diferențiate ce satisfac diferitele necesități, iar costurile acestora vor trebui suportate proporțional atât de majoritate, cât și de minoritate.

Un alt argument adus în mod frecvent în favoarea drepturilor specifice de grup este cel legat de *tratatele istorice* încheiate în trecut între cuceritori și băștinași sau cele care stabileau condițiile coexistenței și împărțirii puterii între diferite popoare în cadrul unor structuri federale². Deși respectarea tratatelor încheiate în decursul istoriei este o cerință foarte importantă din punct de vedere liberal, invocarea acestora ca temei legal în solicitările vizând drepturile minorităților este, de cele mai multe ori, o încercare lipsită de șanse de reușită. Evocarea tratatelor istorice nu va influența acele persoane care resping ideea cetățeniei diferențiate și pe care nici argumentația bazată pe principiul egalității nu le-a convins. Este adevărat că tratatele s-au născut de multe ori în condiții de constrângere sau că termenii contractelor și-au pierdut valabilitatea în lumea modernă, toate acestea justificând

1. Vezi *Multicultural Citizenship*, pp. 109-113.

2. Kymlicka aduce exemple numai din Lumea Nouă: tratatul din 1848 de la Guadelupe Hidalgo, care garanta drepturi lingvistice populației chicano de pe teritoriile ocupate din sud-vest; tratatul Manitoba din 1870, care acorda triburilor metice drepturi de folosire a limbii și a pământului; sau Legea Britanico-Nord-Americană din 1867, care le garanta canadienilor, vorbitori de franceză, folosirea limbii franceze în parlament și în judecătorii, atât la nivelul federației, cât și în provincia Québec. Tratatul încheiat cu popoarele băștinașe au fost declarate ulterior nule de către guvernanti, existând însă și cazuri în care un tratat declarat nul a fost din nou validat: de ex. tratatul de la Waitang, din 1840, încheiat între șeful tribului maori și rezidenții britanici, declarat nul în 1877, începând cu anii optzeci ai secolului XX este folosit din nou ca lege. Cf. *op.cit.*, pp. 116-117.

punctul de vedere, frecvent întâlnit, că un guvern nu are nici un motiv să recunoască un tratat născut în condiții ce nu se pot numi democratice și al cărui spirit nu mai corespunde condițiilor actuale.

Kymlicka este, deci, destul de sceptic în ceea ce privește rolul pe care aceste tratate îl pot juca în demersurile care vizează fundamentarea morală a pretențiilor la drepturi minoritare. El atrage însă atenția asupra unui aspect important al problemei atunci când aduce în discuție felul în care statul în cauză a dobândit autoritate asupra unui anumit grup de cetățeni. Tratatelor istorice oferă frecvent răspunsul la această întrebare, explicitând modul în care anumite grupuri s-au folosit de dreptul lor la autodeterminare și condițiile în care au acceptat includerea într-un nou cadru statal. Termenii tratatelor semnate în decursul istoriei vizau adesea tocmai o compensare a dezavantajelor provenite din statutul de minoritar al comunităților, care a rezultat în urma încorporării, sub forma drepturilor de folosire a limbii materne, a problemei pământului sau a autorizațiilor de autonomie. Autoritatea statului asupra unor comunități etnoculturale își are deci originile, în unele cazuri, în asemenea tratate, ea fiind totodată limitată de ele, ceea ce înseamnă că, dacă obligațiile asumate în tratat nu au fost respectate de autoritățile statului respectiv, dreptul la exercitarea autorității poate fi pus, de asemenea, sub semnul întrebării. În consecință, modul în care minoritățile naționale s-au încadrat în anumite structuri statale poate fi, la rândul său, *sursa* unor drepturi specifice de grup. Dacă încadrarea a fost voluntară, condițiile acesteia fiind stipulate într-un tratat, soluția o constituie sistemele federative. Atunci când integrarea s-a produs prin constrângere, minoritatea poate, în principiu, apela la dreptul de autodeterminare, garantat de dreptul internațional – în condiții care lasă loc, însă, după cum am văzut, interpretării –, și poate solicita tratative pentru soluționarea instituțională a situației.

Între cele două categorii de argumente trecute în revistă până acum există o diferență fundamentală: în timp ce în cazul principiului egalității întrebarea care se pune este ce are de făcut statul în vederea asigurării egalității reale și instituționalizate dintre cetățeni, în cazul tratatelor istorice problema este, în fond, aceea că autoritatea statului este limitată sau condiționată în privința unei anumite categorii de cetățeni. Ceea ce poate avea consecințe stranie în practică. În cazul în care o minoritate își câștigă drepturile de autoguvernare prin evocarea principiului egalității, acordarea drepturilor implică în mod direct și obligația statului de a subvenționa sistemul instituțional al autonomiei respective. Pe când, în cazul în care autonomia este o moștenire istorică, iar tratatul ce îi stă la bază stipulează competențele și obligațiile guvernării centrale în privința respectivului grup

de oameni, din acesta nu rezultă în mod direct că statul trebuie să finanțeze instituțiile legitime ale autonomiei¹.

Respectarea tratatelor istorice este un indicator important al bunăvoinței unui stat și poate influența în mod decisiv relația dintre minorități și guvern. Un tratat existent, dar ignorat consecvent, în pofida faptului că valabilitatea acestuia nu poate fi contestată în mod credibil, poate submina grav loialitatea și încrederea minorității în guvernarea ce exercită autoritate asupra acesteia.

O completare interesantă la această problemă ar fi faptul că un tratat încheiat cu mult timp în urmă poate fi izvorul nu numai al drepturilor de autonomie, ci și al drepturilor politice valabile până în zilele noastre. Un exemplu în acest sens este oferit de hutteriții din Canada, care, înainte de stabilirea în vestul țării, au fost asigurați de autoritățile statului că vor beneficia de anumite excepții în privința legilor referitoare la educație, proprietate și serviciul militar. Guvernarea acelor vremuri acorda aceste facilități coloniștilor cu speranța că va reuși astfel să populeze rapid teritoriile de la granița dinspre vest. Ulterior, guvernării au încercat de mai multe ori să anuleze aceste privilegii, hutteriții reușind însă de fiecare dată să pledeze cu succes în favoarea drepturilor câștigate, susținând că, dacă aceste privilegii importante din punctul de vedere al formei lor de viață nu le-ar fi fost acordate, s-ar fi stabilit într-o altă zonă a țării. Argumentele se refereau și de această dată la condițiile în care guvernul canadian și-a consolidat autoritatea asupra comunității etnoculturale respective.

Autorul nostru este de părere, totuși, că argumentația bazată pe tratate istorice reușește rareori să convingă dacă nu face uz și de argumente de altă natură. Datorită schimbărilor intervenite între timp, reconstituirea condițiilor inițiale este de cele mai multe ori extrem de dificilă, reinterpretarea, în împrejurările schimbate, a termenilor originali și actualizarea acestora fiind adesea aproape imposibilă. Metoda cea mai eficientă este din acest motiv utilizarea concomitentă a argumentului istoric și a principiului egalității, astfel încât argumentația ce susține valabilitatea tratatelor istorice să fie clădită pe bazele solide ale teoriei echității.

A treia categorie de argumente aduse în favoarea drepturilor specifice de grup pornește de la *valoarea intrinsecă a multiculturalității*. Potrivit punctului de vedere liberal, din perspectiva libertății individului este esențial

1. Argumentația bazată pe principiul egalității este folosită, de regulă, de acele minorități care nu dispun de un tratat istoric la care să se poată referi. Acele minorități care dispun de asemenea tratate recurg însă și ele în mod frecvent – în condițiile democrației liberale – la puterea de convingere a principiului egalității. Cf. *op. cit.*, p. 119.

ca acesta să aibă la îndemână o varietate bogată de opțiuni și concepții privitoare la conduita de viață, bogăția respectivă nelimitându-se la cultura proprie : contextul alegerii libere include componente atât culturale, cât și interculturale. În acest sens, diversitatea culturală constituie o valoare nu numai din punct de vedere estetic, făcând lumea înconjurătoare mai variată și mai interesantă, ci și din punctul de vedere al utilității, prin ea transmițându-se modelele alternative de organizare a societății și a comunității, ce pot deveni semnificative în procesul de adaptare la condițiile noi, aflate în permanentă schimbare. Ne-am putea aștepta, deci, ca într-o țară ce găzduiește două sau mai multe culturi, viabilitatea acestora să fie susținută de toți, în interesul bine conturat al tuturor.

Există autori care consideră că acest gen de argumentare în favoarea drepturilor specifice de grup merită să fie luat în considerare pentru că nu are în vedere numai interesele comunității ce necesită protecție, ci pornește de la avantajele și utilitatea instituționalizării cetățeniei diferențiate pentru întreaga societate. În acest caz, argumentele nu se referă la obligațiile societății majoritare față de minoritățile pe care le găzduiește și nu atrag atenția doar asupra principiilor echității, ci așază în centru interesul societății¹.

În opinia lui Kymlicka, argumentul referitor la bogăția culturală este, într-adevăr, important, dar el avertizează asupra anumitor consecințe de care trebuie ținut cont dacă se recurge la utilizarea argumentului respectiv. Argumentul liberal privind bogăția culturii proprii nu se poate extinde necritic și asupra relațiilor interculturale. În anumite situații, protecția instituțională a apartenenței culturale nu numai că nu favorizează creșterea libertății de alegere a individului, ci o limitează, așa cum am văzut că se întâmplă și în cazul cetățenilor majoritari care doresc să se stabilească în zone populate de minorități.

Utilitatea bogăției culturale proprii din punctul de vedere al întregii societăți este foarte difuză, procentul ei pe cap de locuitor fiind neglijabil față de prețul pe care unii cetățeni, aflați într-o situație specială, trebuie să-l plătească pentru aceasta. Din punct de vedere liberal, aceste sacrificii sau costuri nu pot fi explicate prin argumentele care invocă propriul interes al societății majoritare. Argumentația ce ia în considerare necesitatea dreptății etnoculturale implică, din acest motiv, nevoia de a accentua totodată obligațiile

1. Kymlicka îl amintește ca exponent al punctului de vedere respectiv pe Richard Falk : „diversitatea societală îmbunătățește nivelul de viață, ne îmbogățește experiențele, lărgind și aria resurselor”. În opinia lui Falk, inițiativele vizând protecția culturilor minoritare „ar trebui privite ca niște manifestări generale, iluminate, ale interesului propriu bine perceput”. Richard Falk, *The Rights of Peoples (in Particular Indigenous Peoples)*, în : James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 23. Cf. *op.cit.*, p. 121.

morale de compensare a nedreptăților grave, cu caracter structural, pe care minoritățile le au de suportat. Susținerea instituțională, de către stat, a diversității etnoculturale nu este metoda cea mai evidentă și mai puțin costisitoare de protecție instituționalizată a apartenenței culturale. O politică de imigrare bine concepută și echilibrată, de exemplu, ar produce în cazul unei societăți oarecare o mai mare varietate culturală și la costuri semnificativ mai scăzute decât dacă minoritățile aspirante la autonomia subvenționată de stat sunt considerate sursă a diversității și a bogăției culturale.

Argumentația invocând valoarea în sine a pluralismului ar avea, totodată, mai puține șanse să evite acuzația de comunitarism, deoarece, pornind de la afirmațiile referitoare la valoarea intrinsecă, proprie a culturii, s-ar putea ajunge ușor la legitimarea restricțiilor impuse membrilor comunității, în legătură cu obligațiile acestora de a-și păstra specificul cultural. Din punct de vedere liberal, aceste restricții interne sunt, după cum am văzut, inacceptabile.

Argumentul referitor la valoarea intrinsecă a multiculturalității poate fi invocat în schimb cu șanse sporite în contextul drepturilor poli-etnice ale imigranților. În această situație, varietatea completează libertatea cetățenilor cu opțiuni disponibile tuturor în mod egal, pentru care cetățenii majoritari nu vor trebui să plătească un preț cu mult mai mare.

Ar fi exagerat, totuși, să ne așteptăm ca membrii comunităților etnoculturale majoritare să accepte revendicările minoritare referitoare la acordarea drepturilor specifice de grup în interesul propriu, bine conceput și conștientizat, al bogăției culturale, fiind dispuși să introducă anumite restricții ce vor afecta anumiți membri ai comunităților respective. În respingerea revendicărilor referitoare la drepturile de autonomie – pe lângă reflexe etnocentrice – se manifestă și voința de la sine înțeleasă a majorității de a avea acces neîngrădit la resursele teritoriilor populate de minoritate și de a-și păstra statutul de supraveghetor al stabilității politice. Din această cauză este greu de imaginat – consideră Kymlicka – că națiunile majoritare vor onora aceste cereri din simpla conștientizare a propriului interes, fără să fie constrânse să se conformeze principiilor morale ale echității. Nici argumentele ce subliniază valoarea intrinsecă a multiculturalității, nici considerentele respectării tratatelor istorice nu pot înlocui, deci, sistemele de argumentare bazate pe principiul egalității; ele pot însă să le completeze: comunitățile naționale majoritare vor manifesta probabil o voință sporită pentru garantarea condițiilor instituționale ale egalității etnoculturale, dacă acestea vor fi concepute și adoptate în concordanță cu interesele proprii.

Toate argumentele prezentate până acum sunt caracterizate de presupunerea tacită că cel ce dorește implementarea drepturilor minorităților va trebui să aducă dovezile necesare în acest sens. În opinia lui Kymlicka,

întrebarea poate fi inversată, principiile sau presupunerile liberale putând fi interpretate astfel încât să rezulte că obligația de a oferi dovezile îi revine celui ce respinge caracterul justificat al solicitării de instituționalizare a drepturilor minoritare și care le consideră niște încercări potrivnice proiectului liberal.

Reconsiderându-și opinia expusă în *Liberalism, Culture and Community*, autorul volumului *Multicultural Citizenship* crede că sistemul de argumente bazat pe principiul egalității, susținut uneori de referirile la tratate istorice sau de considerentele valorii proprii a multiculturalității pot susține în mod corespunzător acele instituții ale protecției externe de care grupurile etno-culturale depind în vederea supraviețuirii. Problema drepturilor minorităților nu se limitează doar la problema moralității în cadrul filosofiei politice, ci, în ultimă instanță, poate fi pusă în legătură cu *contradicțiile profunde ale teoriei politice occidentale de orientare liberală*.

Așa cum am văzut, liberalii consideră că organizarea etnopolitică a lumii este stabilă, fiind alcătuită din state separate, care decid în mod suveran în privința celor ce le pot trece granițele și a condițiilor în care aceștia pot obține cetățenia. Practic, nu se poate face distincție între bazele principiale ale acestui sistem, pe de o parte, și sistemul de argumente referitoare la drepturile specifice de grup, pe de altă parte. Competența indiscutabilă a statului de drept liberal de a decide în privința cererilor de cetățenie se bazează pe aceleași principii în numele cărora s-au formulat și revendicările referitoare la cetățenia diferențiată sau drepturile specifice de grup. Dacă acceptăm prima parte a afirmației, din aceasta rezultă în mod logic și cea de-a doua parte – avertizează Kymlicka.

Dacă nu ne sfiim să parcurgem labirintul principiilor liberale referitoare la cetățenie, avem posibilitatea să descoperim încă un paradox specific gândirii liberale. Toate teoriile liberale pornesc de la ideea egalității drepturilor indivizilor și a respectului ce îi revine oricărei persoane fără discriminare, în mod egal, din care ar trebui să rezulte că *orice* „individ” sau „persoană” va avea dreptul egal de a se stabili unde dorește, de a fi părtaș la viața politică a țării pe care o consideră cea mai atractivă și de a beneficia de resursele acesteia.

În practică, însă, aceste drepturi sunt garantate doar unui grup de „indivizi”, și anume „cetățenilor”, milioane de cereri de cetățenie fiind refuzate de către autoritățile democrațiilor liberale, chiar în condițiile în care aplicanții ar fi dispuși să depună un jurământ prin care să se angajeze la respectarea principiilor liberale. Motivul respingerii este acela că aplicanții nu s-au născut pe teritoriul țării respective, nefiind, deci, membrii *acelui* grup de „indivizi”. Cetățenia este, ca urmare, o categorie specifică de grup, iar dacă liberalii refuză posibilitatea „spiritualizării” granițelor și

libertățile individuale vor fi condiționate de cetățenie, ei vor trebui să recunoască și faptul că indivizii trebuie tratați *diferențiat*, în funcție de apartenența lor comunitară.

În această privință, atitudinea liberală se caracterizează, indiscutabil, printr-o gravă inconsecvență¹. Potrivit principiului neutralității etnoculturale a statului de drept liberal, frecvent invocat în contextul refuzării revendicărilor ce vizează acordarea drepturilor minoritare, o poziție consecvență liberală nu ar trebui să ia în considerare în nici o împrejurare apartenența comunitară sau identitatea etnoculturală a indivizilor. Din punctul de vedere al libertății personale și al autonomiei individuale, scopul suprem al liberalilor ar trebui să fie spiritualizarea și – într-o perspectivă îndepărtată – eliminarea totală a granițelor, fiindcă într-o lume fără granițe spectrul de opțiuni și alternative puse la dispoziția indivizilor s-ar lărgi considerabil.

Însă, așa cum am văzut, liberalii nu sunt interesați doar de asigurarea drepturilor universale și a egalității de șanse pentru indivizi, ci și de protecția instituțională a apartenenței culturale, chiar cu prețul limitării și al condiționării severe a imigrației. Adepții liberalismului recunosc, deci, chiar dacă numai în mod tacit (cum am văzut în cazul lui Rawls și Dworkin), că indivizii *aparțin diferitor culturi societale*, care le asigură contextul libertății și al alegerii înțelepte: faptul că și în acea parte a lumii care funcționează potrivit principiilor democrației liberale există mai multe state se datorează faptului că oamenii aparțin diferitor culturi, iar comoditatea și caracterul familiar al acestora nu le sunt indiferente.

Explicitând aceste adevăruri – care sunt verbalizate rareori, dar sunt definitorii, după cum am văzut, privind realitatea etnopolitică a lumii moderne –, vom realiza mai ușor că, în cazul unei țări multinaționale, atitudinea împotriva drepturilor specifice de grup va trebui să fie considerată o gravă inconsecvență sau o contradicție în termeni. Recunoașterea și protejarea instituționalizată a apartenenței culturale nu poate fi garantată în cazul anumitor comunități etnoculturale și refuzată în cazul altor comunități. Libertatea statului de drept liberal de a decide în mod suveran în privința cetățeniei și de a o limita astfel încât funcțiile culturii societale să rămână protejate obligă statul respectiv să ia în considerare și așteptările referitoare la instituționalizarea cetățeniei diferențiate.

1. Kymlicka evocă în această privință afirmația lui Samuel Black, potrivit căreia liberalii își încheie, de regulă, discursurile ce pornesc de la egalitatea morală a *indivizilor* cu concluzii referitoare la egalitatea *cetățenilor*, fără ca măcar să-și dea seama de această greșală sau, dacă sunt conștienți, fără a oferi o explicație acceptabilă privind motivele restricției. Vezi Samuel Black, *Individualism at an Impasse*, Canadian Journal of Philosophy, vol. XXI, nr. 3, 1991, pp. 347-377. Cf. *Multicultural Citizenship*, p. 125.

În opinia lui Kymlicka, din toate acestea nu rezultă decât că acei teoreticieni liberali care acceptă limitarea cetățeniei la o anumită categorie de persoane și nu oferă argumente lămuritoare referitor la legitimitatea acestei îngrădiri sau la compatibilitatea ei cu principiile liberale au o sarcină dificilă și incomodă : dacă doresc să rămână consecvenți cu ei înșiși, sunt obligați să ofere argumente, într-o manieră care să nu ocolească cele de mai sus, pentru *respingerea* caracterului îndreptățit al drepturilor specifice de grup. Altfel spus : povara demonstrației contrare le aparține.

Aceasta ar reprezenta însă o provocare majoră pentru teoreticienii filosofiei politice liberale. Într-adevăr, operele importante și atitudinile gânditorilor liberali contemporani se caracterizează nu atât prin combaterea legitimității drepturilor minorităților, cât prin ocolirea sau ignorarea acestei probleme. Toți autorii liberali de seamă pornesc de la presupunerea că în cadrul unei democrații liberale avem de-a face cu aceeași cultură dominantă, aceeași limbă comună, vorbită de toată lumea, și un popor unitar, indivizibil. Nu ascund, desigur, existența multitudinii de culturi ce caracterizează societățile moderne – apartenența la o cultură este, după cum am văzut, importantă din punct de vedere liberal –, dar atribuie originea acestei diversități opțiunilor personale referitoare la conduita corectă de viață, libertății religioase sau fenomenului imigrației. Așa cum am văzut pe larg în capitolul 6.1, această concepție restrictivă a multiculturalității conduce la ocolirea esenței problemei. Filosofia politică liberală care își definește obiectul în acest spirit nu aduce argumente decisive *împotriva* drepturilor minorităților, ci ocolește doar problemele ridicate de condițiile multiculturalității, înțeleasă în sensul definit de Kymlicka.

Teoria liberală a echității etnoculturale, precum și una dintre tezele fundamentale ale acesteia, cea referitoare la egalitatea comunităților, ne conduc astfel la concluzia că în contextul drepturilor minoritare întrebarea de fond nu este dacă se pot – sau nu – accepta oficial diferențele dintre comunitățile sau grupurile etnoculturale – existența democrațiilor liberale fiind însuși răspunsul la această întrebare –, ci dacă diferențele caracteristice minorităților naționale pot face sau nu obiectul unei astfel de recunoașteri oficiale.

Interesant este că practica și teoria răspund în mod diferit la această întrebare. Literatura de specialitate se caracterizează printr-un consens aproape unanim în privința refuzării drepturilor specifice de grup, pe când în practică, așa cum am văzut, putem întâlni numeroase și variate forme instituționale ale cetățeniei diferențiate¹. Pozițiile teoretice sunt bazate nu

1. Autorul citează în această problemă opinia lui Jay Sigler, care scrie : introducerea drepturilor minoritare „nu ar necesita o schimbare de proporții. Ar legitima și ar explica doar acele schimbări care au survenit deja, în lipsa teoriei adecvate.” Cf. Jay Sigler, *Minority Rights : A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983, p. 196. Citat de Kymlicka, *op.cit.*, p. 127.

atât pe ideile filosofiei morale, cât pe considerentele și îngrijorările cotidiene, de ordin politic, ce vizează stabilitatea și pacea internațională, consensul democratic majoritar sau armonia societății în ansamblu. Chiar dacă aceste îngrijorări sunt legitime, argumentele legate de ele nu sunt suficient de grave pentru a susține formele instituționale ale inechității etnoculturale. Cu atât mai mult cu cât, după cum o demonstrează și cazuistica și modelele explicative ale conflictelor etnopolitice pe care le-am analizat în primele capitole ale lucrării, refuzarea unilaterală a revendicărilor referitoare la drepturile minoritare, precum și instaurarea sistemelor etnocrate care ignoră interesele comunităților cu o altă cultură periclitează atât pacea și securitatea internațională, cât și consensul democratic și armonia socială.

Înainte de a începe discutarea răspunsurilor pe care teoria liberală a drepturilor minoritare le oferă la întrebările neliniștitoare ale consensului și armoniei sociale în condițiile în care se recurge la instituționalizarea formelor de *cetățenie multiculturală*, pe care teoria le promovează, voi trece în revistă principalele elemente ale poziției pe care o adoptă teoria în fața provocărilor reprezentate de existența comunităților intolerante, *nonliberale*, care aplică restricții interne propriilor membri.

7.4. Răspunsul teoriei liberale a drepturilor minoritare la provocările comunităților intolerante

Pentru teoria liberală a drepturilor minoritare, faptul că, în anumite cazuri, comunitățile etnoculturale își folosesc puterea obținută prin instituționalizarea principiului liberal al egalității dintre grupuri în vederea aplicării unor restricții interne față de proprii membri, încercând să prescrie pentru aceștia regulile stricte ale modului de viață corect, reprezintă o provocare deosebită. Minoritățile de acest gen, care încearcă să limiteze sau chiar să desființeze libertatea și autonomia individuală în numele apărării particularităților de grup sunt profund neliberale, concepându-și tradițiile și regulile interne ale existenței comunitare într-o flagrantă contradicție cu ideile liberale privind relațiile dintre individ și comunitate. În asemenea comunități, libertatea deciziei personale cu privire la o viață bună și corectă nu numai că este considerată o conduită inacceptabilă, ci e văzută de-a dreptul ca o atitudine contrară intereselor lor existențiale, ce ar duce în scurt timp la desființarea particularităților comunității, în cazul în care ar fi aplicată.

Confruntată cu exemplul unor asemenea comunități etnoculturale – chiar dacă rareori se ivesc asemenea exemple –, teoria liberală a drepturilor minoritare trebuie să răspundă la cel puțin două întrebări. Prima întrebare

se referă la atitudinea prescrisă de cerințele tradițional liberale ale *toleranței* pentru atari cazuri : permit ele oare, în numele liberalismului, intervenția din afară în viața internă a unor comunități care nu intenționează să oprime altele, care nu vor să-și impună principiile sau modul lor de viață nimănui, nu vor să acapareze resursele tradiționale ale altora, ci vor doar să-și mențină ordinea tradițională – neliberală, ce-i drept ? În cazul minorităților de acest fel, însăși intervenția externă, menită să impună reglementarea relațiilor din sânul comunității pe baza principiilor libertății individuale, ar putea fi calificată drept *nonliberală*. Privită din acest unghi, și teoria liberală a drepturilor minoritare poate fi suspectată de antiliberalism, deoarece, invocând în același timp cerința *libertății în relațiile dintre grupuri și libertatea în cadrul grupului*, devine intolerantă față de minoritățile ce aplică restricții interne membrilor propriilor comunități.

Cealaltă întrebare este legată de dilema dacă are vreun sens să vorbim despre teoria liberală a drepturilor minoritare, dacă o asemenea teorie face posibilă doar conceperea în așa fel a drepturilor, încât ea nu mai corespunde așteptărilor comunităților etnoculturale minoritare, condiționând acordarea drepturilor solicitate tocmai de renunțarea la acele particularități pe care ar fi urmat să le protejeze prin ele.

Kymlicka se ocupă în mai multe rânduri de diversele aspecte ale acestei problematice¹. Detalierea sistematică a problemei se regăsește în capitolul opt al volumului *Multicultural Citizenship* ; prezentarea care urmează se bazează în principal pe această abordare².

De-a lungul istoriei ideilor liberale, relația dintre cerința *autonomiei* și principiul *toleranței* a dat naștere la nenumărate polemici. Părerile sunt împărțite mai ales în privința aprecierii unuia dintre cele două principii ca valoare liberală esențială, care primează asupra celuilalt³. Cei care pun accentul pe autonomia personală sunt dispuși să accepte doar variantele

-
1. „Two Models of Pluralism and Tolerance”, în : *Analyse & Kritik*, vol. XIV, 1992, pp. 33-56 ; „The Good, the Bad, and the Intolerable : Minority Group Rights”, în : *Dissent*, vara 1996, pp. 22-31 ; *States, Nations and Cultures*, pp. 32-33, „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights ?”, în : *Constellations*, vol. IV, nr. 1, 1997, pp. 72-88 ; „Human Rights and Ethnocultural Justice”, în : *Review of Constitutional Studies*, 1998.
 2. *Multicultural Citizenship*, pp. 153-172.
 3. Diversele aspecte ale dilemei apar sub varii denumiri în istoria ideilor. După William Galston, de pildă, de aici izvorăsc diferențele dintre liberalismul *iluminismului* și cel al *perioadei protestantismului* ; Charles Larmore deosebește în baza acestei distincții liberalismul *kantian* și liberalismul *modus vivendi* ; Rawls deduce din această dilemă distincția dintre liberalismul *politic* și cel *atoccuprinzător*. Cf. *op.cit.*, p. 154.

limitate ale implicării – a statului, de exemplu – în viața individului, în timp ce adepții liberalismului fundamentat pe toleranță consideră legitimitatea intervenției guvernului ca fiind acceptabilă cu mai puține obiecții. Firește, această dilemă are consecințe și în privința teoriei liberale a drepturilor minoritare. Cei care susțin importanța toleranței față de autonomie militează, de obicei, pentru drepturi minoritare ce nu exclud aplicarea restricțiilor impuse membrilor comunității și care nu formulează nici un fel de revendicări față de stat referitor la obligațiile acestuia în privința garanțării instituționale a egalității dintre comunitățile etnoculturale. Principiul „a trăi și a lăsa pe alții să trăiască” este însă, cum am văzut mai înainte, doar aparent o manifestare a toleranței, deoarece conferă avantaje inegalabile comunității dominante din punct de vedere cultural.

În perspectivă istorică, conceptul de toleranță și cel de liberalism sunt strâns legate. Mulți spun că sistemul de idei liberale își are originea în toleranța religioasă, în recunoașterea realității ce a pus capăt războaielor religioase și conform căreia structura constituțională stabilă nu poate fi bazată pe exclusivismul clerical. După unele opinii, liberalismul nu a făcut altceva decât să extindă acest principiu și la problemele legate de semnificația și finalitatea vieții, respectiv de modul de viață corect.

Cu toate acestea, nu trebuie pierdut din vedere că în mediul cultural occidental s-a încetățenit o variantă aparte a toleranței religioase. Și anume, cea care garantează libertatea conștiinței individuale și declară totodată că îngrădirea individului în exercitarea liberă a religiei, în răspândirea credinței religioase, în tentativele de schimbare a religiei sau de renunțare la ea echivalează cu încălcarea drepturilor fundamentale ale omului.

În istorie găsim însă și exemple de toleranță religioasă care nu sunt conforme cu principiile de bază ale liberalismului. De pildă, dominația de aproape jumătate de mileniu a Imperiului Otoman este explicată de unii printr-o structură extrem de stabilă într-o regiune profund divizată din punct de vedere cultural și religios, cuprinzând o parte însemnată din Orientul Mijlociu, Africa de Nord, Balcani și Europa de Est. Această stabilitate specială se explică prin faptul că, pentru popoarele aflate sub dominația otomană – mai ales din considerente strategice, dar și religioase – se asigura dreptul la autogovernare religioasă, făcând posibilă nu numai practicarea mai mult sau mai puțin liberă a religiei proprii, ci și autogovernarea internă a subunităților administrative (așa-zisele *millete*), create pe baza unor criterii religioase, lingvistice și etnice. Deși conviețuirea mahomedanilor și a „ghiaurilor” era reglementată prin reguli stricte – de pildă, numai mahomedanilor le era permis prozelitismul, era nevoie de autorizații speciale pentru construirea sau renovarea bisericilor creștine sau evreiești, nu erau permise căsătoriile dintre musulmani și

„ghiauri”¹ –, conducătorii imperiului țineau totuși seamă de principiul potrivit căruia religia dominantă trebuie să coexiste cu religiile din teritoriile ocupate, devenind astfel posibilă exercitarea relativ liberă a tuturor obiceiurilor și tradițiilor.

Având în vedere că sistemul *millete*-lor este văzut de mulți ca un posibil model al drepturilor minoritare, Kymlicka acordă o atenție specială acestei chestiuni². Deși recunoaște că sistemul este, cu siguranță, varianta cea mai dezvoltată a toleranței religioase nonliberale, el nu vede în acest sistem mai mult decât o *federație aparte a teocrațiilor*, aproape fără relevanță din punctul de vedere al teoriei liberale a drepturilor minoritare. Și asta pentru că subunitățile administrative, beneficiare ale drepturilor de autoguvernare, erau, de fapt, societăți profund conservatoare, patriarhale în cea mai mare parte, în care oprimarea externă și granițele religioase strict conturate au creat un sistem extrem de riguros al restricțiilor interne, reușind să îl și mențină în funcțiune cu o eficacitate aparte. Și, deși în cadrul unor *millete* ce coincideau cu comunitățile naționale s-au făcut încercări de transformare, prin reformă internă, a teocrațiilor în sisteme seculare organizate după principiile democrațiilor liberale, eforturile au rămas fără rezultat. Toleranța bizantină a dus la contopirea și mai pronunțată a statului cu biserica, iar tendința de dezvoltare care a culminat în Occident prin considerarea libertății conștiinței ca drept fundamental al omului nu și-a făcut simțită prezența – apreciază autorul – în rândurile popoarelor *millete*-lor de odinioară, fapt evident și în zilele noastre.

Unele minorități și grupuri religioase nonliberale – de pildă, comunitățile hutteriților, amish sau mennoniții, respectiv indienii Pueblo (trebuie adăugat, bineînțeles, că lista nu este nici pe departe completă!) – sunt interesate tocmai de acest gen de protecție a minorităților, fiind exact ceea ce revendică ele în numele toleranței. Teoria liberală a drepturilor minoritare susține în schimb că ideea toleranței nu poate fi interpretată într-un sens

-
1. Interdicțiile se refereau, după unele surse ale timpului, și la anumite aspecte ale portului popoarelor subjugate: „era interzisă purtarea hainelor colorate, a cizmelor sau a papucilor galbeni”. Cf. Pál Pach Zsigmond (ed.), *Magyarország Története (Istoria Ungariei)*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, vol. III, nr. 1, 1987, p. 472.
 2. Printre lucrările care dezbat relația dintre sistemul *millet* și drepturile minoritare, Kymlicka amintește: Jay Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983; Vernon Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1985; Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford University Press, Oxford, 1991. Kymlicka își bazează observațiile privind sistemul *millet* pe următoarea lucrare: Benjamin Braude – Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meir, New York, 1982.

care nu implică și garantarea autonomiei individului. Prin urmare, *toleranța* și *autonomia* apar, în interpretarea lui Kymlicka, drept cele două fețe ale medaliei: toleranța interpretată corect din punct de vedere liberal oferă, pe de o parte, individului protecție în raporturile cu comunitatea, asigurând posibilitatea criticării convingerilor colective referitoare la modul corect de viață, iar pe de altă parte, protejează comunitățile minoritare, expuse discriminării și persecuției, față de cultura dominantă. Autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare susține, în consecință, necesitatea limitării restricțiilor antiliberale, chiar dacă aceste restricții sunt aplicate de grupurile minoritare propriilor membri și, bineînțeles, și atunci când națiunile majoritare intolerante recurg la ele în tentativele de reglementare a relației lor cu minoritățile¹.

Înainte să trecem în revistă mijloacele care stau la dispoziția teoreticienilor liberali în vederea formulării unei poziții coerente față de grupurile etnoculturale nonliberale, să analizăm poziția lui Kymlicka în legătură cu acuzația că teoria propusă de el nu le-ar mulțumi pe unele dintre comunitățile pe care le are în vedere.

Poziția amintită are la bază critica aspră a autorului la adresa conceptului de *liberalism politic* formulat de Rawls. Recunoscând faptul că pentru anumite comunități nonliberale cerința autonomiei individuale părea o prevedere mult prea strictă, mai mulți gânditori liberali fuseseră tentați să renunțe la idealul autonomiei, ca idee de bază a societăților moderne, pluraliste, și să caute un principiu alternativ care să înlesnească aplicarea principiului toleranței în cazul minorităților nonliberale. În opinia lui Kymlicka, Rawls însuși a pornit pe această cale în urma atacurilor lansate la adresa poziției sale din *A Theory of Justice* de autorii comunitarieni precum Michael Sandel, Alisdair McIntyre, Charles Taylor și Michael Walzer, la sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80.

Cedând presiunii comunitariene, Rawls a început să se distanțeze de idealul autonomiei individuale, invocând ideea că, în realitate, majoritatea oamenilor nu simte nevoia să-și schimbe liber concepția despre viață sau să-și revizuiască din când în când convingerile vizavi de această problemă. Majoritatea covârșitoare a oamenilor are nevoie mai degrabă de evidențe indubitabile și de autorități directe, astfel că promovarea intransigentă a conceptelor liberalismului clasic poate fi calificată drept „sectară”.

Cu toate acestea, Rawls nu a renunțat complet la cerința autonomiei, ci a încercat să limiteze doar valabilitatea acesteia. În privința acestei chestiuni controversate și delicate, se impune, opinează Rawls, a se face diferența între „conceptul politic” al persoanei ca individ și „identitatea sa nonpublică”

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 156-158.

(*non-public identity*). În timp ce individul înțelege în sensul politic al cuvântului – acest sens suprapunându-se, practic, peste conceptul de *citățean* –, motivat de valori de ordin superior, se folosește de posibilitățile oferite de autonomie, încercând să-și reglementeze relația cu statul în baza propriilor idei privind conduita corectă de viață, acestea incluzând și o formulare cât mai precisă a drepturilor și obligațiilor, și – de câte ori este necesar – chiar să revizuiască sau să ajusteze aceste concepte în funcție de circumstanțele schimbătoare, în privința contextului vieții particulare suntem obligați să ținem cont de convingeri ce sunt considerate de către individ valori finale și pe care el nu dorește sub nici o formă să le revizuiască sau să le supună unui proces de analiză rațională. Dacă adevărurile finale și irevocabile referitoare la o viață bună pot fi considerate chiar excluse sau nedorite în cazul individului conceput în sens politic al cuvântului, nu se poate susține același lucru și în privința „individului nonpublic”, care poate avea convingeri religioase sau morale, de pildă, pe care le percepe ca imposibil de abandonat, indiferent de circumstanțe.

Această concepție a lui Rawls referitoare la *liberalismul politic* reevaluează, deci, în punctele esențiale, liberalismul „comprehensiv” al lui Mill, conform căruia individul este îndreptățit să-și revizuiască obiceiurile sociale moștenite cu privire la toate aspectele vieții. Omul nu e fidel tradițiilor comunității – afirmă Mill – pentru că acestea sunt prescrise ca reguli de urmat, ci pentru că – și numai într-o anumită măsură – omul însuși le consideră demne de urmat. În sensul clasic, definit de Mill, al liberalismului, această libertate nu poate fi limitată doar la unele aspecte, să zicem, politice ale vieții.

Distanțarea lui Rawls de valorile clasice ale liberalismului nu a dat rezultatele scontate. În opinia lui Kymlicka, el avea să plătească pentru acest lucru în două privințe: a stabilit, pe de o parte, o relație spirituală greu de negat cu opiniile comunitarienilor, iar pe de altă parte, nu a reușit să se ridice la nivelul așteptărilor comunităților nonliberale.

Conceptul lui de „individ nonpublic” seamănă în mod grăitor cu felul în care Michael Sandel, gânditor comunitarian de marcă, definește *individul*. De aici rezultă nici mai mult nici mai puțin decât că, după Rawls, oamenii care prin definiție sunt *comunitarieni* în viața particulară se raportează ca niște *liberali* la problemele existenței sociale, în ipostaza lor de subiecți ai vieții politice.

Rawls nu a reușit să combată în mod convingător această contradicție. Prin răspunsurile sale la provocările pluralismului societății, perceput mai ales în sensul religios al termenului, marele gânditor liberal s-a apropiat din ce în ce mai mult de sistemul de idei comunitarian. Când Rawls susține, de pildă, că minoritățile religioase pot fi protejate cel mai eficient față de

intoleranța majorității dacă libertatea conștiinței este asigurată pentru toți în aceeași măsură, această afirmație abia dacă se poate deosebi – datorită consecințelor ce decurg din accețiunea liberalismului politic – de opinia lui Sandel, în interpretarea căruia libertatea conștiinței nu se referă la faptul că individul poate decide fără restricții în privința convingerilor sale religioase, alegând, în funcție de capacitățile sale personale, dintre mai multe variante ale vieții religioase, ci la aceea că el *își poate exercita liber credința* ^moștenită prin intermediul comunității.

În opinia lui Kymlicka, acest compromis făcut cu comunitarismul are niște consecințe de care Rawls nu ține cont. Acea formă a toleranței care ia în considerare exclusiv comunitățile și care nu este completată de mecanismele toleranței în interiorul grupurilor, permițând chiar și disidența – formele de exit – din grup, poate avea consecințe grave privind drepturile universale ale individului. Rawls a omis, afirmă autorul, faptul că valabilitatea principiului referitor la autonomia individului nu poate fi limitată fără ca drepturile individuale să nu sufere în consecință. Orice răspuns dat provocărilor pluralismului social (de tip religios, dar nu numai), care încearcă să neglijeze autonomia individuală, nu înseamnă în cele din urmă decât întoarcerea la practica istorică a milite-ilor. Cu alte cuvinte, recunoașterea mascată a faptului că, în privința controlului social exercitat asupra pluralismului, nu există o formă mai eficientă decât cea aplicată de Imperiul Otoman de-a lungul istoriei sale de jumătate de mileniu¹.

Liberalismul politic al lui Rawls nu-și atinge scopul nici în ceea ce privește așteptările minorităților nonliberale. Degeaba încearcă el să evite capcana „doctrinei sectare”, ce se ascunde, în interpretarea sa, în concepția liberalismului bazat pe ideea autonomiei, invocând faptul că în societățile democratice nu există un consens larg în privința utilității autonomiei, și degeaba încearcă să facă concesii acestui principiu în contextul sferei private; liberalismul politic promovează, în privința *relațiilor politice*,

1. Michael Walzer, important teoretician comunitarian, deosebește, în capitolul intitulat „Five Regimes of Toleration” al unei lucrări apărute recent, cinci forme istorice ale dominației politice în decursul istoriei față de chestiunea diversității: imperiile multinaționale, comunitatea de state bazată pe ideea suveranității, modelele consociaționale, statele-națiune, respectiv societățile primitive de mase largi de imigranți. În primele trei cazuri, toleranța se referă la grupuri și comunități, iar în ultimele două cazuri obiectul toleranței este individul. Demnă de remarcat e observația lui Walzer referitoare la faptul că, în cazurile din urmă, există doar trei posibilități privind relația dintre individ și comunitatea minoritară: menținerea unei forme laxe a loialității de grup, renunțarea la loialitate, respectiv integrarea în majoritate. Cf. M. Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1997, pp. 14-35.

afirmarea drepturilor individuale, la fel ca liberalismul comprehensiv. Or, acest lucru nu vine în întâmpinarea revendicărilor minorităților nonliberale nici dacă se produce în numele unui liberalism mai puțin comprehensiv : comunitățile nonliberale sunt interesate să aibă posibilitatea de a aplica restricții interne propriilor membri, care sunt în flagrantă contradicție cu drepturile individuale. Restricțiile de *acest* gen sunt, însă, acceptabile atât pentru liberalismul comprehensiv al lui Mill, cât și pentru liberalismul politic propus de Rawls¹.

Care ar putea fi atunci răspunsul corect al liberalismului la provocările comunităților nonliberale ?

Încercând să ofere un răspuns cât mai nuanțat la această întrebare, Kymlicka atrage atenția asupra altoi inconsecvențe ale liberalismului, precum și asupra unor noi exemple de măsurare cu unități diferite în cazul majorității și în cel al comunităților minoritare, completându-și, astfel, cu observații pertinente, poziția adoptată în legătură cu problematica dreptății și echității etnoculturale.

Autorul atrage atenția, înainte de toate, asupra faptului că dilema poate fi depășită cu o relativă eficacitate doar dacă nu se încearcă mușamalizarea diferenței de fond dintre naturile celor două componente ale problemei : poziția principială a liberalismului, pe de o parte, referitoare la acele revendicări ale minorităților care pot fi acceptate ca fiind compatibile cu principiile liberale, și, pe de altă parte, dreptul liberalilor de a-și impune opiniile unor comunități care nu împărtășesc convingerile fundamentale ale acestei orientări.

Poziția liberalismului în problema drepturilor minoritare este – după cum am văzut – fără echivoc : variantele drepturilor specifice de grup care

1. În opinia lui Kymlicka, atât Statele Unite, cât și Canada au oferit exemple în care comunitățile nonliberale au găsit calea legală de a-și impune voința față de membrii lor. De pildă, Curtea Supremă a Statelor Unite a dat curs cererii comunității amish ca, după împlinirea vârstei de 16 ani, copiii din această comunitate să nu fie obligați să meargă la școală. Intenția comunității amish era, după cum am văzut, să-și ferească tinerii de ispitele vieții lumești, oferindu-le posibilitatea de a-și duce viața în conformitate cu tradițiile comunității. Curtea Supremă din Canada, la rândul ei, a decis în favoarea comunității hutteriților, în cazul în care doi foști membri ai comunității își revendicau partea lor din bunurile comunitare. Sentințele definitive, în ambele cazuri, au confirmat dreptul comunității de a-și rezolva problemele interne în funcție de tradițiile proprii, chiar dacă acest lucru înseamnă încălcarea gravă a drepturilor individuale. În interpretarea autorului nostru, atât hutteriții, cât și reprezentanții comunității amish au adus argumente contrare liberalismului politic al lui Rawls, nefiind posibilă justificarea poziției lor prin conceptele liberalismului politic. Cf. *Multicultural Citizenship*, pp. 161-162.

nu asigură totodată garantarea autonomiei individuale nu pot fi susținute, fiind incongruente cu principiile liberale de bază ale libertății și egalității. Principiul egalității dintre comunități – și diferitele variante ale drepturilor colective prin care principiul respectiv se instituționalizează – are o importanță majoră, așadar, nu din punctul de vedere al interesului propriu al comunității, ci ca o condiție indispensabilă pentru asigurarea acelor circumstanțe particulare ale existenței minoritare care compensează dezavantajele rezultate din alteritate, garantând producerea efectelor concrete ale principiilor libertății și autonomiei individuale în condițiile date, în mod comparabil cu felul în care este înțeles acest lucru în cazul comunităților majoritare. Privite din această perspectivă, sistemul de millete al Imperiului Otoman sau teocrația pueblo, chiar dacă sunt mijloace eficiente ale protejării intereselor comunităților, nu pot fi acceptate ca justificabile din punct de vedere liberal.

Mai greu este să formulăm un răspuns echilibrat la întrebarea dacă liberalii au sau nu dreptul să-și impună convingerile comunităților nonliberale¹. Răspunsurile date la această problemă și pozițiile adoptate față de ea s-au schimbat de-a lungul timpului și, în mod destul de ciudat, erau caracterizate prin inconsecvențe referitoare la chestiunea dacă respectiva comunitate nonliberală era o națiune formatoare de stat, majoritară, sau o comunitate minoritară.

În perioada colonizării, de exemplu, exista convingerea unanim acceptată de comunitatea internațională conform căreia coloniștii aveau dreptul să exporte liberalismul în teritoriile cucerite în beneficiul popoarelor de acolo (convingere împărtășită până și de către Mill). În zilele noastre, tabăra liberalilor se caracterizează printr-o atitudine aproape schizoidă față de această problemă: în timp ce mai toți liberalii sunt de acord că în privința comunității internaționale a statelor – exceptând cazurile grave de genocid și cele care pun în pericol stabilitatea internațională – intervenția este nelegitimă și riscantă, cu greu se găsesc gânditori, declarat liberali, care să îndrăznească să adopte aceeași poziție și în privința comunităților minoritare. Deși – opinează Kymlicka –, în principiu, e la fel de greu de

1. Regăsim în problema formulată astfel dilema clasică a gândirii democratice: cum să procedeze democrația cu adversarii interni, fără să intre în contradicție cu propriile principii. O formulare clasică a problemei este dată de Popper prin ceea ce numește el *paradoxul toleranței*: „Toleranța fără limite va duce la eliminarea toleranței. Dacă extindem aplicarea toleranței nelimitate și asupra celor care sunt intoleranți și dacă nu suntem pregătiți să apărăm societatea tolerantă împotriva atacurilor celor intoleranți, atunci tolerantul va fi distrus și, o dată cu el, și toleranța. (...) În numele toleranței, trebuie să avem dreptul, în consecință, să nu tolerăm intoleranța.” Cf. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *Plato*, Routledge, Londra, 1995 (prima ediție în 1945), p. 267.

stabilit care este cea terță autoritate îndreptățită să pledeze și să intervină în numele drepturilor liberale ale egalității și libertății în cazul Arabiei Saudite, de pildă, care aplică măsuri discriminatoare față de cetățenii ei nemusulmani sau cei de sex feminin, sau împotriva guvernului german, care refuză să acorde drepturi politice descendenților muncitorilor turci, cum nu este ușor de decis nici cine are dreptul să critice reglementările discriminatoare și restrictive ale consiliului tribal pueblo.

În acest punct poate fi surprinsă o altă inconsecvență a liberalismului : a nu cere socoteală pentru nerespectarea principiilor liberale în cazul comunității internaționale, dar a impune, în același timp, comunităților nonliberale respectarea necondiționată a acestor principii este o inconsecvență a gândirii liberale similară cu refuzul dreptului la o cultură societală proprie în cazul minorităților, în timp ce acest drept este de la sine înțeles în cazul popoarelor formatoare de stat. Inițiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare este de părere că asigurarea valabilității principiilor liberale prin intervenție externă sau pe calea impunerii cu forța ar trebui calificată, în ambele cazuri, drept agresiune sau colonizare. Cu atât mai mult cu cât exemplele din istorie – în cazul coloniilor din Africa, de pildă – demonstrează în mod elocvent că instituțiile liberale s-au dovedit a fi formațiuni efemere ori de câte ori s-au născut printr-o intervenție externă, și nu printr-un proces de reformă internă. Dacă eficiența acestora nu s-a putut baza pe convingerea larg împărtășită a comunităților vizate că principiile liberale sunt cele mai potrivite pentru reglementarea instituțională a relației dintre individ și comunitate, încercările respective au fost sortite de fiecare dată eșecului.

Rezultă că adepții principiilor liberale trebuie să ia în considerare caracterul limitat al mijloacelor teoretice de care dispun, dacă vor să rămână consecvenți. Ei pot recurge, bineînțeles, la nenumăratele mijloace ale intervenției pașnice, se poate face propagandă în vederea răspândirii ideilor liberale, reformele liberale pot fi sprijinite în diverse forme – prin activitatea Fondului Monetar Internațional, de pildă –, se pot crea mecanisme internaționale și interguvernamentale pentru apărarea drepturilor omului și ale minorităților, precum Înaltul Comisar pentru Minoritățile Naționale din cadrul OSCE, dar, în general, trebuie să se recunoască faptul că diferențele fundamentale dintre noțiunile de strategie etnopolitică ale comunităților majoritare și minoritare, deosebirile profunde ce caracterizează, și la această oră, persoanele aparținând celor două categorii în privința formelor dezi-rabile ale vieții comunitare, pot fi depășite doar pe calea tratativelor vizând *un modus vivendi*. Iar în cazurile în care comunitatea minoritară vizată este nonliberală, majoritatea trebuie să ia în considerare și faptul că nu se poate împiedica nerespectarea drepturilor de libertate individuală din sânul comunităților minoritare fără încălcarea – de această dată de către majoritate –

a principiilor liberale și că existența minorităților nonliberale trebuie luată la cunoștință aidoma existenței statelor cu sisteme de guvernare nonliberale¹.

Așa cum am văzut în multe alte circumstanțe, problema asigurării validității principiilor liberale s'° **rezintă altfel în privința comunităților de imigranți.** În cazul lor – opinează Kymlicka –, nu e nimic de reproșat guvernelor țărilor primitoare care cer alinierea imigranților la principiile liberale, pentru că aceștia trebuiau să aibă în vedere această posibilitate de la bun început, din momentul luării deciziei de a-și părăsi țara de origine.

În final, referitor la problematica complexă a minorităților nonliberale, autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare mai atrage atenția asupra unui aspect important. Etichetarea minorităților drept intolerante și antiliberale se bazează adesea pe idei preconcepute și pe prejudecăți. Problema este, de cele mai multe ori, una care ține de gradele diferite ale evoluției, deoarece nu există numai minorități nonliberale, ci și grupuri majoritare nonliberale și state naționale vădit nonliberale. Mai mult decât atât, în Africa sau în unele state postsovietice găsim exemple *unde* minoritățile sunt mai liberale decât comunitățile majoritare. În asemenea cazuri complicate, unii lideri ai minorităților – și, ca urmare, comunități întregi – pot fi calificați drept nonliberali pentru simplul fapt că s-au lansat în lupta pentru afirmarea drepturilor colective, fără ca, în același timp, să se fi gândit la vreo restricție internă în cadrul comunităților de care aparțin.

Refuzul de a se conforma principiilor liberale nu este, deci, o problemă care privește în mod exclusiv minoritățile. Atât comunitățile minoritare, cât și cele majoritare se confruntă, deopotrivă, cu provocările reprezentate de interesele antiliberale – izvorâte în mod frecvent din disensiunile privind opțiunile de strategie etnopolitică și aprehensiunile comunitare ce rezultă din sentimentul amenințării reciproce –, trebuind să realizeze că este nevoie de un efort comun pentru ca problemele de acest gen să fie rezolvate fără consecințe negative la adresa libertății și autonomiei individuale. În orice caz, liberalii trebuie să țină cont *de faptul că* „refuzul de a veni în întâmpinarea revendicărilor minorităților naționale referitoare la drepturile de autoguvernare nu va rezolva singur problema” – conchide Kymlicka².

-
1. Kymlicka nu exclude, bineînțeles, că, în cazul încălcărilor grave și repetate ale drepturilor omului, intervenția devine inevitabilă. Luând în calcul această posibilitate, el atrage atenția că trebuie diferențiate, totuși, cazurile în care restricțiile interne se bazează pe consensul larg al membrilor comunității, fiind asigurată posibilitatea părăsirii comunității, de cazurile în care comunitatea este condusă de un dictator nepopular, condițiile părăsirii comunității nefiind asigurate. Vezi *Multicultural Citizenship*, p. 170.
 2. *Op. cit.*, p. 172.

7.5. Drepturile minorităților și solidaritatea socială

Am trecut în revistă până acum cele mai importante argumente aduse de Will Kymlicka în favoarea teoriei liberale a drepturilor minorităților. După cum am văzut în capitolele precedente, una dintre preocupările de bază ale autorului a fost aceea de a trasa limitele teoriei în așa fel încât aceasta să corespundă întru totul valorilor fundamentale ale liberalismului. Și autorul a reușit, într-adevăr, acest lucru : drepturile specifice, respectiv drepturile de grup pe care teoria lui Kymlicka le rezervă minorităților exclud în mod simultan atât posibilitatea ca un grup etnocultural să-l domine pe celălalt (sau pe celelalte), cât și cazurile în care prerogativele dobândite de un grup etnocultural ar urma să fie folosite în vederea opririi libertății membrilor săi. Teoria liberală a drepturilor minorităților este capabilă, cu alte cuvinte, să garanteze egalitatea dintre grupuri, respectiv libertatea și egalitatea în cadrul grupurilor etnoculturale, asigurând totodată valabilitatea principiilor autonomiei personale și echității sociale. Mai mult decât atât valabilitatea acestor principii este extinsă prin argumentele teoriei lui Kymlicka și asupra unor categorii de cetățeni care, datorită modului de includere a lor în comunitatea politică (nu doar ca indivizi, ci și ca membri ai unor grupuri minoritare), nu se pot bucura de beneficiile acestor principii în egală măsură cu cetățenii care aparțin culturii dominante.

Consecvent cu principiile sale, Kymlicka realizează că, pentru a-și spori șansele de a fi acceptată, teoriei propuse de el îi lipsește ceva. Consecvența cu valorile fundamentale ale liberalismului este indispensabilă *pentru orice teorie* care se consideră liberală, dar nu poate fi trecută pe un plan secund, mai ales din perspectiva șanselor de acceptare a teoriei, nici problema consecvenței cu cerințele stabilității pe termen lung a democrației liberale. Ultimul capitol din *Multicultural Citizenship* este consacrat, deci, consecințelor pe care teoria liberală a drepturilor minorităților le are asupra solidarității sociale, asupra conținutului conceptului de cetățenie, a identității civice și a spiritului de sacrificiu indispensabil în orice societate modernă, democratică¹. Problema reapare într-un studiu mai recent, semnat împreună cu Christine Straehle, *într-o abordare* mai amplă, în care problematica comunității politice este analizată din perspectiva democrației cosmopolite, în sensul consacrat de David Held².

1. *Multicultural Citizenship*, pp. 172-192.

2. Will Kymlicka – Christine Straehle, „Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism : A Critical Review of Recent Literature”, în : *European Journal of Philosophy*, vol. VII, nr. 1, aprilie 1999, pp. 65-88.

Problema solidarității sociale este fundamentală pentru stabilitatea democrațiilor liberale. Cu toate că unii autori ai liberalismului clasic (Kant, de pildă) au considerat că prin anumite mecanisme instituționale și procedurale se poate asigura o guvernare eficientă și stabilă chiar în lipsa unor virtuți cetățenești, în condițiile modernității a devenit evident – după cum am văzut în capitolul consacrat conceptului de cultură societală – că solidaritatea socială și spiritul civic sunt indispensabile pentru asigurarea unui echilibru între interesele personale și bunul public. În societățile liberale și democratice este nevoie de un spirit de sacrificiu reciproc printre cetățeni, care nu e de la sine înțeles în cazul societăților multiculturalale¹.

Problema este reglementată de obicei cu ajutorul conceptului de cetățenie, gândit ca un cadru în care persoanele aparținând unei comunități politice transcend diferențele și acceptă scopurile urmărite *prin ideea* de bun public. Dar, din moment ce drepturile speciale și de grup promovate de teoria lui Kymlicka implică diverse forme ale „cetățeniei diferențiate”, temerile privind posibilele consecințe ale acestor drepturi asupra solidarității sociale par a fi pe deplin justificate. Dacă drepturile și obligațiile sunt distribuite în funcție de apartenența la grupuri (sunt group-differentiated), cum se mai poate cultiva o comunitate de sensuri și de scopuri colective? Ce va uni grupurile diferențiate între ele în cadrul comunității politice și ce va preveni răspândirea lipsei generale de încredere printre cetățeni și apariția germeilor conflictului?

Confruntată cu aceste întrebări, nu *este greu de înțeles* de ce teoria convențională a liberalismului preferă un limbaj al stabilității față de un discurs care pune accentul pe echitate. Dacă echitatea etnoculturală presupune forme diferențiate ale cetățeniei, atunci, în loc să ofere cadrul unei experiențe valabile pentru toți, conceptul de cetățenie va deveni sursa lipsei de unitate într-o lume în care diversitatea socială se adâncește și proliferază.

Metoda utilizată de Kymlicka în formularea răspunsurilor la aceste întrebări provocatoare este similară cu cea întâlnită în capitolele precedente: pentru a fi în măsură să propunem un răspuns suficient de *nuanțat*, *este* nevoie înainte de toate de o diferențiere între diferitele tipuri de drepturi minoritare. Răspunsurile generalizatoare eșuează sau oferă o perspectivă distorsionată, tocmai datorită faptului că nu reușesc – sau pur și simplu nu își propun, din motive bine întemeiate – să ia în calcul complexitatea fenomenului.

La o *analiză mai atentă*, ne putem convinge, într-adevăr, fără prea multe dificultăți, că în ceea ce privește două dintre cele trei categorii de drepturi

1. Pentru detalii, a se vedea R. McKim – J. McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997.

de grup specifice definite de Kymlicka, și anume drepturile de reprezentare ale grupurilor dezavantajate și drepturile politice ale imigranților¹, temerile privind impactul negativ al acestora asupra solidarității sociale sunt neîntemeiate.

Drepturile de reprezentare ale grupurilor dezavantajate sunt solicitate și acordate de regulă în vederea includerii grupurilor marginalizate în comunitatea politică, și nicidecum cu intenția izolării sau a separării de restul societății. Grupurile dezavantajate – ale căror interese și opinii sunt ignorate de regulă în cadrul democrațiilor majoritare și care devin *marginalizate din acest motiv* – recunosc autoritatea comunității politice și, prin dreptul de reprezentare, doresc să fie *acceptate ca niște* „comunități de interese” în cadrul instituțional al societății, o dată cu recunoașterea oficială a particularităților ce le caracterizează. Solicitarea drepturilor de reprezentare din partea unei colectivități sau comunități marginalizate trebuie considerată deci o manifestare autentică de participare civică și de recunoaștere a legitimității, neavând nimic în comun cu subminarea solidarității sociale.

În mod asemănător, nici solicitarea drepturilor politice pentru imigranți nu pune la îndoială autoritatea comunității politice. Dimpotrivă, această solicitare pleacă de la premisa că imigranții vor trebui să se descurce pe piața forței de muncă și în instituțiile statului care i-a primit: solicitând recunoașterea particularităților lor culturale și adaptarea cadrului instituțional la diversitatea crescândă a societății, ei urmăresc tocmai înlesnirea integrării lor rapide și eficiente în curentul principal — mainstream — al societății. Experiența țărilor de imigrație arată că imigranții urmăresc într-adevăr integrarea cât mai rapidă în societatea primitoare și că anumite drepturi politice – cum ar fi portul turbanului permis imigranților sikh din Canada care doresc să se înroleze în poliție sau permisiunea de a purta tradiționala *yarmulka* de către tinerii evrei ortodocși înrolați în armata Statelor Unite –, în loc să descurajeze, au facilitat integrarea în societate a acestor grupuri, chiar dacă mulți au considerat aceste cazuri excepționale niște ofense la adresa simbolurilor naționale. Frecvențele etichetări ale drepturilor politice ca tendințe de enclavizare (sau de balcanizare) sunt deci, în opinia lui Kymlicka, total neavenite².

-
1. Pentru detalii, a se vedea capitolul 6.3 din prezenta lucrare.
 2. Kymlicka admite că există și cazuri în care demersurile pentru obținerea unor drepturi politice au urmărit izolarea de societate. Cazurile sectelor religioase, comunitatea amish sau hutteriții, sunt, după cum am văzut, exemple în care scutirile de anumite obligații cetățenești – educația obligatorie sau înrolarea în armată – sunt solicitate în vederea asigurării izolării de restul societății. Acestea rămân însă cazuri atipice, nerelevante pentru problematica multiculturalismului contemporan.

Dacă în cazul drepturilor de reprezentare (ale grupurilor marginalizate), cât și în cel al drepturilor politice, preocupările pentru viitorul solidarității sociale sunt lipsite de temei, nu același lucru se poate afirma despre drepturile de autogovernare. În timp ce, în cele două cazuri amintite, solicitarea drepturilor speciale urmărește sporirea șanselor de integrare, demersurile în vederea dobândirii statutului autogovernării sunt animate de intenția de a slăbi legăturile cu celelalte grupuri (de regulă, cu cel majoritar), punându-se astfel sub semnul întrebării însăși autoritatea și caracterul de durată al comunității politice. Acest caz ridică probleme speciale, fiind analizat mai în profunzime de Kymlicka.

Trăsătura distinctivă a grupurilor care se bucură de (sau care râvnesc la) drepturi de autogovernare nu este legată de poziția marginalizată a unui grup în cadrul comunității politice (cum am văzut în cazul drepturilor de reprezentare), și nici de diversitatea etnoculturală a acestei comunități (cum era cazul drepturilor politice), ci de asumarea implicită a faptului că în cadrul statului există mai mult decât o singură comunitate politică. Grupurile etnoculturale cu drepturi de autogovernare – minoritățile naționale, de fapt – se autodefinesc de regulă ca „popoare” separate în cadrul statului pe teritoriul căruia trăiesc (și pe care îl consideră de cele mai multe ori o „federație de popoare distincte”), cu tradiții de autoadministrare și sistem instituțional complet, moștenite din generație în generație. Includerea lor într-un cadru statal mai mare are de obicei la bază un tratat care consfințește termenii realizării „federației” și în baza căruia autoritatea comunității politice este derivativă față de dreptul lor (istoric) la autoadministrare. Prerogativele autorității centrale sunt percepute ca fiind negociate între părți și sunt considerate revocabile dacă minoritatea se simte amenințată de majoritate. Dacă democrația e termenul rezervat pentru formele de guvernământ în care puterea aparține poporului, susțin reprezentanții minorităților, atunci este de dorit ca fiecare popor să se autoguverneze singur.

În aceste condiții, este foarte dificil, într-adevăr, să aducem argumente în favoarea funcțiilor integratoare ale drepturilor de autogovernare în cazul unei comunități politice divizate din punct de vedere etnocultural.

Nici acele opinii conform cărora acordarea de drepturi politice îngreunează sau încetinește procesul de integrare a imigranților nu au suport empiric, suține autorul. Există studii care atestă că reprezentanții primelor două generații de imigranți, care rămân fideli tradițiilor din țara de origine, se numără *printre cei mai patrioți cetățeni* ai statului de imigrare.

Un alt aspect interesant al problemei este amintit de Tariq Modood: grupurile de imigranți care urmăresc obținerea de drepturi politice sunt interesate în primul rând de clarificarea termenilor în care este definită unitatea socială, pentru a preveni *acuzăția de neloyalitate* față de autoritatea comunității politice care le-a primit. A se vedea în acest sens *Multicultural Citizenship*, pp. 176-179.

Formațiunile statale democratice și multinaționale par, cel puțin din această perspectivă, foarte instabile, fiind ținute laolaltă doar printr-un consens fragil privind un *modus vivendi* între comunități, fără însă ca membrii diferitelor grupuri etnoculturale să fie dispuși să facă sacrificii reciproce. Cetățenia, concepută ca apartenență la o comunitate politică, generează confuzii în condițiile în care comunitățile se suprapun și ascunde un potențial de conflict privind comunitatea cu care diferitele categorii de cetățeni se identifică în mod primordial. În plus, dreptul la autogovernare tinde să degenereze într-un proces de autostimulare, în care ambițiile naționaliste se liniștesc doar prin dobândirea independenței totale.

În fața problemei definite ca atare, poziția exprimată de Kymlicka este extrem de circumspectă.

O primă reacție posibilă *la provocarea* explicitată în cele de mai sus ar fi, spune autorul, să ignorăm opțiunile minorităților naționale și să concepem un conținut al termenului de cetățenie valabil pentru toți, fără nici o referire la apartenența de grup. Astfel s-ar crea, cel puțin teoretic, premisele pentru ceea ce Rawls consideră a fi esența cetățeniei nediferențiate într-o democrație liberală: spiritul compromisului și disponibilitatea de a-l întâlni pe celălalt la mijlocul distanței care ne desparte de el.

După cum am văzut însă, în capitolul consacrat conceptului de cultură societală, regimurile care promovează un conținut nediferențiat al cetățeniei favorizează în mod cert comunitatea majoritară (sau cea căreia îi aparține cultura dominantă). În aceste condiții, minoritățile se simt aservite și vulnerabile la deciziile – politice, economice sau culturale – ale majorității, iar refuzul acesteia de a acorda dreptul la autogovernare sau de a instituționaliza cetățenia diferențiată agravează sentimentul de nesiguranță al membrilor minorității, ceea ce deschide de regulă calea către opțiunea pentru secesiune. Încercările de a *eradica sensul identităților particulare* și de a le subordona „nei identități comune, respectiv de a contesta argumentul autosuficienței comunităților și, implicit, pe cel al aspirațiilor la statutul de comunitate politică distinctă s-au dovedit în cursul istoriei recente contra-productive, generând reculeri mult mai destabilizatoare decât exercitarea drepturilor de autogovernare¹. În acest sens, încercarea de a promova

1. Referitor la eșecurile politicilor guvernamentale – sau de altă natură – care și-au propus eradicarea identităților etnoculturale sau crearea de identități artificiale, supranaționale, Kymlicka amintește ca exemple identitățile tribale ale indienilor din Statele Unite și Canada, a căror conștiință de „națiune distinctă” a supraviețuit în ciuda eforturilor sistematice de asimilare ale celor două guverne; identitatea poporului kurd sau basc; eșecurile identităților „cehoslovacă”, „iugoslavă” sau „sovietică”, precum și ale repetatelor încercări de a crea o identitate panarabă sau panslavă. De fapt, susține Kymlicka, în ultimii 100 de ani nu se cunosc exemple de grupuri etnoculturale cu o identitate bine definită care să fi ales calea

conceptul de cetățenie nediferențiată a subminat tocmai ceea ce Rawls considera a fi esența solidarității într-o societate modernă : virtuțile politice ale echității și dreptății sociale, spiritul compromisului și disponibilitatea sacrificiului reciproc. În condițiile coexistenței multiculturale, care nu admite drepturile de autoguvernare, întâlnirea la mijlocul distanței care îi desparte pe cetățeni devine un eufemism ipocrit, din moment ce efortul pe care un membru al comunității minoritare este nevoit să-l depună pentru a rămâne competitiv în cadrul instituțional al culturii societale este cel puțin dublu față de efortul depus de un membru al culturii dominante.

Care să fie atunci răspunsul teoriei liberale a drepturilor minorităților la provocările aspirațiilor la autoguvernare ? – se întreabă Kymlicka, admitând că această problemă pare să fie un veritabil „nod gordian”.

Răspunsul lui Kymlicka la această întrebare – care constituie, fără îndoială, o piatră de încercare pentru teoria pe care el o promovează – este unul complex și echilibrat, cu două componente principale : una care ia în considerare opțiunea secesiunii și una care explorează sursele posibile ale solidarității sociale într-un stat multinațional.

Problematica secesiunii, ca o posibilă soluție de prevenire a conflictelor etnice devastatoare sau de a le soluționa pe cele inadmisibile cu alte metode, a fost studiată în ultima vreme de un număr impresionant de autori. David Miller, Michael Walzer, Allen Buchanan sau Antonio Cassese sunt doar câțiva dintre autorii care au ajuns, în trecutul relativ recent, la concluzia că în acele cazuri în care comunitatea politică este atât de adânc divizată încât cetățenia comună își pierde sensul, calea constituțională spre secesiune trebuie luată în calcul¹. Prin aceste concluzii, conchide Kymlicka, teoria politică îl repune în actualitate pe J.S. Mill, care a prevestit, după cum am văzut în partea introductivă a prezentei lucrări, că o democrație liberală autentică va fi posibilă doar în condițiile omogenității etnoculturale.

asimilării benevole, în absența unor presiuni legale sau avantaje economice considerabile. În context, Kymlicka îl citează pe Anthony Smith, care susține că o identitate etnoculturală, o dată consolidată, devine extrem de dificil – practic, imposibil – de eradicat, dacă excludem posibilitatea de a recurge la metoda purificării etnice sau a genocidului. A se vedea *op.cit.*, pp. 184-185.

1. Michael Walzer, *Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983 ; David Miller, *Market, State and Community : The Foundations of Market Socialism*, Oxford University Press, Oxford, 1989 ; Allen Buchanan, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1991 ; Antonio Cassese, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Mesajul personal al autorului în legătură cu problema controversată a secesiunii poate fi descifrat în forma lui cea mai convingătoare în următorul context: Kymlicka este de părere că un stat multinațional în care comunitățile etnoculturale întrețin o atmosferă încordată, de neîncredere reciprocă, și cu un potențial de conflict considerabil, în care atât liberalizarea internă a comunităților, cât și democratizarea și liberalizarea comunității politice în ansamblu devin imposibile, nu merită să fie menținut cu orice preț. În aceste condiții, diversitatea etnoculturală devine o frână — sau chiar o opreliște — în calea liberalizării și a democratizării interne, ceea ce îl determină pe Kymlicka să declare că în astfel de situații secesiunea — dacă se produce în condiții pașnice — nu trebuie să fie considerată o catastrofă morală sau politică. „Până la urmă, preocuparea fundamentală a liberalismului nu privește soarta formațiunilor statale, ci libertatea și bunăstarea oamenilor” — conchide el, grăbindu-se însă să adauge că secesiunea poate fi considerată o soluție acceptabilă doar dacă „nu aduce prejudicii drepturilor individuale”¹.

Dar secesiunea — mai ales în condițiile în care liberalii o pot accepta ca soluție — nu se impune decât în situații foarte rare². Majoritatea grupurilor etnoculturale care aspiră la dreptul de autoguvernare nu ar fi capabile să formeze state independente, de sine stătătoare, și, în general, numărul minorităților naționale al căror statut nu este reglementat în *mod satisfăcător* și acceptabil pentru toate părțile implicate depășește cu mult numărul imaginabil de state de pe glob. Problema fundamentelor solidarității sociale în statele multinaționale rămâne deci un subiect important de explorat, față de care prea puține poziții teoretice au fost articulate până în prezent.

La rândul lui, Kymlicka trece în revistă cele mai frecvente referiri la acest subiect și le analizează în stilul său caracteristic, lucid și fără iluzii.

O primă sursă posibilă a solidarității sociale în statele multinaționale, deseori invocată în argumentări, ar fi comuniunea de valori sau convergența valorilor fundamentale ale societății. Un exponent de marcă al acestei păreri este Rawls, care opinează că sursa unității în societățile moderne este

-
1. *Multicultural Citizenship*, p. 186. Autorul amintește cazul secesiunii Norvegiei de Suedia, care s-a produs, în condiții relativ pașnice, în 1905. Din moment ce rezultatul secesiunii este existența a două state liberale prospere, nu se pot aduce contra-argumente liberale convingătoare. În mod asemănător, dacă secesiunea Québec-ului s-ar produce pe o cale constituțională, liberalii nu ar avea motive să se opună, opiniează Kymlicka. Ca exemplu mai recent de secesiune pașnică poate fi amintit cazul Cehiei și Slovaciei.
 2. După cum vom vedea la capitolul de concluzii, ea se impune în schimb drept unica soluție în anumite cazuri în care se ajunge la conflicte violente, armate. Pentru detalii, a se vedea capitolul 3.3 din prezenta lucrare.

conceptul dreptății și echității sociale, împărțit de toți cetățenii unui stat de drept. Critica lui Kymlicka la adresa acestei păreri este însă nemiloasă. E adevărat, admite el, că modernitatea a produs o convergență remarcabilă a valorilor politice fundamentale în țările occidentale. Această convergență nu i-a convins însă pe cetățenii Norvegiei și pe cei ai Suediei că ar fi în avantajul lor să se unească, din nou, în cadrul unui singur stat; iar omogenizarea surprinzătoare a valorilor reprezentative pentru canadienii anglofoni și francofoni, care s-a produs, după cum am văzut, în ultimii treizeci de ani, nu a fost urmată de atenuarea sentimentelor naționaliste. În privința valorilor fundamentale, a opțiunilor politice și a abnegației față de principiile echității, societățile Europei Occidentale sunt mai apropiate ca oricând în perioadele premergătoare ale istoriei lor, și totuși nici unul dintre aceste state nu este dispus să renunțe la independența națională. „De ce ne-am putea aștepta atunci ca șaceastă convergență a valorilor să diminueze dorința de autoguvernare a minorităților naționale?” – se întreabă Kymlicka, surprinzând încă un aspect al modului de gândire încărcat cu prejudecăți al majorității față de minorități, privind relația acestora cu statele naționale.

O altă sursă probabilă a solidarității în societățile moderne ar putea fi, evident, identitatea comună. La prima vedere aceasta pare să fie liantul care îi unește pe cetățenii unui stat și care îi desparte de cetățenii altor state, chiar și de cei cu care se regăsesc, în alte contexte, într-o largă comuniune de valori fundamentale. Dacă analizăm însă problema identității ceva mai atent, realizăm că în societățile multiculturale tocmai această „identitate comună” e ceea ce lipsește, pentru că diferențele limbi vorbite, interpretările contradictorii – uneori chiar opuse – ale istoriei și diferențele religioase ridică bariere insurmontabile în calea unei comuniuni a identităților. Nu este lipsit de importanță, totuși, că un sentiment de solidaritate între membrii diferitelor grupuri etnoculturale se naște mai probabil în cazurile în care nici o identitate etnică, respectiv națională nu este subordonată vreunui concept de identitate dominant sau privilegiat.

O a treia sursă posibilă a solidarității într-o societate modernă ar putea fi aprecierea diversității ca o valoare în sine, care merită să fie întreținută chiar cu prețul unor sacrificii, fără de care unitatea socială este de neconceput. Această posibilitate a fost explorată în profunzime de Taylor, care a constatat că în anumite condiții diversitatea poate deveni sursa unui sentiment de mândrie împărțit de toți cetățenii unui stat multicultural, indiferent de apartenența lor etnoculturală. Această mândrie este percepută în asemenea cazuri ca demnă de întreținut, chiar cu prețul unor sacrificii reciproce însemnate.

Kymlicka recunoaște că Taylor a surprins un aspect esențial al problemei : o societate modernă caracterizată printr-o diversitate profundă (deep diversity – concept consacrat de Taylor) are puține șanse să fie stabilă, dacă membrii societății nu apreciază diversitatea și nu sunt dispuși să accepte sacrificiile pe care recunoașterea formelor variate de apartenență politică și culturală le impune în viața de zi cu zi. Concluzia de fond a lui Kymlicka, pe de altă parte, nulasăloculuzilor: **aprecierea diversității într-o societate modernă este mai degrabă produsul solidarității generale, decât** Substratul acesteia. În cazul în care această solidaritate nu există a priori, *aprecierea diversității ca valoare în sine are puține șanse să o fundamenteze sau s-o genereze.*

Tonul pe care Will Kymlicka își încheie pledoaria pentru teoria liberală a drepturilor minoritare pare surprinzător : eliminând rând pe rând iluziile care domină discursul public – și chiar filosofia politică contemporană – în contextul problematicii minorităților naționale, autorului nu-i rămâne decât să admită că un răspuns clar și convingător la întrebările de mai sus nu există deocamdată în cadrul teoriei liberale. Liberalii au insistat în decursul istoriei asupra definiției procedurale și legaliste a conceptului de cetățenie, sperând să fundamenteze în acest fel solidaritatea socială. Accepțiunea liberală a cetățeniei a avut însă în toți acești ani, în ciuda frecventelor referiri la o presupusă „identitate civică”, *ce ar decurge* din ea, și o puternică încărcătură identitară și de apartenență la comunitatea politică. Modul în care această încărcătură ar putea fi explicată în condițiile comunităților politice divizate din punct de vedere etnocultural rămâne deocamdată enigmatic. Conform unor opinii citate de Kymlicka, sentimentul care ar trebui să-i caracterizeze în sens ideal pe cetățenii unui stat democratic multinațional ar trebui să fie unificator, fără să-și propună contopirea diferitelor identități. Cum acest sentiment nu a fost deslușit până în acest moment, rămân deocamdată evidente dilematele experienței istorice : acordarea drepturilor de autoguvernare minorităților naționale care aspiră la acest statut poate periclita unitatea și solidaritatea socială, deoarece admite conceptul comunității politice distincte ; refuzarea acestor drepturi poate deveni însă la fel de destabilizatoare, din moment ce agravează sentimentul de excludere, alimentează „prehensiunea colectivă legată de perspectivele incerte ale viitorului comunității și fundamentează, astfel, opțiunea secesionistă.

PARTEA A TREIA

CRITICA

SOLUȚIEI

PROPUSE

8. Receptarea teoriei liberale a drepturilor minorităților naționale în cadrul filosofiei politice contemporane

Publicațiile lui Will Kymlicka¹, în special cele două cărți de referință, *Liberalism, Community and Culture* și *Multicultural Citizenship*, au stârnit un interes ieșit din comun în rândul specialiștilor. Teoreticienii interesați de soarta liberalismului la sfârșit de mileniu, *practicienii preocupați de consecințele naționalismului, ale identității de grup sau ale diversității etnoculturale* redescoperite a lumii contemporane – amplu conștientizată abia în ultimii ani –, specialiști în dreptul internațional și analiști ai fenomenului politic de după încheierea Războiului Rece au consacrat ample studii critice acestor lucrări, care – într-un interval relativ scurt, de un deceniu – s-au adunat într-o impresionantă *bibliografie de specialitate*². Studiile critice la adresa provocării pe care Kymlicka a formulat-o în legătură cu necesitatea regândirii tradiției liberale (în volumul *Liberalism, Community and Culture*, publicat în anul 1989) au început să apară din 1991 și de atunci încoace le putem întâlni în cele mai prestigioase periodice de profil sau în volume de studii, sub semnătura unor autori nu numai de pe continentul american sau european, dar și din Australia, Israel, Asia de Sud-Est, precum și din Africa.

Voi încerca, în cele ce urmează, să sintetizez principalele poziții critice care s-au formulat la adresa teoriei liberale a drepturilor minorităților. Sinteza are la bază un mare număr de studii critice, publicate în reviste de

-
1. Lista aproape completă a lucrărilor apărute până în anul 2000, luna septembrie inclusiv, poate fi consultată în *Anexa 1*.
 2. Lista articolelor critice apărute în limbile engleză, franceză și germană poate fi consultată în *Anexa 2*.

specialitate și volume colective sau – în câteva cazuri izolate – consultate în formă de manuscris¹. Cu toate că în ultimii doi-trei ani au început să apară comentarii și reflecții referitoare la „fenomenul Kymlicka” și în spațiul fostului bloc sovietic, analiza care urmează se rezumă la prezentarea receptării critice de care teoria lui Kymlicka a avut parte în cadrul literaturii de specialitate de limbă engleză². Vor fi menționate pe scurt și sumarele reflecții pe marginea poziției adoptate de filosoful canadian care se pot regăsi, până la această dată, în publicațiile din România.

Interesul stârnit de tezele lui Kymlicka referitoare la un posibil răspuns liberal la provocările diversității etnoculturale și ale conflictelor etnopolitice este motivat în cea mai mare parte de dorința de a combate – parțial sau în totalitate – aceste teze. În pofida acestui fapt, chiar și cei mai înverșunați critici ai lui Kymlicka sunt de acord că modul în care autorul volumelor Liberalism, Community and Culture și Multicultural Citizenship tematizează problemele liberalismului și ale diversității nu poate fi ocolit sau trecut cu vederea în condițiile lumii contemporane. Înainte să trec în revistă panoplia argumentelor critice, voi prezenta pe scurt câteva exemple de apreciere laudativă la adresa teoriei elaborate de Will Kymlicka.

John Tomasi de exemplu, unul dintre cei mai aprigi contestatari ai tezelor din Multicultural Citizenship, admite că, indiferent de întrebările care se pot formula sau de problemele care pot fi semnalate în legătură cu teoria cetățeniei diferențiate elaborată de Kymlicka, aceasta va ocupa un loc de frunte pe agenda dezbaterilor în cadrul filosofiei politice a anilor ce vin³. Leighton McDonald, un alt critic meticolos, care interpretează fenomenul Kymlicka din perspectivă australiană, este de părere și el că, în timp ce complexitatea conflictului intercultural îi ține pe cei mai mulți teoreticieni proeminenți departe de analiza acestui fenomen, principalul merit al lui Kymlicka rezidă tocmai în faptul că a reușit să plaseze problemele culturii și ale drepturilor minoritare pe agenda dezbaterilor filosofice și juridice, în așa fel încât acestea nu mai pot fi ignorate de nici un teoretician care se respectă, indiferent de orientarea sau convingerile acestuia⁴.

-
1. Mulțumesc pe această cale lui Will Kymlicka pentru amabilitatea cu care mi-a pus la dispoziție o cantitate impresionantă de studii critice, unele în formă de manuscris: intervenții la diferite conferințe sau texte critice pregătite spre publicare.
 2. Câteva reflecții relevante pentru spațiul central- și sud-est european vor fi amintite totuși în cadrul capitolului de concluzii.
 3. John Tomasi, *Liberalism and Cultural Identity: Freedom Within or Freedom From?*, manuscris, p. 16.
 4. Leighton McDonald, „Regrouping in Defence of Minority Rights: Kymlicka’s Multicultural Citizenship”, în: *Osgoode Hall Law Journal*, 1996, pp. 318-319.

În ciuda preponderanței argumentelor critice la adresa teoriei lui Kymlicka, majoritatea comentatorilor apreciază – uneori în termeni foarte laudativi – felul în care autorul militează pentru reconcilierea liberalismului cu problematica diversității etnoculturale în general și a drepturilor minoritare în particular. Gerald Doppelt, filosof american, profesor la Universitatea din California, este de părere că autorul cărții *Multicultural Citizenship* a adus o contribuție ce va trece proba timpului tocmai prin faptul că a reușit să introducă problematica extrem de complexă a culturilor minoritare în discursul teoriei liberale contemporane¹. Cartea *Multicultural Citizenship* este apreciată de Doppelt ca o lectură recomandată tuturor celor interesați de problematica multiculturalității, fiind o lucrare curajoasă, care reîmpropăștează liberalismul cu o agendă nouă de cercetare și cu multe observații inedite: „Cartea va rămâne o expresie clasică a provocărilor pe care multiculturalismul l-a reprezentat pentru liberalismul contemporan”². După părerea lui Ephraim Nimni, *Multicultural Citizenship* este una dintre cele mai inovatoare contribuții la dezbateră, aflată într-o continuă expansiune, despre problematica drepturilor minorităților etnice și naționale în cadrul democrațiilor liberale contemporane³. Melissa Williams consideră că Will Kymlicka a reușit o reconstrucție a concepției contemporane despre echitate (*justice*), reușind să **trateze problematica grupurilor marginalizate**, în special a celor minoritare, într-un mod congruent cu principalele obiective liberale. „Ceea ce este deosebit de inovator în abordarea lui Kymlicka – opinează Williams – este descoperirea faptului că drepturile colective pot fi percepute ca derivate din obligațiile pe care societatea le are față de indivizi”⁴. Shane O’Neill, profesor de științe politice la *Queen’s University* din Belfast, care interpretează teoria liberală a drepturilor minoritare din perspectiva conflictului nord-irlandez, apreciază că *Will Kymlicka a adus o contribuție semnificativă și foarte valoroasă la teoria liberală prin consacrarea termenului de apartenență culturală ca bun primordial*⁵. În mod asemănător, Chandran Kukathas este de părere că realizarea cea mai de seamă a lui Kymlicka constă într-o încercare neobosită de a desluși firele întortocheate ale conceptului

-
1. Gerald Doppelt, „Is There a Multicultural Liberalism?”, în: *Inquiry* (Oslo), 1998, p. 224.
 2. *Op. cit.*, p. 248.
 3. Ephraim Nimni, „Polynational States: Liberal, Illiberal or Post-Liberal?”, articol, manuscris, 1997, p. 6.
 4. Melissa Williams, „Justice Towards Groups: Political, not Juridical”, în: *Political Theory*, 1995, p. 75.
 5. Shane O’Neill, „The Idea of an Overlapping Consensus in Northern Ireland: Stretching the Limits of Liberalism”, în: *Irish Political Studies*, 1996, p. 87.

de cetățenie liberală și ale drepturilor de grup¹. David D. Laitin consideră că strategia elaborată de Kymlicka este *un răspuns* constrângător – deci unul care nu poate fi ignorat – la întrebarea cum pot fi menținute diferențele etnoculturale într-o societate liberală²; iar Harry Brighouse, un critic rafinat, este de părere că argumentele lui Kymlicka sunt deosebit de importante deoarece se folosesc tocmai *de acele premise pe care liberalii tradiționaliști își bazau refuzul de a acorda o atenție specială sentimentului național*³. În opinia lui Joseph H. Carens, Kymlicka a făcut un serviciu extrem de valoros lumii contemporane, arătând că liberalii pot găsi soluții instituționale viabile în măsură să respecte diferențele culturale și, în consecință, obligându-i să le și pună în practică⁴.

În opinia autorilor citați – și încă a multor alora, pe care nu i-am putut enumera aici – teoria liberală a drepturilor minoritare este deci un demers de o importanță aparte pentru filosofia politică contemporană în general și pentru teoria liberală în special. Rămâne de văzut dacă arsenalul criticilor pus în mișcare, mai ales după 1995, în urma apariției volumului *Multicultural Citizenship* ***reușește sau nu să clintească temeliiile acestei*** teorii.

9. Tipologia argumentelor critice

Cele mai importante argumente critice formulate la adresa teoriei liberale a drepturilor minoritare pe care le-am identificat în studiile critice analizate vizează câteva elemente de bază ale teoriei. Aceste argumente pot fi grupate, în funcție de aspectul contestat, după cum urmează:

- conceptul de cultură folosit de Kymlicka, împreună cu derivațiile acestuia:
 - apartenența culturală ca bun primordial;
 - cultura societală;
 - distincția dintre structura și caracterul unei culturi;
- distincția fundamentală dintre minoritățile naționale și grupurile etnice (cu frecvente referiri la problema „minorităților din cadrul minorităților”);

-
1. Chandran Kukathas, „*Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship (Survey Article)*”, manuscris, 1997, p. 35.
 2. David L. Laitin, „*Liberal Theory and the Nation (Review Essay: Russell Hardin, Will Kymlicka)*”, în: *Political Theory*, 1998, p. 235.
 3. Harry Brighouse, „*Against Nationalism*”, în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998, p. 393.
 4. Joseph H. Carens, „*Liberalism and Culture*”, în: *Constellations*, 1997, p. 47.

- problematica drepturilor specifice de grup, cu diferitele aspecte ale acestora :
 - distincția dintre protecția externă și restricțiile interne ;
 - prezumția omogenității grupurilor și ignorarea rolului elitelor ;
 - analogia între state și minoritățile naționale ;
- problematica grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri și tradiții nonliberale ;
- mitul ne^otraliității etnoculturale a statului de drept.

În afară de observațiile critice care se încadrează în categoriile enumerate și care vizează unul sau mai multe concepte ale teoriei sau derivații ale acestora, am mai identificat argumente care semnaleză :

- probleme de relevanță și de aplicabilitate a teoriei ;
- obiecții procedurale privind aplicabilitatea teoriei ;
- probleme de relevanță cauzate de mediul social ;
- acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei ;

sau formulează diferite opinii critice :

- teoria este prea liberală ;
- teoria este insuficient de liberală ;
- scepticismul privind șansel^e reconcilierii liberalismului cu problemele diversității etnoculturale.

În plus, am identificat reacții și comentarii pe marginea teoriei elaborate de Kymlicka pe care le voi numi :

- argumente caracterizate printr-o oarecare rea-credință în ceea ce privește soluțiile promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare.

Voi prezenta în cele ce urmează câteva exemple reprezentative pentru fiecare dintre cele opt categorii enumerate.

9.1. Conceptul de cultură și derivațiile acestuia

Cu toate că majoritatea criticilor par să fie conștienți de faptul că noțiunea de cultură are o valoare instrumentală pentru teoria lui Kymlicka¹, se poate descifra o convergență între opiniile mai multor autori privind caracterul esențialist, reificat al sensului în care este utilizat de Kymlicka termenul de cultură. Acest esențialism – care servește scopurilor teoriei definite conform celor prezentate la sfârșitul capitolului 7.1 – scapă din vedere, în opinia mai multor autori, pluralismul semantic și dinamismul funcțional al realității la care se referă termenul respectiv.

1. După cum am văzut la capitolul 7.2, dedicat legăturii dintre libertatea individuală și apartenența culturală.

Marlies Galenkamp consideră, de exemplu, că noțiunea de cultură care fundamentează aspirațiile la drepturi specifice de grup este „esențialistă, statică și segregționistă din punct de vedere geografic”, în sensul că nu admite suprapunerile teritoriale ale diferitelor culturi. ¹Or, argumentează Galenkamp, în realitate tocmai aceste suprapuneri generează situațiile conflictuale la care *trebuie să ofere soluții* o teorie de filosofie politică a multiculturalismului.

Laitin vorbește și el despre reificarea noțiunii de cultură în teoria lui Kymlicka, ce are drept consecință ignorarea dinamicii politice interne, atribuit ce caracterizează de regulă toate grupurile etnice și naționale².

Bhikhu Parekh e de părere că termenul de *cultură* este folosit într-un sens extrem de restrâns, ceea ce se explică prin intenția lui Kymlicka de a scoate în evidență acele funcții ale culturii care promovează autonomia personală. Această restrângere a sensului exclude însă – opinează Parekh – în mod inevitabil *acele culturi care nu pun un accent prea mare* pe valoarea autonomiei personale³.

Allen Buchanan formulează la rândul său o critică implicită la adresa conceptului de cultură utilizat de Kymlicka, accentuând caracterul dinamic al pluralismului pentru care militează autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare⁴. Aceste observații vor căpăta, după cum vom vedea mai târziu, o semnificație aparte în cadrul criticii formulate de Buchanan în legătură cu lipsa bazei argumentative pentru restrângerea dreptului de autoguvernare la grupurile naționale, prin excluderea din sfera acestor drepturi a altor categorii de grupuri etnoculturale.

Carens crede de asemenea că o concepție mai flexibilă și mai permisivă a culturii ar fi necesară pentru a fundamenta importanța acesteia pentru o teorie liberală⁵, iar opiniile lui Brian Walker, David Laitin și Eric Metcalfe converg spre ideea că sensul în care termenul de cultură este utilizat la Kymlicka exclude posibilitatea luării în considerare a unor dimensiuni importante ale noțiunii. Primul argumentează că interpretarea lui Kymlicka se concentrează asupra componentei etnice a culturii, ceea ce are ca urmare excluderea unei game întregi de grupuri – asociații, mișcări sociale sau

-
1. Marlies Galenkamp, „Sitting on the Fence: Exclusion in Kymlicka’s Multiculturalism”, lucrare prezentată la *Colloquium on Citizenship and Exclusion*, Amsterdam, manuscris, 1996, p. 5.
 2. D. Laitin, *op.cit.*, 1998, pp. 232-233.
 3. Bhikhu Parekh, „Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship”, în : *Constellations*, 1997, pp. 55-59.
 4. Allen Buchanan, „What’s So Special About Nations”, în : J. Couture – K. Nielsen – M. Seymour (eds), *op.cit.*, p. 18.
 5. J. Carens, *op.cit.*, p. 44.

subculturi – îndreptățite și ele la protecție¹. David Laitin, pe de altă parte, găsește inacceptabil ca libera¹ii să recurgă la utilizarea culturii ca singura bază morală pentru protecția grupului². Critica cea mai aspră în acest context îi aparține lui Metcalfe, și el fiind de părere că autorul cărții *Multicultural Citizenship* este interesat doar de acele sensuri ale culturii care decurg din diferențele naționale și etnice, *preferință pentru care autorul nostru plătește scump* : „eșecul (lui Kymlicka) are de-a face cu interpretarea eronată a culturii, cu echivalarea acesteia cu *originile sale* înguste și aspirațiile *politice cele mai perfide* (meaner)”³.

Critica lui Beth Singer urmărește o logică oarecum diferită, dar vizează același context : în opinia ei, Kymlicka *confundă comunitatea* cu ceea ce el înțelege prin cultură, datorită faptului că nu are o definiție suficient de riguroasă *pentru cea din urmă*⁴.

9.1.1. Apartenența culturală ca bun primordial

După cum am văzut în capitolul ^{4.2}, apartenența culturală este, în accepțiunea lui Kymlicka, un bun primordial, în sensul rawlsian al termenului, indispensabil pentru alegerea liberă a concepției despre bine și a modului corect de conducere a vieții. Aceasta este practic condiția socială a autonomiei personale, oferind un context ce conferă sensuri și semnificații acelor decizii sau opțiuni care stau la baza alegerii conduitei de viață, cât și reconsiderării acesteia ori de câte ori este nevoie, în funcție de noile experiențe. Apartenența culturală – ca un bun neconvertibil (decât în condițiile artificiale ale asimilării) – este deci, totodată, o condiție esențială a autoaprecierii sănătoase a individului.

Deși majoritatea criticilor (ca Gerald Doppelt, Denise G. Réaume, Allen Buchanan, Rainer Bauböck, Harry Brighouse, Eric Metcalfe, Beth Singer, Bhikhu Parekh și alții) apreciază modalitatea aleasă de Kymlicka pentru explicitarea legăturii dintre autonomia și libertatea individului, pe de o parte, și apartenența culturală, pe de alta, există și autori care nu s-au lăsat convinși de argumentele aduse de el în favoarea valorii instrumentale a apartenenței culturale.

-
1. Brian Walker, „Plural Cultures, Contested Territories: A Critique of Kymlicka”, în : *Canadian Journal of Political Science*, 1997, p. 231.
 2. D. Laitin, *op.cit.*, p. 233.
 3. Eric Metcalfe, *A Liberal Disagreement or Illiberal Citizenship*, articol, manuscris, p. 32.
 4. Beth Singer, „Multiculturalism, Identity and Minority Rights: Will Kymlicka and the Concept of Special Rights”, în : *Pragmatism, Rights and Democracy*, Fordham University Press, 1999, p. 100.

Geoffrey Braham Levey, de exemplu, cu toate că admite necesitatea legăturii dintre autonomie și contextul cultural¹, apreciază că termenul de „apartenență culturală” definit de Kymlicka se referă la un „bun abstract și evaziv”, care nu are șanse să servească scopului urmărit de acesta: oferirea unui argument liberal în favoarea protejării instituționale a grupurilor culturale². În opinia lui Levey, referirea la contextul alegerii și ca su^rsă a identității generează o tensiune în terminologia teoriei lui Kymlicka, subminând caracterul liberal al teoriei. Limitarea sensurilor posibile ale autonomiei, cât și a celor ale identității personale, la contextul culturii proprii are conotații clar nonliberale, deoarece circumscrie de la bun început sfera opțiunilor posibile: choices cho^sen – zarurile se conside^ră aruncate³.

Robert Howse, un alt critic extrem de sever, consideră că autorul volumului *Multicultural Citizenship* – spre deosebire de cel care a scris *Liberalism, Community and Culture*⁴ –, în încercarea sa de a justifica intensitatea și caracterul cuprinzător al dorinței oamenilor de a trăi și de a lucra în cadrul oferit de cultura proprie, este nevoit să recurgă la „explicații afective și sentimentale despre valoarea apartenenței culturale, care nu au nimic în comun cu garantarea autonomiei unor agenți raționali”⁵. Tentativa de a defini cultura în sensul contextului în care libertatea poate fi exercitată și de a exclude – pe cale normativă – în același timp *posibilitatea de a transcende* limba și istoria proprie este un gest eminentemente comunitarian, în pofida eforturilor susținute ale lui Kymlicka de a se delimita de acest calificativ. Kymlicka eșuează deci, în opinia lui Howse, prin incapacitatea de a observa că limitarea sfer^ei opțiunilor eligibile la propria cultură restrânge, de fapt, contextul autonomiei individuale.

Un argument asemănător este oferit și de Judith Lichtenberg. În opinia sa, ambele argumente la care Kymlicka face referiri repetate în intenția de a fundamenta valoarea apartenenței culturale în termeni exclusiv individualiști – atât cel referitor la contextul alegerii ca generator de autonomie, cât și cel privitor la sursa identității personale – sunt sortite eșecului⁶. Cât privește prima referire, dacă apartenența culturală este importantă pentru

-
1. Geoffrey Braham Levey, „Classifying Cultural Rights”, în: J. Shapiro – W. Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*, 1997, p. 216.
 2. *Op.cit.*, p. 241.
 3. *Op.cit.*, p. 225.
 4. În opinia lui Howse, traiectoria intelectuală a lui Kymlicka a înregistrat o cotitură comunitariană și conservatoare între cele două volume. Cf. R. Howse, „Liberal Accommodation”, în: *University of Toronto Law Journal*, 1996, pp. 312-313.
 5. *Op.cit.*, p. 313.
 6. Judith Lichtenberg, „How Liberal Can Nationalism Be?”, în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97, p. 56.

că oferă oportunități existențiale pline de semnificații, *familiarizarea* cu mai multe culturi ar lărgi semnificativ gama acestor opțiuni. Dacă este vorba de alternative valoroase, „cultura proprie nu este în mod necesar nici cea mai bună, nici singura recomandată” – conchide *Lichtenberg*¹. Păreră conform căreia contextul cultural indispensabil pentru autonomia personală poate fi furnizat și de alte culturi – cultura dominantă a majorității, de exemplu, în cazul minorităților –, nu doar de cea nativă, este împărtășită de mai mulți autori. Argumente ce susțin această părere pot fi regăsite și la *Jeremy Waldron*², *James W. Nickel*³, *Geoffrey Braham Levey*⁴ sau *John Tomasi*⁵. Tomasi susține, de exemplu, că persoanele au tot timpul acces la opțiuni pline de semnificații, chiar și în condițiile în care cultura lor se află în schimbare rapidă sau este asimilată de o altă cultură.

Într-o ordine de idei similară, *Brighouse* afirmă că presupusa legătură condițională între autonomia per^soanei și *contextul cultural* al alegerii pare să fie plauzibilă numai din cauza faptului că nu este clar ce ar însemna să fim lipsiți de acest context în viața noastră de zi cu zi⁶.

Metcalf se întrebă și el dacă este rezonabil să presupunem că doar diferențele etnoculturale sunt generatoare de opțiuni existențiale pline de semnificații (meaningful ways of life) și dacă într-adevăr doar acestea pot fi constitutive în privința autonomiei individuale⁷.

-
1. *Op. cit.*, p. 57. În legătură cu cel de-al doilea argument, referitor la valoarea apartenenței culturale ca sursă a identității personale, *Lichtenberg* demonstrează că și acesta are consecințe nonliberale, din moment ce *Kymlicka* îl pune în legătură cu noțiunea de apartenență și nu cu cea a performanței. În opinia autoarei, toate argumentele ascriptive care nu au la bază opțiuni ale actorilor raționali, autonomi, produc în mod inevitabil consecințe nonliberale. Merită însă să fie menționat aici faptul că *Lichtenberg* își încheie critica minuțioasă pe marginea conceptului de apartenență culturală al lui *Kymlicka* într-un mod oarecum surprinzător. După două pagini de argumente contestatate, ea concluzionează: „*Kymlicka* are totuși dreptate când afirmă că apartenența culturală este foarte importantă pentru cei mai mulți oameni. E greu să spui prea multe despre acest lucru în termeni analitici (evitând conotațiile poetice sau literare), probabil din cauza faptului că, până la urmă, e atât de simplu: celor mai mulți dintre noi, cultura nativă ne furnizează sentimentul de a ne simți acasă în lume”. Cf. *Lichtenberg*, *op. cit.*, p. 58.
 2. *Jeremy Waldron*, „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, în: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 1992, pp. 781-788.
 3. *James Nickel*, „The Value of Cultural Belonging: Expanding *Kymlicka*'s Theory”, în: *Dialogue*, nr. 33, 1994, pp. 635-642.
 4. *G.B. Levey*, *op. cit.*, pp. 215-249.
 5. *J. Tomasi*, „*Kymlicka*, Liberalism, and Respect for Aboriginal Cultures”, în: *Ethics*, 1995, pp. 580-603.
 6. *H. Brighouse*, *op. cit.*, p. 397.
 7. *E. Metcalf*, *op. cit.*, p. 18.

McDonald atrage atenția asupra imposibilității aplicării conceptului de apartenență culturală în sensul contextului alegerii în cazul culturilor non-liberale¹, iar Carens pune în lumină lipsa de relevanță a termenului în cazul grupurilor de imigranți².

Tot McDonald afișează un scepticism profund privind șansele unui demers care își propune fundamentarea noțiunii de bun al apartenenței culturale în termeni exclusiv individualiști: „din moment ce culturile nu sunt nici produse, nici consumate de indivizi izolați, ele nu pot fi înțelese în adevăratul lor sens prin referiri în exclusivitate la interese personale”³.

Aș încheia cu o observație subtilă a lui Réaume, care sintetizează mai multe puncte de vedere dintre cele enumerate. În opinia sa, cu toate că în general putem să fim de acord cu afirmația că o funcție esențială a culturii este aceea de a ne furniza opțiuni pline de semnificație sau de a ne conferi semnificație opțiunilor, nu este sigur că toate culturile, sau o anumită cultură, vor furniza o gamă largă de opțiuni membrilor lor sau că vor furniza aceste opțiuni în egală măsură tuturor membrilor. Ținând cont de această ipoteză mai mult decât plauzibilă, Réaume atrage atenția asupra subtilității cu care Kymlicka^a alunecă de la definirea contextului alegerii libere și autonome la presupuziția că persoanele vor fi neapărat în măsură să și exercite această libertate. Acest demers nu implică, opinează Réaume, decât că un context particular – în care persoanele aparținătoare unei culturi își pot alege și reevalua oricând, în mod liber, concepția despre viață – este introdus forțat în noțiunea generală a culturii, drept ceva ce ține în mod obligatoriu de natura acesteia⁴.

9.1.2. Cultura societală

După cum am văzut în capitolul 7.2, cultura societală este o noțiune cheie pentru teoria liberală a drepturilor minoritare, ce apare pentru prima dată în *Multicultural Citizenship*⁵. În accepțiunea lui Kymlicka,

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 303.

2. J. Carens, *op.cit.*, p. 45.

3. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 309-310.

4. Denise G. Réaume, „Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation”, în: *UBC Law Review*, 1995, p. 128, nota 28.

5. Termenul este considerat de Kymlicka identic cu noțiunea de cultură națională – „exact cum culturile societale sunt în mod invariabil culturi naționale, tot așa națiunile sunt în mod invariabil culturi societale” (*cf. Multicultural Citizenship*, 80); unii critici văd în apariția lui dovada cotiturii „etno-naționaliste” a lui Kymlicka față de preocupările sale preponderent culturale din *Liberalism, Community and Culture*. Vezi McDonald, *op.cit.*, pp. 297-298. O poziție similară a adoptat, după cum am văzut, și Howse.

termenul este menit să concretizeze, în condițiile modernității, forma instituționalizată a bunului primordial reprezentat de apartenența culturală.

Puterea denotativă și capacitatea explicativă a termenului sunt apreciate de majoritatea comentatorilor. Fiind strâns legate de conceptul de apartenență culturală, majoritatea observațiilor trecute în revistă în subcapitolul precedent sunt valabile și referitor la noțiunea de cultură societală. Voi reda în cele ce urmează doar câteva observații mai pertinente în legătură cu aceasta¹.

Leighton McDonald semnalează o contradicție între modul în care este definit termenul – ca produs, respectiv promotor al modernității – și destinația acestuia în cadrul teoriei: fundamentarea normativă a protecției culturilor minoritare complete din punct de vedere instituțional. Cum definirea termenului reflectă în mod cert o doză considerabilă de eurocentrism, aplicarea acestuia în contexte neeuropene sau în legătură cu unele culturi a căror particularitate este dată tocmai de rezistența în fața tentațiilor modernității poate genera confuzii. Fără a presupune – adaugă McDonald – că aceste culturi tradiționale, neeuropene, sunt incapabile sau nu doresc să se modernizeze, este o contradicție în termeni să condiționăm acordarea drepturilor speciale de grup de existența unei culturi societale, dacă aceasta din urmă e definită într-un mod care îi exclude tocmai pe subiecții vizați de această protecție².

Deși apreciază felul în care Kymlicka vorbește despre valoarea culturii, Parekh etichetează discursul acestuia ca neconvingător în mai multe privințe. Noțiunea de cultură societală este profund problematică și, în opinia lui, din moment ce presupune omogenitatea societăților moderne – instituțională și lingvistică, în primul rând –, Parekh o găsește nefezabilă. Este o contradicție – se înțelege din Parekh – să presupui că o societate e alcătuită din mai multe comunități caracterizate prin tradiții culturale distincte și este în același timp dominată de o singură cultură societală atotcuprinzătoare. A vorbi despre o cultură societală în condițiile diversității echivalează, spune el, cu suprimarea forțată a diferențelor culturale și cu o încercare de a esențializa și reifica însăși noțiunea de societate³.

-
1. Conceptul de cultură societală are un rol important și în distincția propusă de Kymlicka între conceptele de „minoritate națională”, respectiv „grup etnic”. Unele comentarii privind acest rol demarcator al termenului vor fi amintite în subcapitolul dedicat acestei distincții.
 2. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 301-302.
 3. B. Parekh, *op.cit.*, pp. 55, respectiv 61. Pare inevitabil să menționez aici că această interpretare a noțiunii de cultură societală este în opoziție cu intențiile lui Kymlicka. Aparenta neînțelegere de către Parekh a faptului că existența mai multor culturi societale în cadrul unei formațiuni statale nu numai că nu este exclusă,

Cu toate că acceptă fără rezerve rolul culturii societale în promovarea libertății membrilor ei, Gerald Doppelt este preocupat de consecințele existenței culturilor nonliberale pentru teoria lui Kymlicka. Autorul volumului *Multicultural Citizenship* idealizează funcțiile termenului, spune el, or în realitate există exemple de culturi societale – culturi tradiționale complete din punct de vedere instituțional – care se caracterizează prin prejudecăți, discriminare, practici de excludere și chiar violență nu doar față de alte culturi, ci și în interior, față de propriii membri. „Culturile societale pot fi *adversarii libertății și* °chității – atrage atenția Doppelt –, deci tocmai ai acelor valori la care apelează Kymlicka în pledoaria sa pentru necesitatea *protejării culturilor*”¹. Cu toate că lui Kymlicka nu-i scapă semnificația acestei probleme, felul în care o tratează este considerat neconvingător de către Doppelt, după părerea căruia din această slăbiciune decurg și alte consecințe negative pentru o teorie *liberală* a multiculturalismului².

Înainte să trec la prezentarea unei critici mai aprofundate a conceptului de cultură societală, cea a lui John Tomasi, voi menționa un comentariu al lui Yael Tamir. Autoarea a unei lucrări intitulate *Liberal Nationalism*, pe care majoritatea analiștilor o consideră de o spiritualitate înrudită cu cea a lui Kymlicka, Tamir lansează o critică foarte vehementă la adresa teoriei liberale a drepturilor minoritare, pe care o acuză de comiterea unei erori metodologice grave: prezentarea unor – de altfel bine întemeiate – politici potrivite contextului canadian ca o teorie cu valabilitate universală. În context, Tamir amintește, în legătură cu noțiunea de cultură societală, că aceasta nu este potrivită pentru rolul pe care autorul i l-a desemnat – acela de a fundamenta pretențiile de autogovernare a unei anumite categorii de grupuri etnoculturale. Drept contraexemplu, autoarea face referire la unele grupuri autohtone din Orientul Mijlociu – samaritenii, de exemplu –, care, cu toate că sunt dispersați teritorial, se pot mândri cu o cultură societală foarte dezvoltată și, în loc să râvnească la drepturi de autogovernare, au aspirații similare cu cele rezervate de Kymlicka grupurilor de imigranți³.

dar e tocmai una dintre problemele care constituie principala motivație a lui Kymlicka în încercarea sa de a fundamenta o teorie liberală a drepturilor minoritare, se explică prin contestarea de către acesta (adică de Parekh) a distincției dintre minoritățile naționale și grupurile etnice în baza faptului că primele pot fi caracterizate printr-o cultură societală tradițională, în timp ce ultimele nu.

1. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 232-233.
2. La substanța poziției lui Doppelt voi reveni în subcapitolul dedicat comentariilor legate de drepturile speciale.
3. Yael Tamir, „Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism”, în: J. Couture – K. Nielsen – M. Seymour (eds), *op.cit.*, pp. 80-81. În baza acestei precizări, contra-argumentul lui Tamir își pierde de fapt obiectul, din moment ce o

Dacă metoda aleasă de Tamir – contestarea capacității denotative a termenului în baza unui singur contraexemplu – pare ușor de combătut, nu același lucru se poate spune despre modul rafinat de argumentare al lui Tomasi. Acesta pleacă de la constatarea că pledoaria lui Kymlicka pentru importanța culturii societale (și, implicit, a apartenenței culturale) este marcată de o dublă ambivalență: una care se referă la funcția fundamentală atribuită conceptului în cadrul teoriei (ambivalență funcțională – the *value ambivalence*¹), cealaltă, la natura valorii pe care această cultură o reprezintă pentru cei care au acces la ea (ambivalență de valoare – the good ambivalence). În privința funcției atribuite, opinează Tomasi, argumențarea lui Kymlicka este ambiguă în sensul că, în anumite contexte, funcția de bază la care el face referire este asigurarea autonomiei individului, în altele, aceea de a asigura o identitate culturală neamenințată. Ambivalența de valoare se referă, în interpretarea lui Tomasi, la faptul că natura valorii atribuite bunului de apartenență culturală este uneori psihologică, iar în alte situații instituțională. Explorând fiecare alternativă, în urma unui demers pe alocuri de-a dreptul speculativ, Tomasi ajunge la o concluzie devastatoare pentru teoria lui Kymlicka: „indiferent dacă înclinăm să concepem bunul apartenenței culturale în termeni instituționali sau psihologici ori dacă punem un accent mai mare pe valoarea autonomiei sau a identității, argumentele oferite de Kymlicka nu ne pot convinge că principiul liberal al echității impune recunoașterea formelor de cetățenie diferențiată, din considerație pentru libertatea individuală a membrilor minorităților culturale”². Fără să intru în prea multe detalii, voi prezenta în cele ce urmează câteva dintre argumentele lui Tomasi.

În legătură cu ambivalența funcțională, acesta remarcă în primul rând dispariția referirilor la autonomie din contextele în care apartenența culturală este apreciată drept sursă a identității. În timp ce accesul la cultura societală este considerat în mod consecvent un bun primordial în sensul rawlsian al cuvântului, afirmațiile asemănătoare – dimpreună cu orice referire la autonomie – sunt atent evitate când vine vorba despre accesul la cultura societală proprie, deși implicațiile teoriei presupun acest lucru. În

caracteristică a culturii societale, așa cum o definește Kymlicka, este tocmai caracterul compact al acesteia din punct de vedere teritorial. Exemplul invocat de Tamir vine de fapt în sprijinul teoriei lui Kymlicka, arătând că un grup etnocultural complet din punct de vedere instituțional își poate pierde această calitate dacă acele circumstanțe care o fac vulnerabilă nu sunt contracarate în timp.

1. Din context se poate deduce că opțiunea lui Tomasi pentru termenul de *value* în loc de *funcție* nu a fost cea mai fericită. Pentru claritate, voi folosi termenul de *funcție*.
2. J. Tomasi, *op.cit.*, p. 15.

consecință, concluzionează Tomasi, teoria lui Kymlicka suferă din cauza unei nedeterminări : când vorbește despre vulnerabilitatea culturilor sociale, nu este clar pe care dintre cele două tipuri de valori o vede amenințată : autonomia individuală sau identitatea culturală a persoanei. Criticul adaugă că nu exclude ab ovo posibilitatea existenței vreunei legături intime între sensul ascriptiv al identității și autonomia individuală, dar nu crede că în teoria lui Kymlicka existența acestei legături este demonstrată în mod satisfăcător¹.

Argumentele lui Tomasi privind ambivalența de valoare sunt construite în jurul distincției dintre structura și caracterul unei culturi. O scurtă sinteză a acestora – împreună cu alte puncte de vedere – voi propune în subcapitolul următor.

9.1.3. Distincția dintre structura și caracterul unei culturi

Pentru o teorie liberală a drepturilor culturale, este esențială distincția dintre acele componente ale unei culturi care pot suferi modificări fără consecințe pentru integritatea acesteia și cele care trebuie protejate. În accepțiunea lui Kymlicka, rolul de demarcator în această privință este îndeplinit, după cum am văzut, de dihotomia terminologică dintre caracterul și structura unei culturi. Preocuparea liberalismului pentru autonomia individuală *presupune*, în contextul dat de o cultură oarecare, asigurarea unor condiții în care structura acesteia să rămână neschimbată, iar caracterul ei să se poată schimba fără constrângeri, în funcție de opțiunile existențiale ale membrilor.

Caracterul sugestiv al acestei distincții este în general apreciat de critici, dar nu puțini sunt aceia care o găsesc nefondată.

Tomasi, de exemplu, *efectuează o analiză minuțioasă* a modului în care se regăsește definiția celor două componente ale culturii în textele lui Kymlicka, căutând un răspuns la întrebarea dacă criteriile folosite de autor pentru identificarea acestora sunt potrivite sau nu pentru delimitarea, în cazul unei culturi concrete, a schimbărilor permise de cele inacceptabile. Concluzia la care ajunge Tomasi este și de această dată severă.

Analizând cele mai *representative* toposuri ale lui Kymlicka în care se regăsesc referiri la noțiunile de structură, respectiv caracter al unei culturi, Tomasi conchide că abordarea lui Kymlicka nu oferă o delimitare bazată pe principii între schimbările intervenite în contextul unei culturi care limitează

1. *Op.cit.*, pp. 8-9. Se cuvine precizat că o poziție similară este adoptată și de Rainer Forst, „Foundations of a Theory of Minority Rights”, în : *Constellations*, 1997, p. 87, nota 6.

autonomia membrilor și modificările ce *rezultă* din exercitarea legitimă a autonomiei. Greșeala în raționamentul lui Kymlicka nu este întâmplătoare, opinează Tomasi. Dacă ținem cont de caracterul *inevitabil* diacronic al culturii, nu putem să nu observăm că inclusiv legătura dintre cultură și autonomie, respectiv libertatea individuală trebuie înțeleasă în termenii diacroniei: atributele culturii umane care contribuie într-adevăr la *furnizarea* opțiunilor pline de semnificații există și se modifică în timp. Din moment ce oamenii au tot timpul ^acces la opțiuni pline de semnificații, chiar și în momentele dramatice pentru soarta unei culturi – după cum am văzut –, nimeni nu se poate opune acestor schimbări, cel puțin nu în numele autonomiei liberale. Concluzia este deci clară: „Problema nu este doar aceea că, în tentativa de a găsi un demarcator fără echivoc numit «*structură*», *Kymlicka nu a reușit* să identifice setul potrivit de criterii instituționale, ci și aceea că trebuie să recunoaștem, pur și simplu, că o entitate de acest gen nu există – cel puțin dacă ținem cont de constrângerile metodologiei liberale individualiste și ale diacroniei. Dacă insistăm totuși s-o identificăm la un nivel mai coborât al abstracției, ...aceasta va limita în mod inevitabil tocmai acea libertate individuală pentru protejarea căreia a fost menită”¹.

În același context, Tomasi mai atrage atenția asupra unui detaliu interesant. În Multicultural Citizenship, Kymlicka oscilează între a considera bunul apartenenței culturale ca pe ceva extrem de vulnerabil, fragil chiar, și – în alt context – ca pe ceva indestructibil. Folosind termenii ambivalenței privind natura valorii, această nouă ambivalență capătă din nou sens, susține Tomasi. Folosirea noțiunii de vulnerabilitate este justificată atunci când se vorbește despre bunul apartenenței culturale în termeni instituționali, în situațiile în care o cultură are nevoie de protecție – or, în accepțiunea lui Kymlicka, toate culturile care nu sunt culturi societale sunt vulnerabile, fiind expuse unei marginalizări permanente, aproape irecuperabile. Apartenența culturală în sens mai larg se referă, în schimb, la bunul conceput în sensul psihologic, al identității personale, extrem de greu eradicabil. Tomasi este de părere însă că nici această variantă – încercarea de a concepe noțiunea de structură a culturii în termenii psihologiei – nu ar rezolva problema, deoarece dacă acest bun „psihologic” ar constitui structura pe care o caută autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare, aceasta nu ar fi cu siguranță o structură a alegerii, ceea ce ar submina în mod inevitabil argumentația lui Kymlicka bazată pe preocuparea pentru autonomie².

1. J. Tomasi, *op.cit.*, pp. 13-14.

2. *Op.cit.*, p. 10, nota 10, respectiv 14.

Scepticismul lui Tomasi *referitor la existența unui fond* pentru distincția sugerată de Kymlicka este împărtășit și de David C. Bricker, filosof american de inspirație kantiană. Bricker e de părere că distincția propusă de Kymlicka între structura și caracterul unei culturi este o „distincție fără nici o diferență reală” (*distinction without a difference*) și că, în fond, Kymlicka nu face altceva decât să recurgă la două moduri diferite de a vorbi despre același lucru.

În opinia lui Bricker, inițiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare, Kymlicka a fost nevoit să apeleze la un asemenea procedeu fiindcă nu a dorit să-și încarce argumentația cu o doză semnificativă de relativism cultural. Încercând să fundamenteze relevanța culturii pentru o teorie liberală a echității, el s-a angajat la misiunea extrem de dificilă de a arăta că argumentația normativă este strâns legată de cultură, dar nu atât de strâns totuși, încât să devină dependentă de cultură, căzând astfel în păcatul relativismului cultural. Dar, din moment ce între structura și caracterul unei culturi nu există nici o diferență, legătura sugerată de Kymlicka între autonomie și structură este și legătura dintre autonomie și caracterul aceleiași culturi, or, această conexiune nu înseamnă – conform definiției date de Kymlicka – nimic altceva decât că argumentația normativă depinde de normele și valorile unei anumite culturi¹.

Relativismul cultural e o consecință nonliberală a teoriei lui Kymlicka, este de părere Bricker. Pentru că în opinia lui Bricker teoria are și alte consecințe nonliberale, voi reveni la argumentele lui în subcapitolul dedicat acuzațiilor privind presupusul caracter nonliberal al teoriei.

Dacă Bricker îl acuză pe Kymlicka de nonliberalismul ce rezultă din relativismul cultural al abordării, Denise G. Réaume îi reproșează tocmai caracterul excesiv al abstractizării la care apelează în definirea structurii unei culturi, ce are drept consecință, în opinia ei, lipsa de eficiență în oferirea protecției instituționale obiceiurilor și tradițiilor concrete, caracteristice oricărei culturi. Ignorarea a ceea ce Réaume numește caracterul nedeterminat al valorilor (*the indeterminacy of value*) – principala caracteristică a contextului moral în care diferitele culturi se dezvoltă și se deosebesc între ele – conduce în mod inevitabil la eșecul teoriei lui Kymlicka : incapacitatea de a oferi o bază morală solidă pentru protejarea culturilor înțelese în sensul cel mai concret al particularității acestora, fără de care ele rămân vulnerabile față de tehnicile asimilaționiste².

Într-un mod similar cu Tomasi, Réaume consideră că una dintre erorile fundamentale ale lui Kymlicka e ignorarea caracterului diacronic al culturii :

-
1. David Bricker, „Autonomy and Culture : Will Kymlicka on Cultural Minority Rights”, în: *Southern Journal of Philosophy*, 1998, pp. 52-53.
 2. D.G. Réaume, *op.cit.*, pp. 122 și 131.

„O cultură este simultan un set de practici și semnificații particulare articulate vag și un proces informal de elaborare și de modificare a acestor practici și semnificații” – precizează Réaume¹. În consecință, Kymlicka greșește când își imaginează că în fundamentarea importanței culturii pentru interesele individuale se pot separa practicile concrete, particulare ale unei *culturi – opțiunile de viață* ale membrilor la un moment dat – de posibilitatea abstractă de a evalua gama opțiunilor existente ca pe un context în care deciziile capătă sens. Orice demers care urmărește fundamentarea recunoașterii culturii drept ceva demn de protejat trebuie să țină cont, argumentează Réaume, de ambele aspecte ale culturii: atât de practicile concrete care o particularizează, cât și de dinamica schimbărilor încorporate în acele practici. „Toate abordările referitoare la baza normativă a protecției culturilor trebuie să țină cont, la urma urmei, de aspectele concrete care concură la construirea unei culturi particulare, ce joacă un rol în a face o anumită cultură distinctă de toate celelalte”².

Nu este greu de observat că, în această direcție de argumentare, Réaume se distanțează semnificativ de intenția de bază a teoriei lui Kymlicka. Concluzia la care ajunge dovedește fără echivoc incompatibilitatea celor două poziții: e drept, spune autoarea în final, că pentru orice persoană cultura proprie are o importanță ***aparte, dar din moment ce bunul primordial – în sensul rawlsian al*** termenului – al apartenenței culturale nu poate fi conceput ca referindu-se doar la individ, solicitarea protecției instituționalizate a culturii nu se poate baza pe interesele individului. Pentru obiectivul pe care și l-a stabilit, Kymlicka nu a ales așadar punctul de plecare corect. Orice demers normativ care ia în serios bunul apartenenței culturale trebuie să pornească de la interesul colectiv, de grup, pentru a proteja cultura de amenințări, altminteri fiind sortit eșecului³.

Concluzia la care ajunge Réaume afișează un scepticism profund privind șansele reconcilierii proiectului liberal cu problemele culturii și ale diferențelor etnoculturale. Deși voi reveni asupra acestei probleme într-un subcapitol separat, merită amintit aici că Réaume își asumă acest scepticism până la ultimele consecințe și precizează foarte clar, în finalul studiului dedicat problemei echității interculturale, că pentru o coexistență pașnică și tolerantă a culturilor, atât în context intern, cât și în cel internațional, va fi nevoie de o cultură politică diferită de cea care domină relațiile interculturale ale zilelor noastre⁴.

1. *Op. cit.*, p. 129.

2. *Op. cit.*, p. 130.

3. *Ibid.*

4. *Op. cit.*, p. 141.

Înainte să trec la o altă distincție, la fel de controversată, operată de teoria lui Kymlicka, cea dintre minoritățile naționale și grupurile etnice, voi menționa opinia lui Boagang He, care, într-un context extrem de ciudat (în care aduce argumente în favoarea asimilării pe baza unor experiențe din Asia de Sud-Est), semnaleză o contradicție între obiectivul principal al teoriei și felul în care este urmărit scopul. Vorbind despre șansele de reușită ale măsurilor de protejare a culturilor, He atrage atenția *asupra faptului* că supraviețuirea unei comunități istorice depinde în mare măsură și de adaptabilitatea acesteia la condițiile schimbătoare ale mediului. Este drept, spune el, evident influențat de social-darwinism, că în absența măsurilor de protecție instituțională multe culturi ar dispărea, dar, „în mod ironic, măsurile de protecție ar putea slăbi totodată capacitatea de adaptabilitate și de supraviețuire a comunităților istorice”¹.

9.2. Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice

În accepțiunea lui Kymlicka, minoritățile naționale pot fi deosebite de grupurile etnice, printre altele, și cu ajutorul conceptului de cultură societală, ce joacă, în acest context, rolul principalului demarcator : minoritățile naționale dispun de o cultură societală dezvoltată, în timp ce grupurile etnice nu. Distincția dintre aceste două categorii fundamentale de grupuri etnoculturale servește la rândul ei, în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare, ca bază normativă pentru ierarhizarea drepturilor specifice de grup.

Distincția fundamentală introdusă de Kymlicka în marea diversitate etnoculturală este apreciată în general de critici ca o inițiativă utilă atât din punct de vedere descriptiv, cât și normativ, dar există, bineînțeles, numeroase opinii contrare. Distincția fiind strâns legată, prin consecințele ei, de problema drepturilor specifice de grup, o seamă de observații critice sunt formulate în contextul acestei problematice. Voi trece, pe scurt, în revistă, în acest subcapitol, doar acele observații care nu formulează obiecții din perspectiva acestor consecințe, urmând să revin la criticile privind urmările morale și instituționale ale distincției în subcapitolul următor.

Părerile mai multor comentatori – Galenkamp, Tamir, Carens, Young sau Kukathas, de exemplu – converg spre aprecierea că distincția propusă de Kymlicka este mult prea rigidă, incapabilă să redea complexitatea și *dinamica*

1. Boagang He, „Can Kymlicka’s Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia? ”, în: Paul van der Velde – Alex McKay (eds), *New Developments in Asian Studies : An Introduction*, 1998, manuscris, p. 17.

fenomenului diversității etnoculturale. Autorii care împărtășesc această opinie se grăbesc să ofe^re contraexemple, care nu se încadrează în, sau nu se pot explica în mod satisfăcător prin termenii distincției național – eⁿic.

Galenkamp, de exemplu, amintește de refugiați și de imigranții ilegali, care tind să devină categoria cea mai importantă – și cea mai problematică, totodată – a imigranților în țările dezvoltate, drept cazuri pentru care teoria normativă a lui Kymlicka nu oferă nici o soluție satisfăcătoare. Galenkamp găsește problematică și lipsa de omogenitate descriptivă a termenilor – în opinia sa, situația populației francofone din Québec sau a popoarelor băștinașe, de exemplu, nu poate fi abordată în mod coerent în cadrul aceleiași categorii. Distincția este puternic influențată de optica Lumii Noi, susține Galenkamp, dând drept contraexemplu situația minorității frize din nordul Olandei, care, cu toate că își păstrează limba, nu urmărește obiectivul construirii unei culturi societale distincte¹.

Yael Tamir este de părere, la rândul ei, că distincția propusă de Kymlicka e puternic contextualizată, încercând să generalizeze anumite particularități ale situației canadiene. Acest mod de abordare este total irelevant pentru Orientul Mijlociu, susține Tamir (evreii sau palestinienii au statut de imigranți în Israel? – se întreabă ea), ca și în Asia sau Africa. În aceste cazuri, distincția este arbitrară și generează inechități².

După ce amintește mai multe cazuri pe care clasificarea lui Kymlicka nu le poate lua în considerare decât ca anomalii, Young opinează că distincția sugerează o imagine extrem de rigidă a cetățeniei multiculturale, cele două categorii care se exclud reciproc nereușind să redea complexitatea fenomenului. Young îi reproșează lui Kymlick^a abandonarea la mijloc de drum a proiectului său de promovare a pluralismului : în loc să susțină prin argumente teoretice pluralismul, spune ea, Kymlicka a devenit campionul unui dualism controversat. Încercând să se distanțeze de această imagine bipolară, Young propune să ne imaginăm minoritățile culturale ca situându-se de-a lungul unui continuum privind modul și măsura în care acestea urmăresc integrarea în societatea dominată de majoritate³.

I^deea unui câmp continuu în interiorul căruia s-ar situa diferitele categorii de grupuri etnoculturale apare și la Tamir⁴, Carens și Kukathas.

-
1. Marlies Galenkamp, *Sitting on the Fence: Exclusion in Kymlicka's Multiculturalism*, lucrare prezentată la „Colloquium on Citizenship and Exclusion”, Amsterdam, 1996, manuscris, pp. 1-2.
 2. Y. Tamir, *op.cit.*, pp. 81-82.
 3. Iris Marion Young, „A Multicultural Continuum: A Critique of Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy”, în: *Constellations*, 1997, pp. 50-52.
 4. Y. Tamir, *op.cit.*, p. 82.

Carens propune de fapt două câmpuri complementare : unul de categorii de grupuri culturale și unul cuprinzând soluții juridice și instituționale de acomodare a diversității, fără să presupună în mod necesar și o corespondență biunivocă între cele două¹.

Deși recunoaște că are o doză semnificativă de „plauzibilitate intuitivă”, Kukathas contestă caracterul îndreptățit al distincției, invocând dificultăți operaționale. Deosebirea – cu consecințe normative – a minorităților naționale de grupurile etnice este dificilă, susține el, deoarece identitatea de grup este adesea mai degrabă un construct politic, decât o caracteristică de natură culturală. În plus, grupurile au de regulă dinamică lor internă : sunt caracterizate de rivalitatea elitelor și își modifică strategiile – chiar obiectivele, în anumite cazuri – în funcție de circumstanțe². Cât privește cultura societală ca principal element demarcator – argumentează Kukathas –, aceasta își pierde relevanța aproape în totalitate în anumite situații, cum este cea a chinezilor din Malaiezia, de exemplu, care, „cu toate că sunt imigranți, au o cultură mult mai instituționalizată decât cea a băștinașilor. În general, adaugă Kukathas, în lume sunt nenumărate cazurile în care imigranții neagă cu vehemență că nu ar fi băștinași, cât și cazurile în care popoarele indigene s-au dezrădăcinat complet. În consecință, orice tentativă de a diferenția imigranții de minoritățile naționale va eșua inevitabil din cauza maleabilității și caracterului politic ale identității de grup, susține criticul³.

Pe o poziție **mai conciliantă se situează Ephraim Nimni, care** acceptă în principiu importanța metodologică a distincției, spunând că aceasta se referă la o diferență care trebuie într-adevăr conștientizată. În realitate însă, adaugă Nimni, distincția nu e atât de clară pe cât sugerează Kymlicka, „în practică *existând suprapuneri considerabile în ceea ce privește atât caracteristicile, cât și obiectivele politice ale celor două tipuri de comunități*”⁴.

Gerald Doppelt se numără printre cazurile rare de analiză critică a respectivei distincții care nu descoperă o tendință de reificare a diferențelor sugerate între minoritățile naționale și grupurile etnice. În interpretarea sa, prin admiterea schimbărilor pe care orice tip de grup etnocultural le poate suferi în timp, distincția scapă de sub acuzația esențialismului și recunoaște „fluiditatea istorică” a acelor calități pe baza cărora un grup oarecare se califică drept național sau etnic. Doppelt îi reproșează totuși lui Kymlicka acordarea unui rol exagerat criteriului istoric în delimitarea celor două

1. J.H. Carens, *op.cit.*, p. 45.

2. Kukathas face referiri la unele interpretări ale rezultatelor cercetării *Minorities at Risk* a lui Ted Robert Gurr.

3. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 15-17.

4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 6.

categorii, opinând că este inacceptabil ca unui grup etnic să i se refuze dreptul de a se identifica drept minoritate națională, dacă dorește acest lucru, doar pe motivul că nu are „o descendență istorică corespunzătoare”¹.

O altă apreciere demnă de reținut în acest context îi aparține lui Leighton McDonald, care atrage atenția asupra unui fapt ignorat de cei mai mulți comentatori, și anume că distincția propusă de Kymlicka între cele două categorii aruncă lumină asupra unor consecințe ale diversității etnoculturale pe care mulți susținători și adversari ai multiculturalității le trec cu vederea².

Voi aminti în final opinia malițioasă a lui Robert Howse, care pare convins că distincția se datorează unui considerent de ordin practic: Kymlicka a optat pentru această soluție – sugerează Howse – încercând să-și salveze teoria de la dificultatea inerentă a proiectului culturalist, aceea că ar fi nefezabil să ne propunem ca toate comunitățile de pe glob care doresc să-și păstreze cultura să beneficieze de instituții politice separate sau de o sferă publică proprie, în limba lor maternă³.

9.3. Problematika drepturilor specifice de grup

Ipoteza că liberalismul este incompatibil cu acordarea drepturilor de grup și cu formele diferențiate ale cetățeniei este, după cum am văzut, o prezumție fundamentală a teoriei liberale a drepturilor minoritare. În cadrul acestei teorii, noțiunea de drepturi specifice de grup este astfel concepută încât drepturile respective pot asigura în mod simultan diminuarea vulnerabilității grupurilor față de deciziile majorității – promovând astfel egalitatea dintre grupuri – și garantarea libertății individuale în interiorul grupului. După cum am văzut, drepturile specifice de grup sunt, în accepțiunea lui Kymlicka, de trei feluri: drepturi de autogovernare, drepturi politice și drepturi de reprezentare. Cu toate că nu există nici o „formulă magică” – ca să-l parafrăzăm pe Kymlicka – pentru a decide la ce tip de drepturi speciale este îndreptățit un anumit grup etnocultural, distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice oferă o bază normativă pentru această dilemă: minoritățile râvnesc de regulă și sunt îndreptățite să beneficieze de drepturi de autogovernare pentru a fi în măsură să-și protejeze cultura societală distinctă, în timp ce grupurile etnice au dreptul să beneficieze de condiții optime de integrare în cultura societală a statului care a primit membrii acestora ca imigranți. Sau, în termenii lui Doppelt: în timp ce

1. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 228-229.

2. L. McDonald, *op.cit.*, p. 302.

3. R. Howse, *op.cit.*, p. 315. Aceeași idee, într-o formă mai puțin malițioasă, apare, după cum vom vedea în subcapitolul următor, și la Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 62-63.

minoritățile naționale au dreptul la o alternativă față de asimilare, grupurile etnice sunt îndreptățite la rândul lor să beneficieze de condiții acceptabile în care să se producă asimilarea¹.

Ținând cont de toate acestea, nu este deci de mirare că atenția comentatorilor e orientată într-o măsură considerabilă către întrebarea: cum se pot justifica, în cadrul unei teorii care se consideră eminentemente liberală, drepturile specifice de grup astfel concepute?

După cum am văzut în capitolul 6.3, Kymlicka aduce patru tipuri de argumente în susținerea concepției sale privind drepturile specifice de grup: argumentul echității (care se referă la necesitatea compensării, în conformitate cu principiile liberalismului clasic, a inegalităților și dezavantajelor sistemice care nu rezultă din opțiuni existențiale individuale, conștiente), argumentul tratatelor istorice, argumentul diversității și argumentul analogiei dintre națiuni ca formațiuni politice (statale) și minoritățile naționale.

În afară de câteva cazuri izolate, comentatorii nu contestă în general intenția reconcilierii liberalismului cu diferitele forme ale drepturilor specifice de grup. Părerile sunt împărțite, în schimb, privind măsura în care cele patru argumente ale lui Kymlicka își ating obiectivele. O categorie aparte a observațiilor critice este constituită de acele comentarii care – deși nu contestă caracterul îndreptățit al preocupărilor liberale pentru soarta grupurilor culturale – formulează obiecții în legătură cu dificultățile de implementare și instituționalizare a drepturilor specifice de grup pe care teoria lui Kymlicka le promovează – aceste observații urmând să fie abordate în capitolul 9.6.

Înainte să intrăm în prezentarea principalelor opinii critice, pare interesant să trecem în revistă felul în care se regăsesc argumentele lui Kymlicka în comentariile criticilor.

În timp ce Lichtenberg comentează argumentele lui Kymlicka în forma lor autentică², Tamir, de exemplu, este de părere că cele patru categorii de argumente utilizate de Kymlicka pentru fundamentarea drepturilor specifice de grup ar fi următoarele: 1. „acordarea de drepturi cultural-naționale indivizilor”; 2. „compensarea nedreptăților”; 3. „respectarea promisiunilor sau a contractelor încheiate”; 4. „îmbunătățirea democrației reprezentative”³. Nimni pomenește în studiul său critic doar argumentul tratatelor istorice și cel al diversității, dar nu-l comentează decât pe primul⁴. Kukathas interpretează teoria din perspectiva argumentului referitor la

1. G. Doppelt, *op.cit.*, p. 229.

2. J. Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 61-63.

3. Y. Tamir, *op.cit.*, pp. 83-84.

4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 8.

analogia dintre minoritățile naționale și state¹. Levey are în vedere doar relevanța argumentelor privind autonomia², iar McDonald³, Doppelt⁴, Metcalfe⁵, Singer⁶ și Williams⁷ au în vedere în comentariile lor în mod preponderent argumentul echității.

Să vedem în continuare concluziile la care cei enumerați ajung privind consistența argumentelor oferite de Kymlicka în teoria sa referitoare la concepția liberală a drepturilor minoritare.

În legătură cu argumentul echității, Lichtenberg e de părere că acesta este neconclusiv din cel puțin două motive. În primul rând, dacă menire^a drepturilor de grup este compensarea inechităților și a dezavantajelor pe care grupurile etnoculturale le au de suferit, atunci distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice nu poate fi susținută: apartenența neamenințată la propria cultură e la fel de importantă și pentru imigranți, iar condițiile în care se produce de regulă imigrarea pot fi considerate și ele niște dezavantaje sistemice. În co^bsecință, argumentul echității fundamentează acordarea de „drepturi culturale” atât minorităților naționale, cât și grupurilor de imigranți – conchide Lichtenberg⁸. Din această concluzie rezultă, în opinia autoarei, al doilea motiv de inconclusivitate a argumentului echității, și anume acela că, extinzând astfel domeniul de valabilitate al conceptului de „drepturi culturale”, acesta își pierde plauzibilitatea, fiind practic imposibil să acordăm drepturi specifice unui număr infinit de grupuri culturale⁹.

În ceea ce privește argumentul diversității, Lichtenberg este de părere că avantajele diversității într-o societate modernă sunt insuficiente ca să genereze drepturi specifice pentru minorități, iar referitor la argumentul analogiei între state și minorități, autorul adoptă o poziție ambiguă. După

1. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 19-26.

2. G. B. Levey, *op.cit.*, p. 216.

3. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 296-310.

4. G. Doppelt, *op.cit.*, pp. 229-248.

5. E. Metcalfe, *op.cit.*, pp. 13-22.

6. B. Singer, *op.cit.*, pp. 103-107.

7. M. Williams, *op.cit.*, pp. 75-77.

8. Argumentele lui Lichtenberg suferă aici de un viciu fundamental. Cu toate că pare conștientă de existența celor trei categorii de drepturi speciale de grup cu care operează teoria lui Kymlicka, făcând referiri la acestea în prima parte a articolului, autoarea utilizează aici conceptele de „drepturi culturale”, respectiv „drepturi minoritare” în sens nediferențiat. Problema pe care o generează este una aparentă, care – cel puțin în cadrul teoriei lui Kymlicka – își găsește rezolvarea tocmai în acordarea de drepturi specifice de grup în mod diferențiat, în funcție de natura fiecărui grup în parte.

9. J. Lichtenberg, *op.cit.*, pp. 62-63.

ce recunoaște că poziția lui Kymlicka este bine articulată și că liberalii sunt, într-adevăr, în dificultate când trebuie să argumenteze de ce acceptă, din considerente culturale, diferența dintre cetățeni și noncetățeni și de ce refuză diferența în cazul categoriilor de cetățeni ai aceleiași țări, Lichtenberg recurge la o afirmație aproape cinică: „«Liberalismul» este, la urma urmei, un termen mult prea vag, care include valori ce pot fi, și chiar sunt uneori, în conflict: pe de o parte, o preocupare pentru autonomia individuală și socială care nu ar fi de acord cu o restructurare radicală a politicii globale și, în consecință, acceptă actuala ordine mondială bazată pe statele-națiune; pe de altă parte, o preocupare pentru egalitatea persoanei, care, o dată luată în serios, ar face dificilă acceptarea inegalităților grosolane caracteristice distribuției bunurilor de bază în cadrul prezentei ordini mondiale”¹.

În urma unei analize succinte a celor patru categorii de argumente interpretate, după cum am văzut, într-un mod destul de „liberal” –, Y. Tamir ajunge la concluzia că acestea au o relevanță satisfăcătoare doar în cazul popoarelor băștinașe din Canada. În acel context ele chiar se amplifică reciproc, dar aceleași argumente eșuează sau generează inechitate dacă se încearcă utilizarea lor în circumstanțe diferite².

În opinia lui Kukathas, Kymlicka urmărește în fond ridicarea grupurilor etnoculturale la un rang egal cu cel al statelor, permițându-le astfel să ducă tratative de la egal la egal în vederea stabilirii condițiilor de coexistență reciproc acceptabile. Modelul acesta nu poate avea însă sorti de izbândă, argumentează Kukathas, din două motive. În primul rând, acordarea autonomiei grupurilor etnoculturale este problematică deoarece delimitarea acestora în interiorul statelor e de cele mai multe ori foarte anevoioasă în comparație cu identitatea teritorială lipsită de echivoc a statelor. Grupurile sunt de regulă formațiuni poroase, care nu pot fi luate în considerare ca entități singulare, discrete, delimitate de granițe bine definite. În plus, „grupurile din interiorul unui stat nu sunt entități independente și suverane în adevăratul sens al cuvântului”³.

1. *Op.cit.*, p. 64.

2. Y. Tamir, *op.cit.*, p. 84. Tamir nu oferă detalii privind nedreptățile pe care le are în vedere, dar probabil că se gândește la unele exemple din Orientul Mijlociu, la anumite cazuri în care acordarea de drepturi specifice de grup ar favoriza unele grupuri etnoculturale față de altele.

3. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 20-24. Aceste argumente ale lui Kukathas par să fie totuși contrazise de o afirmație pe care autorul o face doar cu câteva fraze mai târziu: „Grupurile vor continua să existe cu certitudine. Și vor fi robuste și independente în măsura în care membrii acestora vor recunoaște autoritatea liderilor și a instituțiilor din cadrul grupurilor respective”. *Cf. op.cit.*, p. 26.

Al doilea motiv pentru care încercarea lui Kymlicka de a justifica drepturile specifice de grup pe baza analogiei cu statele eșuează este acela că teoria care îi poartă numele restrânge și ea, prin refuzul de a accepta legitimitatea restricțiilor interne, autonomia de care grupurile ar avea nevoie ca să devină parteneri egali în tratative¹. „Chiar dacă el (Kymlicka – n.a.) ar dori să vadă grupurile egale între ele, interacționând unul cu celălalt la fel ca statele independente, în final însăși teoria lui nu permite acest lucru” – concluzionează criticul².

Soluția pe care Kukathas o propune în schimb ar fi aceea de a refuza definirea „societății politice liberale” în termeni care deosebesc mai multe componente distincte ale societății, cum ar fi „majoritatea” sau diferitele „minorități”, și de a-i tolera, pur și simplu, pe cei care optează pentru a-și conduce viața în conformitate cu normele diferitelor comunități³.

La rândul său, și Nimni comentează un singur aspect al problemei. În opinia sa, valabilitatea argumentului tratatelor istorice ar putea fi extinsă și la grupurile de imigranți. Dacă aceste contracte stipulează termenii în care două sau mai multe popoare se hotărăsc să devină parteneri, atunci restrângerea relevanței acestora la popoarele indigene și tratatele federale – în conformitate cu cele sugerate de Kymlicka – este lipsită de temei. „Nu există nici un motiv pentru care argumentul nu ar putea fi la fel de bine aplicat și în cazul comunităților de imigranți – *opinează Nimni* –, transformând astfel statul polinațional într-un parteneriat de comunități⁴.”

În opinia lui Levey, calea aleasă de Kymlicka pentru fundamentarea drepturilor culturale cu ajutorul valorii autonomiei nu a condus la rezultatele scontate. Pentru atingerea acestui obiectiv, atât distincția propusă între minoritățile naționale și grupurile etnice, cât și utilizarea criteriilor de „egalitate” și „dezavantaj” în contextul culturii – referitor la „bunul abstract și aparent al apartenenței culturale” – sunt inutile și neavenite. Pentru ca același obiectiv să devină realizabil – argumentează Levey într-un mod destul de puțin convingător și de confuz – este nevoie de întoarcerea la „tradiționala valoare liberală a autonomiei, care nu ține cont de apartenența de grup”⁵.

Și Leighton McDonald este sceptic privind șansele „de eliminare a inegalităților care se regăsesc în distribuirea bunului apartenenței culturale”, dar din motive diametral opuse față de cele ale lui Levey. Kymlicka e insuficient de clar, *opinează McDonald*, atunci când specifică ce fel de

-
1. După cum am văzut, restricțiile interne sunt acele măsuri prin care libertatea membrilor este limitată în vederea asigurării coerenței și stabilității grupului.
 2. *Op.cit.*, p. 21.
 3. *Op.cit.*, p. 26.
 4. E. Nimni, *op.cit.*, p. 8.
 5. G.B. Levey, *op.cit.*, p. 241.

interese se află la baza drepturilor specifice de grup. Dacă interesul primordial e cel al individului, cum susține Kymlicka, atunci nu este nevoie, de fapt, de depășirea cadrului oferit de drepturile fundamentale ale persoanei, în demersurile de prevenire a discriminării.

McDonald apreciază „individualismul moral” al lui Kymlicka, care se străduiește să fundamenteze o teorie eminamente liberală, la o distanță apreciabilă atât de comunitarianism, cât și de individualismul ontologic al liberalismului tradițional, dar se declară sceptic – sub influența vădită a lui Réaume – în privința șanselor de reușită ale unui asemenea demers. În opinia lui, un argument mai solid în susținerea drepturilor minoritare ar fi invocarea unor „bunuri colective” care, reflectând valorile intrinseci – constitutive deci, nu doar instrumentale – ale apartenenței culturale, nu pot fi captate prin prisma intereselor individuale. Dar din moment ce Kymlicka renunță la utilizarea conceptului de „drepturi colective”, din motive bine întemeiate altfel, succesul lui de a identifica un bun individualizat al apartenenței culturale rămâne incert¹.

La rândul său, Doppelt, profund influențat de consecințele ce decurg din existența minorităților nonliberale pentru teoria lui Kymlicka, este de părere că principala slăbiciune a felului în care acesta încearcă să ofere argumente justificative în favoarea drepturilor de grup are de-a face cu conceptul de cultură societală, utilizat într-un mod mult prea permisiv. În cel puțin două cazuri semnificative, susține Doppelt, legătura pe care argumentele lui Kymlicka o presupun între drepturile specifice de grup și echitate, respectiv libertate este discutabilă: în cazul minorităților nonliberale și în acele situații în care minoritățile sunt obiectul discriminării pe baza unei prejudecăți așnc înrădăcinate în cultura majorității.

Să luăm mai întâi cazul minorităților nonliberale. În cazul acestora, protejarea – prin drepturi speciale – a culturii *societale*, în loc să ofere contextul autonomiei membrilor, are ca efect limitarea libertății de alegere la o gamă extrem de restrânsă a opțiunilor. E drept, admite Doppelt, că membrii unei minorități nu pot fi considerați liberi dacă nu le stă în putere să refuze, parțial sau în totalitate, a se integra în cultura dominantă a majorității, dar e greu de contestat, totodată, că membrii culturii minoritare ar fi „mai liberi și mai egali” dacă ar avea acces la opțiunile oferite de cultura majoritară. Invocarea de către Kymlicka a argumentului egalității este deci contraproductivă în acest context, iar afirmația că drepturile de grup nu numai că nu sunt în contradicție cu drepturile individuale, ci sunt chiar precondiții ale acestora, nu poate fi susținută.

În opinia lui Doppelt, și în situațiile de discriminare sistematică a minorității de către majoritate există riscul ca drepturile specifice de grup

1. L. McDonald, *op.cit.*, pp. 306-310.

să devină contraproductive. În aceste situații, măsurile speciale de protecție a grupurilor ar putea avea efectul mascării – sau chiar al justificării – lipsei de libertate și a inechității, membrilor minorității fiindu-le interzis accesul la opțiunile oferite de cultura majoritară. În aceste cazuri, este de părere Doppelt, „drepturile de grup, în loc să ofere soluții, devin parte a problemei”¹.

Nereușita lui Kymlicka de a oferi o justificare solidă pentru drepturile de grup se explică, în opinia lui Doppelt, prin subestimarea consecințelor normative ce decurg din definirea unui concept al culturii societale care permite interpretări distorsionate ale identității personale și de grup. Prin neglijarea oferirii, în prealabil, a unor clarificări privind acele aspecte ale culturii și identității pe care liberalismul le consideră minimale din punct de vedere normativ, „teoria drepturilor de grup a lui Kymlicka pune carul în fața boilor”².

Concluzia la care ajunge însă Doppelt depășește cu mult contextul teoriei lui Kymlicka și este formulată în termeni aproape utopici³. În opinia lui, atât drepturile specifice de grup, cât și cele individuale vor continua să genereze inechitatea socială, instituționalizând prejudecățile aflate (built in) la rădăcina culturilor majoritare și minoritare, până când liberalismul nu va reuși să articuleze o teorie „pe măsura ultimelor consecințe culturale ale celor mai nobile idealuri ale sale”⁴. Și ca să ne putem imagina ce ar însemna acest lucru, Doppelt ne oferă două indicii. În primul rând, o „cultură societală liberală și democratică” trebuie să se bazeze, după părerea lui, pe o „identitate universală”, care ar urma să fie principala caracteristică a tuturor culturilor, inclusiv a celor care se autodefinesc în termeni etnici. În al doilea rând, spre deosebire de Kymlicka, care concepe drepturile de grup ca singura alternativă viabilă a asimilării, Doppelt vede și o „a treia cale, prin care culturile majoritare și minoritare se transformă treptat în culturi ale căror instituții și obiceiuri vin în sprijinul unei identități universale, inclusivă pentru toate culturile și toate popoarele”⁵.

Eric Metcalfe se numără printre acei critici care, în comentariile pe marginea teoriei lui Kymlicka, pleacă de la premisa că drepturile minoritare

1. G. Doppelt, *op.cit.*, p. 242.

2. *Op.cit.*, p. 246.

3. Părerea lui Doppelt, vădit preocupat din cauza prejudecăților ce caracterizează unele culturi tradiționaliste, devine în final marcată la rândul ei de o prejudecată generală privind fenomenul culturii. În consecință, soluția propusă de autor are puține relevanțe pentru filosofia politică, ajungând la dimensiuni aproape escatologice.

4. *Op.cit.*, p. 245.

5. *Op.cit.*, p. 247.

sunt pe de o parte redundante și inutile, pe de altă parte nelegitim^c și generează incoerență în cadrul teoriei liberale.

În susținerea acestor afirmații, el dezvoltă două categorii de argumente : încearcă, în primul rând, demontarea tezei lui Kymlicka referitoare la imposibilitatea separării statului de etnicitate, după care își exprimă opiniile în legătură cu consecințele includerii drepturilor minoritare în constituție. Cum multe argumente din prima categorie frizează, după părerea mea, limita relei-credințe, voi reveni¹ la aceste afirmații în subcapitolul dedicat comentariilor având această caracteristică. În ceea ce privește observațiile lui Metcalfe în legătură cu unele consecințe constituționale ale teoriei lui Kymlicka, le voi trata în subcapitolul privind *observațiile legate de problemele de relevanță și de aplicabilitate ale teoriei*.

Voi aminti în continuare câteva observații cu caracter general pe care Metcalfe le formulează în legătură cu încercarea lui Kymlicka de a fundamenta o teorie a drepturilor minoritare în cadrul orientării liberale.

Metcalfe nu este convins, după cum am văzut, că diferențele etnoculturale pot fi generatoare de opțiuni pline de semnificații privind conduita de viață, pe care liberalii ar merita să le protejeze în mod instituționalizat. El nu contestă faptul că aceste diferențe pot constitui opțiuni demne de a fi luate în considerare referitor la modul de viață dorit, dar fundamentarea unei teorii a drepturilor specifice de grup pe temelia acestor diferențe este un demers eminent nonliberal, opinează criticul. Lui Metcalfe nu-i scapă consecințele acestei afirmații, el admitând că ar fi greu de contestat rolul pe care l-a avut etnicitatea în constituirea statelor naționale din lume ; dar autorul insistă asupra ideii că nici statele nu pot fi liberale în adevăratul sens al cuvântului dacă își bazează suveranitatea pe conceptul etnicității. Acordarea dreptului la autogovernare minorităților ar avea în opinia sa o consecință extrem de gravă pentru filosofia politică : ar echivala practic cu recunoașterea faptului că diferențele etnice nu sunt doar sursa identității, ci constituie totodată baza autorității politice exclusive într-un spațiu oarecare l.

În context, Metcalfe atrage atenția și asupra unei aparente inconsecvențe a teoriei lui Kymlicka. În timp ce drepturile poliетnice îi cer culturii majoritare să devină din ce în ce mai diversă și mai inclusivă, drepturile de autogovernare ale minorităților etnice constrâng aceste comunități să-și păstreze acele particularități și diferențe caracteristice care au servit ca bază „suveranității” lor – limitată, în mod evident –, recunoscută de majoritate².

op.cit., p. 18.

2. Ibid. Se cuvine precizat că „inconsecvența” semnalată de Metcalfe este într-adevăr aparentă, deoarece în accepțiunea lui Kymlicka *culturile minoritare* beneficiază astfel de un drept de *la sine* înțeles în cazul *culturilor majoritare* ; pe de altă parte,

În timp ce marea parte a comentatorilor interpretează teoria lui Kymlicka doar din perspectiva drepturilor de autogovernare și – eventual – a drepturilor politnice, Metcalfe dedică un capitol separat și modulului în care Kymlicka tratează drepturile de reprezentare. Criticul admite că Kymlicka oferă „o analiză excelentă a politicii de reprezentare”, dar crede totuși că această analiză este până la urmă în defavoarea teoriei pe care o propune. Argumentele pe care le oferă în susținerea acestei opinii nu sunt prea convingătoare. Evidentă pare doar diferența paradigmatică între modul de abordare al lui Kymlicka și cel al lui Metcalfe, cel din urmă contestând ab ovo că „o reprezentare efectivă poate fi vreodată alta decât cea proporțională”¹. Viciul de fond al conceptului reprezentării de grup este deci, în accepțiunea lui Metcalfe, acela că el contestă principiul democrației majoritare conform *căruia orice decizie legitimă are la bază opțiunea majorității*, acceptată și recunoscută ca atare de către minoritate. În contextul teoriei lui Kymlicka această poziție poate fi cu greu interpretată altfel decât ca evitând problema în totalitate în loc să ofere soluții.

Iată deci cadrul conceptual în care Metcalfe ajunge la concluzia că teoria lui Kymlicka privitoare la drepturile minoritare este „incoerentă, având la bază principii false referitor la necesitatea acordării unor protecții care, în cazul cel mai fericit, sunt inutile, iar în cazul cel mai puțin fericit, sunt opuse principiului liberal al echității”².

Comentariile lui Beth Singer au un pronunțat caracter de discuție terminologică. În opinia ei, noțiunea de „drepturi speciale” este o contradicție în termeni, deoarece drepturile nu admit, prin definiție, constrângeri privind domeniul lor de valabilitate. Pentru contextul teoriei lui Kymlicka, ea consideră mai potrivită utilizarea termenului de autorizații (entitlements). Spr^c deosebire de drepturile adevărate, care sunt – în opinia lui Singer – autorizații simetrice, ceea ce teoria liberală a drepturilor minoritare are în vedere sunt niște autorizații asimetrice, care nu dispun de caracteristica de bază a drepturilor: generalitatea. Fiind atribuite membrilor anumitor comunități, aceste autorizații nu pot fi revenite de alții, chiar dacă toate celelalte condiții ar fi îndeplinite.

limitările impuse de Kymlicka drepturilor specifice de grup – care sunt menite, după cum am văzut, să asigure caracterul liberal al teoriei – le impune în egală măsură și culturilor minoritare care se autoguvernează să respecte cerințele diversității în cadrul grupurilor respective. Diferența de perspectivă pe care o are în vedere remarca lui Metcalfe se referă de fapt la compensarea vulnerabilității grupului minoritar, care nu există în cazul culturilor majoritare.

1. Op.cit., p. 22. Sublinierea autorului – L.S.

2. Op.cit., p. 32.

În context, observațiile terminologice ale lui Beth Singer capătă în plus o nuanță critică. Utilizarea conceptului de drept, susține ea, ar fi totuși justificată în contextul teoriei ce îi poartă numele, dacă sfera comunităților pe care aceasta le are în vedere nu s-ar restrânge – conform intenției de autor a lui Kymlicka – la comunitățile de tip etnocultural, ci ar include toate categoriile de culturi care se simt amenințate¹.

Voi menționa în încheiere câteva observații punctuale leșate de *conceptul de drepturi speciale de grup*.

În contextul unor referiri la caracterul eterogen al celor mai multe societăți multiculturale, Galenkamp consideră că acordarea unor drepturi speciale de grup va conduce în mod inevitabil fie la regressus ad infinitum, fie la restricții arbitrare din punct de vedere moral, din moment ce acestea nu au un subiect de drept „natural”. Dacă în vederea rezolvării unor probleme legate de minoritățile culturale, pentru care drepturile universale ale omului nu oferă soluții satisfăcătoare, se recurge la instrumentul drepturilor speciale de grup, atunci subiectul de drept trebuie precizat fără echivoc. Din moment ce teoria lui Kymlicka este ambiguă în această privință, e puțin probabil că ea va fi în măsură să ofere soluții în cazuri concrete².

Sasja Tempelman atrage atenția asupra unei contradicții principale în cadrul teoriei. Dacă obiectivul principal al drepturilor specifice de grup este protejarea culturilor amenințate, și argumentul fundamental al acestei nevoi este vulnerabilitatea, atunci culturile grupurilor etnice ar merita măsuri de protecție mai consistente decât minoritățile naționale, fiind mai vulnerabile decât acele comunități care dispun de culturi societale dezvoltate³.

În opinia lui Howse, principala deficiență a argumentelor oferite de Kymlicka în favoarea drepturilor specifice de grup este aceea că noțiunile cu care ele operează sunt derivate din ideea autoguvernării, aflată la rândul ei sub influența – nu neapărat conștientă, adaugă Howse – a „dogmelor naționaliste ale suveranității și autodeterminării”⁴.

Amintind poziția lui Kymlicka privind drepturile specifice într-un context mai larg (dedicat problemelor autoidentificării și autodeterminării în condițiile schimbărilor intervenite în sistemul internațional după Războiul Rece), Thomas M. Franck conchide următoarele : „viziunea liberal-egalitară și bazată pe fraternitate a Revoluției Franceze, care continuă să exercite

1. B. Singer, *op.cit.*, pp. 103-107.

2. M. Galenkamp, *op.cit.*, p. 4.

3. S. Tempelman, „Constructions of Cultural Identity : Multiculturalism and Exclusion *șcritiquing* Taylor, Parekh and Kymlicka”, în : Political Studies, 1999, *manuscris*, p. 8.

4. R. Howse, *op.cit.*, p. 315.

o influență considerabilă asupra gândirii sociopolitice moderne în societățile civile (sic!), nu prea este compatibilă cu teoriile despre etniile autonome din punct de vedere legal”¹.

9.3.1. Distincția dintre protecția externă și restricțiile interne

Distincția dintre protecția externă și restricțiile interne are menirea, după cum am văzut, să garanteze caracterul liberal al teoriei drepturilor minoritare, prin eliminarea din sfera grupurilor culturale îndreptățite la protecție a acelor care nu garantează dreptul individual la autonomie al membrilor lor.

Puterea de sugestie a distincției este apreciată de majoritatea comentatorilor. Voi aminti pe scurt, în cele ce urmează, câteva observații critice.

McDonald este de părere că, deși lui Kymlicka nu-i va fi ușor să risipească orice dubiu în această privință, distincția dintre protecția externă și restricțiile interne îl ajută să demonstreze cu succes că drepturile colective nu sunt nici întotdeauna, nici în mod necesar în conflict cu cele individuale².

Brighouse remarcă o ușoară contradicție între „rolul crucial” al acestei distincții în cadrul teoriei lui Kymlicka și interesul unei comunități de a avea asigurat un context cultural în care concepția despre viață să poată fi reevaluată în mod liber. Capacitatea membrilor unei comunități de a-și putea reevalua oportunitățile de viață depinde în egală măsură și de existența unor „granițe permeabile”, ceea ce ar putea pune în pericol argumentul utilizat de Kymlicka pentru a fundamenta necesitatea protecției externe³.

Boagang He atrage atenția asupra faptului că distincția este inutilizabilă în contextul culturilor din Asia de Est, caracterizate de o doză considerabilă de comunitarism. În cadrul acestor culturi, distincția dintre protecția externă și restricțiile interne pare artificială, protejarea comunităților culturale însemnând de cele mai multe ori sacrificarea drepturilor individuale sau, în cel mai fericit caz, trecerea acestora pe planul secund. „Protejarea comunităților culturale, *libertatea colectivă și soarta comunității* – precizează în concluzie He – implică inevitabil unele concesii privind libertatea individuală și solicită restrângerea libertăților persoanei”⁴. Kukathas este de părere că restricțiile interne sunt contraproductive pentru teoria lui Kymlicka,

1. Th.M. Franck, „Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System”, în: Ethics and International Affairs, 1997, pp. 162-163.

2. L. McDonald, op.cit., p. 318.

3. H. Brighouse, op.cit., p. 400.

4. B. He, op.cit., p. 15.

știrbind în final tocmai acea autonomie a grupurilor etnoculturale pentru care militează teoria¹.

9.3.2. Prezumția omogenității grupurilor și ignorarea rolului elitelor

Această deficiență a teoriei este criticată în termeni foarte vehemenți de către David D. Laitin, care etichetează procedura aleasă de Kymlicka (ideea de a considera grupurile niște „unități ale analizei politice”) drept o procedură „surprinzător de nonliberală”. În plus, adaugă Laitin, Kymlicka vorbește deseori despre grupuri „ca și cum acestea ar avea dorințe”, ignorând tensiunile interne ce rezultă din asumarea de către lideri a rolului de a vorbi în numele colectivității și de a formula pretenții față de stat în această calitate².

Argumentul referitor la ignorarea dinamicii interne a grupurilor este invocat și de Ephraim Nimni, care face însă această remarcă referitor la „grupurile nonliberale”. În cazul acestor comunități, atenționează Nimni, ipoteza – falsă – a omogenității și a coeziunii interne ignoră divizarea internă a grupurilor, confirmă stereotipurile etnocentriste și, în mod paradoxal, îi favorizează pe membrii celor mai nonliberale fracțiuni din interiorul grupurilor. În asemenea situații, identitatea grupului este confundată într-un mod nefericit cu proiectul hegemonic al fracțiunii dominante, *cu toate că acesta e de cele mai multe ori contestat de către orientările rivale*³.

Kukathas formulează aceeași obiecție în următorii termeni: „Delimitarea rigidă a identităților de grup ar putea avea și urmarea nefastă de a identifica interesele membrilor cu cele ale elitelor dominante în cadrul grupului”. Ca exemplu, Kukathas face referire la unele cazuri de grupuri indigene care au primit drepturi de autogovernare în ciuda faptului că o parte semnificativă a membrilor lor nu a sprijinit această soluție sau chiar a fost ostilă unui asemenea aranjament⁴.

9.3.3. Analogia între state și minoritățile naționale

În legătură cu această teză a teoriei au formulat, după cum am văzut, comentarii și obiecțiuni Lichtenberg și Kukathas. Părerile lor în legătură cu acest subiect au fost sintetizate în subcapitolul precedent.

1. Ch. Kukathas, *op.cit.*, pp. 20-21.

2. D. Laitin, *op.cit.*, pp. 232 și 235.

3. E. Nimni, *op.cit.*, p. 9.

4. C. Kukathas, *op.cit.*, p. 18.

McDonald se situează pe o poziție similară cu cea a lui Kukathas, admitând totuși că cea mai mare parte din ceea ce afirmă Kymlicka referitor la această analogie este convingătoare. Analogia e totuși inexactă în opinia lui, datorită faptului că, „în cazul minorităților naționale incluse într-un cadru politic mai mare, doar cu mari dificultăți se pot concepe separat două jurisdicții distincte”¹.

Levey împărtășește o părere asemănătoare, subliniind diferența de natură a celor două categorii de „suveranitate” ce caracterizează un stat pe de o parte, o minoritate națională pe de alta. „Minoritățile naționale din cadrul unui stat pot fi caracterizate în principiu de culturi societale dezvoltate și pot avea chiar competențe semnificative de autogovernare, și totuși ele nu sunt entități politice suverane, cel puțin nu în același sens în care statele sunt considerate ca atare.”²

Păreră lui Howse este nimicitoare și în acest context. Referitor la argumentul lui Kymlicka conform căruia practicile nonliberale ale unei comunități nu pot fi interzise – în numele principiilor liberale – de către autoritățile unui stat, la fel cum principiile liberalismului nu pot justifica nici intervențiile în treburile interne ale unor state suverane neliberale, Howse declară că ar fi vorba despre una dintre cele mai eronate păreri (most misguided argument) din volumul *Multicultural Citizenship*. Membrii unei minorități naționale care beneficiază de competențe de autogovernare – prețizează Howse – rămân în același timp cetățeni ai statului care le-a acordat aceste competențe, iar obligațiile statului nu încetează față de acești cetățeni. Mai mult, argumentează Howse, un stat liberal nu are de ce să acorde competențe de autogovernare în așa fel încât acestea să-i limiteze autoritatea de a se asigura că membrii comunității care se autoguvernează se vor conforma principiilor liberale³.

9.4. Problemată grupurilor etnoculturale caracterizate prin obiceiuri și tradiții nonliberale

Problema grupurilor nonliberale, precum și consecințele existenței acestora pentru teoria liberală^a drepturilor minoritare îi preocupă, după cum am văzut, pe mai mulți comentatori ai lui Kymlicka.

Ușor sceptic privind șansele unor soluții liberale prin excelență, cu posibilități evidente de succes în cheștiunea minorităților nonliberale, McDonald formulează în felul următor esența provocării cu care trebuie să se confrunte

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 318.

2. G.B. Levey, *op.cit.*, p. 227.

3. R. Howse, *op.cit.*, pp. 316-317.

teoria propusă de Kymlicka : „Dacă unele culturi sunt incapabile să acorde importanță autonomiei individuale, atunci suntem datori cu o explicație privind modul în care bunul apar^e**tenței culturale, definit ca o precondiție a autonomiei personale**, poate fi distribuit, chiar și în principiu, acestor culturi”¹.

În opinia lui Parekh, liberalismul este „structural nepregătit” (structurally ill-equipped) să facă față acestei provocări. Felul în care definește cultura teoria lui Kymlicka nu poate avea alte consecințe decât că specificitatea culturilor nonliberale va rămâne neapreciată și orice tentativă de aplicare a teoriei va avea drept urmare distorsionarea acestor particularități distinctive ale comunităților. Problema lui Kymlicka *este deci, în acest context*, aceea că, în timp ce *apreciază diversitatea la un anumit nivel*, o neagă la un altul – argumentează Parekh. *În loc să încercăm omogenizarea culturilor și reducerea lor la un singur mod de autoapreciere, cel propus de către modelul liberal, ar fi nevoie mai degrabă – concludă criticul – de un cadru teoretic care să permită o interpretare autentic pluralistă a fenomenului cultural*².

Kukathas face și în acest context o remarcă demnă de evidențiat³. Dacă protecția oferită de teoria lui Kymlicka grupurilor etnoculturale este – spune el – condiționată de transformarea acestora în comunități liberale, atunci trebuie să fim^m pregătiți să acceptăm că, „pentru multe dintre ele, ceea ce drepturile culturale pot oferi nu merită să fie obținut”⁴. Kukathas este de părere că poziția lui Kymlicka în problema minorităților nonliberale e ambivalentă : „nu poate accepta acordarea de drepturi în baza cărora acestea ar fi autorizate să aibă o conduită nonliberală, dar nu este de acord nici cu știrbirea autorității lor de a acționa cum le dictează tradițiile”⁵.

Nimni face o observație privind modul în care este utilizat termenul de „nonliberal” în cadrul teoriei. El consideră că acesta creează o confuzie între culturile etno-naționale și ideologiile politice, din moment ce nu se poate vorbi despre culturi „liberale” sau „nonliberale” ca atare, ci doar de grupuri, elite sau personalități dominante în cadrul unui grup etnocultural, **având diferite orientări, care pot fi catalogate drept „liberale”, „nonliberale”, „conservatoare”, „socialiste”, „fasciste” etc.**⁶

1. L. McDonald, *op.cit.*, p. 303.

2. B. Parekh, *op.cit.*, p. 60.

3. Se cuvine menționat că aceeași idee, chiar dacă în forme mai puțin elocvente, se regăsește și la alți autori, de exemplu la T.C. Heller, în „*Multiculturalism, Membership and Modernity*”, manuscris elaborat în cadrul European University Institute, 1996, și J. Lichtenberg, *op.cit.*

4. Ch. Kukathas, *op.cit.*, p. 33.

5. *Op.cit.*, p. 24. Sublinierile autorului – L.S.

6. E. Nimni, *op.cit.*, p. 9.

9.5. Mitul neutralității etnoculturale a statului de drept

Teza lui Kymlicka referitoare la mitul neutralității etnoculturale a statului de drept este comentată în detaliu de patru dintre autorii analizați : Metcalfe, Kukathas, Brighthouse și Cohen.

În ceea ce îi privește *pe Brighthouse și Cohen, amândoi încearcă să combată argumentația* lui Kymlicka privind caracterul inevitabil, pregnant etnic și cultural al unor decizii fundamentale pe care statul este obligat să le ia în condițiile modernității, recurgând la distincția dintre neutralitatea justificativă (neutrality of justification la Brighthouse, respectiv justificatory neutrality în cazul lui Cohen) și neutralitatea de efect (neutrality of effect la Brighthouse, consequential neutrality la Cohen). Pozițiile celor doi converg spre a susține că, în timp ce neutralitatea de efect sau consecvențială e de regulă dificil de realizat, neutralitatea justificativă este de cele mai multe ori posibilă. Kymlicka nu conștientizează această distincție și, cu toate că majoritatea afirmațiilor sale sunt plauzibile în contextul neutralității de efect, nu același lucru se poate afirma referitor la neutralitatea justificativă a statului de drept liberal (Brighthouse¹ și Cohen²). Cu toate că argumentele celor doi par convingătoare – deși ridică, în *același timp, unele întrebări* privind șansele considerentelor de acest gen în situațiile concrete de conflict etnopolitic –, merită amintită în context remarca lui Leighton McDonald. Interpretând pe scurt efectele trecerii lui Rawls la „liberalismul politic”, acesta opinează că, în ciuda efortului demn de apreciat al marelui filosof liberal, puține lucruri s-au schimbat în chestiunea neutralității statului față de diferitele grupuri etnoculturale ce alcătuiesc societatea: „cu toate că liberalismul politic a modificat strategia de justificare, el continuă de fapt să pună accentul pe drepturile individuale”³.

La unele pasaje ale lui Metcalfe și Kukathas referitoare la acest subiect voi reveni în cele de mai jos.

1. H. Brighthouse, *op.cit.*, pp. 374-379, respectiv 404-405.

2. G.A. Cohen, „Expensive Tastes and Multiculturalism”, în: „From Each According to His Ability”, 1995, pp. 30-31.

3. L. McDonald, *op.cit.*, p. 317.

9.6. Probleme de relevanță și de aplicabilitate ale teoriei

Argumentele criticilor referitoare la problemele de relevanță și de aplicabilitate ale teoriei lui Kymlicka se pot împărți în trei categorii: obiecții procedurale privind aplicarea teoriei; probleme de relevanță cauzate de mediul cultural; acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei. Le voi prezenta pe scurt în această ordine.

9.6.1. Obiecții procedurale privind aplicabilitatea teoriei

Mai mulți comentatori ai lucrărilor lui Kymlicka au remarcat dificultăți considerabile de implementare sau, altfel spus, șansele reduse de instituționalizare a recomandărilor pe care teoria le propune. Or, o teorie care nu poate fi aplicată, remarcă undeva McDonald, făcând referire la o afirmație dintr-un alt context a lui Allen Buchanan, riscă să rămână o pură viziune morală, și cu toate că viziunea e o condiție importantă pentru orice acțiune bine ținută, ea este, cu siguranță, departe de a fi suficientă.

Kymlicka admite el însuși că teoria lui lasă multe detalii într-o „zonă gri” a principiilor, *rezolvarea acestei probleme revenind, în opinia sa, negocierilor politice, singurele capabile să ofere soluții viabile în lumea reală*. Comentatorii apreciază sinceritatea autorului, dar nu o pot accepta drept soluție satisfăcătoare pentru problemele de aplicabilitate.

McDonald, de exemplu, care nu pierde din vedere că principala miză a cărții lui Kymlicka – Multicultural Citizenship – este să articuleze principiile echității și dreptății care pot fi invocate în situațiile de conflict intercultural, dedică o analiză minuțioasă șanselor cu care drepturile minoritare – fundamentate de Kymlicka din punctul de vedere normativ al filosofiei politice – pot fi incluse în constituțiile statelor liberale și democratice. Plecând de la o afirmație a autorului, conform căreia în cazul drepturilor de autoguvernare se recomandă includerea lor în constituție, din moment ce ele reflectă relații intercomunitare cu caracter permanent, McDonald analizează în detaliu principalele impedimente de care un asemenea demers trebuie să țină cont. Pe lângă o seamă de considerente cu caracter eminent juridic, care nu pot face, evident, obiectul sintezei de față, McDonald formulează următoarele obiecții pe care orice încercare de constituționalizare a drepturilor minoritare trebuie să le aibă în vedere.

În primul rând, este important de reținut, spune el, că însăși noțiunea de drepturi de grup constituie o provocare la adresa convingerii adânc înrădăcinate în cultura politică liberală, conform căreia dreptul constituțional

reglementează înainte de toate relațiile dintre guvern și cetățeni ca indivizi. Pentru șanse mai mari de reușită, este nevoie deci de o schimbare fundamentală de optică – o veritabilă schimbare de paradigme – în cadrul filosofiei politice contemporane.

În al doilea rând, remarcă McDonald, drepturile colective, o dată legalizate, generează dificultăți de interpretare în practica juridică, scoțând la iveală cazuri concrete de conflict între drepturile de grup și cele individuale. Ca exemplu, criticul pomenește unele interpretări ale Curții Supreme de Justiție din Canada, care a argumentat de câteva ori, în legătură cu Charta canadiană a drepturilor și libertăților, că drepturile (lingvistice) de grup acordate de aceasta sunt în conflict cu libertățile individuale: pe când cele din urmă „au rădăcini principiale și ca atare sunt de importanță constitutivă”, primele au rezultat din „compromisuri politice”, motiv pentru care interpretarea juridică trebuie să țină cont de această diferență de natură¹.

Trebuie remarcat însă, admite în al treilea rând McDonald, ceea ce la o analiză concretă a cazurilor istorice de luptă pentru drepturile minoritare și de conflict intercultural devine evident, și anume că în aceste situații aranjamentele constituționale reflectă în exclusivitate optica majorității, ignorând punctul de vedere al minorității, insitucionalizând practic anumite condiții considerate opresive de către minorități. În aceste cazuri este greu să invocăm obișnuitele argumente ale democrației împotriva drepturilor de autogovernare, din moment ce aceste drepturi nu fac altceva decât să creeze condiții pentru eliminarea deficiențelor de aplicare a democrației, stabilind pe cale constituțională baza apartenenței minorității la comunitatea politică mai largă². În aceste cazuri speciale, este extrem de important însă ca toți cei care militează pentru recunoașterea constituțională a drepturilor minoritare să analizeze consecințele și detaliile instituționalizării acestor drepturi, eliminând, pe cât posibil, situațiile în care drepturile de grup pot intra în conflict cu cele individuale. McDonald pare ușor sceptic în special cu privire la șansele de a rezolva prin aranjamentele de această natură problemele ridicate de ceea ce Kymlicka numește „restricții interne”³.

La rândul său, Howse invocă două argumente privind dificultățile de implementare a recomandărilor lui Kymlicka: în opinia lui, pe de o parte, teoria nu oferă soluții pentru cazurile în care același teritoriu și aceleași resurse sunt revendicate de mai multe grupuri etnoculturale în mod simultan, pe de altă parte, ea pierde din vedere situația minorităților din cadrul minorităților. În cazurile din urmă, principiul dreptului la autogovernare generează o contradicție în termeni, este de părere Howse, pe care teoria nu

1. Op.cit., p. 312.

2. Op.cit., p. 317.

3. Op.cit., pp. 317-318.

o soluționează în mod satisfăcător : dacă același principiu de autoguvernare îi îndreptățește și pe membrii minorității incluse să beneficieze de drepturi similare, atunci principiul are un efect de autolimitare, opinează criticul1.

O părere similară cu cel de-al doilea argument al lui Howse este exprimată de Margaret Moore într-un studiu critic care îl etichetează pe Kymlicka drept „naționalist liberal”, la fel ca pe Yael Tamir și David Miller2.

Laitin este de părere că autorului teoriei liberale a drepturilor minoritare îi scapă adevărata natură a conflictelor etnopolitice, dacă este de părere că problemele aplicării pot fi soluționate în cadrul unor negocieri politice de bună-credință. *Esența „limbajului drepturilor”* este tocmai refuzul de a negocia, susține Laitin, drepturile fiind invocate în cadrul acestor retorici ca inalienabile. În opinia criticului, Kymlicka afișează în acest context un optimism exagerat, fiind influențat de o „viziune în roz a politicii”3.

Carens se referă la dificultățile de ordin practic în ce privește implementarea drepturilor lingvistice în cazul comunităților aborigene de pildă, întrebându-se dacă este fezabil – nu în ultimul rând, din punctul de vedere al costurilor – să ne propunem oferirea de servicii (de sănătate, de exemplu) și crearea unor spații publice paralele bazate pe limbile popoarelor aborigene. *Cu toate că nu refuză*, în principiu, caracterul îndreptățit al măsurilor de protecție speciale, Carens vede o problemă serioasă în nevoia de a preciza limitele „până la care se pot extinde aceste revendicări”, problemă care poate pune, în opinia sa, la o grea încercare valabilitatea teoriei4.

Parekh este de părere că teoria lui Kymlicka și-a limitat în mod considerabil relevanța prin opțiunea de a se referi doar la lumea liberală. Drept consecință, teoria nu numai că exclude din sfera de relevanță culturile care nu sunt *bazate pe valoarea autonomiei individuale, dar pierde din vedere* inclusiv faptul că cele mai multe societăți multiculturale ale lumii contemporane conțin, pe lângă elementele liberale, și elemente neliberale, iar acestea se află într-un conflict permanent unele cu celelalte. În aceste condiții, opinează Parekh, teoria riscă să fie considerată de reprezentanții culturilor minoritare irelevantă pentru problemele lor, fiind văzută de către aceștia ca rezultatul unui dialog între liberali sau ca o formă de exprimare a unui nou tip de paternalism. „O teorie liberală a cetățeniei multiculturale care își propune să opereze într-un cadru teoretic monocultural este o inițiativă incoerentă, având natura unui paradox” – conchide el5.

1. R. Howse, op.cit., p. 317.

2. M. Moore, „Liberalism and the Ideal of the Good Life”, în: Review of Politics, 1991, manuscris, pp. 1-24.

3. D.L. Laitin, op.cit., p. 231.

4. J. Carens, op.cit., p. 42.

5. B. Parekh, op.cit., pp. 58-59.

În final, voi menționa părerea Melissei Williams, în opinia căreia principala limită a eficienței concepției lui Kymlicka este de natură teoretică. Williams afirmă că teoria elaborată de Kymlicka poate fi considerată un model juridic, care se situează în problemele echității etnoculturale pe poziția conform căreia „drepturile preced politicul” și, ca atare, urmărește găsirea de soluții pentru remedierea situației grupurilor marginalizate în sferele abstracte ale rațiunii, delimitându-se de jocurile de interese caracteristice sferei politicului. Convingerea fundamentală a acestei orientări este, susține Williams, că doar printr-o critică bazată pe argumentul diversității, lansată la adresa concepției liberale a echității, se poate preveni reproducerea sistematică a structurilor inechității. Limitele acestei concepții devin evidente, susține Williams, dacă le confruntăm cu modelul soluției politice privind problema diferenței, care refuză să admită că dreptatea etnoculturală poate fi definită separat de politic. În schimb, abordarea politică a problemei, reprezentată cel mai convingător în opinia lui Williams de Iris Marion Young, consideră că standardele dreptății pot evita reproducerea inechității doar dacă sunt definite în cadrul procesului politic, permițând astfel grupurilor marginalizate să-și expună punctele de vedere și creând totodată condiții ca acestea să fie luate în considerare¹.

9.6.2. Probleme de relevanță cauzate de mediul cultural

Cel mai puternic argument în legătură cu Problemele cauzate de ignorarea mediului cultural de către teoria liberală a dreptății etnoculturale propusă de Kymlicka este formulat de Boagang He^e, referitor la contextul specific al culturilor din Asia de Est. Într-un studiu cu o logică dificil de urmărit, cu multe contradicții interne, He își fundamentează aprecierea referitoare la lipsa de relevanță a teoriei lui Kymlicka pentru situația din estul continentului asiatic pe incompatibilitatea dintre liberalism și confucianism. Pentru un asiatic – afirmă He –, Kymlicka își pierde vremea elaborând pe marginea tradiției liberale. În această parte a lumii, oricine se interesează de chestiunile filosofiei sociale trebuie să țină cont de moștenire^a și de consecințele comunitarismului confucianist: societățile sunt profund nonliberale, bazate pe conceptul datoriei și al respectului față de autoritatea paternalistă, care pretinde o subordonare fără rezerve din partea membrilor. Structura normativă a confucianismului este aparte, precizează He, ordinea și stabilitatea, valoarea colectivității și a autorității politice bucurându-se de prioritate absolută. Nu există preocupări pentru protecția individului sau a egalitățiiⁱ dintre grupuri, asimilarea fiind considerată modelul ideal pentru

1. M. Williams, op.cit., pp. 68-69.

integrarea națională, singurul capabil să garanteze pacea și stabilitatea. Din considerente similare, în majoritatea țărilor din regiune se preferă asigurarea dominației unui singur grup etnic. Această tradiție, cu adânci rădăcini în istorie, nu pare să piardă din importanță nici cu trecerea timpului, afirmă He. În Singapore, de exemplu, în 1991 s-a adoptat un document guvernamental despre „valorile comune” care stau la baza societății, document în care se reafirmă fără echivoc principiul „națiunea înaintea comunității și societatea înaintea individului”¹.

De-a lungul înșiruirii acestor argumente apar însă și unele inadvertențe. He afirmă, de exemplu, că unele prevederi ale teoriei lui Kymlicka se pot implementa mult mai ușor în Asia decât în alte regiuni ale lumii, datorită aceluiași comunism confucianist, care pretinde o doză mai mare de sacrificiu din partea membrilor comunității². Mai mult, drepturile poliетnice și cele ale reprezentării de grup sunt deja de mult implementate în majoritatea țărilor din zonă, precizează He³. Într-un alt context, He formulează totuși o critică implicită la adresa teoriei lui Kymlicka. „Potrivit spiritualității confucianiste, este nedrept ca o teorie să promoveze conflictul etnic” – spune criticul, adăugând că modul de abordare al lui Kymlicka nu pare a fi dezirabil și nici fezabil în contextul comunităților culturale care se regăsesc într-un spațiu comun de existență. La întrebarea: „Are Tibetul dreptul să refuze să fie asimilat în comunitatea chineză?”, în opinia lui He „răspunsul confucianist este Nu, iar cel al lui Kymlicka este Da”⁴.

He își încheie argumentația referitoare la problemele de relevanță ale teoriei liberale a drepturilor minoritare pe un ton sever. „Difuzia culturală și socială a confucianismului are adâncime și consistență istorice, în timp ce teoria lui Kymlicka este subțire și duce lipsa unei adâncimi istorice” – conchide el, adăugând că ceea ce propune Kymlicka „nu poate fi aplicat nici măcar în majoritatea țărilor din Europa Occidentală, unde asimilarea a fost și este încă aplicată”⁵.

Shane O’Neill semnalează o problemă de relevanță în legătură cu situația din Irlanda de Nord. În opinia ei, teoria elaborată de Kymlicka nu este capabilă să ofere o rezolvare echitabilă a acestui conflict, deoarece „diferențele în cauză nu au un caracter preponderent cultural”. Problemele „minorității suferinde din Irlanda de Nord – spune O’Neill – nu sunt legate de bunul apartenenței culturale ca atare, ci de unul special, cel al

1. B. He, op.cit., pp. 13-19.

2. Op.cit., pp. 13-14.

3. Op.cit., p. 7.

4. Op.cit., pp. 18-19.

5. Op.cit., p. 19.

autoexprimării politice a unei identități naționale”¹. Nu cultura are, în acest caz, nevoie de protecție, precizează O’Neill, iar tentativa de a rezolva problema prin prisma drepturilor specifice de grup – cu toate că cele recomandate de Kymlicka s-ar putea regăsi într-un aranjament constituțional cuprinzător privind situația din Irlanda de Nord – nu ar avea șanse să ajungă la rădăcinile conflictului².

T.C. Heller oferă un argument privind lipsa de relevanță a teoriei în contextul unor probleme tipic americane. După ce îi reproșează lui Kymlicka, pe de o parte, interpretarea tradiției liberale din perspectiva istoriei europene, neglijând-o pe cea americană, pe de altă parte, sugestia că istoria europeană ar fi fost mai tolerantă față de culturile minoritare decât a fost în realitate, Heller concluzionează că teoria lui Kymlicka nu are prea multe de oferit cititorului american, din moment ce marginalizează cea mai **arzătoare problemă a politicii** multiculturale din acest stat, cea a negrilor sau a afro-americanilor. O problemă de această anvergură – atrage atenția Heller – „nu poate fi marginalizată în cadrul narațiunii multiculturaliste decât cu prețul sacrificării relevanței”³. Concluzia la care ajunge Heller în finalul studiului este următoarea: „Cauza naționalismului liberal și reflectarea multiculturală a acestuia în problematica minorităților naționale teritoriale s-ar putea dovedi o interpretare validă din punct de vedere empiric și persistă din punct de vedere moral doar în contextul modernității europene. Chiar dacă această *interpretare alternativă* ar avea drept consecință sacrificarea unității tradiției liberale, în cazul în care istoria europeană se va dovedi liberală și în același timp favorabilă multiculturalismului – acesta din urmă fiind înțeles în contrast cu fundalul teoretic al naționalismului liberal –, particularitățile politicii americane s-ar putea să rămână pe dinafară”⁴.

9.6.3. Acuzații referitoare la originile canadiene ale teoriei

Cu toate că majoritatea comentatorilor consideră inspirația canadiană a teoriei lui Kymlicka un viciu, Carens este de părere că perspectiva canadiană l-a ajutat pe Kymlicka să observe ceea ce americanilor de talia lui Rawls și Dworkin le-a rămas ascuns⁵.

Cum am văzut, Tamir îi reproșează lui Kymlicka că încearcă, pe de o parte, să-și adapteze teoria la circumstanțele unice – canadiene – ale

1. Sh. O’Neill, op.cit., p. 87.

2. Op.cit., pp. 87-88.

3. T.C. Heller, op.cit., p. 6.

4. Op.cit., p. 38.

5. J. Carens, op.cit., p. 39.

conflictului care îi motivează cercetările și, pe de altă parte, că generalizează concluziile la care ajunge, prezentându-le drept o teorie universal valabilă¹.

În opinia lui Parekh, teoria liberală a drepturilor minoritare își trage rădăcinile din realitatea canadiană, ceea ce conferă un plus de vitalitate și discernământ dezbaterilor din țara respectivă, dar limitează totodată, într-o măsură semnificativă, relevanța teoriei dincolo de acest context².

La rândul său, Metcalfe afirmă pe un ton tăios că o teorie liberală a drepturilor minoritare ar trebui să fie mai circumspectă în legătură cu sprijinirea unui număr considerabil de argumente luate din exemplul Québec-ului francofon³.

9.7. Alte opinii critice

Pe lângă observațiile critice tematizate cu ajutorul principalelor elemente ale teoriei, am regăsit în studiile critice analizate o seamă de afirmații cu caracter general, definind într-un mod sau altul poziția teoretică a lui Kymlicka. Voi reda în cele ce urmează câteva dintre acestea.

Tempelman, de pildă, îl *etichetează pe Kymlicka drept „multiculturalist universalist”* – deosebindu-l de Taylor, „multiculturalistul primordialist”, și de Parekh, „multiculturalistul civic” –, și accentuează consecințele exclusiviste ale teoriei sale⁴.

Howse este de părere că, în demersul teoretic al autorului cărții *Multicultural Citizenship*, spiritul realismului a triumfat în detrimentul principiilor liberale, datorită modului de a răspunde provocărilor reprezentate de conflictele etnopolitice. Esența poziției lui Kymlicka din acest punct de vedere este, după părerea lui Howse, următoarea: dacă dorim să prevenim conflictele, sau chiar războiul, suntem nevoiți să acomodăm diversitatea⁵. Tot Howse este cel care îi reproșează lui Kymlicka eșecul încercării de a oferi „argumente mai bine întemeiate teoretic, mai convingătoare, în locul unor compromisuri și soluții ambigue din punct de vedere teoretic”⁶.

Kukathas este de părere că noțiunea de cetățenie diferențiată pe criteriile apartenenței la diferite grupuri etnoculturale, propusă de Kymlicka, nu urmărește recunoașterea instituționalizată a unor forme variate de identitate culturală, ci acomodarea formelor de identitate politică mai puțin liberale⁷.

1. Y. Tamir, op.cit., pp. 80-81.

2. B. Parekh, op.cit., p. 62.

3. E. Metcalfe, op.cit., p. 18.

4. S. Tempelman, op.cit., pp. 7-10.

5. R. Howse, op.cit., p. 319.

6. Op.cit., p. 333.

7. Ch. Kukathas, op.cit., p. 31.

În opinia lui Heller, eventualele politici bazate pe teoria lui Kymlicka vor fi „orientate spre *trecut*, în loc să *vizeze* viitorul”¹.

Jacob T. Levy îl acuză pe autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare că nu acordă suficientă importanță problemei teritoriului, nereușind să realizeze legătura între etnicitate și spațiul de existență².

Darrel Moellendorf este de părere că teoria lui Kymlicka *poate justifica*, prin argumente liberale, dreptul la secesiune³, iar Brian Walker sugerează „*unele convergențe*” între teoria lui Kymlicka și filosofia noii drepte franceze, reprezentată prin Alain de Benoist și¹ Guillaume Faye⁴.

Voi trece în cele ce urmează la alte trei categorii de aprecieri care se regăsesc în analizele mai multor comentatori : părerea că teoria este insuficient de liberală, opinia că teoria este prea liberală și, în final, părerile sceptice privind șansele de reconciliere a liberalismului cu problemele diversității etnoculturale.

9.7.1. Teoria este insuficient de liberală

Doppelt este de părere, după cum am văzut, că teoria lui Kymlicka „se subminează singură”, din cauza modului în care tratează cazul minorităților nonliberale. Refuzul lui Kymlicka de a legitima intervenția coercitivă a statului în cazurile de violare a drepturilor individuale ale membrilor din interiorul grupurilor protejate are ca efect abandonarea teoriei liberale a drepturilor de grup din cauza propriilor ei criterii. În cazul protejării minorităților naționale cu un pronunțat caracter nonliberal, afirmația că drepturile de grup nu sunt în conflict cu drepturile individuale pare, în opinia lui Doppelt, o „*vorbă goală*”⁵.

În subcapitolul dedicat distincției dintre structura și caracterul unei culturi, am văzut argumentele lui David C. Bricker privind consecințele nonliberale ale teoriei lui Kymlicka, rezultând din ceea ce Bricker numește „relativismul cultural” al metodei alese de filosoful canadian, *în încercarea sa de a justifica* importanța culturii pentru demersul liberal. În opinia lui Bricker, teoria liberală a drepturilor minoritare are însă *și o altă consecință*

1. T.C. Heller, op.cit., p. 10.

2. J.T. Levy, „Blood and Soil, Place and Property: Liberalism, Land and Ethnicity”, în: *The Multiculturalism of Fear*, 1998, manuscris, pp. 1-35.

3. D. Moellendorf, „Liberalism, Nationalism and the Right to Secede”, în: *The Philosophical Forum*, 1996-'97, pp. 87-100.

4. B. Walker, *Culturalist Dilemmas: On Some Convergences Between Kymlicka and the French New Right*, lucrare prezentată la „CPSA Annual Meeting”, Montreal, 1995, manuscris, p. 5.

5. G. Doppelt, op.cit., p. 235.

nonliberală, cea a reproducerii fenomenului „sclavului fericit”. Folosind distincția propusă de Isaiah Berlin privind cele două aspecte ale libertății, libertatea negativă și cea pozitivă, Bricker încearcă să demonstreze că modul ales de Kymlicka pentru justificarea legăturii intime dintre autonomia personală și apartenența la cultura proprie generează consecințe nonliberale. În opinia sa, acest mod de a concepe autonomia are în vedere în exclusivitate aspectele libertății negative și exclude posibilitatea ca o persoană să fie liberă inclusiv în sensul pozitiv al termenului: „persoana este liberă să aspiere doar la ceea ce cultura îi sugerează ca aspirații acceptabile”¹. Or, opinează Bricker, o persoană care are libertatea astfel îngăduită, nu poate fi decât un „sclav fericit”, al cărui stăpân este atent să îl mențină sub o permanentă „spălare de creier”, eliberându-l astfel de toate aspirațiile care nu sunt conforme cu situația lui de „sclav”².

În baza acestor considerații, concluzia lui Bricker este fermă: relativismul cultural și reproducerea fenomenului „sclavului fericit” sunt două consecințe eminentamente nonliberale, pe baza cărora pare de necontestat că încercarea lui Kymlicka „de a face loc culturii în considerațiile politice l-a costat abandonarea liberalismului”³.

În stilul său caracteristic, Howse îl acuză pe Kymlicka de „sacrificarea unei părți semnificative a idealului radical liberal al autonomiei” de dragul reconcilierii liberalismului cu – ceea ce el numește – „comunitarismul cultural”⁴.

În opinia lui Parekh, liberalismul lui Kymlicka este „dogmatic, sigur pe sine și convins de propria superioritate, motiv pentru care (Kymlicka – L.S.) îl consideră recomandat ca standard absolut pentru toate celelalte forme de viață”⁵. Din cauza acestei convingeri, Kymlicka nu poate admite că valorile liberalismului nu reprezintă ultimul cuvânt în istoria înțelepciunii umane, ceea ce, sugerează Parekh, îi conferă un pronunțat caracter nonliberal.

9.7.2. Teoria este prea liberală

Mai mulți analiști, comentatori ai teoriei lui Kymlicka, sunt de părere în schimb că ceea ce propune autorul volumelor *Multicultural Citizenship și Liberalism, Community and Culture* este excesiv de liberal și, în consecință, nu are șanse să vină în întâmpinarea nevoilor reale ale grupurilor etno-culturale marginalizate în cadrul instituțional al societăților multiculturale.

1. D. Bricker, op.cit., p. 56.

2. Op.cit., p. 55.

3. Op.cit., p. 49.

4. R. Howse, op.cit., p. 312.

5. B. Parekh, op.cit., p. 62.

De pildă, O'Neill este de părere că teoria lui Kymlicka nu reușește să depășească principala deficiență teoretică a liberalismului – „nu merge suficient de departe în această direcție” –, rămânând la un nivel mult prea abstract în comparație cu problemele aflate la ordinea zilei într-un conflict etnopolitic concret. Făcând referiri la unele opinii similare ale lui Lenihan¹ și Taylor², O'Neill consideră că argumentele lui Kymlicka privind importanța apartenenței culturale și a contextului alegerii nu pot depăși perspectiva unui individualism incapabil să aprecieze valoarea intrinsecă și caracterul indispensabil al fiecărei culturi în parte. Din acest motiv, teoria drepturilor minoritare nu poate avea un mesaj plin de semnificații pentru actorii politici implicați în conflictele identitare – opinează criticul nord-irlandez³.

Réaume împărtășește părerea privind natura excesiv de abstractă a teoriei. Încercarea de a face abstracție de caracterul particular al unei culturi – prin tentativa de a identifica o așa-zisă structură a acesteia – subminează, în opinia ei, afirmația că *teoria respectivă urmărește protejarea culturii în cauză. Culturile nu pot fi protejate prin indivizi*: pentru a fi într-adevăr la adăpost de amenințări, ele au nevoie de anumite condiții, în care grupul ca un tot unitar să aibă garanția dreptului de a trăi în conformitate cu obiceiurile proprii – precizează Réaume. În opinia ei, după cum se poate descifra din context, există o contradicție ireconciliabilă între preocuparea unui teoretician pentru scoaterea liberalismului de sub acuzația de atomism (în sensul unui individualism excesiv), pe de o parte, și angajamentul sincer pentru formele de protecție instituțională a minorităților, pe de altă parte⁴.

Argumentele lui Williams în marginea problemelor de relevanță vizează aspecte similare. Soluția – preponderent juridică – sugerată de teoria lui Kymlicka este prea abstractă pentru problemele care necesită „aranjamente participative” în „contexte reale”. Cu toate că la nivelul intențiilor declarate se distanțează în mod repetat de liberalismul reprezentat de Rawls și Dworkin, în realitate el rămâne legat de acesta, susținând că echitatea poate fi definită analitic și poate fi aplicată pe cale juridică⁵.

Singer și McDonald împărtășesc la rândul lor părerea că teoria lui Kymlicka face prea multe concesii liberalismului, considerând că o teorie

-
1. Donald Lenihan, „Liberalism and the Problem of Cultural Membership: A Critical Study of Kymlicka”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991.
 2. Ch. Taylor, „Can Liberalism Be Communitarian?”, în: *Critical Review*, nr. 8, 1994.
 3. Sh. O'Neill, op.cit., p. 88.
 4. D.G. Réaume, op.cit., p. 112.
 5. M. Williams, op.cit., pp. 76-77.

care se concentrează pe nevoile individului nu poate fi suficient de sensibilă la problemele cu care se confruntă comunitățile etnoculturale¹.

În fine, Chandran Kukathas aduce în lumină un aspect interesant al problemei, care vizează totodată limitele *aplicabilității* teoriei. În opinia sa, principala deficiență a liberalismului în versiunea lui Kymlicka este aceea că are la bază o teorie a echității aflată într-o legătură strânsă cu noțiunea autonomiei, ceea ce îl face incapabil să propună răspunsuri posibile la întrebarea fundamentală a societății politice și a filosofiei politice – cea referitoare la autoritate. „Cine să aibă autoritate și cum să fie împărțită aceasta în condițiile diversității” – este în opinia lui Kukathas întrebarea cea mai importantă la care teoria lui Kymlicka rămâne datoare cu un răspuns².

9.7.3. Scepticismul privind șansele reconcilierii liberalismului cu problemele diversității etnoculturale

În strânsă legătură cu punctele de vedere prezentate în cele două subcapitole precedente, am întâlnit în articolele critice studiate o seamă de opinii sceptice privind șansele de reconciliere a liberalismului cu preocupările pentru protejarea instituțională a culturilor. Cei care formulează asemenea argumente nu îl învinuiesc în mod direct pe inițiatorul teoriei liberale a drepturilor minoritare de comiterea unor presupuse erori sau de inconsecvență în demersul justificativ, ci se îndoiesc de șansele de succes ale inițiativei din cauza naturii obiectivului pe care aceasta și l-a stabilit.

De exemplu, Taylor, autor situat deja pe o poziție eminentamente comunitariană, este de părere că încercarea lui Kymlicka și a altor teoreticieni liberali de a deriva politici de protecție culturală din principii pur liberale este sortită eșecului datorită naturii fundamentale a liberalismului – cel puțin în versiunea americană a acestuia. În interpretarea sa, liberalismul lui Rawls, Dworkin și Ackerman, pe care și Kymlicka îl consideră punct de plecare și de referință pentru teoria pe care o propune, este un liberalism de tip procedural, ce nu poate lua în considerare diferențele identitare ale cetățenilor. Conform liberalismului *astfel înțeles*, cetățenii unei țări sunt

1. B. Singer, op.cit., respectiv L. McDonald, op.cit.

2. Ch. Kukathas, op.cit., p. 34. Cu toate că pare convingător, mai ales în ceea ce privește prima parte a afirmației, acest argument al lui Kukathas nu poate fi lăsat fără replică. Putem să ne declarăm nemulțumiți în privința consistenței teoretice a modului de argumentare al lui Kymlicka, dar nu putem să nu admitem că *principalul obiectiv al demersului* lui Kymlicka este tocmai redefinirea acestei autorități în contextul societăților multiculturale, astfel încât acestea să fie mai inclusive din punct de vedere cultural și să elimine, măcar parțial, o componentă importantă a deficitului de democrație ce le caracterizează.

uniți în jurul principiului procedural al respectului egal, fără nici o discriminare din partea statului. În opinia lui Taylor, condițiile diversității impun un alt „model” al liberalismului: cel substantivizat, care nu îi depreciază de la bun început pe cei ce nu împărtășesc modelul dominant privind conduita de viață. Acest model include, în concepția lui Taylor, în afară de libertățile fundamentale la care nu se poate renunța sub nici o formă, și anumite „privilegii și imunități”, menite să acomodeze diversitatea. Cele două versiuni ale liberalismului sunt incompatibile la nivelul principiilor, ceea ce înseamnă că acomodarea diversității etnoculturale este, în opinia lui Taylor, un proiect nefezabil în contextul liberalismului procedural¹.

Sasja Tempelman – care, după cum am văzut, îl consideră pe Taylor un „multiculturalist primordialist”, iar pe Kymlicka un „multiculturalist **universalist**” – *se situează pe poziția potrivit căreia felul în care ulimul și-a stabilit obiectivele* îl pune în fața unei dileme ce exclude compromisul. Liberalismul universalist are de ales între următoarele alternative: „diferențele culturale trebuie respectate în așa fel încât acest respect să le permită grupurilor să fie într-adevăr diferite (nonliberale chiar) ori trebuie să rămânem fideli interpretării liberale a principiilor autonomiei și ale libertății individuale. Cele două opțiuni se exclud reciproc” – conchide Tempelman. Dacă în cazul culturilor liberale teoria lui Kymlicka este plauzibilă, în situația celor nonliberale nu ar fi exclus să fie nevoie de „strategii primordiale”, de genul celor sugerate de Taylor².

Tomasi este și el profund sceptic privind șansele de reușită ale proiectului pe care și l-a propus Kymlicka. Inițiativa „de a arăta că libertatea este atât de strâns legată de cultură, încât orice preocupare pentru libertate trebuie să se traducă în mod necesar în măsuri de protejare a culturii, bazate pe argumentul echității” este sortită eșecului în cadrul liberalismului autentic, opinează criticul. Orice tentativă de a defini conceptul de „libertate în cadrul grupului” (freedom-within) se va lovi în mod inevitabil de dificultăți de interpretare a granițelor și va reveni în final la interpretarea tradițională a libertății (freedom-from), concepută în sensul lipsei de orice constrângere ascriptivă³.

-
1. Ch. Taylor, „Review”, în: Critical Review, 1993, pp. 176-178. Cu toate că la prima vedere liberalismul substantivizat propus de Taylor pare să fie asemănător cu cel propus de Kymlicka, nu trebuie să uităm că Taylor nu urmărește o redefinire a liberalismului clasic astfel încât acesta să fie în măsură să abordeze problemele societăților diverse din punct de vedere etnocultural, ci caută soluții la aceeași problemă în afara cadrului liberalismului tradițional.
 2. S. Tempelman, op.cit., p. 10.
 3. J. Tomasi, op.cit., p. 10.

Îl voi aminti în final pe T.C. Heller, care consideră că este o speranță deșartă să ne imaginăm, împreună cu Kymlicka, „o singură tradiție liberală, care include toate culturile naționale într-un cadru de idee-cooperativă, atât în plan intern, cât și în sistemul internațional al statelor moderne”. În opinia lui Heller, nici din punct de vedere conceptual, nici din punct de vedere istoric, nu e realist să ne imaginăm că natura liberalismului îi permite acestuia „să fie naționalist prin reproducerea culturilor majoritare și a celor minoritare cu o bază teritorială și să rămână în același timp individualist, păstrându-și preocupările pentru libertățile civice ale fiecărui membru în parte”¹.

9.8. Argumente de rea-credință împotriva soluțiilor promovate de teoria liberală a drepturilor minoritare

În încercarea de a combate într-un mod cât mai convingător tezele lui Kymlicka, unii comentatori formulează câteva argumente care pierd din vedere acel echilibru obligatoriu de care orice abordare a unor subiecte sensibile trebuie să țină cont, luând în considerare pozițiile principalelor părți implicate. Voi reda în cele din urmă câteva exemple de astfel de opinii, pe care le-am catalogat drept argumente ce pot fi caracte^rizate prin rea-credință.

Marlies Galenkamp, de exemplu, concluzionează în finalul unui studiu extrem de critic la adresa teoriei lui Kymlicka: „Politica este un joc de sumă zero (zero-sum). Dacă sunt cîștigători, trebuie să existe și învinși. Nu avem ce face, asta e viața. Spre norocul nostru, există niște reguli ale jocului sub forma drepturilor individuale. Putea să fie și mai rău”².

^Vorbind de condițiile în care, acum aproximativ o sută cincizeci de ani, locuitorii ținutului Wales au fost constrânși să-și abandoneze limba – prin măsuri administrative pe care le etichetează drept „violări acceptabile ale echității liberale”³ – Brighouse ajunge la concluzia că, în final, comunitatea welsh s-a ales cu un grad de libertate *incomparabil mai mare*, datorită accesului la oportunitățile oferite de cultura engleză, decât dacă s-ar fi bucurat de drepturile speciale pe care le propune Kymlicka⁴. „S-ar putea ca

1. T.C. Heller, op.cit., p. 9.

2. M. Galenkamp, op.cit., p. 8.

3. Folosirea limbii *welsh* a fost interzisă în școli și în tribunale. Cf. Nikolas Coupland (ed.), *English in Wales: Diversity, Conflict and Change, Multilingualistic Matters Ltd.*, Bristol, 1990.

4. H. Brighouse, op.cit., p. 399. Pe lângă faptul că este încărcat cu o doză de prejudecată față de *cultura welsh*, argumentul lui Brighouse este combătut de evoluțiile recente din Marea Britanie, unde s-a produs în ultimii ani un reviriment al culturii și limbii welsh.

mecanismele nonliberale care urmăresc o asimilare rapidă să fie sortite eșecului – adaugă Brighthouse –, dar metodele de lungă durată, care sunt astfel concepute încât să respecte standardele echității liberale, ar putea avea succes”¹. În legătură cu provocările diversității etnoculturale, Brighthouse propune următoarea soluție, ca o alternativă la teoria lui Kymlicka : „de ce să nu ne propunem, în locul unor politici culturale care urmăresc protejarea culturilor particulare, să urmărim integrarea pe termen lung a diferitelor culturi, astfel încât să ne putem deplasa cu ușurință între acestea și, eventual, să nici nu le mai putem diferenția după o vreme ?”².

Comentând argumentele lui Kymlicka referitoare la „mitul neutralității etnoculturale a statului de drept”, Metcalfe afirmă undeva următoarele : „chiar dacă admitem că anumite decizii guvernamentale vor reflecta, în mod inevitabil, ceva din predispozițiile culturale generale ale majorității (stabilirea sărbătorilor legale sau limba de predare în școli, de exemplu), nu e clar deloc de ce ele pot fi considerate un temei pentru a demola barierele, de altfel foarte sigure, dintre autoritatea statului și autoritatea reprezentată de preferințele culturale ale unei comunități”³. **Într-un alt context, simpatia lui Metcalfe pentru o autoritate centralizată** vine și mai explicită : „dacă dorim să protejăm calitatea liberalismului, pentru ca ea să nu devină dependentă de cultură (ceea ce pare să fie o premisă fundamentală a teoriei lui Kymlicka), el (Kymlicka – L.S.) trebuie să asigure o protecție egală pentru toți, care se obține cel mai frecvent prin centralism”⁴. În baza acestor citate, dar și a celor redată din opiniile criticului în subcapitolele precedente nu este de mirare că Metcalfe *ajunge la următoarea concluzie* : „motivul pentru care (preștația lui Kymlicka – L.S.) nu pare să fie un punct de pornire promițător spre o concepție liberală a multiculturalismului este, probabil, acela că Multicultural Citizenship își concentrează atenția mult prea mult pe diferențele și autonomia unor «culturi», «popoare», «națiuni», și mult prea puțin pe ceea ce oamenii care populează aceste diverse categorii imaginează au în comun unii cu alții”⁵.

Comentând aceeași teză a lui Kymlicka, *Kukathas ajunge la următoarele concluzii* : „Faptul că, în pofida inexistenței unei decizii conștiente privind *oferirea*^{de} sprijin (guvernamental – L.S.) unei culturi sau alteia, o anumită cultură va domina și o anumită limbă va fi vorbită cu preponderență nu este un argument eficient împotriva conceptului de «neglijare benignă». *Este de*

1. Op.cit., p. 402.

2. Op.cit., p. 401.

3. E. Metcalfe, op.cit., p. 14.

4. Op.cit., p. 25.

5. Op.cit., p. 31.

la sine înțeles că un anumit grup, o cultură sau o limbă vor fi dominante ; nimic nu poate preveni *acest deznodământ*. Conceptul «neglijării benigne» nu se caracterizează prin eșecul de a recunoaște că neglijarea va avea consecințe, ci prin disponibilitatea de a accepta consecințele neglijării. Această poziție poate că este controversată, dar cel puțin nu este incoerentă”¹. Și, în final, o recomandare directă care pune în paranteză fără nici o rezervă problema echității, despre care s-a scris atât de mult : „În această privință recomandarea mea este ca, în acele cazuri în care ne lovim de problemele conflictelor dintre grupuri, de nevoia de a trasa granițe, sau avem de luat decizii privind recunoașterea oficială a unei limbi, politicile să fie influențate de un mod de gândire strict utilitarist”².

10. Receptarea în România a teoriei liberale a drepturilor minoritare

Dacă despre o receptare propriu-zisă în România a teoriei lui Will Kymlicka ar fi oarecum exagerat să vorbim, până la finele anului 2000 cel puțin, câteva apariții notabile de texte și reflecții critice pot fi deja semnalate.

După cunoștințele autorului prezentei lucrări, până la această oră au apărut patru texte semnate de Kymlicka în diferitele publicații din România. Revista *Altera* a tipărit două lucrări³, iar în publicația intitulată *A Treia Europă*, respectiv în *Korunk* a apărut câte un text⁴.

În privința referirilor critice la teoria liberală a drepturilor minoritare sau a cetățeniei multiculturale, pot fi amintite aici unele texte ale lui Andrei Marga, Adrian Miroiu, Gabriel Andreescu și ale autorului prezentei lucrări.

Andrei Marga, după toate aparențele primul autor din România care face referiri la teoria lui Kymlicka, îl etichetează pe acesta, într-o lucrare publicată în anul 1997, drept reprezentant al liberalismului cultural, în baza poziției teoretice pe care a dezvoltat-o în cadrul volumului *Liberalism, Community and Culture*⁵. Studiul lui Marga oferă o imagine cuprinzătoare

1. Ch. Kukathas, op.cit., p. 27.

2. Op.cit., p. 29.

3. „Relații etnice și teoria politică occidentală”, în: *Altera*, anul V, nr. 10, 1999, pp. 95-148, respectiv „Teoria și practica multiculturalismului canadian”, în: *Altera*, anul V, nr. 12, 1999, pp. 48-68.

4. „De la cosmopolitismul luminilor la naționalismul liberal”, în: *A Treia Europă*, nr. 2, Iași, Polirom, 1998, pp. 439-450, respectiv „*Allamok, nemzetek és kultúrák*” („*State, națiuni și culturi*”), în: *Korunk*, nr. 7, 1998, pp. 67-79.

5. „Liberalismul astăzi”, în: Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, *Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca*, 1997, pp. 340-390.

asupra „semnificațiilor contemporane” ale liberalismului, context în care poziția lui Kymlicka este interpretată ca una dintre reacțiile posibile – pe lângă liberalismul comunitar propus de Michael Sandel și liberalismul finalitar elaborat de William A. Galston – la „soluția aprioristă aleasă de mulți liberali”, soluție „constând în derivarea articulațiilor liberalismului din asumții normative tari”. În interpretarea lui Andrei Marga, aceste direcții critice față de „soluția aprioristă” a liberalismului „rămân, global vorbind, în sânul liberalismului”¹.

Particularitatea abordării lui Kymlicka este, în opinia lui Marga, accentuarea „indisociabilității liberalismului de valoarea libertății individuale și de distribuirea ei egală în comunitate”. Kymlicka e de părere – opinează Andrei Marga – că, la formularea principiilor liberalismului, Rawls și Dworkin nu au luat în considerare apartenența culturală, neglijând în consecință „diferențierea culturală din societățile moderne”. Ca să facă față provocărilor contemporane, formularea principiilor liberale trebuie completată – „plecând tocmă de la recunoașterea structurii culturale” – cu elaborarea unor termeni proprii precum „libertatea cetățenească până la nivelul în care include apartenența culturală într-o tratare proprie”. Liberalismul astfel conceput – este de părere Andrei Marga, sintetizând esența contribuției lui Kymlicka la reformularea principiilor liberale – „depășește încă o dată acuzația că, fiind absorbit de protejarea individului, este neglijent în ceea ce privește nevoile comunității și etalează substratul cultural adiacent”².

Într-un studiu mai amplu, în care investighează șansele democrației „într-o lume a diferențelor”, Adrian Miroiu dedică pagini provocatoare consecințelor teoriei cetățeniei multiculturalale privind condițiile din România³. Fiind interesat înainte de toate de șansele liberalismului de a rămâne compatibil cu multiculturalismul, în condițiile în care diverse grupuri culturale au concepții diferite despre ce înseamnă dreptatea socială, autorul își pune întrebări privind „modalitățile în care la noi în țară, în măsura în care vom avea o democrație liberală, se pot justifica politicile care duc la păstrarea și afirmarea unor tradiții culturale ale minorităților naționale”⁴. Dezbaterile ce au avut loc „în prim-planul discuțiilor publice”, referitor la posibilele interpretări ale multiculturalismului în condițiile contemporane ale României, s-au axat – în opinia lui Adrian Miroiu – pe problema drepturilor colective ale minorităților naționale, cei implicați în dezbateri confruntându-se frecvent cu întrebarea: „le putem accepta sau nu?”.

1. Op.cit., p. 379.

2. Op.cit., p. 382.

3. „Democrația într-o lume a diferențelor”, în: *Adrian Miroiu, Filosofie fără haine de gală*, All Educational, București, 1998, pp. 199-242.

4. *Op.cit.*, p. 233.

În opinia lui Adrian Miroiu, întrebarea astfel formulată este depășită de evenimente, din moment ce drepturile colective sunt aplicate deja, „prin chiar faptul că în Parlamentul României există reprezentanți ai minorităților naționale, iar acest lucru este garantat prin Constituție”. Privind însă cele trei categorii de drepturi de grup pe care teoria lui Kymlicka le propune în funcție de specificul comunităților etnoculturale – 1. drepturi speciale de reprezentare în instituțiile politice; 2. drepturi de autoguvernare; 3. drepturile poli-etnice –, Miroiu este de părere că „opozanții ideii de drepturi colective s-ar centra nu asupra drepturilor de primul, ci de al doilea gen”, la noi fiind efective cele din prima categorie. Poziția lui Miroiu referitoare la această problemă este atât de interesantă, încât merită să fie citată în întregime: „Există și o altă distincție importantă la Kymlicka: el subliniază că orice discuție asupra drepturilor relative la apartenența la un grup a cuiu trebuie să țină seamă de împrejurarea dacă acel drept privește raportul acelui individ cu societatea sau, dimpotrivă, raportul dintre el și grupul din care face parte. După Kymlicka, doar primul tip de drepturi poate fi justificat dintr-o perspectivă liberal-democratică. Cred că un exemplu de la noi ar fi foarte folositor pentru a înțelege distincția. S-a vorbit mult dacă să existe o universitate maghiară la noi în țară. Pe de o parte, reprezentanții UDMR au susținut că respingerea acestei universități ar însemna o nerecunoaștere a drepturilor cetățenilor maghiari din România; pe de altă parte, s-a susținut că dreptul la învățătură poate fi limitat la anumite nivele (cel universitar, de pildă). Ambele poziții sunt greșite, fiindcă se raportează la chestiuni diferite. Când avem în vedere drepturile cetățenilor maghiari din România de a studia în limba maternă, nu putem să le restrângem, de pildă, pentru nivelul universitar, întrucât aceste drepturi privesc raportul dintre acești cetățeni și societatea ca întreg. Ca urmare, e nu numai acceptabil, dar chiar necesar să se organizeze învățământ superior în limba maghiară, de pildă. Dar a înființa o universitate maghiară e altceva. Fiindcă acum problema în discuție nu mai este cea a raportului dintre o persoană individuală și societatea ca întreg, ci dintre această persoană și grupul etnic din care face parte. Or, impunerea de restricții interioare – ale grupului față de membrii săi – nu este ceva care, zice Kymlicka, poate fi justificat într-o perspectivă liberal-democratică”¹.

Analiza nuanțată a lui Adrian Miroiu surprinde *cu certitudine* aspecte și distincții conceptuale importante ale teoriei liberale a drepturilor minoritare. Concluzia la care ajunge este ușor eronată totuși, în opinia mea, din moment ce îi scapă alte clauze importante ale teoriei, cum ar fi cea referitoare la egalitatea morală a grupurilor etnoculturale, în virtutea căreia nu se poate

1. *Op. cit.*, pp. 234-235.

face deosebirea dintre societatea în ansamblu și o comunitate minoritară, susținută de Adrian Miroiu, sau prevederile teoriei referitoare la dreptul minorităților naționale la o cultură societală proprie, completă din punct de vedere instituțional. Teoria cetățeniei multiculturală își propune tocmai integrarea membrilor unei minorități naționale în comunitatea politică dominată de majoritate, ca o colectivitate, și nu ca indivizi, iar în aceste condiții revendicarea dreptului la o universitate proprie a comunității respective – făcând abstracție în acest moment de oportunitatea sau inoportunitatea politică, cât și de fezabilitatea unui astfel de demers – nu poate fi interpretată ca o restricție internă a comunității față de membrii săi. În legătură cu un proiect de această natură, nu poate fi vorba de constrângerea membrilor comunității să-și facă studiile în mod obligatoriu într-o astfel de instituție, ceea ce ar concretiza teama lui Miroiu referitoare la restricțiile interne, ci mai degrabă de o solicitare în virtutea dreptului la o cultură societală proprie, completă din punct de vedere instituțional. Adrian Miroiu are perfectă dreptate, pe de altă parte, atunci când adaugă la cele precizate că, în legătură cu această problemă, nu a văzut „să fi existat o discuție analitică, una care să fi mer^s dincolo de declarații mai curând politice decât conceptuale”¹.

Într-un studiu amplu și bine documentat, elaborat în cadrul unei anchete care și-a propus evaluarea șanselor de relevanță ale teoriei liberale a drepturilor minoritare în contextul Europei Centrale și de Est, Gabriel Andreescu își exprimă îndoiala privind nevoia unei abordări specifice în această parte a continentului european și, în general, privind oportunitatea unei opoziții de principiu între „o teorie politică estică versus o teorie politică occidentală”². Andreescu oferă patru argumente pentru susținerea poziției sale: 1. „există un universalism al valorilor etice, așa cum există un universalism al drepturilor omului. Valorile etice universale reprezintă referința majoră pentru rezolvarea inclusiv a problemelor pe care le reclamă comunitățile aflate în minoritate”; 2. „principalele teme ale societăților actuale, vestice și (într-o măsură, ce-i drept, sporită datorită rămănerii în urmă) estice, țin nu de specificitatea determinată de istorii diferite, ci, preponderent, de necesitatea de a face față modernității”; 3. „dinamica internă a societăților, ...și incredibila lor amestecare într-o societate globală”; 4. „o societate este în primul rând un sistem funcțional, obligat să identifice și să rezolve probleme specifice vieții”³.

Trecând în revistă principalele elemente ale „diversității multiculturale” din România, precum și instrumentele legale de gestionare a acestei

1. Op.cit., p. 235.

2. „Gândire universală, realități orientale: o evaluare a drepturilor minorităților naționale în România”, în: Altera, anul V, nr. 10, pp. 148-175.

3. Op.cit., p. 149.

diversității în etapele diferite ale erei postdictatoriale – urmărind, după cum se exprimă severul analist al fenomenului politic, „evoluția la luptei pentru drepturile minorităților în România, care este în același timp istoria luptei împotriva lor” –, Gabriel Andreescu se întreabă la un moment dat dacă „avem nevoie de o anumite teorie politică care să dea soluții pentru tratarea diversității în România?”. În privința răspunsului posibil, opinia lui Andreescu este aceea că, în pofida faptului că raționamentul politic și standardele sunt referințe durabile, rămâne o iluzie „credința că pașii principali ai evoluției spre pacea interetnică pot rezulta din pură speculație politologică”¹. Mai concret, Andreescu îl invocă în acest context pe Rorty, pentru care drepturile omului, inclusiv cele ale minorităților naționale, „presupun pasiune și curaj, nu rațiune și teorie”. În baza acestei accepțiuni, „căutarea unor temeuri filosofice pentru drepturile omului este condamnată, din punct de vedere filosofic, la eșec, și este, din punct de vedere practic, lipsită de rost”².

1. Op.cit., p. 162.

2. Op.cit., pp. 166-167.

3. Op.cit., p. 169.

4. Autorul prezentei lucrări a publicat până la această dată două versiuni, una în limba română, alta în limba maghiară, ale unui studiu referitor la modul în care teoria lui Kymlicka poate fi relevantă în dezbaterile publice privind multiculturalitatea din România. Vezi Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România”, în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000, pp. 23-47, respectiv „Szempontok a multikulturalizmus fogalmának romániai értelmezéséhez”, în: *Magyar Kisebbség*, vol. VI, nr. 19, 2000, pp. 1226-1253.

ci și incoerent, i-a contrariat pe mulți și un număr impresionant de critici au încercat să aducă contra-argumente.

Multe dintre aceste observații critice vizează, după cum am văzut, punctele slabe ale teoriei, cum ar fi cele referitoare la structura și caracterul unei culturi, la distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice sau cele referitoare la consecințele protecției oferite minorităților nonliberale.

Altele, cum ar fi argumentele privind caracterul insuficient de liberal, respectiv mult prea liberal al teoriei, se anihilează reciproc, dovedind că teoria reușește să mențină un echilibru ce merită să fie apreciat într-o problemă sensibilă, în care cu greu pot fi satisfăcute așteptările tuturor părților. În baza numeroaselor argumente și contra-argumente vizând diferitele aspecte ale teoriei, am putut constata în general că teoria liberală a drepturilor minoritare se situează pe o poziție de mijloc, echidistantă față de comunitarianism și cosmopolitismul dezrădăcinat și utopic.

Există, după cum am văzut, și comentarii care au la bază interpretări eronate sau răstălmăciri ale tezelor lui Kymlicka, cum ar fi unele observații pe marginea conceptului de cultură societală, a tezei referitoare la mitul neutralității etnoculturale a statului sau a analogiei dintre state și minoritățile naționale.

Amendamentele aduse liberalismului tradițional propuse de Kymlicka nu sunt, bineînțeles, singurele posibile, iar teoria liberală a drepturilor minoritare ar putea fi, cu siguranță, îmbunătățită, nuanțată în mai multe privințe.

Chiar dacă la Kymlicka nu are decât valoare instrumentală, noțiunea de cultură, de exemplu, ar putea fi elaborată mai în detaliu, urmărind eliminarea unei părți semnificative a deficiențelor semnalate de critici. Una dintre multiplele posibilități ar fi, de exemplu, recurgerea la metodele fenomenologiei în varianta lui Alfred Schütz, care a abordat, într-o lucrare din 1955, problema egalității într-un mod inedit, analizând semnificațiile acordate acțiunii umane atât din perspectiva individului, cât și din cea a comunității¹.

Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice ar putea fi de asemenea nuanțată – ceea ce s-a și întâmplat deja, după cum am văzut la capitolul 6.1, în unele publicații mai recente, fără însă ca acestea să afecteze consecințele normative ale teoriei². Cu toate că nuanțarea pare necesară și este de netăgăduit că există cazuri de grupuri etnoculturale – descendenții sclavilor de culoare din Statele Unite și ai ocupanților ruși din majoritatea statelor succesoare ale Uniunii Sovietice, imigrații ilegali sau comunitățile de romi, de exemplu – pentru care teoria nu oferă nici o soluție de acomodare echitabilă, aceste excepții nu invalidează mesajul normativ al teoriei, conform căruia cele două tipuri de relații etnoculturale studiate în detaliu constituie modele viabile pentru societățile multiculturale. Excepțiile menționate sunt considerate de Kymlicka „cazuri dificile”, față de care va fi nevoie de multă răbdare, efort intelectual și ingeniozitate politică până ce se vor găsi soluțiile de eliminare a inechităților; dar aceste dificultăți nu trebuie să umbrească relevanța teoretică a modalităților deja consacrate, prin care cetățenii pot deveni liberi și egali chiar în condițiile diversității etnoculturale. Privită din această perspectivă, teoria lui Kymlicka nu-și propune altceva – după cum am văzut – decât să elimine discrepanța dintre teoria politică și practica celor mai multe state liberale și democratice, în care recomandările³ teoriei se regăsesc sub forma unor politici de mult aplicate. „Chiar dacă teoria liberală nu a încorporat încă cele constatate în legătură cu imigrații și minoritățile naționale, practica liberală funcționează în această privință în mod acceptabil” – conchide autorul într-un articol în care răspunde comentariilor formulate de Carens, Young, Parekh și Forst³.

-
1. Vezi, Alfred Schütz, „Equality and the Meaning Structure of the Social World”, în: *Collected Papers*, vol. II, *Studies in Social Theory*, Martinus Nijhoff, Haga, 1976, pp. 226-274.
 2. Vezi W. Kymlicka, „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”, în: *Constellations*, vol. 4/1, 1997, pp. 72-87, respectiv „Relațiile etnice și teoria politică occidentală”, în: *Altera*, anul V, 1999, pp. 95-148.
 3. „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”, p. 79.

Problema grupurilor nonliberale este o veritabilă provocare pentru orice teorie care se pretinde liberală. În mod curios însă, argumentele criticilor vizând acest aspect al teoriei lui Kymlicka se întorc de cele mai multe ori împotriva autorilor lor, forțându-i să opteze pentru poziții eminamente nonliberale în lupta pentru păstrarea integrității... liberalismului. Poziția lui Kymlicka poate fi etichetată în acest context drept lipsită de forță, de putere de convingere, din moment ce apelează la negocieri și măsuri de încurajare a reformelor liberale, dar este cu siguranță mai consecvent liberală decât opinia lui Parekh sau cea a lui McDonald, de exemplu.

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu reprezintă ultimul cuvânt în problema echității etnoculturale. Slăbiciunile terminologice, lipsa de consistență a unor argumente, tendințele inerente de reificarea a unor aspecte ale fenomenului vizat sunt curenți remediabile prin cercetări ulterioare. Cazuistica aflată la baza teoriei poate fi extinsă la rândul ei prin recurgerea la datele recente ale literaturii care prelucrează fenomenul conflictului etnopolitic modern. Rezultatele unor noi **cercetări – inclusiv empirice – privind etnicitatea și identitatea etnoculturală** pot servi la aprofundarea sau nuanțarea argumentelor legate de importanța pe care cultura societală o are în asigurarea contextului autonomiei personale¹. Redescoperirea relevanței culturii, precum și a problemelor identitare, pentru studiile în domeniul relațiilor internaționale, inclusiv cele privind securitatea ordinii mondiale, au creat un context în care miza elaborării unei teorii liberale referitoare la echitatea etnoculturală a crescut, iar includerea acestor aspecte în orizontul teoriei este o posibilă direcție de dezvoltare ulterioară².

Cu toate că amendările sau completările teoriei ar fi, fără îndoială, nu doar binevenite, ci și necesare (unele dintre ele se conturează deja în cadrul preocupărilor recente ale lui Will Kymlicka³), în opinia mea importanța teoriei pentru filosofia politică contemporană se cuvine totuși judecată și la un alt nivel – cel al relevanței pentru agenda politică a zilelor noastre.

-
1. *Vezi, în acest sens, Stephen Cornell – Douglas Hartmann, Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks – Londra – New Delhi, 1998.
 2. *Vezi Peter J. Katzenstein (ed.), The Culture of National Security. Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996; Yosef Lapid – Friedrich Kratochwil (eds), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Reiner Publishers, Boulder – Londra, 1996; Bernard Szechtman – Martin Slann (eds), *The Ethnic Dimension in International Relations*, Praeger, Westport – Londra, 1993; Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*, Praeger, Westport – Londra, 1990.
 3. W. Kymlicka – Ch. Strachle, „Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: a Critical Review of Recent Literature”, în: *European Journal of Philosophy*, vol. VII, nr. 1, 1999, pp. 65-88.

În literatura critică prezentată anterior există, după cum am văzut, câteva afirmații sumare referitoare la acest aspect ; o analiză amănunțită a problemei nu a fost oferită însă de nici unul dintre autorii citați.

Voi încerca în cele ce urmează să evaluez performanțele teoriei lui Kymlicka din această perspectivă, proiectând-o asupra câtorva teme de mare actualitate aflate în atenția unui număr considerabil de teoreticieni, oameni politici și organizații internaționale.

Voi începe prin evaluarea măsurii în care teoria poate fi considerată relevantă pentru modalitățile în care se gestionează conflictele etnopolitice în lumea contemporană. Voi trece în revistă câteva documente politice importante în care se regăsesc anumite teze ale teoriei liberale a drepturilor minoritare sau în cazul cărora se poate vorbi despre o convergență de idei cu tezele respective. Consecințele teoriei lui Kymlicka pentru problemele cetățeniei, în contextul specific al procesului integrării europene, vor face obiectul unui al treilea subcapitol, iar în final voi formula câteva concluzii privind șansele democrației în societățile multiculturale.

¹1.1. Teoria liberală a drepturilor minoritare și conflictele etnopolitice

Într-un articol dedicat legăturii dintre procesul de democratizare și conflictul etnopolitic, Renée de Nevers este de părere că problemele interetnice au căpătat o notorietate ieșită din comun în ultima vreme datorită unor precondiții extrem de simple. În primul rând, spune Nevers, ca să putem vorbi de posibilitatea unui conflict etnopolitic, este nevoie de existența unei comunități mixte din punct de vedere etnic în cadrul unui stat. Având în vedere că tensiunile și conflictele etnice au la bază competiția dintre grupuri pentru puterea politică și revendicările privind statutul acestora, conflictele etnopolitice sunt strâns legate de statele existente. Și cum există puține state în lume care găzduiesc un singur grup etnocultural între hotarele lor, „potențialul conflictului etnic este aproape universal”¹. Pentru ca acest potențial să se activeze, mai este nevoie, continuă Nevers, ca una dintre comunitățile conviețuitoare să aibă frustrări privind distribuția puterii între grupuri sau anumite discriminări. Dacă metodele legale sau politice de rezolvare a diferendelor sunt epuizate, conflictul interetnic este de cele mai multe ori inevitabil.

1. „Democratization and Ethnic Conflict”, în : Michael Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, p. 62.

Anthony D. Smith, un cercetător neobosit și de mare autoritate al fenomenului etnicității și naționalismului, ajunge și el la o concluzie sumbră: „De câte ori ia ființă o etnie, indiferent pe ce teme, în urma mobilizării de către intelectuali a «poporului» pentru o națiune etnică sau prin asumarea de către o populație a naționalismului etnic, trebuie să ne așteptăm la forme puternice de afirmare a ideii de autodeterminare națională, care, dacă se lovesc de o opoziție persistentă, pot arunca regiuni întregi în conflicte etnice violente și prelungite. Chiar dacă soluțiile precum federalizarea, medierea sau, în ultimă instanță, partiția pot servi, pe termen scurt, cauza păcii și a stabilității în regiunile vizate, pe termen lung este puțin probabil să existe scăpare în fața multiplelor conflagrații pe care le pot stârni ambițiile nesatisfăcute ale naționalismului etnic (subliniere în original – L.S.)”¹.

Chiar dacă nu împărtășim în totalitate pesimismul acestor opinii – care după Smith este mai degrabă un realism impus de analiza lucidă a fenomenului² –, pare justificat totuși să ne întrebăm: care sunt șansele unei teorii a drepturilor minoritare în fața unei componente atât de îndărătnice a realității contemporane?

Voi încerca să propun un posibil răspuns la întrebarea de mai sus, recurgând la două argumente, la prima vedere contradictorii. Primul este cel susținut de Chaim Kaufmann privitor la deznodământul caracteristic al conflictelor etnopolitice, care pare să susțină puternic tezele lui Kymlicka. Al doilea se referă la strategia guvernamentală de integrare națională din Estonia, elaborată în 1999, care ridică, la o primă analiză cel puțin, mai multe semne de întrebare privind aplicabilitatea teoriei.

Înainte să intrăm în detaliile celor două exemple, pare necesar să recapitulăm câteva concluzii ale teoriei referitoare la cauzele fundamentale ale conflictelor etnopolitice.

După cum am văzut pe larg în capitolul 2, mai mulți cercetători ai conflictelor etnopolitice subliniază rolul angoselor comunitare în fundamentarea tensiunilor interetnice și – în cazurile extreme – în declanșarea conflictelor violente. Acest rol pe care îl joacă în teoria conflictelor etnopolitice sentimentele de insecuritate colectivă și preocupările pentru viitorul comunității a fost cel mai elocvent explicat de modelul Lake – Rothchild, dar nici modelele Gurr – Harff sau Zellner nu îl trec cu vederea. În situațiile în care grupurile etnoculturale caracterizate printr-o cultură societală completă devin preocupate de securitatea și viitorul lor, apar diferite dileme strategice – eșecurile de comunicare, pierderea încrederii în promisiuni și

1. „The Ethnic Sources of Nationalism”, în op.cit., p. 40.

2. Op.cit., p. 39.

angajamente, dilema securității –, împovărând, după cum am văzut, relațiile minorității cu majoritatea și slăbind totodată, de cele mai multe ori, autoritatea statului. În atmosfera astfel creată, activiștii etnopolitici ai ambelor comunități recurg la mituri și elemente ale memoriei colective care amplifică sentimentul insecurității, polarizând într-o măsură și mai mare societatea și generalizând în cele din urmă de ambele părți o atmosferă de suspiciune și lipsă de încredere, în care evitarea violenței este de regulă anevoioasă.

După cum am văzut, Wolfgang Zellner subliniază la rândul său potențialul de conflict interetnic ascuns în discrepanțele care se regăsesc printre preferințele de ordin etnopolitic ale majorității și minorității. În condițiile în care minoritatea militează pentru recunoașterea și oficializarea diferenței etnoculturale care o particularizează, principala ei preocupare este asigurarea condițiilor de securitate și susținere instituțională pentru aceste diferențe. Potențialul de conflict crește dacă sistemul politic își pierde capacitatea de a asigura echilibrul între cele două proiecte concurente de construcție națională și dacă el favorizează instaurarea condițiilor de dominație etnocratică a uneia dintre părți (de regulă, a majorității).

Referitor la modul în care se încheie de regulă conflictele etnopolitice declanșate și ajunse în faza violențelor intercomunitare, Chaim Kaufmann a formulat o ipoteză plecând de la rezultatele cercetării *Minorities at Risk*, efectuată de Ted Robert Gurr, pe care am prezentat-o pe larg în capitolul 1.

Kaufmann a observat că, printre cazurile inventariate de cercetarea lui Gurr, există 27 de conflicte intercomunitare ce pot fi considerate încheiate definitiv¹. Analizând de la caz la caz deznodământul la care s-a ajuns, Kaufmann a constatat că în 12 cazuri conflictul s-a terminat datorită înfrângerii uneia dintre părți: în 10 cazuri rebelii au fost învinși, iar în două cazuri ei au fost cei care au ieșit învingători. În 8 cazuri conflictul a fost aplanat prin acordarea autonomiei de diferite grade comunității rebele. În 5 cazuri s-au produs partiții de iure sau de facto, iar în alte două cazuri conflictului i s-a pus capăt prin intervenția militară a unei terțe părți și prin ocuparea de către aceasta a regiunii contestate.

În toate conflictele care nu s-au terminat prin dezmembrarea țării, soluțiile adoptate au reconfirmat rolul politic al identității etnoculturale, permițând minorității implicate în conflict să (re)dobândească controlul

1. „Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars”, în: Michael E. Brown – Owen R. Coté Jr. – Sean M. Lynn-Jones – Steve E. Miller (eds), *Nationalism and Ethnic Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 265-305. Situația la care se referă Kaufmann reflectă așadar starea conflictelor etnopolitice la nivelul anului 1996. Caracterul „definitiv” al soluției pare totuși discutabil în unele cazuri, cum ar fi cel al *Timorului*, unde conflictul considerat încheiat în 1980 s-a redeschis cu puțin timp în urmă.

asupra existenței proprii. „Nu există nici un caz – conchide Kaufmann – în care politicile civice nonetnice să fi fost create sau restaurate prin reconstrucția identităților etnice care au generat conflictul, prin coaliții care reglementează participarea la putere a părților implicate sau prin reconstrucția statului în condiții mai echitabile”¹. Este de remarcat totuși, adaugă Kaufmann, că în cazurile în care violențele au luat sfârșit prin asemenea aranjamente, numărul victimelor este cu o ordine de mărime mai mic (13.000) față de cazurile în care diferendelor li s-a pus capăt prin partiție sau prin înfrângerea uneia dintre părțile combatante (250.000)².

Analizând cele constatate de Kaufmann din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, se impun câteva concluzii preliminare.

Mai întâi, pare de necontestat că în toate cazurile analizate miza conflictelor a fost dobândirea controlului asupra spațiului de existență al unei minorități naționale, concentrată teritorial, cu o cultură societală dezvoltată, completă din punct de vedere instituțional. Nu figurează printre cazurile analizate nici o comunitate etnoculturală care ar fi luat naștere prin imigrație și care, o dată constituită, ar fi avut pretenții de autogovernare față de majoritate.

Cazurile în care s-a ajuns, în final, la o soluție negociată – cazurile de partiție sau cele în care s-a acordat autonomia – au confirmat dreptul minorităților naționale la o cultură societală proprie, separată în cazul *partițiilor* și paralelă cu cea a majorității în cazurile de autonomie.

Situațiile în care violențele s-au încheiat prin înfrângerea uneia dintre părți pot fi considerate cazuri de violare flagrantă a principiului echității etnoculturale, în urma victoriei instaurându-se, de cele mai multe ori, tirania majorității sau, în cazuri izolate, cea a minorității.

Toate aceste concluzii par să confirme în punctele esențiale valabilitatea teoriei lui Kymlicka. Înainte să ne aventurăm însă la formularea unor concluzii pripite, se cuvine să analizăm și celălalt exemplu menționat, cel al programului de integrare națională al guvernului estonian.

După ce și-a redobândit independența în 1991, Estonia este angajată din plin în proiectul de construcție națională, urmărind consolidarea statalității și „restaurarea” culturii naționale³. Principala piedică în acest proces pare

1. *Op.cit.*, p. 290.

2. *Kaufmann este conștient că un astfel de indicator nu are valoare decât dacă este raportat la numărul total al populației*, dar consideră că diferența reprezintă o regularitate atât de izbitoare, încât merită să fie luată în seamă, fără să dăm totuși numerelor absolute o importanță prea mare.

3. Cf. Raiko Vetik, *Democratic Multiculturalism: A New Model of National Integration*, Aland Islands Peace Institute, 2000, manuscris. Referitor la același subiect, vezi Carmen Thiele, *The Criterion of Citizenship for Minorities: The*

să fie lipsa omogenității etnoculturale a țării: societatea estoniană este caracterizată în momentul de față printr-un clivaj adânc și o structură socială aproape segregată între estonieni și „neestonieini”, cei din urmă fiind ruși într-o proporție covârșitoare. Drept urmare a faptului că populația alogenă a țării reprezintă un procentaj semnificativ din numărul total al estonienilor, iar populația majoritară se simte în nesiguranță *din această pricină*, sistemul politic estonian se bazează pe excluderea alogenilor din sfera drepturilor politice: obținerea cetățeniei este sever condiționată, iar membrii comunităților de origine diferită de cea estoniană nu pot fi aleși în funcții publice, nu au dreptul să înființeze partide politice și nu pot participa la alegeri. Aceste măsuri discriminatorii au urmărit în mod evident omogenizarea rapidă a societății, fără să realizeze conflictul inerent între obiectiv și metodele alese¹. Rezultatele au fost pe măsură: în loc să dispară, clivajele din interiorul societății estoniene s-au adâncit, iar imaginea internațională a tânărului stat independent s-a deteriorat rapid.

Drept urmare a tensiunilor interne și a presiunilor din exterior, cele din urmă fiind elocvent exemplificate de recomandările Uniunii Europene incluse în Agenda 2000, în anul 1997 s-a produs o „cotitură multiculturală” în viziunile etnopolitice ale *autorităților din Estonia*². Guvernul a numit un ministru fără portofoliu, responsabil de relațiile interetnice, care a fost însărcinat imediat cu elaborarea unei strategii de integrare a neestonienilor în societatea estoniană. Cu participarea experților din diverse domenii și cu sprijinul unor organizații internaționale, a urmat elaborarea unor documente care, în pofida faptului că au urmărit în mod expres depășirea fixației pe *aspectele exclusiv etnice ale politicii*, au avut o misiune aproape imposibilă: „nevoia unui viitor sigur pentru limba și cultura estoniană nu poate fi abandonată de dragul nici unui aranjament interetnic de succes”³.

Example of Estonia, Flensburg, European Center for Minority Issues, caiet de lucru nr. 5 al *ECMI*, 1999, respectiv Priit Järve, *Ethnic Democracy and Estonia: Application of Smooha's Model*, European Center for Minority Issues, caiet de lucru nr. 7 al *ECMI*, 2000.

1. Raiko Vetik citează rezultatele unor cercetări sociologice care au identificat patru tipuri de strategii adoptate de *comunitățile alogene în definirea relației lor cu statul estonian*: *strategia asimilaționistă*, care urmărește dobândirea identității de estonian prin renunțarea la cultura proprie; *strategia integraționistă*, care încearcă familiarizarea cu limba și cultura estoniană fără ca acest lucru să însemne abandonarea culturii proprii; *strategia separatistă*, care insistă pe autosuficiența culturii proprii, și *strategia bazată pe confruntare*, ce pornește de la premisa că nerecunoașterea legitimității statului estonian este cea mai sigură cale de a proteja interesele populației alogene. Op.cit., p. 10.
2. Op.cit., pp. 11, respectiv 13.
3. Op.cit., p. 13.

Orizontul teoretic al acestor căutări este impresionant. Esența și consecințele multiculturalității au fost atent studiate¹ făcându-se referiri inclusiv la teoria lui Kymlicka. Distincția propusă de acesta între minoritățile naționale și grupurile de imigranți a fost utilizată substanțial – nu fără consecințe însă, după cum vom vedea – în fundamentarea teoretică a principiilor care stau la baza conceptului de integrare. Concluzia cea mai importantă la care s-a ajuns pare să fie aceea că modelul de integrare etnică pe care Estonia și-l propune este cel al democrației multiculturale, care încearcă să *ofere o a patra* alternativă pe lângă cele cunoscute până în momentul de față: democrația liberală, cea consociațională și varianta etnică a *democrației*. În interpretarea lui Raiko Vetik, un expert de la „Åland Islands Peace Institut^e”, invitat de guvernul estonian să participe la elaborarea strategiei de integrare, democrația multiculturală se situează undeva între varianta liberală și cea etnică a democrației, îmbinând elemente provenite din amândouă.

În timp ce democrația liberală concepe statul ca fiind neutru din punct de vedere etnocultural, democrația multiculturală admite *eterogenitatea etnică a societății*, recunoaște *drepturile de grup* și acceptă rolul titular al unuia dintre *grupurile etnoculturale*. Denumirea și limba comunității sunt principalele elemente de identificare ale statului, iar „cultura și modul de viață ale acestui grup constituie baza comunicării și a spațiului culturii societale din statul respectiv (sublinierea mea – L.S.)”¹.

Democrația multiculturală este similară cu versiunea etnică a democrației în măsura în care amândouă recunosc existența drepturilor de grup. Prima se deosebește, totuși, de cea de-a doua prin faptul că nu instituționalizează dominația politică a uneia dintre comunități și nu consideră că statul ar aparține în mod exclusiv acesteia. Recunoașterea drepturilor substantive – nu doar procedurale, deci – ale majorității indigene nu este identică, precizează Vetik, cu discriminarea minorităților naționale sau etnice, „dar într-un stat național modern este inevitabil ca drepturile colective ale diferitelor grupuri să varieze în funcție de legătura pe care diferitele grupuri o au cu țara respectivă”².

În ceea ce privește democrația consociațională, democrația multiculturală se diferențiază și de aceasta prin faptul că, deși recunoaște eterogenitatea etnică a statului, o instituționalizează doar din punct de

1. Op.cit., p. 20.

2. Op.cit., p. 21. Putem surprinde în această formulare aplicarea distincției dintre băștinași și imigranți, într-o versiune mult ameliorată însă, din cauza opoziției vehemente a minorității rusofone care refuză să accepte statutul de imigrant. Asupra acestui aspect al problemei, voi reveni în cele ce urmează.

vedere cultural, nu și politic. Dacă diferențele etnice pot servi drept bază pentru autonomia culturală, ele nu îndreptățesc și aranjamentele federative sau autonomia teritorială.

Plecând de la aceste preconsiderații, au fost elaborate două documente guvernamentale: un plan de acțiune al guvernului estonian pentru integrarea neestonienilor în societatea estoniană, în martie 1999, și, în toamna aceluiași an, programul guvernamental privind „integrarea în societatea estoniană” pe perioada 2000-2007¹.

Primul document, deși apreciat drept o victorie a abordării multiculturaliste privind problemele diversității etnoculturale din Estonia, a avut, în opinia specialiștilor, numeroase deficiențe, atât conceptuale, cât și analitice.

În viziunea autorilor planului de acțiune, democrația multiculturală din Estonia are la bază trei principii fundamentale: prioritatea individului, identificarea unei baze comune pentru existența societății în ansamblul ei și caracterul dominant al culturii estoniene.

Nu sunt dificil de recunoscut în aceste principii *câteva* elemente importante ale teoriei elaborate de Kymlicka. În paralel cu asigurarea caracterului fundamental al drepturilor individuale ale omului, strategia declară că toate culturile din Estonia sunt „egale”. Totuși, relația culturii estoniene cu statul este una preferențială, ideea de bază a statalității estoniene fiind „conservarea și dezvoltarea spațiului cultural estonian”, ceea ce conduce în mod inevitabil la concluzia că „în timp ce societatea devine multiculturală, statul rămâne estonian”. Baza comună a existenței societății multiculturale astfel definite ar fi reprezentată de acele „interese comune” ce permit crearea condițiilor în care „diferitele naționalități să se simtă în siguranță”. În accepțiunea planului de acțiune, o parte însemnată a acestor elemente „comune” provine din cultura estoniană, principalul mijloc de comunicare fiind limba estoniană, iar o altă parte semnificativă „derivă din procesul de europenizare aflat în plină desfășurare”².

Principala obiecție a specialiștilor, care s-a desprins din dezbaterile academice în jurul planului de acțiune, a vizat faptul că importanța acordată individului, pe de o parte, și declararea simultană a culturii estoniene drept cultură dominantă, pe de altă parte – cele două argumente ținând de paradigme sociale distincte – generează o tensiune în interiorul modelului. Declararea persoanei ca element central al modelului exclude orice referire la drepturile de grup, deci la acele drepturi care stau la baza tratamentului

-
1. Action Plan of the Estonian Government: Integration of non-Estonians into Estonian Society și Governmental Program «Integration in Estonian Society 2000-2007». Cf. Raiko Vetik, op.cit.
 2. *Op.cit.*, p. 22.

preferențial rezervat culturii estoniene. Or, un model care acordă drepturi colective grupului etnocultural dominant, în timp ce minorităților le rezervă doar drepturi individuale, este nu doar nedrept, ci și incoerent, ca să împrumutăm modul de exprimare folosit de Kymlicka într-un context asemănător.

În vara anului 1999, guvernul estonian a lansat o nouă inițiativă în vederea elaborării "nei strategii – având rang de program guvernamental pe o perioadă de șapte ani – de integrare a neestonienilor în societatea estoniană. Strategia a urmărit, printre altele, depășirea impasului în care s-a ajuns cu planul *de acțiune*.

Însăși ideea de integrare a fost concepută de data aceasta în condiții mult mai *circumspecte*. *S-a admis*, înainte de toate, că pentru a avea șanse de succes integrarea trebuie privită ca un proces bidirecțional, care îi vizează nu doar pe alogeni, ci și pe membrii populației majoritare din Estonia. În plus, la o analiză mai atentă se poate constata că anumite elemente ale conceptului de integrare sunt contradictorii: omogenizarea societății și conservarea diferențelor etnoculturale se pot defini cu greu în așa fel încât să nu se contrazică reciproc. Cercetările privind acest ultim aspect au condus la concluzia că trebuie diferențiate cel puțin trei componente ale procesului integrării: aspectele lingvistice-comunicaționale, integrarea din punct de vedere legal și politic, respectiv aspectele socio-economice ale integrării, fiecare necesitând obiective și abordări distincte.

Cum spațiul nu ne permite să intrăm în detalii privind aceste trei componente ale strategiei, voi reda pe scurt concluzia la care s-a ajuns în pivița integrării sub aspect lingvistic și comunicațional, acesta fiind cel mai delicat aspect al problemei. În interpretarea lui Vetik, modelul estonian al democrației multiculturale concepe integrarea lingvistică și comunicațională a neestonienilor ca pe un proces cu două fațete care nu pot fi separate una de cealaltă. *Modelul* accentuează pe de o parte ideea că diferențele culturale sunt „o resursă, și nu o problemă”. În consecință, omogenizarea societății din acest punct de vedere nu este necesară, iar culturile minoritare trebuie ajutate să devină capabile de dezvoltare. Pe de altă parte însă, pentru ca funcționarea normală a societății să devină posibilă este nevoie de un spațiu comun al culturii societale. Neestonienii sunt așteptați să depășească severa barieră lingvistică care le stă în cale, ceea ce le va oferi oportunități și șanse de acces la existența comună¹.

Democrația mult¹culturală din Estonia, în accepțiunea programului guvernamental pe perioada 2000-2007, are la bază, așadar, trei principii, sensibil reformulate față de planul de acțiune elaborat cu puțin timp în

1. *Op.cit.*, p. 28.

urmă: pluralismul cultural, o puternică bază comună pentru existența societății și obiectivul conservării spațiului cultural estonian.

Principiul pluralismului enunță egalitatea grupurilor etnoculturale din Estonia, care implică introducerea particularităților și realizărilor acestora în ansamblul societății estoniene sau, altfel spus, recunoașterea oficială, publică, a existenței lor. Integrarea urmărește, din această perspectivă, nu atât asimilarea culturilor alogene în societatea estoniană, cât mai ales adaptarea societății la nevoile acomodării diferitelor culturi în ansamblul ei.

Identificarea bazei comune urmărește o „comun¹care reciproc edificatoare” cu privire la interesele comune, ca¹e permit ca indivizii să se simtă în siguranță indiferent de apartenența lor la diferite comunități etnoculturale. Elementele din sfera publică ce alcătuiesc, în accepțiunea autorilor strategiei, această bază comună sunt: valorile generale ale umanismului și democrației; mediul comun de comunicare și de informare asigurat de limba estoniană; instituțiile statului de drept; cunoașterea evenimentelor majore ale istoriei poporului estonian; prețuirea cetățeniei estoniene; recunoașterea și aprecierea caracterului multicultural al Estoniei. Tradițiile culturilor minoritare, limbile acestora nu fac parte din această bază comună a societății, ele aparținând unei sfere private relevante doar pentru membrii comunităților respective.

În ceea ce privește obiectivul conservării spațiului cultural estonian, strategia declară că, în pofida faptului că în „dezbaterile publice toate culturile existente în Estonia sunt egale”, cultura estoniană își păstrează statutul preferențial în raport cu instituțiile statului: „societatea din Estonia este multiculturală și ca atare statul are obligația să asigure condiții pentru dezvoltarea culturală a minorităților etnice, dar, în ceea ce privește spațiul cultural comun, Estonia este și va rămâne estoniană”¹.

La finele anului 1999, această strategie de integrare a populației alogene în societatea estoniană a fost adoptată de guvern, iar de atunci face obiectul unor dezbateri publice și academice. Rămâne de văzut în ce măsură își va atinge obiectivele, și – nu în ultimul rând – în ce măsură se va bucura de susținere din partea segmentului neestonian al societății.

Prezentarea ceva mai amănunțită a cazului estonian mi s-a părut necesară deoarece cuprinde o seamă de concluzii importante privind aplicabilitatea teoriei lui Kymlicka în anumite contexte specifice. Cele două etape ale strategiei de integrare din Estonia au fost elaborate în mod evident sub influența autoritară a teoriei liberale a drepturilor minoritare. Utilizarea frecventă a noțiunilor consacrate de Kymlicka – cum ar fi conceptul de

1. *Op.cit.*, pp. 30-31.

democrație multiculturală însuși¹, noțiunea de cultură societală ca element de bază al strategiei², conceptul de bază comună a societății multiculturale sau invocarea frecventă a importanței sentimentului de securitate în contextul culturii proprii – este dovada elocventă a acestei influențe.

Prima etapă a strategiei, concretizată în planul de acțiune al guvernului, a redat într-o formă autentică gândirea lui Kymlicka, încercând – după cum am văzut – îmbinarea preocupărilor pentru libertatea individului cu grija pentru integritatea culturii. Mutația care s-a produs, din acest punct de vedere, între cele două etape ale strategiei este extrem de importantă pentru relevanța teoriei liberale a drepturilor minoritare : „cest caz concret pare să confirme acele păreri care suspectau un conflict inerent între prioritatea declarată a individului și protecția grupurilor etnoculturale. Felul în care s-a încercat „eliminarea tensiunii semnalate de specialiști între cele două concepte provenind din „paradigme sociale diferite” este de asemenea edificator, contradicțiile strigătoare între elementele modelului – pluralismul cultural, baza comună declarată și primordialitatea spațiului cultural estonian – având efecte extrem de compromițătoare la adresa teoriei.

Nu trebuie să pierdem din vedere, bineînțeles, faptul că această tentativă de punere în aplicare a teoriei liberale a drepturilor minoritare s-a produs tocmai într-un context în legătură cu care însuși autorul a semnalat probleme de relevanță : spațiul fostului imperiu sovietic, în care distincția fundamentală dintre minoritățile naționale și imigranți este foarte problematică. Majoritatea popoarelor care și-au recucerit de curând independența și au deveni¹ „majoritare” în țara lor îi consideră pe rușii stabiliți acolo în vremea ocupației sovietice niște imigranți ilegali, care în cel mai fericit caz pot aspira la cetățenie după ce și-au dovedit loialitatea și dorința de a se integra în societatea majoritară. Rușii, în schimb, resping cu tărie eticheta de imigranți și se așteaptă să aibă asigurate servicii în limba rusă în toate domeniile de activitate, cum erau obișnuiți de pe vremea Uniunii Sovietice. „Este greu să ne imaginăm un contrast mai izbitor între percepții”, spune Kymlicka în legătură cu acest conflict, din moment ce ambele poziții sunt logice și bine articulate. Dacă popoarele eliberate de sub ocupație pot invoca dreptul la autodeterminare și pot dispune în mod liber de termenii proiectului lor de construcție națională, etnicii ruși sunt și ei îndreptățiți să declare că stabilirea lor pe teritoriul țării respective a fost pe deplin legală

1. Chiar dacă sensul atribuit termenului se distanțează ușor, în contextul strategiei, de teoria liberală a lui Kymlicka.

2. Se cuvine menționat, referitor la modul în care este utilizat acest concept, că strategia restrânge valabilitatea termenului la cultura „comunității politice” din Estonia și nu vorbește, din motive lesne de înțeles, de existența a cel puțin două culturi societale aflate în concurență pe teritoriul țării.

nu doar din punctul de vedere al Uniunii Sovietice, ci și din cel al dreptului internațional, care susține dreptul de deplasare liberă pe teritoriul unei țări, între granițele recunoscute de către comunitatea internațională a statelor¹.

În toate cazurile de acest gen – printre care exemplul estonian poate fi considerat un caz fericit în comparație cu unele situații din Asia Centrală, cum ar fi Kazahstanul sau Kirgizstanul² –, întrebarea de care se lovesc până și cele mai sincere și mai echilibrate tentative de integrare este dacă există sau nu soluții democratice de acomodare a proiectelor concurente de construcție națională. După cum am văzut, comunitățile implicate în conflicte similare sunt preocupate deopotrivă de viitorul culturilor lor și nu prea sunt dispuse la soluții de compromis, care le-ar putea periclita securitatea apartenenței la o cultură societală proprie. În asemenea situații, obiectivul statului național conceput ca un spațiu cultural dominat de o singură comunitate pare profund nerealist și, dacă va fi vreodată atins, „aceasta nu se va produce cu siguranță prin metode democratice” – opinează Linz și Stepan, într-o lucrare dedicată problemelor tranziției spre democrație a statelor post-totalitare³.

Privit din această perspectivă, exemplul strategiei guvernamentale de integrare a alogenilor în societatea estoniană ne ajută să realizăm că eșecul strategiei nu este și eșecul teoriei liberale a drepturilor minoritare. În pofida preluării aproape în întregime a cadrului conceptual al teoriei, strategia a renunțat tocmai la spiritul acesteia, încercând să simuleze aparența de echitate etnoculturală în condițiile etnocrăției declarate fără rezerve. Din moment ce obiectivul primordial al guvernului estonian este realizarea statului național, și nu acomodarea diversității etnoculturale, nu teoria e cea care are probleme de relevanță în condițiile specifice ale Estoniei, ci exemplul strategiei de integrare nu este relevant pentru teoria liberală a drepturilor minoritare.

Ne putem întoarce în acest punct la ipoteza lui Kaufmann referitoare la modul în care ajung la un sfârșit conflictele etnopolitice violente și putem atinge câteva concluzii preliminare.

În baza exemplurilor studiate, Kaufmann formulează ipoteza că, în cazul tensiunilor interetnice ajunse în faza conflictelor violente, singura soluție

-
1. „Relațiile etnice și teoria politică occidentală”, în: Altera, anul V, 1999, p. 137.
 2. În aceste state succesoare, proporția între „națiunea titulară” și *coloniștii ruși* este și mai problematică, situație care generează o sensibilitate accentuată de ambele părți privind condițiile negociate ale conviețuirii. Cf. Juan J. Linz – Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*. Southern Europe, South Africa, and Post-Communist Europe, The Johns Hopkins University Press, Baltimore și Londra, 1969, pp. 24-37.
 3. Op.cit., p. 32.

viabilă este segregarea comunităților, chiar cu prețul schimbului de populație. Dacă în structurile statale mai mari, sfâșiate de conflicte interne, democrația nu poate fi asigurată, atunci aceste state nu merită să fie menținute cu forța; trebuie în schimb să i se dea o șansă democrației în interiorul unor formațiuni – autonome, federale sau independente – mai mici.

Exemplul modelului de acomodare a diversității etnoculturale din Estonia dovedește că jumătățile de măsură nu pot elimina dilemele strategice *intercomunitare, mai ales pe cea care a devenit notorie* sub denumirea de „dilema securității”. *Dacă o comunitate se simte amenințată, ea se mobilizează în mod inevitabil și va căuta prin orice mijloace să scape de sub dominația – sau amenințarea – grupului concurent.*

Conform unei constatări celebre a lui István Bibó, participant la revoluția din Ungaria din 1956 și un analist temeinic al naționalismelor din spațiul sud-est-european, o societate care se teme nu-și poate permite să devină *democratică. Problemele nerezolvate care se regăsesc la rădăcinile* angoaselor comunitare exclud posibilitatea relațiilor interpersonale și intercomunitare bazate pe încredere, iar stabilitatea societății va necesita întotdeauna soluții autoritare.

Din cercul vicios care se creează în asemenea situații – sentimentul amenințării împărțit de membrii unei comunități (minoritare sau majoritară), angoasa comunitară care se naște în urma implicării activiștilor etnopolitici, apariția dilemelor strategice intercomunitare, iminența conflictului aparent inevitabil și escaladarea sentimentului nesiguranței colective –, nici drepturile individuale ale omului, nici democrația majoritară nu par să ofere calea de ieșire.

Care este, deci, condiția ca democrația să devină posibilă în societățile multiculturale?

Înainte să ajungem la formularea unor opinii privind această problemă – ridicată încă de Mill – vom analiza problema relevanței teoriei lui Kymlicka din alte două puncte de vedere.

-
1. Această ipoteză a lui Kaufmann, oricât de drastică ar părea la *prima vedere*, a fost puternic confirmată de evenimentele recente din Balcani. În afară de cazurile de secesiune în interiorul Iugoslaviei, un exemplu interesant din acest punct de vedere este cel a Bosniei. Planul de pace Vance-Owen s-a dovedit inaplicabil în 1992 tocmai din cauza faptului că a încercat restaurarea caracterului multietnic al statului care devenise deja scena unor evenimente sângeroase. Aplicarea acordului de la Dayton – care a propus o soluție bazată pe segregare – a devenit posibilă trei ani mai târziu tocmai datorită purificărilor etnice care au avut loc între timp în majoritatea teritoriilor contestate. Mai recent, dificultățile întâmpinate de *autoritățile* internaționale în tentativa de a restaura caracterul multietnic *al provinciei* Kosovo sunt edificatoare la rândul lor în ce privește valabilitatea ipotezei lui Kaufmann. Cf. Kaufmann, op.cit., pp. 295-296.

11.2. Convergențe de idei între teoria liberală a drepturilor minoritare și unele teme majore ale agendei politice internaționale

Fiind vorba de o provocare de asemenea anvergură, cu caracter „aproape universal”, ca să cităm din nou din Renée de Nevers, era de așteptat ca problematica diversității etnoculturale și modalitățile de acomodare ale acesteia să facă *obiectul unor preocupări majore pe* ^scena politică internațională a zilelor noastre.

Voi prezenta în cele ce urmează două exemple elocvente de documente internaționale în care abordarea propusă de Kymlicka privind problema diversității și a drepturilor minoritare e preponderentă. Primul este un Raport al Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare din cadrul UNESCO, intitulat *Our Creative Diversity*, publicat în anul 1996, document ce propune o nouă „agendă internațională”, care să elimine, pe de o parte, sursele tensiunilor și conflictelor etnoculturale și să valorifice, pe de altă parte, bogăția reprezentată de diversitatea culturală a globului în strategii de dezvoltare mondială mai fezabile și mai echitabile¹. Al doilea este o Declarație a principiilor liberal-democrate privind minoritățile naționale și etnoculturale și populațiile indigene, document elaborat de un colectiv internațional de specialiști – din care a făcut parte și Kymlicka – și oferit spre dezbateră partidelor și organizațiilor liberale din Europa². Voi menționa în context și câteva orientări noi în teoria protecției minorităților din domeniul dreptului internațional care poartă deja *pecetea* teoriei lui Kymlicka, fără să-mi propun însă abordarea unui subiect ce depășește în mod evident cadrul unui discurs de filosofie politică normativă.

Înființarea Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare a fost hotărâtă în 1991, în *cadrul celei de a XVI-a Conferințe Generale a UNESCO*, cu misiunea de a elabora un Raport Mondial referitor la „acțiunile urgente și necesare pe termen lung în vederea satisfacerii nevoilor culturale care se

-
1. *Our Creative Diversity*. Report of the World Commission on Culture and Development, UNESCO, Paris, 1996.
 2. Institutul de Studii Liberale de la București a organizat în 30 noiembrie 1999 o discuție pe marginea Declarației, iar în perioada 13-16 aprilie 2000 același document a fost dezbătut în cadrul celei de-a patra întâlniri a reprezentanților partidelor liberale din centrul, estul și sud-estul Europei, organizată la București de către Fundația Friedrich Naumann, Asociația Română pentru Libertate și Dezvoltare și Partidul Național Liberal. Fragmente din textul Declarației au fost publicate în 22, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000.

ivesc în contextul dezvoltării”¹. Nevoia acordării unei atenții sporite problemelor culturii a fost conștientizată treptat către finele anilor '80, când a început să devină evident că multe dintre programele de dezvoltare inițiate de organizațiile internaționale au eșuat din cauza faptului că „factorul uman – această rețea complexă de relații și credințe, valori și motivații care se găsesc la baza conceptului de cultură – a fost subestimat în multe proiecte ale dezvoltării”, după cum remarcă Javier Pérez de Cuéllar în Cuvântul introductiv al Raportului².

Comisia, care i-a inclus, printre alții, pe Claude Lévi Strauss, Ilya Prigogine, Elie Wiesel, Nikita Mihalkov și care l-a avut ca președinte pe Javier Pérez de Cuéllar, și-a început activitatea în 1993. Cum raportul pe care aveau să-l elaboreze era gândit să fie mai degrabă un document orientat spre politici concrete decât un tratat sau un manual despre problemele culturale ale lumii, membrii comisiei și-au definit scopul în elaborarea unei Agende internaționale, care propunea acțiuni în câteva domenii prioritare, care nu suferă amânare, dacă obiectivul ameliorării condiției umane este luat în serios.

Autorii Raportului își propuneau la vremea respectivă să se adreseze unei mari audiențe din sfera guvernamentală, academică, civilă, artistică, precum și politicianilor și intelectualilor, formatorilor de opinie și publicului larg în general, urmărind conștientizarea în rândul acestora a rolului culturii ca sursă a schimbării, a creativității și a libertății. Plecând de la constatarea lui Lévi Strauss, conform căreia diversitatea culturală „este în urma noastră, în jurul nostru și înaintea noastră”, miza unei astfel de Agende er^a descoperirea condițiilor în care „această sursă de energie, inspirație și putere” pentru grupuri și societăți, „în loc să ne conducă la conflagrații între culturi, va trebui să fundamenteze coexistența pașnică și armonia interculturală”³.

Raportul, definitiv și publicat în 1996, are zece capitole, la care se adaugă un capitol de recapitulare a celor mai importante constatări, intitulat Agenda internațională. Capitolele Raportului identifică prioritățile stabilite de comisie, după cum urmează: 1. o nouă etică globală; 2. angajamentul pentru pluralism; 3. creativitatea și împuternicirea; 4. provocările într-o lume bogată în mass-media; 5. genul și cultura; 6. copiii și tinerii; 7. dezvoltarea patrimoniului cultural; 8. cultura și mediul; 9. regândirea politicilor culturale; 10. nevoile unor cercetări ulterioare.

Din extraordinara bogăție de idei ce caracterizează documentul, voi reda pe scurt, în cele ce urmează, câteva constatări ale Raportului pe care

1. Our Creative Diversity, p. 9.

2. Op.cit., p. 7.

3. Op.cit., p. 11.

le găsesc relevante, edificatoare în privința convergenței de idei cu teoria liberală a drepturilor minoritare elaborată de Kymlicka.

Una dintre constatările care i-a călăuzit pe membrii comisiei este aceea că „într-o lume în care 10.000 de societăți distincte trăiesc în aproximativ 200 de state, protejarea și acomodarea drepturilor minoritare este o preocupare primordială”. La baza diversității culturilor se regăsește o unitate fundamentală definită de o „etică globală”, stabilind standardele minime pe care orice comunitate trebuie să le aibă în vedere. Standardele internaționale relativ recent adoptate privind drepturile universale ale omului reprezintă o componentă esențială a acestei etici, iar „democrația și protecția minorităților sunt principii importante ale eticii globale, fiind totodată condiții ale eficienței instituționale, ale stabilității sociale și ale păcii”. Un alt principiu important al eticii globale, în acest context, este cel care spune că „drepturile minoritare nu se pot acorda în detrimentul drepturilor majorității”, că rolul agitatorilor etnopolitici trebuie diminuat și că toate conflictele trebuie soluționate pe căi pașnice, negociate¹.

Diversitatea culturilor de pe glob are drept consecință caracterul multicultural al celor mai multe state. „O țară multiculturală poate avea mari beneficii în urma pluralității ce o caracterizează, dar conține totodată și potențialul conflictelor culturale.” În aceste condiții, rolul politicilor guvernamentale poate deveni determinant.

Dar guvernele „nu pot determina cultura oamenilor; de fapt, ele sunt determinate, cel puțin parțial, de cultură”. Pacea socială atât de importantă pentru dezvoltarea umană poate fi subminată adesea de „dominația sau hegemonia culturală bazată pe excluderea grupurilor subordonate”.

În condițiile diversității, „libertatea culturală este unul dintre pilonii statului”. Libertatea culturală este o formă specială a libertății, o „libertate colectivă”, care se referă la „dreptul unei comunități de a adopta o formă de viață aleasă fără constrângeri”. Chiar dacă în anumite condiții drepturile colective pot duce la abuzuri, aceste cazuri trebuie privite ca niște excepții nepermise, care nu pot invalida constatarea că „libertatea culturală corect interpretată este o condiție ca libertatea individuală să înflorească”. Această formă a libertății „protejează nu numai colectivitatea, ci și drepturile fiecărui individ din cadrul acesteia. Drepturile individuale pot exista și independent de drepturile colective, dar existența drepturilor colective, a libertății culturale, asigură o protecție în plus pentru libertatea individuală”².

Este important de reținut, argumentează în continuare Raportul, că „drepturile trebuie combinate cu obligații, opțiunile cu constrângeri, alternativele cu afirmații ferme, libertățile cu legături”. În urma modernizării

1. Op.cit., p. 16.

2. Op.cit., pp. 25-26.

societăților, echilibrele sensibile dintre elementele amintite au fost răsturnate și nu se poate pierde din vedere faptul că, de cele mai multe ori, „constrângerile fără opțiuni sunt opresive, iar opțiunile fără constrângeri înseamnă anarhie”. Mai mult decât atât, în anumite situații „opțiunile fără constrângeri pot deveni la fel de opresive precum constrângerile fără opțiuni”. Obiectivul lumii contemporane ar trebui să fie, conchide Raportul (în termeni aproape poetici), „o societate în care libertatea nu este libertină, autoritatea nu este autoritară, iar opțiunile nu sunt doar actes gratuits, constrângerile nu sunt doar niște restricții dureroase”¹.

Referitor la importanța culturii proprii pentru comunități în contextul provocărilor globalizării, în Raport se pot citi următoarele: „cele mai multe popoare doresc să ia parte la «moderⁿitate» fără să renunțe la tradițiile proprii”, ceea ce nu este greu de înțeles, din moment ce „valorile tradiționale... le definesc identitatea, conferă continuitate și semnificație vieții lor”².

Nu este de mirare, deci, dacă popoarele răspund cu mobilizare sau *cu declanșarea* unor „politici etnice” la tot ceea ce percep ca amenințare la integritatea culturii: schimbările în compoziția etnică a populației, modificările statutului unui grup etnocultural sau orice poate fi „perceput ca amenințare la adresa integrității, prosperității sau a supraviețuirii comunității, la adresa continuității culturii lor și la transmiterea mai departe a valorilor acesteia”. Aceste aspecte au fost neglijate în modelele de dezvoltare utilizate până nu demult pe scară largă, și Raportul recunoaște că „multe eșecuri și dezastre (războaiele civile din Nigeria, Rwanda și Burundi sau dezmembrarea Pakistanului, de exemplu) au izvorât din recunoașterea inadecvată a complexităților culturale și etnice”³.

Chiar dacă ficțiunea națiunii omogene pierde teren, „cele mai multe guverne definesc și practică încă politici de asimilare”, printre acestea „politicile lingvistice” fiind utilizate în mod frecvent ca „instrument al dominației, fragmentării și asimilării”. În cazul popoarelor băștinașe, se poate vorbi uneori de „etnocid cultural”, definit ca un proces în urma căruia „un popor distinct din punct de vedere cultural își pierde identitatea, în urma pierderii teritoriilor și a erodării bazei de resurse, precum și din cauza restricțiilor de a-și folosi limba, de a-și păstra instituțiile sociale și politice, tradițiile, formele de exprimare artistică, practicile religioase și valorile culturale”. Acest deznodământ „po^ate fi rezultatul unor politici guvernamentale sistematice, dar și forțele impersonale ale dezvoltării economice pot avea efecte de etnocid”. Evidențele zguduitoare în acest sens aduse în ultima vreme în fața opiniei publice mondiale au contribuit la

1. Op.cit., p. 41.

2. Op.cit., p. 28.

3. Op.cit., p. 55.

conștientizarea faptului că, în cazul popoarelor băștinașe, „nu doar formele de exprimare culturală, ci însăși baza materială fundamentală a existenței acestor societăți” trebuie protejate¹.

Una dintre afirmațiile cele mai profunde, cu puternică rezonanță în teoria liberală a drepturilor minoritare, se referă la condițiile necesare pentru eliminarea surselor ce pot genera conflicte etnopolitice. „Egalitatea în relațiile intergrupuri – se spune în Raport –, această condiție esențială pentru dezvoltarea umană, poate fi îmbunătățită, și risipirea iresponsabilă a energiilor sociale în conflictele etnice și religioase poate fi evitată doar în măsura în care sunt descoperite căile prin care se poate asigura dreptul indivizilor și al grupurilor la libera exprimare a unicității lor culturale, precum și modalitățile prin care aceste particularități pot fi făcute acceptate și înțelese de către ceilalți.” În acest sens, legislația care interzice excluderea sau discriminarea pe motive de diferențe culturale sau care pedepsește excesele de intoleranță este foarte importantă, dar de multe ori insuficientă : este nevoie totodată de „descoperirea originilor problemei”.

„Acceptarea negociată a diferențelor” e o sarcină dificilă și o provocare permanentă, din moment ce este puțin probabil să se ajungă vreodată la o „aranjare definitivă a lumii” din punct de vedere etnopolitic. Noțiunea de identitate implică limite, iar limitele generează tensiuni. Omenirea trebuie să învețe să conviețuiască în mod pașnic cu această realitate, din moment ce „nu vom deveni niciodată membrii aceluiași trib universal”.² Această fascinantă diversitate a omenirii își trage rădăcinile dintr-o „umanitate comună”, care acum, „după încheierea epocilor *coloniale* și *totalitare*”, poate fi recunoscută în mod deschis, și negocierea dificilă în vederea acomodării diversității poate începe în condiții mult mai prielnice².

Pluralismul nu este însă un scop în sine. Recunoașterea diferențelor e o precondiție esențială a dialogului, dar scopul final este totuși „construirea unei uniuni mai largi a popoarelor diferite”. Miza este deci de a „reconcilia această nouă formă a pluralismului cu sentimentul cetățeniei comune”. Altfel spus, „obiectivul nu este doar o societate multiculturală, ci un stat definit în termenii multiculturalității : un stat care își poate permite să recunoască pluralitatea fără să-și pericliteze prin asta integritatea”. În acest sens, „formele locale de autonomie care au fost măturate de statele-națiune ar trebui probabil restabilite și ar trebui oferite anumite garanții. Rolul entităților naționale vizibile va rămâne însă crucial.”

Raportul ajunge în acest punct la o constatare cu consecințe importante pentru perspectiva prezentei abordări. Admițând rolul Organizației Națiunilor Unite în fundamentarea păcii mondiale, documentul atrage atenția

1. Op.cit., pp. 59 și 70.

2. Op.cit., p. 71.

asupra lipsei unei viziuni comune, a unei baze conceptuale general împărtășite de comunitatea internațională a statelor, privind posibilitatea teoretică a acomodării diferențelor. „Nu au fost elaborate încă strategiile potrivite pentru prevenirea sau cel puțin dizolvarea conflictelor care se nasc din afirmarea identității naționale și culturale sau din aspirațiile acestor identități. Caracterul ordinii internaționale care se conturează în această perioadă va fi determinat într-un mod hotărâtor de eficiența cu care vom reuși să atingem acest obiectiv și de succesele pe care le vom înregistra în construirea unei culturi a păcii. Această sarcină va necesita participarea tuturor forțelor creative și imaginative : guvernele, instituțiile academice și umanitare, asociațiile private voluntare, fundațiile, congregațiile religioase, persoanele individuale și întregul sistem al Națiunilor Unite.”¹

Demersurile care urmăresc acest obiectiv major pentru viitorul umanității trebuie să țină cont totuși, în opinia autorilor Raportului, de câteva principii fundamentale. În primul rând, dacă ne propunem sporirea șanselor și a opțiunilor dezvoltării umane (*human development*) a comunităților de pe glob, aceste comunități trebuie „împunerite să-și definească viitorul în funcție de cine au fost în trecut, cine sunt astăzi și ce vor să devină în vremurile care vin”. Trebuie acceptat în continuare că diversitatea, pluralismul cultural, este o „caracteristică pătrunzătoare și de durată a societăților contemporane și că identificarea etnică este adesea un răspuns normal și sănătos la presiunile globalizării”. În aceste condiții, proiectele de „construcție națională” care urmăresc omogenizarea comunităților sunt „atât nedorite, cât și nefezabile”; „dominația unui grup etnic nu poate asigura stabilitatea pe termen lung a societății”. Politicile de acomodare a diversității etnice pot fi multiple – „formule constituționale, sisteme electorale de diferite tipuri, legi care consfințesc anumite drepturi, politici economice și culturale” –, dar cea mai de durată modalitate de a asigura funcționarea eficientă a acestora este aceea „de a crea un sens al națiunii ca o comunitate civică având rădăcini în valorile pe care toate componentele etnice ale societății naționale le împărtășesc. Această accepțiune a comunității poate deveni realitate doar dacă sensul în care este folosit termenul de «națiune» va fi eliberat de orice conotație a exclusivismului etnic”².

Acestea sunt deci recomandările – relevante pentru lucrarea de față – ale unui for interguvernamental de rang înalt, incluse într-un document care se dorește a fi o Agendă internațională pentru anii ce vin. După cum ne-am putut convinge din cele reproduse, constatările documentului sunt curajoase, iar recomandările pe care le formulează sunt generoase și se întâlnesc în

1. Op.cit., p. 73.

2. Op.cit., pp. 72-74. Sintagma „societate națională” din citat se referă, în mod evident, la națiunea politică.

punctele esențiale cu prevederile teoriei lui Kymlicka¹. Dar pentru a putea evalua șansele de implementare ale unor recomandări de acest gen, să trecem acum la prezentarea sumară a unui document ce își propune să ofere soluții concrete la multe din problemele semnalate de Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare și pe care Raportul le tratează doar la nivelul recomandărilor cu caracter general.

Declarația principiilor liberal-democrate privind minoritățile naționale și etnoculturale și populațiile indigene este un document politic eminent al liberal, care urmărește declanșarea unor dezbateri privind bazele normative ale democrației liberale în condițiile diversității. În preambulul documentului se precizează că „toți cei dedicați cauzei drepturilor minorităților” sunt invitați să ia parte la „discutarea acestor principii și, mult mai important, la transformarea lor într-o realitate vie”².

În textul Declarației se regăsesc cele mai importante idei ale teoriei lui Kymlicka, partea descriptiv-normativă – în care tezele respective sunt prezente în mod preponderent – fiind completată cu o serie de recomandări taxonomice pentru diferitele categorii de minorități.

În societate uniformitatea „nu a fost atinsă niciodată, și nici nu va fi vreodată posibilă fără constrângeri” – se precizează chiar la început, într-un prim subcapitol intitulat Libertatea înseamnă diversitate. Acest „adevăr simplu” este mai relevant ca oricând în condițiile diversității etnoculturale ce caracterizează lumea contemporană, în care relațiile dintre majorități și minorități reprezintă „unitatea de măsură cu care gradul de libertate poate

-
1. După cum am putut constata, majoritatea tezelor mai importante ale teoriei liberale a drepturilor minoritare se regăsesc în Raport, în afara diferențierii propuse de Kymlicka între formele diversității. Cerința egalității dintre grupurile etnoculturale pentru securitatea și stabilitatea păcii mondiale și pentru asigurarea – în același timp – a drepturilor individuale pentru membrii comunităților minoritare apare într-o formă clar articulată. Ideea importanței pe care o are apartenența la cultura proprie și a potențialului generator de conflicte al piedicilor puse în fața acestei apartenențe este de asemenea accentuată. Am regăsit și refuzul de accepta caracterul neutru din punct de vedere etnic al statului modern, iar recomandările de politici pentru acomodarea diversității pe care Raportul le formulează sunt în consens cu cele făcute de Kymlicka. Faptul că în Raport nu se acordă o atenție mai mare problemei imigranților se datorează probabil preocupării Comisiei de a oferi soluții la problemele cele mai arzătoare pentru securitatea ordinii mondiale. În schimb, teoria liberală a drepturilor minoritare este motivată în a oferi o bază normativă pentru echitatea etnoculturală a lumii contemporane, obiectiv care nu poate pierde din vedere fenomenul imigrației moderne, și nici consecințele variantei coloniale a acestuia.
 2. Toate citatele care urmează referitor la Declarație provin din versiunea în limba română, publicată în 22, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000, Supliment, paginile VI-VIII.

și trebuie să fie măsurat”. În condițiile lumii contemporane, „nici o societate și nici o țară nu pot fi considerate democrații liberale, atâta timp cât nu recunosc, nu implementează și nu respectă drepturile minorităților”.

Teza lui Kymlicka referitoare la mitul neutralității etnoculturale a statului de drept modern se regăsește și ea în această parte introductivă, sub următoarea formă: „este o tendință comună a statelor moderne aceea de a-și asuma o identitate «națională», o cultură etc. și, de aici, rezultă o «nevoie» de instituții și soluții unitare «naționale»”. Această preocupare a statelor duce adesea la o „desconsiderare sau la o subestimare a diversității... ce există între granițele unui stat național” sau, în cazuri mai puțin ferice, la „folosirea puterii coercitive a mașinării reprezentate de stat” în vederea impunerii uniformității dorite.

„Aparența la o *comunitate*, pe baza unei moșteniri culturale, lingvistice sau religioase comune” – un alt element al teoriei liberale a drepturilor minoritare – este însă un factor important „de identificare”, *nu doar pentru membrii comunităților majoritare*, ci și pentru cei care trăiesc în condițiile minorității. Dreptul acestor grupuri „de a fi deosebite, în limitele drepturilor internațional *acceptate ale omului*”, nu poate fi îngăduit, și în anumite situații este nevoie de măsuri speciale de protecție pentru ca membrii unor astfel de comunități să nu sufere discriminări.

Nevoia unor astfel de măsuri speciale se află într-o relație directă cu gradul în care guvernele interferează cu societățile civile: „cu cât *este mai îngăduită* influența statului într-un caz dat, cu atât va exista mai mult spațiu pentru ca minoritățile să-și gestioneze treburile”. Însă, după cum am văzut, statele moderne „sunt puternic intervenționiste”, au „o înclinație ereditară către uniformitate” și, „atâta timp cât această situație persistă, măsurile speciale de protejare a drepturilor minorităților sunt indispensabile”.

Dacă protecția *externă* a grupurilor reprezintă un interes fundamental al membrilor acestora, restricțiile interne nu pot fi admise în cadrul unei democrații liberale autentice. În situațiile în care nevoia protecției se ivește totuși, nu se poate pierde din vedere că „funcția lor va fi întotdeauna subsidiară bazelor oricărei societăți libere: statul de drept și drepturile omului”. Apare și teza, binecunoscută deja, a protejării individului față de autoritatea grupului – eventual nonliberală – care beneficiază de măsuri speciale: „trebuie înțeles întotdeauna că astfel de drepturi pentru grupuri trebuie să servească la sprijinirea, întărirea și garantarea libertății individuale, nu la violarea ei. Din acest motiv, drepturile grupului minoritar nu trebuie niciodată să pună drepturile individuale la dispoziția grupului, oricare ar fi tradițiile unei anumite comunități”.

Cum situațiile în care *minoritățile se regăsesc pe* glob sunt diferite, este nevoie și de soluții diferențiate. Distanțându-se puțin, sub acest aspect, de

teoria lui Kymlicka, Declarația deosebește trei categorii distincte de grupuri care necesită măsuri speciale de protecție: „minoritățile etnoculturale”, „minoritățile naționale” și „popoarele băștinașe”.

Categoria minorităților etnoculturale este constituită în principal din „imigranți, refugiați și descendenții acestora, care trăiesc, mai mult decât temporar, în altă țară decât cea de origine”. Minoritățile naționale sunt „comunități istorice stabile, care au o limbă și/sau o cultură proprie, diferită de cea a majorității”. Acestea dobândesc statutul de minoritari de regulă prin „redesenări ale granițelor internaționale, aria în care sunt incluse schimbându-se de la suzeranitatea unei țări la suzeranitatea alteia”. Popoarele băștinașe au toate caracteristicile *minorităților naționale*, specificul lor „constând în faptul că s-au stabilit în regiune anterior majorității și au devenit o minoritate prin cucerire și/sau colonizare”. Fiind considerate popoare „subjugate”, acestea sunt îndreptățite să beneficieze de drepturi speciale.

Înainte să treacă la taxonomia drepturilor specifice rezervate fiecărui grup în parte, Declarația amintește câteva „drepturi, îndatoriri și reguli aplicabile în toate situațiile privind minoritățile”. Cele mai importante dintre acestea sunt următoarele: toate măsurile *propuse* în cadrul documentului „au fost concepute pentru a promova armonia între diferitele comunități ale unei țări, prin asigurarea că nimeni nu este nici privilegiat, nici discriminat din cauza apartenenței la o comunitate (fie ea minoritate sau majoritate)”; scopul drepturilor specifice de grup „nu poate fi niciodată de a crea privilegii, ci doar de a crea o egalitate incontestabilă”; dacă sarcina comunității internaționale este să stabilească standarde privind protecția minorităților, „transformarea acestor standarde în legislație și practică națională” este recomandat să se facă „prin consultări și cooperare între minoritate și majoritate”.

Dreptul fundamental recomandat de document pentru minoritățile etnoculturale este acela de a fi protejate de discriminare. În particular, acest lucru trebuie să însemne: dreptul de a-și folosi limba în relațiile neoficiale; libertatea de opinie și exprimare, inclusiv de a publica necenzurat în orice limbă; libertatea de a-și practica propria religie, în orice formă, dar fără încălcarea drepturilor altora; accesul neîngrădit și nediscriminatoriu la oportunitățile de educație; tratamentul egal cu al majorității în privința sprijinului oferit de stat pentru cultivarea tradițiilor specifice. În plus, statul gazdă are obligația să ofere asistență pentru acomodarea culturală și politică – în privința cetățeniei înainte de toate –, cât și în vederea deschiderii căilor de integrare în societate a minorităților etnoculturale.

Principiul fundamental de la care au pornit autorii documentului în stabilirea sferei drepturilor specifice rezervate minorităților naționale este următorul: „dreptul lor de a-și menține caracteristicile ce îi fac diferiți de

majoritate nu poate fi *pus sub semnul întrebării* și, în consecință, orice încercare din partea majorității de a impune uniformitatea sau orice *presiune în sensul asimilării este ilegitimă*”.

Pentru minoritățile naționale care trăiesc grupat, în comunități compacte, într-o regiune oarecare, „cu puțini sau fără membri ai majorității locuind în același teritoriu”, forma cea mai potrivită pentru exercitarea acestui drept este, potrivit Declarației, autonomia teritorială. Având în vedere „importanța pe care o reprezintă forma de ocupare a unui teritoriu pentru exercitarea drepturilor unei minorități”, acestea trebuie protejate „împotriva manipularilor ce se folosesc de această caracteristică”. Chiar dacă acest *deziderat poate intra în conflict* cu „dreptul la liberă circulație și *stabilire* în teritoriul unei țări”, care „este atât de important pentru toți cetățenii respectivei țări”, acest drept nu poate fi folosit în mod intenționat „în scopuri negative (perverse), prin politici de strămutare a unor populații, destinate a submina poziția unei minorități în propria sa arie de existență”. Din considerente identice este inacceptabilă și „manipularea granițelor administrative în aceleași scopuri”.

Pentru cazurile în care minoritățile naționale trăiesc dispersat în cadrul majorității, fără ca să formeze o majoritate relativă într-o zonă oarecare, Declarația recomandă alte forme de instituționalizare a dreptului de a-și păstra caracteristicile distinctivă, „acestea putând include variante neteritoriale, funcționale, de autonomie”.

Cum minoritățile naționale au rezultat de multe ori din rearanjarea granițelor internaționale, și din acest motiv sunt conectate prin legături multiple – etnice, lingvistice sau culturale – cu populația unei țări vecine, guvernele țărilor vizate nu au dreptul „să interfereze, în orice fel, cu legăturile și comunicarea stabilite între cele două părți ale graniței, care sunt naturale *într-o astfel de situație*”, tot așa cum nici un guvern nu are dreptul să interfereze cu contactele internaționale ale oricărui cetățean.

În legătură cu definirea unei „relații corecte” între comunitățile naționale de pe teritoriul unei țări, Declarația susține că există două categorii de drepturi ce constituie „condițiile minime” ale unor astfel de relații: autodeterminarea culturală și participarea la luarea deciziilor la nivel central/național. (În anumite situații speciale, în care condițiile permit, de exemplu „acolo unde minoritățile sunt stabilite în arii geografice compacte, le pot fi cedate și alte drepturi, cum ar fi controlul asupra propriei administrații, asupra poliției, *instituțiilor sociale etc.*”) Cum *detalierea acestor drepturi depășește cadrul strict normativ al teoriei lui Kymlicka*, mă voi limita doar la câteva elemente mai importante pentru punctul de vedere al prezentei abordări.

În ceea ce privește autodeterminarea culturală, esența acesteia se reduce în accepțiunea Declarației la următoarele: „Fiecare minoritate națională

are dreptul de a-și gestiona în mod suveran factorul central al identității sale : propria cultură. Aceasta include probleme legate de limbă, educație, 'rațiuni culturale și religie". Documentul oferă detalii privind obligațiile ce le revin statelor în privința asigurării folosirii neîngrădite a limbii materne (folosirea acesteia în public, în relațiile cu autoritățile, în tribunale și parlament, mass-media, pe indicatoarele publice etc.) și a accesului fără restricții la educația „în propria cultură” (asigurarea acestuia la toate nivelurile, folosind subvenții publice „per elev”, cu condiția ca acestea să respecte „standardele minime adecvate” și să nu afecteze „dreptul de a administra orice alt tip de școli private”). Referitor la aspectele legate de tradițiile culturale și de religie, Declarația percizează că acestea „necesită o politică nonintervenționistă din partea guvernului”, iar în situațiile în care „activitățile și instituțiile culturale și religioase ale majorității sunt sprijinite în mod activ, nediscriminare este o cerință adițională evidentă”.

Referitor la participarea la luarea deciziilor la nivel central/național, documentul recomandă sistemul electoral al reprezentării proporționale, stabilirea limitelor circumscripțiilor electorale într-un mod favorabil scopurilor protejării intereselor minorităților (de exemplu, „prin evitarea includerii unor părți mari ale populației majoritare în interiorul limitelor circumscripțiilor locuite de minoritari”), asigurarea ca „posturile din administrația centrală a țărilor având minorități naționale... să fie accesibile membrilor minorităților, fără nici o discriminare, pe criterii de competență profesională”.

Într-o prezentare sumară, cu un accent doar pe consecințele ei normative, aceasta este deci Declarația principiilor liberal-democrate privind minoritățile naționale și etnoculturale și populațiile indigene, o primă încercare de includere a principiilor teoriei liberale a drepturilor minoritare într-un document politic, menit să ofere o bază de negociere privind condițiile minime ale democrației în condițiile multiculturalității. Documentul fiind relativ recent, este prematur să ne propunem o evaluare a șanselor de implementare pe scară largă a unor astfel de principii în condițiile lumii contemporane.¹ Cu mențiunea că voi reveni la această problemă în cadrul

1. Merită să fie redată aici, referitor la contextul menționat, câteva păreri exprimate de politologi, politicieni și intelectuali neangajați din România, în cadrul dezbaterii de la București, organizată de Institutul de Studii Liberale în 30 noiembrie 1999. Părerile exprimate în cadrul dezbaterii s-au împărțit în câteva categorii clar delimitabile. În timp ce politologii au apreciat în general caracterul progresist al documentului privind viitorul democrației liberale, politicienii au formulat obiecții referitor la aplicabilitatea documentului, unii considerându-l de-a dreptul „futurist” în condițiile actuale ale României. Au existat însă și păreri care au scos la iveală faptul că există anumite prevederi ale documentului care sunt deja o realitate în România zilelor noastre.

ultimului subcapitol al prezentei lucrări, dedicat *șanselor democrației multiculturală în sens larg*, este interesant de remarcat aici diferența de perspectivă care se poate sesiza între acest document și strategia de integrare a guvernului estonian, prezentată în subcapitolul precedent. În timp ce Declarația pornește de la premisa unei democrații consolidate care își poate permite să fie generoasă în materie de drepturi acordate comunităților etnoculturale găzduite pe teritoriul propriu, fără ca acestea să aibă consecințe destabilizatoare pentru democrația cadrului statal vizat, strategia

Gabriel Andreescu este de părere, de pildă, că documentului „merită să i se dea atenție, pentru că reprezintă o argumentare extrem de convingătoare a doctrinei minorităților” și pentru că, „în același timp, împinge câteva lucruri înainte, fără să trădeze spiritul liberal care se adaptează cu trecerea timpului, care nu rămâne spiritul liberal al secolului al XIX-lea, care a reușit să integreze de câteva decenii, de două decenii cel puțin, ideea liberalismului societăților multiculturale”. Dan Pavel este de părere la rândul său că „abia aceea e democrație liberală, în care majoritatea nu poate să facă tot ce vrea și mai ales împotriva minorităților de orice fel”. Eugen Vasiliu, membru al PNL, se situează pe poziția unui politician realist și prevăzător în privința principiilor recomandate de Declarație: „Fără îndoială că discutăm un document futurist, asta este limpede. Nu discutăm acum despre un document care trebuie adoptat mâine în România, și cu atât mai puțin prin lege. Dar eu cred că toate lucrurile pe care va trebui să le adoptăm mâine trebuie să le discutăm astăzi. Și dacă dorim să progreseze cât de cât mentalitățile oamenilor, atunci cineva în România trebuie să-și asume aceste principii.” Varujan Pambuccian, reprezentant al Uniunii Armenilor din România, se pronunță de pe pozițiile unui scepticism de altă natură: „E un text pentru un viitor imprezibil, îndepărtat, pentru că, din păcate, în momentul de față, problema fundamentală a minorităților... este succesul reformei economice. Dacă reforma economică va eșua, primele care vor avea de suferit direct, Doamne ferește, chiar fizic, vor fi minoritățile. Germanii sigur nu, armenii, până acum n-au avut probleme, știm la ce minorități ne referim și la ce situații... Poate s-a mai diminuat puțin numărul de acuze cu «ăia sunt de vină» și «ăilalți sunt de vină», dar acuzele au rămas și, undeva în subconștientul colectiv, ele sunt cu mare grijă întreținute”. Eberhart-Wolfgang Wittstock, vorbind din partea Forumului Democrat German, apreciază în mod deosebit atenția acordată de document libertății individuale, care nu poate fi pusă, sub nici o formă, „la dispoziția grupului”. Motivul pentru care acest aspect are o importanță ieșită din comun pentru Wittstock este unul istoric: „noi am avut în istoria comunității germane un moment în care grupul etnic german era constituit în persoană juridică de drept public, iar conducerea grupului etnic german avea dreptul de a da dispoziții obligatorii pentru membrii comunității; era perioada 1940-'44. Consecințele nefaste au fost că vina politică pe care și-a asumat-o conducerea grupului a fost transferată tuturor membrilor comunității, cu consecințe extrem de tragice”. În numele comunității maghiare, și-au exprimat părerile Béla Markó și Attila Verestóy. În timp ce primul surprinde exact semnificația documentului – „pentru a ajunge la anumite libertăți individuale trebuie să acorzi anumite libertăți acelei colectivități în care individul trăiește în mod firesc” –, al doilea formulează o opinie ambiguă: „La noi problemele se pun

guvernamentală din Estonia este expresia preocupării pentru crearea unei astfel de democrații.

Voi semnala în final câteva referiri la teoria lui Kymlicka într-un context care poate fi considerat pe bună dreptate un indicator important al relevanței teoriei lui Kymlicka pentru agenda internațională a zilelor noastre. Problema drepturilor minoritare în contextul dreptului internațional a creat – după cum am văzut în prima parte a prezentei lucrări – multe convulsii. Curente dominante ale dreptului internațional îl consideră pe acesta un cadru al standardelor minimale privind drepturile omului, care nu își poate propune vreodată să reglementeze toate cazurile *posibile ale* situației în care se poate pomeni o minoritate. În consecință, minoritățile naționale nu pot fi considerate subiecte ale dreptului internațional, ce are, din această cauză, un caracter preponderent „etatist”.

imperios pentru a înțelege că minoritățile au nevoie de soluții pentru comunitățile lor. Pentru majoritari, după mine, este ceva firesc. Eu sunt adept al unui liberalism individual, pentru că pentru majoritate tot ce este drept individual este rezultatul unui drept colectiv general acordat pe care îl exercită el și e la el acasă. Minorității nu i se poate da această soluție”. Gheorghe Sarău, reprezentantul minorității romilor din cadrul MEN, este de părere că spiritul documentului, chiar dacă a fost necunoscut membrilor comunității pe care o reprezintă, „în foarte multe puncte coincide cu gândirea pe care noi am avut-o de doi ani încoace” și, ca atare, se poate afirma că „am reușit să facem foarte multe lucruri în spiritul acestui document”. Nu este mai puțin adevărat însă, adaugă Sarău, că, în pofida faptului că documentul este „minimal”, „opinia publică românească trebuie pregătită. O să fie vociferări. Dar trebuie să se cunoască faptul că aceste lucruri sunt necesare și se întorc în beneficiul tuturor”. Thomas Kleininger, vorbind în numele organizatorilor, a recapitulat concluziile dezbaterilor în felul următor : „Eu v-aș cere permisiunea să așez pentru un moment realitatea politică între paranteze și să mă rezum doar la concluziile care s-au desprins din discuțiile de astăzi... În primul rând, cred că a fost caracterizat de toată lumea ca fiind un document animat de un realism politic și de un spirit liberal autentic, document care vine cu o noutate, cel puțin în zona definiției minorității, și că este un document care are actualitatea lui, deci nu trebuie amânat sine die și trebuie să intre în discuție. Nu este un document futurist, ci, s-a spus aici, este un document minimal. În acest sens, cred că sunt în asentimentul dumneavoastră dacă plec de aici cu convingerea că acest document merită să fie introdus în discuția Partidului Național Liberal și să fie supus unui mecanism de validare pe care o să-l constituim pe parcurs”. Cf. 22, anul XI, nr. 17, 25 aprilie – 1 mai 2000, Supliment, pp. VI-VIII. Este interesant de remarcat faptul că nici textul Declarației, nici dezbaterile organizate pe marginea acestuia nu au avut un ecou semnificativ în mass-media din România, iar faptul că existența documentului nici nu a fost pomenită în presa de limba maghiară din România este de-a dreptul curios.

1. Un posibil conflict între cele două obiective, dacă ele sunt urmărite simultan, a fost semnalat, după cum am văzut, și de Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare. Cf. Our Creative Diversity, p. 72.

Mai nou au apărut însă unele opinii conform cărora, încetul cu încetul, se produce o schimbare de paradigmă în dreptul internațional, din ce în ce mai mulți specialiști refuzând să accepte dihotomia dintre subiectele și „obiectele” dreptului internațional, concentrându-se în schimb pe procesul de luare a deciziilor, în care o varietate de participanți își promovează interesele prin tehnici diferite¹. În cadrul abordărilor de acest gen, problemele drepturilor minoritare încep să nu mai fie percepute ca niște amenințări la adresa statelor și noi argumente câștigă teren privind necesitatea preocupărilor pentru protecția minorităților: legăturile pe care aceasta le are cu asigurarea păcii, cu respectarea demnității umane și cu importanța culturii pentru fiecare individ.

În lucrarea citată, Akermark oferă o justificare comprehensivă a drepturilor minoritare în cadrul dreptului internațional pe baza acestor trei categorii de argumente. Una dintre ipotezele de la care pornește este aceea că nici un demers contemporan serios care se ocupă cu problematica minorităților naționale nu își poate permite să ignore rezultatele la care au ajuns Gurr și Kymlicka în cercetările lor: primul arătând legăturile dintre oprirea minorităților și conflictele etnopolitice, cel de al doilea demonstrând relevanța teoriei politice pentru dreptul internațional. Într-adevăr, Akermark își dezvoltă cele trei categorii de argumente pentru susținerea necesității protecției minorităților în sistemul mondial contemporan folosind din plin aceste rezultate. Gurr este citat în capitolul rezervat problemelor păcii și securității², iar la tezele lui Kymlicka se fac referiri frecvente în capitolele consacrate problemelor demnității umane și importanței culturii pentru omul modern³. În plus, punctele de vedere ale lui Kymlicka referitoare la clasificarea minorităților sunt invocate deseori în capitolul rezervat definirii conceptului de minoritate pentru uzul dreptului internațional⁴.

Cum nici spațiul, nici natura argumentelor nu îmi permite să intru acum în detaliile lucrării lui Akermark, voi trece la verificarea relevanței teoriei liberale a drepturilor minoritare în ce privește problema cetățeniei și în contextul integrării europene.

-
1. Athanasia Spiliopoulou Akermark, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Londra - Haga - Boston, 1997, p. 19.
 2. Op.cit., pp. 68-75.
 3. Op.cit., pp. 75-86.
 4. Op.cit., pp. 86-99.

11.3. Consecințele teoriei privind problemele cetățeniei și ale integrării europene

În pofida progreselor remarcabile, procesul de integrare europeană are încă multe necunoscute. Nu este foarte clar deocamdată dacă ceea ce se urmărește prin unificarea statelor-națiune din Europa este o asociație de state (entități cu un oarecare grad de independență politică) sau o supra-națiune europeană, formată din totalitatea cetățenilor din statele membre; o uniune de comunități sau o societate de indivizi („cetățeni”) transnaționali; un simplu organ¹sm interguvernamental sau un sistem federal sau cvasifederal al statelor ce îl alcătuiesc – ca să amintesc doar câteva dintre dilemele care îi preocupă pe specialiștii. Părerile experților privind aceste opțiuni sunt puternic divizate, iar întrebările de genul „Care va fi natura cetățeniei în cadrul Europei unificate din punct de vedere politic?” sau „Ce fel de cadru al drepturilor și obligațiilor îi va lega pe cetățenii statelor europene caracterizate printr-un grad înalt de diversitate culturală, lingvistică, socială?” sau „Cum poate fi reconciliată diversitatea cu egalitatea politică și ce fel de teorie a dreptății și echității va fi la baza instituțiilor și a politicilor europene?” constituie adevărate provocări, atât la adresa filosofiei politice, cât și a imaginației practicienilor din cadrul instituțiilor guvernamentale și interguvernamentale.

În panoplia de argumente a „euroscepticismului”, foarte bogată și diversificată, o categorie aparte a părerilor vizează tocmai șansele reduse de apariție în viitorul previzibil a unui concept de „cetățenie europeană democratică”, care să integreze atât cerințele de egalitate politică și echitate socială, cât și elementele unei „identități transnaționale” care să fie împărțită și asumată în mod egal de cetățenii actualelor state-națiune din Europa.

Tony Judt, de exemplu, în cartea sa intitulată *A Grand Illusion*, deconstruiește iluzia conform căreia în viitorul apropiat ne-am putea aștepta la apariția unei opinii publice europene, indispensabilă unei democrații menite să cuprindă întreg spațiul european. Din moment ce diviziunile lingvistice vor caracteriza în continuare acest spațiu, iar mediul lingvistic firesc al deliberărilor democratice va rămâne cel autohton pentru fiecare popor în

1. Referitor la aceste dileme, o poziție interesantă a fost adoptată recent de Joschka Fischer, ministrul de externe al Germaniei, în cadrul unei prelegeri susținute la Universitatea Humboldt din Berlin în 12 mai 2000. Vezi Joschka Fischer, „Federația europeană”, în: *Provincia*, anul I, nr. 2, mai 2000, supliment al cotidianului *Ziua*. La câteva elemente mai importante ale poziției lui Fischer voi reveni în ultima parte a acestui subcapitol.

parte, ne putem aștepta cel mult la negocieri la nivel european între elitele politice, care devin astfel purtătoarele de cuvânt ale opiniilor publice naționale. Cu cât încercăm să definim noțiunea de cetățenie europeană în termeni mai generali și mai cuprinzători, cu atât va fi mai dificil, în aceste condiții, să ne achităm de obligațiile caracteristice unei democrații autentice¹.

Johan Galtung accentuează un alt aspect al dificultăților de care trebuie să se țină seama în contextul integrării europene. În opinia lui, crearea unui „naționalism supraeuropean” va fi extrem de dificilă din moment ce acesta va trebui să aibă la bază „o istorie acceptabilă pentru toate națiunile Europei” și, în mod implicit, „îmbunătățirea relațiilor dintre vechi inamici”. Națiunile europene care moșesc integrarea „au multe realizări în domeniile artei, științei și tehnologiei sau în domeniul construcției sociale... și al democrației, cu care se pot mândri pe bună dreptate”, dar nu este mai puțin adevărat că ele „au disproporționat de multe motive de rușine în ceea ce privește relațiile lor cu popoarele europene și neeuropene”. În aceste condiții, nici „cel mai mic numitor comun al naționalismelor europene”, nici „însursumarea naționalismelor existente în Europa” nu par să fie niște soluții fericite pentru o identitate europeană transnațională. În opinia lui Galtung, ceea ce au în comun națiunile europene și ceea ce ar putea constitui eventual temelia unei astfel de conștiințe supranaționale trebuie căutat „la nivelul subconștientului colectiv, mai degrabă decât în reflexiile conștientului”².

Anthony D. Smith ajunge, la rândul său, în urma unei analize ceva mai speculative, la concluzii similare. În opinia lui, identitățile colective de genul celei care se preconizează la nivel european pot apărea în două situații distincte: ca rezultat al unui demers de „construcție socială” al elitelor, care își propun, aidoma creării instituțiilor transnaționale, dezvoltarea treptată, planificată a unei „identități europene”, sau, ca o a doua posibilitate teoretică, prin emanația acestora dintr-o „memorie colectivă” care evoluează de la o generație la alta într-un spațiu comun al popoarelor din Europa, fără nici o intervenție conștientă sau planificată, înglobând simboluri, mituri și tradiții din toate regiunile continentului³.

E lesne de realizat că nici prima, nici ultima dintre aceste alternative nu se arată probabilă în viitorul apropiat. Deciziile luate la nivel interguveramental privind obligațiile statelor membre, oricât de modeste ar fi acestea

-
1. Cf. David Miller, „The Left, the Nation-State and European Citizenship”, în: *Dissent*, vara 1998, p. 50.
 2. Johan Galtung, „The Emerging European Super-Nationalism”, în: *Ulf Hedetoft* (ed.), *Nation or Integration? Perspectives on Europe in the 90's*, European Studies 7, Aalborg University, 1993, pp. 25-26.
 3. Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995, pp. 126-127.

pentru interesele imediate și de viitor ale Uniunii, au șubreziat deja în mod semnificativ pozițiile elitelor politice naționale, astfel că ele nu mai pot permite promovarea cu succes a unui proiect vizând „identitatea comună europeană”. Iar apariția de la sine, fără nici o intervenție conștientă și planificată, a unei astfel de conștiințe colective presupune tocmai ceea ce Galtung consideră problematic: o amnezie colectivă, care să dea uitării tocmai elementele constitutive ale mândriei naționale în cazul majorității popoarelor europene. Experiența recentă a demonstrat că încercările de a transcende miturile, simbolurile și tradițiile proprii sau de a le utiliza în contextul unei identități transnaționale, în loc să diminueze, accentuează importanța rolului jucat de identitatea națională în conștiința cetățenilor.

Și de data aceasta, Smith ajunge la o concluzie pesimistă: „Fără amintiri și semnificații împărtășite, fără simboluri și mituri comune, fără sanctuare, ceremonii și monumente, în afara celor legate de memoria amară a Holocaustului recent și a războaielor, cine se va simți european până în adâncurile ființei și cine va fi dispus să se sacrifice pentru un ideal atât de abstract? Pe scurt, cine va fi gata să moară pentru Europa?”¹.

Într-un studiu mai recent și mai puțin patetic, dedicat aceluiași subiect, Smith atrage atenția asupra pericolului ca această „supernațiune europeană” să repete anumite greșeli, deficiențe ale modelului statului-națiune, „înglobând logica excluderii pe criterii culturale în procesul formării identității paneuropene”. Pentru o Europă confruntată cu minoritățile din sânul ei și expusă valorilor de imigranți din afară, această deficiență ar putea avea consecințe dramatice. „Luarea în serios și înțelegerea temeinică a acestor probleme este o precondiție pentru facilitarea unei identități paneuropene care să evite aspectele nedorite și contraproductive. Formarea unei identități distinctive și inclusive în același timp, care să asigure respectarea diferențelor și să fie deopotrivă asimilatoare rămâne încă pentru o vreme provocarea majoră pentru o Europă care se dorește înfiripată în sânul familiei istorice a culturilor etnice”².

Cu toate că lista argumentelor euroscepticismului este aproape inepuizabilă, cele prezentate sunt suficiente, cred, ca să ne dăm seama că în contextul integrării europene conceptul cetățeniei, cu care *ne-am obișnuit* pe baza experienței statelor naționale, este insuficient de nuanțat și mult prea limitat în semnificații ca să poată face față provocărilor pe care le formulează euroscepticii. Dacă ne propunem să ne imaginăm integrarea europeană în

1. Op.cit., p. 139.

2. Anthony D. Smith, „National Identity and European Unity”, în: Peter Gowan – Perry Anderson (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra – New York, 1997, pp. 339-340.

baza acestui concept, cu greu putem să ajungem la o altă concluzie decât cea formulată de Raymond Aron pe la mijlocul anilor '70, și anume că termenul de „cetățenie europeană” se referă la ceva imposibil, din moment ce doar statele pot garanta drepturi politice și constituționale¹.

Teoria liberală a drepturilor minoritare a lui Will Kymlicka și conceptul de „cetățenie multiculturală” pe care această teorie îl promovează reprezintă, în opinia mea, o contribuție importantă la fundamentarea unei accepțiuni complexe și pluraliste a noțiunii de cetățenie, accepțiune care poate soluționa sau chiar preveni multe dintre problemele pe care procesul de integrare europeană le va genera privind relația dintre individ și comunitate sau natura și caracteristicile comunităților politice, precum și legăturile dintre acestea. Înainte să trecem în revistă aceste valențe ale teoriei lui Kymlicka, trebuie să facem însă două incursiuni: una în istoria conceptului de cetățenie, alta în trecutul relativ recent al procesului de integrare europeană.

Conceptul de cetățenie se referă în general la dreptul de participare la viața politică a unei comunități, la obligațiile față de ceilalți membri ai comunității și la obligațiile statului față de comunitate. În plus, în afară de drepturi și obligații, cetățenia mai este de obicei și sursa identității politice și generatoarea unei loialități față de statul care recunoaște calitatea respectivă.

Istoric vorbind, termenul a apărut în lumea antică, în orașele-cetate grecești, cu semnificații ușor diferite în Sparta și Atena: în primul caz, el denota o formă^de loialitate riguros disciplinată, în cel de al doilea, noțiunea de cetățenie cunoștea forme de exercitare mai „democratice”, cu grade sporite de libertate, care erau rezervate însă doar unui segment redus al populației: femeile, copiii, sclavii și străinii rezidenți nu erau considerați cetățeni. În Politica sa, Aristotel definește cetățeanul ca pe un membru al comunității ce „are parte atât de statutul de conducător, cât și cel de supus” și, mai important, „este gata să exercite aceste calități”. La Aristotel, însă, pentru ca această rotație a rolurilor să funcționeze, comunitatea trebuie să fie de dimensiuni reduse, astfel încât membrii comunității „să cunoască capacitățile (calitățile) tuturor”².

Pe vremea Imperiului Roman, termenul a fost adaptat la cerințele și condițiile unui stat aflat în permanentă expansiune, rezultând un concept mai flexibil: statutul a fost extins și asupra popoarelor cucerite și a apărut, în

-
1. Raymond Aron, „Is Multinational Citizenship Possible?”, în: Social Research, vol. XLI, nr. 4, pp. 638-656, citat de Elizabeth Meehan, „Political Pluralism and European Citizenship”, în: Percy B. Lehning – Albert Weale (eds), Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe, Routledge, Londra – New York, 1997, pp. 69-86.
 2. Aristotel, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapesta, 1984, pp. 1283b – 1284a, respectiv 1326b.

paralel, noțiunea de *civitas sine suffragio*, rezervată cetățenilor de rangul doi, cu drepturi civice, dar fără dreptul de a participa la alegeri sau de a fi aleși.

Grație activității lui Cato și Cicero, noțiunea de cetățean al imperiului a primit treptat semnificația unei obligații a celor vizați de a cultiva „virtuți civice”, aceasta însemnând *disponibilitatea* de a oferi la nevoie servicii militare, de a lu¹ta cu abnegație când situația o cere, precum și un devotament patriotic față de obligații și legi. Declarația faimoasă a lui Cicero – „*Civis Romanus sum*” – a fost nu numai expresia unei identități politice, ci și a autoaprecierii și a demnității.

Un alt aspect interesant al cetățeniei practicate de Imperiul Roman este faptul că acesta a permis cetățenia multiplă (ca și unele orașe-cetate din Grecia, de altfel). De pe vremea lui Augustus, legea romană a conținut prevederi foarte clare privind cetățenia dublă, această facilitare fiind aplicată, de exemplu, și în cazul Apostolului Pavel, unul dintre întemeietorii creștinismului, care, fiind arestat la Efes, a beneficiat de anumite privilegii în virtutea calității lui de cetățean al Romei, în pofida faptului că era originar din Tarsus, Asia Mică¹.

Virtuțile cetățenilor Imperiului Roman, la care se face referire frecvent ca la un „republicanism civic”, ca și condițiile idealizate ale cetățenilor orașelor-cetate grecești i-au inspirat pe mulți autori și politicieni de-a lungul istoriei. Reprezentanți de marcă ai Renașterii, ai Epocii Luminilor, dar și pers^onalitățile de frunte ale Războiului de Independență american sau ale Marii Revoluții Franceze au meditat pe marginea conceptului de cetățenie, sub influența acestor tradiții clasice².

Machiavelli, de exemplu, a interpretat mesajul antic al calității fundamentale de cetățean ca iubire de libertate (înțeleasă ca nesupunere față de opresiunea străină) și ca obligație permanentă de reîmprospătare – prin educație, religie și frica *de consecințe* – a răspunderilor ce *le revin* cetățenilor.

Montesquieu a fost de părere că statul bazat pe participare populară are o stabilitate ce îl deosebește de alte forme de guvernare, stabilitate datorată înainte de toate virtuților civice ale cetățenilor.

Puternic influențat de spiritul de sacrificiu al spartanilor, Rousseau a considerat că libertatea adevărată presupune virtuți civice și implicarea în

1. Cf. Dawn Oliver – Derek Heater, *The Foundations of Citizenship*, Harvester Wheatsheaf, New York – Londra – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore, 1994, pp. 11-13, 22, respectiv 24.
2. *Op.cit.*, pp. 14-15. Oliver și Heater citează în context o frază atribuită lui Robespierre, care, *animat de dorința* de a asigura dominația virtuții, vorbea despre aceasta, cu câteva luni înainte să fie executat, în următorii termeni: „virtutea fără de care teroarea este dezastruoasă și teroarea care fără virtute este lipsită de putere”.

treburile publice, precum și participarea la luarea deciziilor politice. Membrii comunității care se consideră un „popor” *sunt cetățeni* în măsura în care iau parte la „puterea suverană”¹.

Bodin a fost primul care a semnalat legătura strânsă dintre noțiunea de cetățenie, teritorialitate și suveran. Pentru el, ceea ce îl face pe om cetățean este „o obligație reciprocă între subiect și suveran”, în cadrul căreia „credința (loialitatea – n.a.) și obediența sunt oferite în schimbul dreptății, consilierii, asistenței, încurajării și protecției”. În interpretarea lui Bodin consecințele acestor *relații* reciproce preconizează cele patru aspecte ale cetățeniei pe care, în ultimele secole, teoria naționalismului le-a confirmat și le-a *exploatat din plin*, acestea rămânând valabile pe toată perioada numită „era westphaliană” în teoria relațiilor internaționale. Aceste consecințe sunt următoarele: doar un singur suveran poate exercita puterea, la un moment dat și în condiții legitime, pe un teritoriu; nici o persoană nu poate fi supusă în mod simultan mai multor suverani; toți cetățenii de pe un teritoriu au același statut legal și se află în aceeași relație cu suveranul; și, în fine, relațiile care îi leagă pe cetățeni între ei, pe de o parte, și de suveran, pe de altă parte, îi exclud pe străini².

Începând cu secolul al XVIII-lea, în perioada naționalismelor, elementul identitar a devenit o componentă esențială a cetățeniei, statele începând să fie confruntate cu problema practică de a legifera cine este și cine nu calificat pentru statutul de cetățean. De cele mai multe ori s-a recurs la unul dintre cele două criterii fundamentale cu ajutorul cărora putea fi stabilită problema apartenenței la o comunitate politică: *ius sanguinis* și *ius soli*.

Principiul *ius sanguinis* tranșează problema apartenenței în baza „legăturilor de sânge”, a naționalității sau a originii etnice, făcând deci referire la o genealogie colectivă, întreținută de tradiția unei memorii colective. Chiar dacă nu exclude posibilitatea unor instituții democratice bazate pe valori politice irelevante din punct de vedere etnic, această tradiție *are totuși în vedere o legitimitate legată de* „evenimente reale sau imaginare din trecut”³. Prin urmare, comunitățile bazate pe principiul *ius sanguinis* sunt închise față de potențialii pretendenți la cetățenie, *acest lucru având urmări nefaste* în două sensuri: principiul aplicat cu intransigență „creează membri

1. Ibid.

2. Cf. Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1998, p. 200. După cum vom vedea puțin mai încolo, anumite momente ale procesului de integrare europeană, împreună cu alte evoluții de pe scena politică internațională, au semnificația debutului erei „post-Westphalia” în istoria relației statelor naționale.

3. Dan Diner, „Nation, Migration, and Memory: On Historical Concepts of Citizenship”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, pp. 300-301.

ai comunității politice care se află în afara teritoriului și îi exclude pe cei de altă origine născuți pe teritoriul respectiv”. Această consecință poate afecta în mod serios „suveranitatea și legitimitatea politică în cazurile în care populația unui teritoriu este diversă”¹.

Tradiția bazată pe *ius soli* nu ține cont, de cele mai multe ori, de originea etnică, ci îi declară cetățeni pe cei născuți pe teritoriul în cauză. Dacă principiul *ius sanguinis* definește comunitatea politică în termenii descendenței, *ius soli* o face așadar pe criteriile teritoriale. În timp ce prima tradiție se referă la istorie, cea de-a doua se referă la prezent sau, cel puțin, „la un trecut mai recent în biografiile individuale” – după cum se exprimă Bauböck. Nici acest principiu nu este însă lipsit de consecințe nefaste: el ridică cetățenia celor care emigrează, nu include în mod automat imigranții, dar îi include în schimb pe cei care s-au născut accidental pe teritoriul respectiv².

Conform lui Oliver și Heater, o anchetă efectuată în anul 1935 a constatat că cele mai multe state existente la vremea aceea erau bazate pe principiul *ius sanguinis*. Ulterior, în majoritatea statelor s-au dezvoltat legi ale cetățeniei care urmăreau o îmbinare a celor două principii³.

În secolul al XIX-lea, tradiția ce își trăgea rădăcinile din republicanismul civic, cu un puternic accent, după cum am văzut, pe obligațiile cetățenești, a început să cedeze în fața curentului liberal, axat pe latura drepturilor de care ar trebui să beneficieze cetățenii, împreună cu aspectele dreptății și echității sociale. Aceste argumente au fost articulate în seria mișcărilor de emancipare socială și civilă din întreaga lume, începând cu Anglia secolului al XVII-lea, continuând cu coloniile din America de Nord și culminând cu Marea Revoluție Franceză, mai exact cu Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. Una dintre formele cele mai clar elaborate ale concepției liberale privind cetățenia a fost oferită de Mill în lucrarea la care am făcut deja referiri, *Considerations on Representative Government*.

Diviziunea între cele două aspecte fundamentale ale cetățeniei – drepturile și obligațiile – a caracterizat și continuă să caracterizeze dezbaterile politice și academice privind esența conceptului, teoreticienii de dreapta punând de regulă accentul pe obligații, iar cei de stânga pe drepturi.

Un capitol important și relativ recent al istoriei conceptului de cetățenie a fost scris de T.H. Marshall, care, în anul 1949, a ținut o serie de prelegeri

1. Rainer Bauböck, „Sharing History and Future?”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 324.

2. *Ibid.*

3. Dawn Oliver – Derek Heater, *op.cit.*, p. 22. *Ca o foarte* utilă recapitulare a celor mai importante aspecte ale teoriei cetățeniei, vezi Barbu B. Berceanu, *Cetățenia*. Monografie juridică, All Beck, București, 1999, pp. 1-72.

la Cambridge, iar un an mai târziu a publicat lucrarea intitulată *Citizenship and Social Class*. Cartea a intrat în atenția specialiștilor începând cu anii '70, și de atunci, deși frecvent criticată, domină cu autoritate literatura de specialitate.

În interpretarea lui Marshall, cetățenia înseamnă înainte de toate apartenența cu drepturi depline la o comunitate, în care membrii au un cuvânt important de spus privind termenii asocierii lor în vederea constituirii comunității respective. Din tipuri diferite de comunități rezultă *variante diferite de cetățenie, dar acestea sunt alcătuite de regulă din trei componente* – trei „straturi”, categorii de drepturi –, după cum urmează: cetățenia civilă, care se referă la egalitatea în fața legii, la libertatea persoanei garantată *de un sistem juridic echitabil*; cetățenia politică, care se referă la dreptul de participare la procesul politic de luare a deciziilor, concretizat cel mai adesea în dreptul de a alege și de a fi ales; cetățenia socială, concretizată în dreptul la un standard de viață echitabil, asigurat prin accesul neîngrădit la serviciile sociale și educaționale. Concluzia lui Marshall este că aceste drepturi au fost dobândite în Anglia treptat, în cursul ultimilor 250 de ani, și în urma acestui proces de emancipare diferențele de clasă socială s-au erodat, materializându-se în mod implicit egalitarismul sugerat de conceptul de cetățenie.

Explicațiile oferite de Marshall referitor la natura cetățeniei au fost ținta unor critici din mai multe direcții. Autorului i s-a reproșat în primul rând faptul că sugerează o egalitate calitativă între cele trei categorii de drepturi, or drepturile civile și politice sunt diferite în esență de cele sociale, acestea din urmă fiind legate de modalitățile de redistribuire a impozitelor în societate. Alții au fost de părere că metoda folosită de Marshall este „evoluționistă” și că s-a inspirat într-o măsură exagerată din exemplul britanic, ceea ce restrânge aplicabilitatea rezultatelor sale în contextul altor societăți. Cele mai importante consecințe le are însă faptul că el nu a reușit să prevadă procesele de diversificare și pluralizare ale societății britanice, care au urmat: datorită imigrației postcoloniale și reapariției identităților regionale, societatea britanică și-a pierdut omogenitatea culturală pe care Marshall o considera evidentă, iar în condițiile actuale problema cetățeniei necesită abordări mai complexe și mai diferențiate decât cele pe care el le-a avut în vedere.

Aceasta este deci, într-o prezentare sumară, traiectoria istorică a conceptului de cetățenie, la capătul căreia regăsim constatarea că, în condițiile lumii contemporane, omogenitatea culturală nu mai poate constitui baza cetățeniei. Problema la care am ajuns astfel este o nouă formă a dilemei care ne preocupă în prezenta lucrare: cum poate fi reconciliată *latura integrativă, din punct de vedere legal și politic, a cetățeniei cu forța diferențiată a identităților culturale?*

Înainte să analizăm câteva răspunsuri posibile la această întrebare, să efectuăm cea de-a doua incursiune promisă, de data aceasta în culisele procesului de integrare europeană, pe care îl voi analiza în mare grabă, din perspectiva eforturilor care urmăresc consacrarea unui concept al „cetățeniei europene”.

În ciuda ideilor vizionare formulate de Robert Schumann cu aproape 50 de ani în urmă, referitor la o viitoare federație europeană, procesele determinante ale eforturilor de integrare europeană au purtat în momentele cele mai hotărâtoare de până acum pecetea „geniului lui Monnet”, care, dând dovadă de un realism politic extraordinar, a considerat necesară separarea celor două componente ale procesului: apariția unei organizații supranaționale și a unui patriotism supranațional. Comunitatea Europeană este văzută din această perspectivă ca „un regim politic” *ce nu trebuie să dispună neapărat de legitimitatea pe care s-au bazat, în istoria modernă a lumii, proiectele de construire a statelor naționale*. Părerea lui W. Streeck, un critic sever al concepției care domină în prezent scena procesului de integrare europeană, este edificatoare în acest sens: „În abordarea pragmatică a lui Monnet, unitatea europeană era gândită să se bazeze în viitorul apropiat nu pe acceptarea colectivă a unei identități comune, ci pe interdependența funcțională a deciziilor politico-administrative și pe interesele articulate în cadrul unei economii «mixte», internaționalizate”. Comunitatea Europeană este lipsită, în consecință, de legitimitate supranațională, care ar presupune o participare directă a cetățenilor, bazându-se în exclusivitate pe legitimitatea „slabă și indirectă” transferată de către statele membre. „E drept – precizează Streeck – că un proiect care ar viza construirea unei Europe federale ar fi în dificultate din cauza lipsei de identificare a cetățenilor cu «Europa» și că el ar necesita din acest motiv eliminarea «deficitului de democrație», dar și adoptarea unei politici sociale redistributive. Dar proiectul de integrare care se află în curs de derulare nu este unul federal. Eforturile actuale de acomodare a suveranității statelor naționale cu necesitățile pieței autoregulative exclud dezvoltarea unor politici supranaționale sau impun menținerea acestora la un nivel minim.”¹

Consecințele viziunii dominante a integrării – privind problema cetățeniei comunitare – s-au tradus prin apariția conceptelor de „cetățenie economică” sau „cetățenie de piață”, care nu sunt *altceva* decât reflectările

1. W. Streeck, „From Market Making to State Building? Reflections on the Political Economy of European Social Policy”, în: S. Leibfried – P. Pierson (eds), *European Social Policy: Between Fragmentation and Integration*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995, pp. 389-431, citat de Percy B. Lehning, „European Citizenship Between Facts and Norms”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 362. Sublinierile apar în original.

conceptuale ale celor „patru libertăți” considerate esențiale pentru reușita integrării : mișcarea neîngrădită în spațiul comunitar a persoanelor, bunurilor, capitalului și serviciilor. Cetățenii statelor membre erau luați deci în considerare în contextul procesului de integrare ca actori economici înainte de toate, identitatea lor politică fiind neglijată aproape în întregime. Latura politică a integrării a apărut pentru prima dată pe agenda integrării în 1978, cu ocazia adoptării Actului unic european (Single European Act), iar prin Tratatul de la Maastricht, ratificat de statele membre în 1993, s-a încercat în mod explicit „metamorfoza conceptului de «cetățenie de piață»”, care a dominat perioada 1957-1991, într-o concepție *autentică* despre „cetățenia Uniunii Europene”¹.

Contextul în care Tratatul încearcă fundamentarea conceptului de cetățenie comună în cadrul Uniunii Europene are semnificația unei cotituri veritabile în filosofia integrării, urmărind postularea, pentru prima dată în istoria Uniunii, a unei suveranități populare comune, care ar urma să completeze suveranitatea obișnuită a statelor naționale. Articolul 8 al Tratatului stipulează că „orice persoană care deține cetățenia unuia dintre Statele Membre va deveni cetățean al Uniunii”, ceea ce, trebuie să remarcăm imediat, înseamnă totodată limitarea cetățeniei comunitare la populația țărilor primite în Uniune. Drepturile stipulate în Tratat care decurg din această calitate ar fi următoarele : dreptul de deplasare liberă în spațiul european ; dreptul de a deveni rezident pe teritoriul oricărei țări membre ; dreptul de a vota și de a candida în alegerile locale în statele membre ; dreptul de a beneficia de asistență și protecție consulară în oricare dintre aceste țări ; dreptul de a petiționa Parlamentul European și Ombudsmanul Uniunii Europene cu intenția de a semnala disfuncții ale instituțiilor europene și de a solicita investigații în legătură cu acestea ; dreptul de a vota și de a candida în alegerile pentru Parlamentul European. Cetățenii statelor membre au totodată posibilitatea să se adreseze Curții Europene de Justiție. Tratatul prevede în plus obligația statelor membre de a adopta proceduri electorale uniforme și pomenește, pentru prima dată la acest nivel, de existența unor partide politice transeuropene, cărora le va reveni un rol important în „formarea unei conștiințe europene și exprimarea voinței politice a cetățenilor din Uniune”. Documentul reconfirmă, în același timp, importanța principiului subsidiarității și recomandă înființarea unui Comitet al Regiunilor, având rol de consultanță pe lângă Consiliul Europei și Comisia Europeană, menit să faciliteze luarea deciziilor la un nivel cât mai apropiat de cei vizați. Prin această recomandare, Tratatul de la Maastricht recunoaște în mod oficial rolul actorilor substatali în procesul de integrare europeană.

1. Percy B. Lehning, *op.cit.*, pp. 350-351.

Prevederile Tratatului sunt aşadar generoase în privinţa deplasării libere în spaţiul Uniunii, cu toate că nu sunt suficient de explicite, după cum remarcă Lehning, cu privire la „drepturile pe care cetăţenii UE le pot lua cu ei” în timpul deplasărilor efectuate în statele membre¹.

Părerile sunt, în general, împărţite privind măsura în care Tratatul de la Maastricht poate fi considerat un progres în problema cetăţeniei europene. Jessurun d'Oliveira consideră, de exemplu, că felul în care cetăţenia comunitară este definită în Tratat se rezumă „aproape în exclusivitate la un joc simbolic cu termenii, fără nici un conţinut substanţial”². Duff şi Lehning sunt de acord că Tratatul nu a făcut paşi suficient de hotărâţi în direcţia erodării suveranităţii statelor naţionale şi în privinţa cedării unor competenţe unei autorităţi paneuropene, din moment ce statele membre au încă un cuvânt important de spus în definirea conţinutului noţiunii de cetăţenie europeană³. Dubiel, în schimb, este de părere că cele stipulate în prevederile Tratatului au efectul „decupării cetăţeniei europene din contextul apartenenţei naţionale”. Edificator este în acest sens Articolul 138 al documentului, care vorbeşte despre „voinţa politică a cetăţenilor Uniunii”, în loc să pomenească de „state” sau „ţări”. În opinia lui Dubiel, principala forţă în conturarea conceptului de cetăţenie comunitară este Curtea Europeană de Justiţie, care consfinţeşte în mod implicit un „statut legal transnaţional”⁴.

Un argument frecvent invocat de către sceptici este cel referitor la „deficitul democratic” al principalelor instituţii europene. Rezultatele primelor referendumuri organizate în vederea ratificării Tratatului de la Maastricht – în iunie 1992, electoratul danez a votat cu o uşoară majoritate împotriva ratificării, iar în luna septembrie a aceluiaşi an doar 51% din electoratul francez a fost de acord cu ea, 49% votând împotriva – au demonstrat că în rândul cetăţenilor statelor membre există un influent curent de opinie care consideră instituţiile comunitare inaccesibile şi lipsite de transparenţă, socotindu-le nereprezentative în mod direct pentru interesele lor şi, ca atare, crede că ele nu pot fi făcute răspunzătoare în mod nemijlocit pentru condiţiile de viaţă ale cetăţenilor. În termenii lui Habermas, acest lucru se traduce printr-o „prăpastie crescândă între suportarea unor

1. Cf. *op.cit.*, p. 352.

2. H.U. Jessurun d'Oliveira, „Union Citizenship : Pie in the Sky ?”, în : A. Rosas – E. Antola (eds), *A Citizen's Europe : In Search of a New Order*, Sage, Londra, 1995, pp. 58-84.

3. A. Duff, „The Main Reforms”, în : A. Duff – J. Pinder – R. Pryce (eds), *Maastricht and Beyond*, Routledge, Londra – New York, 1994, pp. 19-35, respectiv Percy B. Lehning, *op.cit.*, p. 353.

4. Helmut Dubiel, „The Future of Citizenship in Europe”, în : *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998, p. 371.

consecințe și incapacitatea de a influența, prin participarea la decizii, cauzele acestor consecințe”¹.

Problema deficitului democratic a câștigat în ultimii ani o rară notorietate și a declanșat un număr considerabil de tentative de eliminare a discrepantei dintre instituții și cetățeni. Soluțiile propuse sunt foarte variate, unele dintre ele sugerând chiar necesitatea reconsiderării accepțiunilor convenționale ale democrației. Alberta M. Sbragia, de exemplu, este de părere că există toate motivele să privim cu suspiciune conceptul convențional al democrației și “ă deficitul de „democrație” al instituțiilor europene poate fi eliminat doar prin admiterea principiului de reprezentare a guvernelor statelor membre, în locul reprezentării directe a cetățenilor ca indivizi. Admițând acest principiu, guvernele – care sunt, la rândul lor, responsabile față de parlamentele naționale alese prin vot direct – pot fi considerate reprezentante legitime ale statelor membre, iar în acest caz este lipsit de sens să vorbim despre deficitul democrației2.

Lehning atrage atenția că *deficitul* democratic nu se rezumă doar la *aspectele instituționale* ale termenului. În afară de deficitul de care se poate vorbi în legătură cu Parlamentul European sau Consiliul *Europei*, *respectiv* în privința Consiliului de Miniștri sau a Curții Europene de Justiție, acestea având un caracter strict instituțional, nu trebuie să pierdem din vedere nici deficitul existent la un nivel intermediar, datorat, în principiu, inexistenței partidelor politice europene autentice și a mass-mediei, dar și a opiniei publice europene în general. Un al treilea aspect al deficitului democratic privește relațiile *deficitare ale „cetățeanului european” cu puterile decizionale* ale „uniunii de state”. Dacă în cazul aspectelor instituționale ale deficitului democratic – ce rezultă, în fond, din caracterul derivat al legitimității, competențele instituțiilor europene izvorând din transferul de autoritate către Uniunea Europeană cu care parlamentele statelor membre au fost de acord o dată cu ratificarea Tratatului Unional – pot exista soluții de reducere a gradului de nereprezentativitate, aspectele noninstituționale ale problemei sunt mai dificil de depășit. Pentru aceasta, este indispensabil ca toți cetățenii să se identifice cu sistemul politic, să participe la activitatea instituțiilor acestuia și să se considere parte integrantă a entității în care sunt luate deciziile majore. Acest lucru implică distanțarea lor de

-
1. Jürgen Habermas, „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, în: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 267.
 2. Alberta M. Sbragia, „Thinking About the European Future: The Use of Comparison”, în: Alberta M. Sbragia (ed.), *Europolitics: Institutions and Policymaking in the «New» European Community*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1992, pp. 257-291.

formele de solidaritate cu care s-au obișnuit în contextul statelor-națiune și presupune crearea unui „sens al comunității” la nivel paneuropean, caracterizat prin solidaritate și toleranță transetnică și transnațională¹.

Este, însă, posibil așa ceva *în viitorul apropiat*? Lehning *concluzionează*, pe un ton mai degrabă pesimist, următoarele: „Atâta timp cât un «demos» european este inexistent, atât ideea apartenenței la Uniunea Europeană, în sensul uneia dintre identitățile posibile pe care un cetățean și le poate însuși, cât și speranța unei cetățenii europene sunt iluzorii.” Trebuie adăugat, spune tot el, că atâta timp cât în accepția publicului larg „cetățenia are conotații comunitare, sugerând o apartenență la Gemeinschaft, și este bazată pe ethnos sau pe ius sanguinis, ar fi foarte dificil de întrevăzut o formă nouă de cetățenie la nivel european”².

Dar este oare fezabil să ne imaginăm purificarea normativă a termenului de „demos european” privind orice conotație etnoculturală într-un viitor nu foarte îndepărtat?

Putem încheia în acest punct incursiunea efectuată pe tărâmul integrării europene și ne putem întoarce, sper, cu bagajele pline de argumente, la întrebările lăsate provizoriu pe un drum fără răspuns³.

Concluzia cea mai importantă pe care o putem desprinde din învățămintele celor două incursiuni este nevoia unei noi abordări în problema cetățeniei, atât în contextul statelor naționale confruntate cu provocările lumii contemporane, cât și în ce privește procesul de integrare europeană. Omogenitatea culturală nu mai poate fi considerată, după cum am văzut, o bază solidă pentru cetățenia statelor moderne, iar în contextul integrării statelor naționale din Europa – indiferent dacă acest proces vizează o formațiune de tip federal sau una cu caracter de super-stat supranațional –, diversitatea culturală și lingvistică, precum și cea a tradițiilor istorice adesea divergente reprezintă o realitate față de care noțiunea clasică a cetățeniei își pierde orice relevanță, sortind eșecului toate inițiativele de fundamentare a conceptului de „cetățenie europeană”.

În vederea depășirii dilemei pe care am redescoperit-o sub această formă nouă, este nevoie deci de o schimbare de perspectivă. Reconcilierea laturii integrative, din punct de vedere legal și politic, a noțiunii de cetățenie cu aspectele diversității necesită regândirea de la temelii a conceptului de

1. Percy B. Lehning, op.cit., pp. 356-357.

2. Ibid., p. 358.

3. *Se cuvine menționat aici* un studiu publicat recent, care abordează consecințele procesului de integrare a României în Uniunea Europeană asupra sistemului juridic românesc, relevant pentru punctul de vedere al prezentei lucrări: Valentin Constantin, „Subiecte deschise ale integrării europene”, în: Studii internaționale, nr. 5, 2000, pp. 3-9.

comunitate politică. Ideea de integrare trebuie reevaluată și ea : în vederea depășirii caracterului formal, pur declarativ, al integrării, trebuie conștientizate, fără rezerve, consecințele exclusiviste și contradicțiile interne ale conceptului tradițional de cetățenie și se cuvin explorate acele forme diferențiate ale termenului, care – cu toate că pare contradictoriu la prima vedere – pot oferi forme mai autentice de integrare decât cele experimentate până în momentul de față în cadrul statului național. După cum am semnalat deja, conceptul de „cetățenie multiculturală” elaborat de Will Kymlicka în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare este, în opinia mea, un pas important în această direcție, fără să fie, bineînțeles, ultimul cuvânt în ceea ce privește viitorul probabil al filosofiei politice normative.

Voi trece în revistă în continuare câteva puncte de vedere reprezentative care vin în sprijinul celor propuse de Kymlicka, punându-le pe acestea în lumina unor perspective neexplorate de autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare sau făcând referire la ele în mod direct, confirmându-le relevanța pentru problemele cu care se confruntă la ora actuală teoria cetățeniei.

Într-un studiu dedicat relației dintre cetățenie și identitatea națională, explorată în contextul integrării europene, Jürgen Habermas, unul dintre autorii care au dominat cu autoritate dezbaterile din anii '90, semnalează câteva probleme fundamentale privind conceptele care mă preocupă în lucrarea de față. Nu se poate trece cu vederea, spune Habermas, faptul că atât conceptul de „integrare politică”, cât și noțiunea de „proces democratic”, a căror aplicare la nivel european este o preocupare majoră a zilelor noastre, au fost experimentate până în acest moment doar în cadrul statelor naționale. Modul în care Comunitatea Europeană a reușit, cel puțin în cele de până acum, să instrumentalizeze cele două concepte trezește suspiciuni dacă nu cumva „așteptările normative pe care le-am asociat cu noțiunea de cetățenie democratică au fost pure iluzii. Nu cumva simbioza republicanismului cu naționalismul n-a făcut altceva decât să mascheze faptul că noțiunea cetățeniei, înțelesă strict, se potrivește, în cel mai fericit caz, relațiilor mai puțin complexe pe care le putem întâlni în comunități omogene din punct de vedere etnic și cultural ?” Răspunsul *pe care îl dă* chiar autorul citat este fără echivoc : „Ideea clasică, caracteristică republicanismului, a integrării politice într-o comunitate conștientă de sine, alcătuită din persoane libere și egale, este un concept mult prea concret și mult prea simplu, mai ales dacă îl avem în vedere în legătură cu o națiune sau o comunitate în principiu omogenă și caracterizată prin tradiții și istorie comune”¹.

Performanțele statului-națiune în privința acestor funcții de bază au fost într-adevăr remarcabile, precizează Habermas altundeva, acesta reușind să

1. Habermas, *op.cit.*, pp. 265-266, respectiv 269.

ofere un cadru stabil pentru „o solidaritate abstractă, mediată pe cale legală” prin instituția cetățeniei egalitare, precum și o legitimitate democratică bazată pe participare politică și o nouă formă de integrare socială: „cetățenia democratică nu și-a îndeplinit funcția integrativă doar în sensul unui statut legal, ci a devenit, totodată, focarul unei culturi politice comune”¹. Avem însă toate motivele, precizează Habermas, să ne îndoim că aceleași idei funcționează la fel de bine în condițiile societăților care devin din ce în ce mai complexe și mai diverse.

Diversitatea formelor de viață, în sensul cultural, etnic sau religios al termenului, este, în opinia lui Habermas, o realitate a zilelor noastre care ne îndepărtează pe zi ce trece de cadrul statului-națiune. Fațada îngrijită a omogenității culturale trădează de regulă „susținerea prin metode opresive a unei culturi majoritare hegemonice”. În condițiile lumii contemporane, realitatea societăților multiculturale „nu are alternative decât dacă recurgem la politici de purificare etnică”².

Soluția pe care Habermas o întrevăde în fața acestei provocări este renunțarea la naționalism și înlocuirea acestuia cu un „patriotism constituțional”, el introducând astfel un concept care a câștigat notorietate în debaterile din ultimii ani. „Dacă diferitele subculturi cu caracter etnic, cultural sau religios doresc să conviețuiască și să interacționeze în condiții de egalitate în cadrul acleiași comunități politice, cultura majoritară trebuie să renunțe la prerogativele de a defini termenii oficiali ai culturii politice generalizate, menită să fie împărtășită de toți cetățenii, indiferent de proveniența și de forma de viață a acestora. Nivelul acestei culturi politice trebuie separat cu grijă de nivelul subculturilor și al identităților prepolitice (inclusiv de cel al majorității), care merită să fie protejate fiecare în egală măsură, din moment ce se conformează principiilor constituționale. Pe această bază, naționalismul poate fi înlocuit cu ceea ce am putea numi patriotism constituțional”³.

Nu este greu să descoperim că sugestiile lui Habermas vizează, până în acest moment cel puțin, un fel de neutralitate etnoculturală a comunității politice, care, după cum am văzut, este privită cu suspiciune și de Kymlicka. Într-adevăr, Habermas formulează fără echivoc concluziile normative ale recomandărilor sale: confruntat cu evoluțiile cele mai recente ale istoriei, „statul național ar trebui să se debaraseze de potențialul ambivalent

1. Jürgen Habermas, „The European Nation-State – Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship”, în: Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996, p. 289.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* *Sublinierea apare în original.*

al naționalismului, care a fost până nu demult forța motrice a performanțelor sale”¹.

Habermas nu se lasă însă pradă propriilor iluzii. El merge mai departe cu raționamentul și nu ocolește întrebarea firescă referitoare la șansele pe care o asemenea cultură politică liberală le are în locul acelor „contexte culturale” ale comunităților etnoculturale mai mult sau mai puțin omogene, care au asigurat, până nu cu mult timp în urmă, cadrul firesc al noțiunii de cetățenie democratică. „Părerea mea este – spune autorul – că o cultură politică liberală poate asigura unitatea societăților multiculturale doar în măsura în care cetățenia democratică nu înseamnă numai garantarea drepturilor liberale și politice, ci și a celor sociale și culturale. Cetățenia democratică își poate exercita rolul de integrator social sau, altfel spus, poate genera solidaritate printre străini doar dacă poate fi definită și apreciată ca un mecanism care asigură infrastructura legală și materială necesară pentru securitatea diferitelor forme de viață, pentru care optează diferite segmente ale societății”².

Consecințele normative ale acestor opinii, în care putem descoperi unele idei asemănătoare sau chiar identice cu cele ale lui Kymlicka, sunt semnificative. Se impune în primul rând admiterea nevoii de redefinire a conceptului tradițional de cetățenie, care trebuie să devină „un cadru potrivit pentru dialectica între egalitatea legală și cea actuală”, capabil să acomodeze forme diverse de viață. În al doilea rând, statul constituțional modern trebuie să încerce o „autodefinire efectuată în termeni «postnaționali»”. Sub presiunile pluralizării interne și ale globalizării, „statul național nu va mai putea asigura un cadru propice pentru cetățenia democratică în viitorul apropiat. Ceea ce pare inevitabil este dezvoltarea unor capacități de acțiune politică atât la nivelele substatale, cât și la cele interstatale”³.

În pofida gravității formulărilor la care recurge Habermas, marele filosof este moderat optimist privind șansele de reușită ale omenirii în fața acestor provocări. El vede o soluție în apariția regimurilor supranaționale de tipul Uniunii Europene, în cadrul cărora idealul republican poate fi salvat prin transcenderea atât a limitelor, cât și a limitărilor statelor-națiune.

Argumentele pe care le oferă Habermas pentru susținerea „optimismului său precaut” privind șansele de succes ale procesului de integrare europeană și, implicit, apariția în viitorul apropiat a unei cetățenii democratice europene privesc tocmai acele elemente ale participării la procesul politic și de identificare cu sistemul instituțional în privința cărora Lehning și alții sunt,

1. *Op.cit.*, p. 288.

2. *Op.cit.*, p. 290.

3. *Op.cit.*, p. 293.

după cum am văzut, sceptici. În opinia lui, „cele patru libertăți” ale Tratatului unional, împreună cu prevederile Tratatului de la Maastricht, vor avea efectul unei mobilități orizontale sporite în spațiul Uniunii, ceea ce va multiplica ocaziile luării de contact între cetățenii comunitari aparținând diverselor grupuri etnoculturale. Chiar dacă va fi ținută sub un control riguros, emigrația din Europa Centrală și de Est, dar și din Lumea a Treia, va spori caracterul multicultural al societăților din țările membre. Aceste modificări ale structurii populației vor genera în mod inevitabil tensiuni, însă dacă vor fi „procesate într-un mod productiv”, vor putea deveni sursa unei mobilizări sociale creative, a unor mișcări sociale noi, care ar putea să joace un rol hotărâtor în trezirea interesului cetățenilor unionali pentru problemele publice. Habermas este încrezător în rolul pe care elitele culturale și mass-media îl vor juca în crearea unei opinii publice europene și în conturarea aceluia „patriotism constituțional european” pe care îl vede realizabil aidoma exemplului elvețian.

În general, Habermas consideră că, după *epuizarea experimentelor imperiale, Europei i s-a dat o nouă șansă. În valorificarea acesteia, ea nu se mai poate însă folosi de vechile metode ale politicii impuse cu forța. Dacă șansa există într-adevăr, aceasta nu poate fi exploatată decât prin „proceduri nonimperiale, bazate pe acceptarea reciprocă și pe disponibilitatea de a învăța de la celelalte culturi”*¹.

Referitor la felul în care trebuie privită imigrarea în cadrul Uniunii, părerile lui Habermas coincid într-o măsură și mai mare cu poziția adoptată de Kymlicka în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare. La sfârșitul unui raționament nuanțat, Habermas ajunge la „concluzia normativă” că „statele europene ar trebui să adopte o politică de imigrare liberală. Nu ar fi recomandat ca ele să se retragă în spatele taberei de căruțe a șovinismului izvorât din prosperitate, sperând că pot ignora presiunile celor care încearcă să emigreze sau să se refugieze.” În ceea ce îi privește pe imigranți, ne putem aștepta, scrie Habermas, „ca ei să fie gata să se integreze în cultura politică a societății care le-a oferit un nou cămin, fără să renunțe în mod obligatoriu la cultura specifică a țării de origine”. Atașamentul lor la cultura proprie „va lărgi și va multiplica perspectivele societății în ansamblu”.²

Constatările lui Habermas privind consecințele normative ale diversității lumii contemporane susțin deci, în câteva puncte esențiale, tezele lui Kymlicka. Chiar dacă în privința componentelor istorice ale diversității Habermas pare mai rezervat, nu trebuie să ne scape faptul că el a oferit

-
1. Jürgen Habermas, „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, pp. 270-271.
 2. Op.cit., p. 278.

argumente solide în susținerea nevoii de egalitate între culturi și că a admis inclusiv existența actorilor politici la nivel substatal, al căror rol în facilitarea unei integrări mai eficiente a societăților multiculturală nu poate fi ignorat nici în opinia sa. În ceea ce privește poziția lui Habermas în problema imigrării, unele dintre constatările sale ar putea fi considerate citate din Kymlicka.

Nevoia unei abordări postnaționale este tema care îl preocupă și pe Andrew Linklater, specialist în relațiile internaționale, într-o importantă lucrare recentă, intitulată *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Efectuând o analiză riguroasă a evoluției conceptului de cetățenie, Linklater ajunge la concluzia că în istoria acestuia se pot distinge trei etape diferite privind modul în care este concepută și rezolvată problema diferențelor dintre actorii sociali.

Într-o primă fază, semnificația diferențelor de clasă, sex sau de orice altă natură nu era considerată relevantă din punct de vedere moral, iar principalul obiectiv social era dobândirea unor libertăți și drepturi politice egale pentru toți membrii comunității. Mai târziu, a sporit sensibilitatea față de diferențele sociale și s-a considerat că este nevoie de anumite compensări, autorizații specifice în domeniile serviciilor sociale, educaționale și de sănătate, pentru ca inclusiv membrii marginalizați ai societății să poată exercita drepturile politice de care se bucură în principiu fiecare cetățean. În a treia etapă, sensibilitatea față de diferențe a sporit și mai mult, ajungând¹-se la conștientizarea faptului că „normele publice” reflectă aproape în exclusivitate valorile culturii dominante în societate și, în consecință, grupurile etno-culturale marginalizate trebuie să beneficieze de compensații ca să se simtă acasă în societatea din care fac parte în mod natural. Toate aceste trei etape au avut ca efect redefinirea radicală a comunității politice¹.

Analiza lui Linklater a evoluției conceptului de cetățenie a surprins și numeroase ambiguități ale termenului. Autorul a constatat, de exemplu, că, în pofida faptului că cetățenia este menită să îngrădească accesul străinilor la resursele și la „opțiunile pline de semnificații” ale comunității, radicalismul potențial care se ascunde în formele instituționalizate ale conceptului a fost adesea îndreptat împotriva cetățenilor pe care ar fi trebuit să-i protejeze, instrumentând veritabile subsisteme de excludere. Faptul că este în același timp „mult prea stufos și mult prea condensat” e o altă caracteristică frecventă a conceptului. Este „prea stufos”, universalist în declarații, din moment ce îi exclude pe cei care nu dispun de particularitățile culturii dominante, și este deopotrivă „condensat”, ignorând interesele străinilor, ale celor din afară.

1. Linklater, op.cit., p. 188.

Unul dintre motivele reconsiderării conceptului de comunitate politică ce îl preocupă pe Linklater este legat tocmai de conștientizarea crescândă, în teoria politică și socială contemporană, a incompatibilității dintre universalismul etic și respectul pentru diversitatea umană. Nevoia realizării unui echilibru între universalitate și diferență are consecințe, în mod inevitabil, și în ce privește arhitectura statului, care va fi nevoit, susține Linklater, „să renunțe la multe dintre prerogativele suveranității sale clasice și la presupuzițiile sale naționaliste și să angajeze autorități subnaționale sau substatele, dar și transnaționale, într-un sistem efectiv de administrare comună”. Aceste „autorități” nu vor fi suverane în sensul clasic al termenului, „dar vor încuraja proliferarea formelor de loialitate ale identității”, contracarând caracterul totalizator al conceptului clasic de cetățenie¹.

Transformările intervenite în caracteristicile comunității politice vor avea ca efect, printre altele, și „divorțul cetățeniei de stat”, care va implica în mod inevitabil reconsiderarea radicală a conceptului de cetățenie. Ceea ce se întâmplă în contextul Uniunii Europene, în special după momentul Maastricht, este, în opinia lui Linklater, un prim pas spre o „cetățenie transnațională”. Decuparea noțiunii de cetățenie din contextul național înseamnă în mod implicit că diferitele forme de manifestare a conceptului vor viza de acum încolo patru spații geografice posibile: localitatea sau regiunea restrânsă, statul, o regiune internațională și lumea propriu-zisă. Această evoluție va exercita o presiune asupra fuziunii dintre suveranitate, teritorialitate și cetățenie, care a fost, după cum am văzut la Bodin, temelia filosofiei politice mai bine de trei sute de ani, în așa numita eră westphaliană. În interpretarea lui Linklater, caracteristica principală a comunității politice „postwestphaliene” este tocmai eliberarea conceptului de cetățenie din această fuziune și recunoașterea faptului că ea se poate situa într-o relație multiplă cu autoritățile de diferite niveluri și cu diferitele forme de loialitate.

Era „postwestphaliană” este caracterizată printr-un „angajament normativ” pentru drepturile civice, politice, sociale și culturale ale cetățenilor. Formele acestor drepturi sunt variate și inovatoare în multe privințe, aflăm de la Linklater, incluzând „drepturi sociale transnaționale” (de mare importanță în contextul globalizării capitalismului), elementele unei „democrații internaționale” (prin devoluția puterii la autorități substatele care dobândesc un statut în dreptul internațional și devin astfel actori independenți într-o democrație suprastatală) sau chiar ale unei „democrații cosmopolite” (prin implicarea cetățenilor și a străinilor într-o activitate legislativă comună, în cadrul unei comuniuni de discurs deliberativ), cât și unele măsuri speciale

1. Op.cit., p. 197.

(politici de recunoaștere oficială, diferite forme de autonomie și dreptul de a fi reprezentat în organizații internaționale), menite să prevină marginalizarea regiunilor și culturilor vulnerabile, care sunt frecvent neglijate de cei influenți.

Modificările pe care le va suporta comunitatea politică vor avea ca urmare și o „extindere” a noțiunii de cetățenie, atât pe orizontală, cât și pe verticală. Unele forme „înalte” ale cetățeniei se întrevăd deja în „societatea europeană internațională”, iar formele „joase” sunt menite să sporească puterile comunităților locale și ale „națiunilor minoritare”. Privită din această perspectivă, „Europa rămâne locul cel mai încurajator pentru dezvoltarea unor forme noi de comunitate politică, ce promovează autonomia umană în condițiile în care statele au capacități reduse de garantare a drepturilor pentru toți cetățenii”. Aranjamentele postwestphaliene vor reuși totodată să reconcilieze într-o măsură mult mai mare cerințele universalității cu cele ale diversității, prin asigurarea unui echilibru între loialitățile locale și naționale, pe de o parte, și afinitățile mai abstracte, de tip cosmopolit, pe de alta. Progresul cel mai semnificativ în această direcție va fi apariția unor variante de comunități politice care „vor internaționaliza demersurile pentru eliminarea formelor nedrepte ale excluderii”¹.

Chiar dacă pare utopic pe alocuri, discursul lui Linklater reia deci câteva teme majore ale teoriei lui Kymlicka și întâlnește elementele esențiale din previziunile lui Habermas. După toate aparențele, atât Habermas, cât și Linklater sunt convinși că diversitatea etnoculturală a lumii reprezintă o provocare majoră, față de care noțiunile tradiționale ale filosofiei politice – comunitatea politică, statul național sau conceptul de cetățenie – se dovedesc neoperante, nerelevante chiar, pierzându-și capacitatea integrativă care le-a asigurat succesul și eficiența în ultimele două secole. Schimbările *intervenite* în situația politică a lumii, în decursul ultimului deceniu mai ales, impun reconsiderarea acestor concepte ; direcțiile majore ale gândirii inovatoare pe care le semnalează cei doi autori iluștri coincid într-o proporție considerabilă cu orientarea teoriei liberale a drepturilor minoritare. Atât Habermas, cât și Linklater vorbesc pe larg despre formele ascunse ale excluderii pe care instrumentele tradiționale *ale integrării* sociale le *generează* în condițiile diversității, iar printre soluțiile pe care le *sugerează regăsim* acele forme ale cetățeniei diferențiate, de protejare a comunităților vulnerabile sau de asigurare a egalității efective între comunitățile culturale, pe care pune accentul și teoria lui Kymlicka. Amândoi autorii sunt încrezători privind șansele procesului de integrare europeană și consideră că ceea ce se întâmplă azi pe scena politică europeană este de bun augur pentru

1. Op.cit., pp. 202-203.

inovația socială și etnopolitică de care stabilitatea lumii are atâta nevoie. Părerile celor doi coincid și în privința unui viitor mai îndepărtat, ei considerând deopotrivă că formele de cetățenie „postnațională” sau „inter-națională” pe care Comunitatea Europeană le experimentează în momentul de față sunt doar niște forme tranzitorii către o „cetățenie mondială” ce urmează să se generalizeze.

Înainte să trecem la prezentarea unui alt punct de vedere, care susține și mai explicit relevanța teoriei lui Kymlicka în legătură cu problemele cetățeniei pe care le generează procesul de integrare europeană, mă voi referi pe scurt la alte câteva opinii, care completează cu argumente importante și perspective noi imaginea pe care ne-am format-o, în baza celor de până acum, privind problema apartenenței la o comunitate politică.

Se cuvine menționată înainte de toate poziția lui Helmut Dubiel, care oferă argumente adiționale, demne de luat în considerare, pentru susținerea nevoii de reconsiderare a conceptelor tradiționale de integrare politică¹. După ce reamintește că, în pofida retoricii bazate pe ideea includerii (inclusion), noțiunea de cetățenie instituționalizează practic, prin legătura ei intrinsecă cu statul național, excluderea acelor care nu sunt considerați îndreptățiți să beneficieze de avantajele calității respective, Dubiel încearcă să identifice acea „formă justificată și legitimă de excludere” pe care poate fi întemeiat conceptul de „cetățenie europeană”. Problema astfel formulată este o veritabilă provocare, din moment ce, dacă ar fi să recurgem la cele două argumente clasice prin care statul național justifică excluderea – ius sanguinis, respectiv ius soli –, ideea cetățeniei europene ar putea să pară de la început contradictorie în adiecto. Trecând în revistă argumentele mai subtile care pot justifica excluderea, cum ar fi apartenența culturală sau împărtășirea unei culturi politice integrative, și subliniind ineficiența acestora în a oferi o *bază solidă* pentru ideea excluderii, Dubiel ajunge la concluzia că problema cu care se confruntă noțiunea cetățeniei transnaționale ar putea fi până la urmă aceea că prin procesul de integrare europeană nu se urmărește – mai mult sau mai puțin conștient – decât „un echivalent supranațional, european al statului-națiune”, un fel de suprastat european. Această formă a integrării politice se bazează, însă, pe solidaritatea dintre membri, concretizată în capacitatea morală de a împărtăși resurse materiale limitate, ceea ce nu se poate pretinde în contextul uniunii statelor europene contemporane, cel puțin dacă dorim să evităm dereglările serioase ale pieței forței de muncă sau colapsul sistemului serviciilor sociale. În era „postnațională” care se conturează, trebuie să se țină cont de formele de solidaritate atât la nivel subnațional, cât și la cel supranațional, ceea ce impune găsirea unor forme diferențiate de „incluziune reflexivă”.

1. Helmut Dubiel, op.cit., pp. 370-372.

În opinia lui Dubiel, aceste forme inovatoare ale integrării politice „vor dezlega în final tradiționala legătură dintre democrație și statul național”, experimentând forme transnaționale și globale de democrație¹.

Într-un studiu dedicat problemei pluralismului în cadrul Uniunii Europene, Percy B. Lehning este preocupat la rândul său de acea „structură instituțională” care se potrivește cel mai bine concepției „pannaționale” a cetățeniei². Cu toate că nu avem nici un motiv, afirmă el, să presupunem că o „cetățenie eficientă” nu e posibilă decât în cadrul statului național, ar fi la fel de neîntemeiat să ne imaginăm că prin transcenderea granițelor și prin conceperea formelor transnaționale a³e cetățeniei problemele generate de pluralismul etnic și cultural vor dispărea ca prin minune. Problemele pe care le-am întâlnit în cadrul statului național vor fi regăsite cu siguranță și în spațiul comun european, unde ne vom lovi probabil de un pluralism și mai mare.

În fața acestei provocări, soluția pe care Lehning o întrevede este abordarea contractualistă, iar forma instituțională (de guvernare) care se potrivește în opinia lui cel mai bine cu noțiunea reconsiderată a cetățeniei este federalismul. Invocând opinia autorizată a lui Habermas – care se folosește de un termen notoriu, consacrat de Rawls –, Lehning optează pentru o soluție federală în care diferitele entități naționale sunt interconectate printr-o cultură politică comună, caracterizată de un consens prin suprapunere (*overlapping consensus*), făcându-se astfel un pas important spre depășirea situației de *modus vivendi* instabil ce caracterizează deocamdată toate soluțiile alternative federalismului³. Acest consens prin suprapunere s-ar concretiza în „patriotismul constituțional” al lui Habermas, regăsit de data aceasta la nivel federal, și aceeași comuniune de cultură politică ar putea oferi, în opinia lui Lehning, baza unei „identități comune de cetățean comunitar, ce ar putea depăși rivalitatea identităților întemeiate pe apartenența națională”⁴.

1. Op.cit., p. 373.

2. Percy B. Lehning, „Pluralism, Contractarianism and European Union”, în: P.B. Lehning – A. Weale, op.cit., pp. 107-125.

3. Lehning citează următorul pasaj din Habermas: „Într-o viitoare Republică Federală a Statelor Europene, aceleași principii legale ar trebui să fie interpretate *din* punctul de vedere al diferitelor tradiții și istorii naționale. Fiecare tradiție națională trebuie reinterpretată în așa fel încât să fie relaționată cu celelalte culturi naționale. Toate împreună trebuie să realizeze consensul, prin suprapunerea unei culturi politice împărțite la nivel supranațional în cadrul Comunității Europene. O ancorare particularistă nu poate împieta asupra semnificației universaliste a suveranității populare și a drepturilor umane.” În: „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, cf. Lehning, op.cit., p. 117.

4. Op.cit., p. 119.

După cum semnalăm în prima parte a acestui subcapitol, viitorul Uniunii Europene din punctul de vedere al formei instituționale este deocamdată incert și e greu de prezis cu certitudine dacă procesul integrării va urma calea evoluției spre federalism sau spre o soluție interguvernamentală. Chiar dacă majoritatea teoreticienilor înclină să creadă că formele de cooperare interguvernamentală vor eșua în administrarea multitudinii de probleme care se vor ivi o dată cu sporirea gradului de interdependență și că o politică federală ar avea șanse mai mari în oferirea unei perspective mai prospere și mai sigure pentru cetățenii Europei, echilibrul între forțele care militează pentru soluția federală și cele care urmăresc păstrarea unui grad sporit de independență a statelor naționale pare, deocamdată, stabil¹.

O evoluție recentă, interesantă în acest sens, o reprezintă discursul rostit de Joschka Fischer la Universitatea Humboldt din Berlin, în 12 mai 2000. Făcând un scurt bilanț al procesului de integrare și precizând de la bun început că sarcina majoră a epocii pe care o trăim este „să așezăm și această ultimă cărămidă a construcției europene, integrarea politică”, Fischer vede două obiective mari pentru viitorul imediat: derularea în cel mai scurt timp posibil a procesului de lărgire spre est și sud-est a Uniunii și, simultan, menținerea capacității sale de acțiune.

Între cele două obiective se poate sesiza ușor o oarecare tensiune, ceea ce nu-i scapă în mod evident nici lui Fischer, care se întrebă: „Cum poate fi imaginat un Consiliu al Europei cu treizeci de șefi de stat și de guvern? Cum putem împăca treizeci de interese, cum să luăm decizii și să mai și acționăm în actuala structură organizațională a Uniunii? Cum vrem să evităm ca Uniunea să ajungă total confuză, iar compromisurile să devină tot mai stranii și mai greu de sesizat și, în ultimă instanță, gradul de acceptabilitate în rândul cetățenilor al acestui spațiu să scadă cu mult sub punctul de îngheț?”². O serie de întrebări dificile, la care există totuși, spune Fischer, un răspuns foarte simplu: „Uniunea trebuie să treacă – prin extinderea sistemului parlamentar – de la uniunea statală la o federație europeană”. Acest lucru nu înseamnă nici mai mult nici mai puțin, decât „un parlament și un guvern european, care și-ar exercita efectiv puterea executivă și legislativă în cadrul federației”, care, la rândul ei, ar fi bazată pe un „contract constituțional”.

Pentru ca proiectul federalizării să aibă șanse de succes, acesta trebuie să se bazeze pe o divizare a suveranității între Europa și statele naționale, astfel încât instituțiile celor din urmă să nu se devalorizeze și să nu dispară

-
1. Cf. John Pinder, „The European Union and the Future: Federal or Intergovernmental”, în: Philippe Barbour (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago – Londra, 1996, pp. 281-293.
 2. J. Fischer, op.cit.

cu totul. Divizarea suveranității și aplicarea principiului atât de disputat al subsidiarității *sunt posibile, crede Fischer*, doar în măsura în care Parlamentul European va reuși o dublă reprezentare: „cea a statelor naționale și cea a cetățenilor Europei”. Acest lucru poate deveni însă o realitate „numai dacă Parlamentul European reușește într-adevăr să împace elitele politice și opinia publică ale diferitelor națiuni”.

În afara opțiunii clare și ferme pentru federalism, dilemele vechi reapar și se pare că nu se poate vorbi de un progres vizibil în depășirea celor mai îndărătnice piedici în calea integrării. Noutatea relativă în ce privește poziția oficială a Germaniei constă totuși în lansarea unei invitații de a constitui „un grup mai mic, de avangardă, al statelor membre”, care să funcționeze ca un „centru de greutate” sau un „motor al integrării politice”, care „să conțină toate elementele federației de mai târziu”: un contract european de bază, un guvern, care ar putea reprezenta în cadrul Uniunii poziția statelor membre ale grupului în cât mai multe probleme posibile, un parlament puternic și un președinte ales în mod direct¹. Grupul de avangardă – se precizează în discursul lui Fischer – nu va fi niciodată exclusivist, va rămâne deschis tuturor statelor membre sau candidate care își vor declara dorința de participare.

Elementul de noutate, care va avea cu siguranță efecte importante în viitorul apropiat al integrării, este declararea fără echivoc a faptului că „întărirea colaborării nu duce automat” la realizarea obiectivului major: federația europeană. Acest obiectiv „presupune un act de refundare conștientă a Europei”².

Restrângerea proiectului de federalizare a Europei, cel puțin într-o primă etapă, la un „grup forte” al celor care sunt dispuși și totodată pregătiți este semnalul unui realism politic justificat, care nu îi va scuti însă de probleme pe cei care se vor implica în implementarea acestui proiect de dificultăți deocamdată nebănuite, datorate complexității ieșite din comun a inițiativei. Cum evaluarea șanselor de succes ale acestei variante de integrare europeană nu poate fi sarcina prezentei lucrări, trebuie să ne limităm la semnalarea unei interesante încercări de evaluare a costurilor și beneficiilor culturale probabile ale proiectului de federalizare, realizată de Peter M. Leslie³.

-
1. Se concretizează astfel, la nivelul opțiunilor privind integrarea politică, ceea ce exista deja în câteva privințe: constituirea unui nucleu dur de state, ce ar cuprinde în principiu Franța, Germania și statele Benelux. Cf. John Pinder, op.cit., p. 287.
 2. J. Fischer, op.cit. Toate citatele sunt preluate din versiunea publicată de Provincia, anul I, nr. 2, mai 2000, supliment al cotidianului Ziua, p. 9.
 3. P.M. Leslie, „The Cultural Dimension”, în: Joachim Jens Hesse – Vincent Wright (eds), *Federalizing Europe? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 121-169.

Într-un studiu elegant și extrem de bine documentat, Leslie încearcă să ofere răspunsul la o întrebare care surprinde elemente esențiale ale dilemei europene, formulată în felul următor : „Ce aspecte ale regimului federal se vor dovedi cele mai eficiente în valorificarea beneficiilor nonculturale ale unui stat de dimensiuni mari, realizând (sau păstrând) totodată beneficiile culturale ale unui stat mai mic ?”. Sau, altfel spus : „În ce măsură este posibil să realizăm, prin federalizare de jos în sus, un set de beneficii nonculturale (înainte de toate, economice) la un preț, cultural vorbind, cât mai scăzut și să realizăm în același timp, prin federalizare de sus în jos, beneficii culturale fără ca acest lucru să ne coste în termeni nonculturali (economici și de securitate, în primul rând) ?”.

Cu toate că demersul analitic al lui Leslie este nuanțat, încercând să țină cont atât de varietatea de puncte de vedere ale estimării raportului cost-beneficii¹, cât și de diversitatea contextelor în care problema poate apărea² sau de relativa ambiguitate și caracterul preponderent subiectiv al termenilor „cost/beneficii culturale/nonculturale”, concluziile la care ajunge autorul sunt mai curând speculative, acest lucru semnalând o dată în plus rămânerea în urmă a instrumentelor conceptuale de care dispunem la ora actuală față de complexitatea fenomenului prezentat în acest capitol.

-
1. Acest aspect este privit, în mod evident, din perspectiva unor interese divergente de către reprezentanții statelor naționale, membrii culturilor majoritare, *dominante*, și reprezentanții comunităților minoritare. Cum de beneficiile unui aranjament federal nu se bucură în toate cazurile același segment al populației, este foarte greu de estimat dacă bilanțul per ansamblu este pozitiv sau negativ. Problema mai e complicată și de relația complexă dintre individ și comunitate, precum și de nivelul de integrare al acesteia. Cf. P.M. Leslie, op.cit., pp. 126-128.
 2. Concluziile analizei raportului costuri-beneficii pot fi foarte diferite în funcție de contextul în care aceasta are loc. Leslie a identificat două variabile esențiale, caracterul formațiunilor statale și atributele culturale ale populației, care generează un spațiu de șase alternative posibile, după cum urmează : stat național unitar, omogen din punct de vedere etnocultural (aranjament neutru din perspectiva calculului sau situație în care se poate vorbi doar de costuri, nu și de beneficii) ; state independente sau asociații de state confederale caracterizate prin omogenitate etnoculturală (beneficii nete) ; state unitare caracterizate prin diversitate etnoculturală și lingvistică (situație intermediară, în care minoritățile ar avea mai mult de pierdut) ; state independente sau asociații de state confederale caracterizate prin diversitate etnoculturală și lingvistică (situație intermediară, în care minoritățile ar avea mai mult de câștigat) ; state unitare caracterizate prin diversitate, care includ minorități regionale (beneficii nete) ; și, în fine, state independente sau asociații de state confederale caracterizate prin diversitate, care includ minorități regionale (costuri nete per ansamblu, exceptând minoritățile regionale, care ar avea de câștigat). Ibid., pp. 129-134.

Agregarea unui bilanț credibil al costurilor și beneficiilor rezultate din federalizarea Europei este deci dificil de realizat. Aspectele de care orice inițiativă de acest gen trebuie să țină cont privesc nu doar complexitatea structurală a problemei, fiind nevoie de reconcilierea unor puncte de vedere adesea divergente într-o veritabilă matrice a relațiilor etnopolitice, ci și dinamica procesului, care implică un complex de relații între „federalizarea de sus în jos” a statelor unitare și „federalizarea de jos în sus” a statelor-națiune existente.

Concluziile care se pot desprinde din analiza lui Leslie vizează în principal două aspecte. În primul rând, referitor la întrebarea dacă este posibil în principiu să profităm de beneficii economice și de securitate de pe urma federalizării la un cost cultural acceptabil pentru comunitățile naționale, părerea analistului este aceea că acest lucru pare realizabil prin redistribuirea competențelor economice și de securitate la nivel federal și garantarea independenței statelor membre în privința politicilor culturale ; în realitate, însă, separarea celor două aspecte este mai anevoioasă. Menirea competențelor federale economice și de securitate e aceea de a impune măsuri concrete de integrare economică și militară, la care se adaugă de obicei, prin natura lucrurilor, și obligații de protecție a mediului. Aceste măsuri inerente procesului de integrare exercită o presiune omogenizantă asupra statelor membre, la care ele reacționează, de regulă, prin sporirea suportului public pentru susținerea culturilor naționale, ceea ce poate frâna sau bloca în totalitate demersurile întreprinse în vederea federalizării.

Al doilea aspect pe care îl analizează Leslie este măsura în care diversitatea etnoculturală și lingvistică constituie *un imbold* pentru federalizare și efectul pe care măsurile de descentralizare îl pot avea asupra aplanării tensiunilor și conflictelor din cadrul comunităților mixte din punct de vedere cultural. La o primă vedere, pare de necontestat, opinează Leslie, că descentralizarea este în asemenea condiții soluția cea mai eficientă pentru liniștirea sentimentului de teamă pe care membrii comunităților minoritare îl împărtășesc, deoarece oferă garanții împotriva asimilării și asigură un climat de securitate colectivă pentru grupurile respective. Un echilibru providențial în divizarea competențelor la diferite niveluri ale aranjamentului federal „poate deveni un factor important al stabilității pe termen lung”. Cerințele acestei stabilități impun însă și o evaluare privind posibilitățile de exploatare a libertăților astfel câștigate, în vederea destabilizării situației în ansamblu – acestea reprezentând costurile probabile ale federalizării, de care trebuie să se țină seama. Leslie concluzionează în această privință că o combinație a diferitelor măsuri de descurajare a separatismului, cum ar fi penalitățile economice sau amenințarea cu forța militară, pot asigura doar pe termen scurt stabilitatea integrării de tip federal. Viabilitatea pe termen mediu și lung a aranjamentelor federale în condițiile diversității culturale și

lingvistice poate fi asigurată doar dacă „acele comunități culturale care participă la federație au sisteme de valori similare, care sunt compatibile între ele și se susțin reciproc”¹.

Având în vedere însă faptul că situațiile de conflict sau de tensiune interetnică se caracterizează tocmai prin inexistența acestei compatibilități între sistemele de valori, răspunsul la întrebarea care îl preocupă pe Leslie nu poate fi formulat fără echivoc. Dacă structurile federale nu oferă stabilitatea dorită, ce implică această concluzie în cazul statelor naționale unitare care se confruntă cu probleme similare? În realitate, în contextele concrete pe care le putem întâlni în deciziile privind situația etnopolitică a lumii, dilemele de acest gen sunt soluționate – în opinia lui Leslie – pe baza unor considerente de realpolitik, ținându-se cont înainte de toate de raportul de forțe și de masa critică a comunităților vizate. Or, din perspectiva teoriei liberale a drepturilor minoritare, tocmai acest lucru – sacrificarea unilaterală a echității etnoculturale pe altarul stabilității pe termen scurt – este, după cum am văzut, principala cauză a persistenței instabilității etnopolitice a lumii contemporane².

Ne putem întoarce în acest punct la problema legăturii pe care am descoperit-o între formele dominante ale conceptului de cetățenie și ideea includerii în, respectiv excluderii din cadrul comunităților politice definite în sens tradițional și putem încheia acest subcapitol cu părerea unui autor care – în demersul său de fundamentare a conceptului de integrare politică în societățile multiculturale – recurge la unele concepte consacrate de teoria lui Will Kymlicka³.

1. Op.cit., p. 162.

2. Referitor la câteva perspective suplimentare asupra consecințelor pe care diversitatea etnoculturală le are privind procesul de integrare europeană, menționez două volume colective importante, pe care din lipsă de spațiu nu le-am putut prezenta mai pe larg : Steffan Zetterholm (ed.), *National Cultures and European Integration : Explanatory Essays on Cultural Diversity and Common Politics*, Berg Publishers, Oxford, 1994, și Brian Jenkins – Spyros A. Sofos (eds), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Routledge, Londra, 1996. Ambele volume conțin importante luări de poziție privind rolul culturii în procesul de integrare europeană și semnalează numeroase dificultăți concrete care – dacă nu sunt abordate cu ingeniozitate și creativitate – ar putea inhiba procesul unificării, oricare ar fi calea aleasă pentru a ajunge la o „Europă a patriilor”. Referitor la același subiect, vezi Gabriel Toggenburg, *A Rough Orientation Through a Delicate Relationship : The European Union's Endeavours for (its) Minorities*, *European Integration On-Line Papers*, vol. IV, nr. 16, 2000, <http://eiop.or.at/eiop/texte/2000-016a.htm>.

3. Matteo Gianni, „Multiculturalism and Political Integration: The Need for a Differentiated Citizenship?”, în : Hans-Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997, pp. 127-143.

Ultimele concluzii la care am ajuns subliniază și mai elocvent nevoia unor abordări alternative de acest gen. Dacă inclusiv aranjamentele federale, care încep, după câte am văzut, să câștige teren pe plan european, reproduc problemele cu care s-au confruntat statele naționale, probleme ce au declanșat, până la urmă, era postnațională sau postwestphaliană, și dacă ideea federală riscă să fie sortită eșecului în condițiile în care se recurge la concepțiile tradiționale ale filosofiei politice – privind comunitatea politică și cetățenia în primul rând –, reconsiderarea radicală a acestora se impune în mod imperios.

În contextul unui volum ai cărui autori își propun „regândirea” într-un spirit asemănător a câtorva concepte fundamentale ale științelor politice contemporane, Matteo Gianni se angajează să ofere o „analiză teoretică a relației dintre conceptul de cetățenie și cel de multiculturalitate”, plecând de la ipoteza că diversitatea etnoculturală, pe de o parte, și lipsa unor soluții instituționale adecvate pentru administrarea eficientă a diversității, pe de altă parte, constituie „provocarea cea mai mare de care democrația se lovește în zilele noastre”. Mai concret, Gianni își propune să contureze un punct de vedere privind măsura în care multiculturalitatea ca fenomen social impune „modificări în construcția normativă a termenului de cetățenie” și privind condițiile în care „o comunitate politică își poate păstra capacitatea integrativă și unitatea socială, simultan cu soluționarea problemelor cu care grupurile etnice, naționale, religioase și alte categorii culturale se confruntă în interiorul ei”.

Referitor la primul aspect, Gianni este de părere că cetățenia modernă, *liberală în esență, care ar avea menirea să asigure integrarea politică* „într-o comunitate aflată sub lege”, este caracterizată printr-o universalitate abstractă, care, în condițiile diversității, „devine în ce în ce mai mult un spațiu al temerilor și al excluderii”. Această excludere „creează condițiile pentru respingerea (sau neintegrarea) «celuilalt», pentru prejudecăți și pentru distrugerea solidarității sociale”. În loc să fie neutre față de caracteristicile distinctive ale anumitor grupuri, instituțiile liberale sunt expresia „unei măști universale purtate de indivizi particularizați” și îi transformă în „străini și adversari” pe aceia care nu fac parte din categoria respectivelor particularități. Cei care ajung astfel marginalizați – membrii categoriei „ceilați” – nu au acces „la resursele sociale și politice de care dispun grupurile dominante”, universalismul *liberal devenind „o formă de particularism exclusivist și de alienare”*, care urmărește „omogenizarea subiectivității actorilor sociali”. În lumea care se orientează după ideea cetățeniei universale apar astfel „culturi care conferă puteri sociale membrilor, pe de o parte, și culturi care își condamnă la inferioritate socială propriii membri, pe de altă parte”, aceste diferențe traducându-se

în „grade diferite de cetățenie” într-un sistem politic dat. În esență, ^a fi diferit din punct de vedere cultural înseamnă „a fi aservit politic”, a nu dispune de influența politică necesară pentru a surmonta condițiile marginalizării. Aceste evoluții din cadrul societăților multiculturală au efecte devastatoare privind calitatea intrinsecă a sistemului democratic, concluzionează Gianni, „subminând egalitatea dintre cetățeni, precum și legitimitatea democrației reprezentative”¹.

În împrejurările în care ne lovim de „identități și diferite forme de loialitate aflate în conflict”, care pot periclita funcționalitatea democrației reprezentative, este inevitabil să explorăm „noi modalități de revitalizare a legăturilor concretizate prin cetățenie” – este de părere Gianni².

Revitalizarea conceptului de cetățenie presupune însă nici mai mult, nici mai puțin decât „construirea unei unități complexe din loialități diferite și potențial conflictuale”, sarcină deloc ușoară, după câte ne-am putut convinge din cele de până acum. Soluția pe care o întrevide Gianni este tocmai recurgerea la acele forme de „cetățenie diferențiată” pe care Kymlicka, folosindu-se de conceptul propus de Young, le-a descris în detaliu, propunând un tratament diferențiat pentru diferitele categorii de grupuri etnoculturale, în funcție de nevoile specifice ale acestora: drepturi de autogovernare pentru minoritățile naționale, drepturi politice pentru comunitățile de imigranți și drepturi speciale de reprezentare pentru comunitățile

MARGINALIZATE
CITAND OPINI
la lui Habermas, conform căreia „cetățenii unei națiuni pot susține instituțiile libertății doar prin dezvoltarea unui anumit nivel de loialitate față de statul lor, o loialitate care „nu poate fi impusă însă prin forța legii”, Gianni atrage atenția că, pe de altă parte, statul „trebuie să merite loialitatea cetățenilor săi”. Pentru ca acest lucru să devină posibil, cetățenia nu poate fi „o sferă a excluderii, ea trebuie să fie potrivită pentru

1. Op.cit., pp. 129, respectiv 134-136.

2. Ca o exemplificare a *tensiunilor ce* apar între diferitele forme de integrare și dezintegrare pe care noțiunea de cetățenie le generează în condițiile multiculturalității, Gianni propune următoarea tipologie de „atitudini politice privind cetățenia”: 1. cetățenii „buni”, care sunt loiali valorilor asociate cu cetățenia și acceptă *separarea* sferei private de cea publică; 2. cetățenii „diferiți”, care nu acceptă valorile și semnificațiile simbolice atașate noțiunii de cetățenie, care se consideră excluși și se mobilizează împotriva caracterului dominant și alienator al accepțiunii oficiale a cetățeniei; 3. „străinii buni”, care doresc să fie integrați, atât din punct de vedere cultural, cât și social, în comunitate; chiar dacă aceștia nu sunt acceptați ca membri cu drepturi depline ai comunității politice, ei sunt loiali valorilor culturale atașate conceptului de *cetățenie*; 4. „străinii diferiți”, care doresc să-și păstreze particularitățile și identitatea culturală și nu urmăresc decât o integrare funcțională în comunitate. Cf. M. Gianni, op.cit., p. 137.

funcția de integrare”. Aceasta este provocarea față de care Gianni declară lipsit de echivoc: „Cred că cetățenia diferențiată constituie un important pas teoretic și totodată politic în direcția menționată”¹.

Gianni vede două motive principale pentru care abordarea lui Kymlicka este demnă de încredere. Pe de o parte, formele concrete de cetățenie diferențiată pe care acesta le propune „promovează sporirea gradului de includere în sfera cetățeniei, eliminând factori importanți ai conflictului dintre grupurile culturale și stat” ; pe de altă parte, drepturile specifice recomandate de teoria liberală a drepturilor minoritare reușesc „să integreze oamenii în pofida diferențelor culturale și fără să renunțe la angajamentele liberale privind libertatea individuală și egalitatea între indivizi”².

O primă concluzie pe care o putem formula în baza celor inventariate în acest subcapitol este deci aceea că abordarea propusă de Will Kymlicka în teoria liberală a drepturilor minoritare e de mare actualitate atât în contextul integrării europene, cât și în privința nevoii de reconsiderare a conceptului de cetățenie, nevoie impusă la rândul ei de presiunea exercitată de evoluțiile postnaționale și postwestphaliene asupra formelor tradiționale ale noțiunii de comunitate politică. Pentru o concluzie finală privind consecințele teoriei liberale a drepturilor minoritare, trebuie să realizăm un bilanț al celor trecute în revistă în lucrarea de față, încercând să formulăm un răspuns la întrebarea de la care am pornit (întrebarea lui Mill) : în ce măsură și în ce condiții este posibilă democrația în cadrul unor comunități sau formațiuni statale multiculturale ?

1. Op.cit., p. 138. Sublinierile îmi aparțin – L.S.

2. Op.cit., pp. 139-140.

C o n c l u z i i

Democrație

multiculturală ?

Problemele care îl preocupă pe autorul teoriei liberale a drepturilor minoritare se regăsesc deci, după cum ne-am putut convinge în cele trei subcapitole precedente, în câteva domenii majore – atât teoretice, cât și de ordin *practic* – *ale scenei politice contemporane*. Le-am putut identifica în *abordări* inovatoare din cadrul relațiilor internaționale și ale dreptului internațional, le-am regăsit în documente de importanță majoră ale unor foruri interguvernamentale, le-am întâlnit în contextul unor dezbateri pan-europene și ne-am putut convinge de relevanța lor în ceea ce privește procesul de integrare europeană și condițiile de ameliorare a conflictelor etnopolitice din lume. Toate aceste abordări mobilizează, după cum am văzut, un impresionant potențial intelectual și instituțional, autorii ilustra care se implică în explorarea lor împărtășind un larg consens privind caracterul de provocare majoră pe care problemele diversității etnoculturale a lumii contemporane le reprezintă față de conceptele tradiționale ale filosofiei și practicii politice, cum ar fi statul național, comunitatea politică, integrarea socială, cetățenia și – nu în ultimul rând – conceptul de democrație reprezentativă însuși. Cele două principale forme de manifestare a diversității – existența unor minorități naționale cu rădăcini istorice pe teritoriul țărilor ce alcătuiesc comunitatea internațională și imigrația la scară mondială – sunt două *fenomene pe care instrumentele tradiționale ale sistemelor politice nu le mai pot gestiona în mod eficient*. Prin reacțiile pe care le declanșează, atât de partea comunităților majoritare, cât și în cadrul grupurilor minoritare a căror existență comunitară este așezată adesea sub semnul întrebării, cele două fenomene pot pune în pericol stabilitatea unor regiuni importante ale lumii și pot, totodată, să pună la îndoială autenticitatea și reprezentativitatea democrației care tinde să se generalizeze pe glob.

Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare a UNESCO afirmă, după cum am văzut, că pentru depășirea acestui impas teoretic și concepțional va fi nevoie de „participarea tuturor forțelor creative și imaginative”, guvernamentale, inter- și neguvernamentale, academice și politice laolaltă, iar preocupările în această direcție vor rămâne cu siguranță pe agenda comunității internaționale încă o bună bucată de vreme.

Teoria liberală a drepturilor minoritare sau teoria cetățeniei multiculturale elaborată de Will Kymlicka este, din acest punct de vedere, o poziție teoretică bine articulată, ce poate fi luată în considerare ca unul dintre numeroasele răspunsuri posibile la această provocare, ale cărui principale orientări se întâlnesc, după cum ne-am putut convinge, cu multe demersuri similare din lume, majoritatea acestora având o înaltă ținută teoretică și morală în același timp. Având în vedere, însă, faptul că realitatea la care se referă teoria este în continuă mișcare și evoluție, iar anii care vin vor aduce cu siguranță elemente noi ce vor impune redefinirea, în punctele esențiale, a problemei, concluziile pe care le putem formula în legătură cu impactul și consecințele teoriei liberale a drepturilor minoritare în acest moment nu pot fi decât provizorii și ipotetice în cele mai multe privințe, iar evoluția viitoare a lumii le va confirma sau infirma.

Principala problemă rămasă fără răspuns până acum și care constituie în fond firul roșu al demersului investigativ întreprins în prezența lucrare (față de care multe din cele trecute în revistă au avut doar un caracter preliminar) este întrebarea dacă democrația este sau nu posibilă în condițiile diversității etnoculturale. Voi sintetiza în cel ce urmează concluziile la care am ajuns în legătură cu teoria lui Kymlicka din perspectiva acestei întrebări, în care recunoaștem cu siguranță acea dilemă a lui John Stuart Mill de la care am plecat.

Înainte să formulăm concluziile propriu-zise, este necesar să trecem în revistă câteva forme de articulare suplimentare a dilemei și să recapitulăm acele elemente ale întrebării de care orice răspuns mai exigent trebuie să țină cont.

Se cuvine precizat înainte de toate că ne confruntăm, în ciuda aparențelor ce țin de modernitate, cu o problemă adânc înrădăcinată în istoria omenirii. După cum se exprimă Lijphart, un avizat cercetător al fenomenului, „afirmația conform căreia e dificil de realizat sau de menținut o guvernare democratică stabilă într-o societate caracterizată prin pluralitate este bine-cunoscută în științele politice – având o tradiție care merge înapoi până la Aristotel. (...) Omogenitatea socială și consensul politic sunt considerate condiții esențiale sau factori care favorizează în mare măsură apariția unei democrații stabile. Și invers, diviziunile sociale adânci și diferențele politice din cadrul societăților caracterizate prin pluralitate sunt făcute adesea responsabile pentru instabilitatea și dezmembrarea societăților democratice”¹.

Dilema astfel formulată – pe lângă cea a lui Mill, care a câștigat, după cum am văzut, o rară notorietate – are nenumărate versiuni recente. Judith Lichtenberg, de exemplu, se întreabă: „membrii culturilor distincte pot

1. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven – Londra, 1979, p. 1.

avea oare suficiente lucruri în comun pentru a fi uniți în cadrul aceleiași societăți ? ”1. Margaret Moore afirmă că „în cazul existenței a două comunități politice distincte și antagoniste în cadrul aceluiași stat, nu se poate miza pe instrumentarul de bază al unei democrații funcționale”2. Karmela Liebkind, o experimentată cercetătoare a fenomenului diversității, se întreabă și ea : „este oare posibil să fii egal și diferit în același timp ? ”3. Gidon Gottlieb este de părere că „entitățile naționale omogene par să fie mai potrivite pentru evoluția spre democrații pașnice decât statele caracterizate prin puternice antagonisme lingvistice și culturale”4. Iar Michael Lind afirmă fără ezitare că „este de necontestat că în societățile divizate din punct de vedere lingvistic și cultural democrația nu duce aproape niciodată la rezultatele așteptate... Simplul fapt că nu există decât trei cazuri de succes în rândul mai multor duzine de țări multinaționale este dovada elocventă a dificultăților de care orice încercare de a determina națiuni distincte din punct de vedere cultural să conviețuiască în pace în instituții democratice comune trebuie să țină cont”5. Aceste câteva opinii sunt suficiente, cred, să ne convingem că se poate vorbi de un puternic curent de opinie care împărtășește scepticismul privind șansele democrației în societățile multiculturale.

Al doilea aspect de care trebuie să ținem cont în încercarea noastră de a oferi un răspuns la dilema lui Mill este acela că după sfârșitul Războiului Rece s-a creat un nou context, în care problema relației dintre democrație și diversitate a căpătat o nouă miză. În urma prăbușirii ultimului sistem ideologic totalitar, democrația a penetrat în regiuni caracterizate de un grad înalt de diversitate etnoculturală, regiuni în care stabilitatea a fost asigurată până nu demult prin metode dictatoriale. În aceste societăți, care și-au redobândit independența în condiții nesperate și neașteptate, tranziția spre democrație se lovește de nenumărate obstacole, multe dintre acestea fiind de natură etnică, lingvistică sau culturală (cum am avut ocazia să ne convingem în cazul Estoniei, de exemplu). Se poate vorbi deja în acest sens

-
1. Judith Lichtenberg, „How Liberal Can Nationalism Be ? ”, în : The Philosophical Forum, vol. XXVIII, nr. 1-2, toamna-iarna 1996-1997, p. 68.
 2. Margaret Moore, *The Limits of Liberal Nationalism, manuscris, p. 11.*
 3. Karmela Liebkind, „Some Problems in the Theory and Application of Cultural Pluralism : The Social Psychology of Minority Identity”, în : Cultural Pluralism and Cultural Identity : The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia, raport final al „UNESCO Joint Study of Cultural Development in Countries Containing Different National and/or Ethnic Groups”, UNESCO, Paris, 1985.
 4. Gidon Gottlieb, „Nations Without States”, în : Foreign Affairs, vol. LXXIII, nr. 3, 1994, p. 101.
 5. Michael Lind, „In Defense of Liberal Nationalism”, în : Foreign Affairs, vol. LXXIII, nr. 3, 1994, pp. 95-96. Cele trei cazuri la care se referă Lind sunt Elveția, Belgia și Canada.

de un decalaj sensibil între unele state din Europa Centrală și de Est, caracterizate de un grad mai redus de diversitate culturală, lingvistică, și celelalte țări din regiune, în care diversitatea este accentuată, funcționând ca o frână în calea democratizării, menținând totodată focare ale instabilității regionale. La aceste cazuri se adaugă tentativele de construcție națională din Africa, din regiunile Asiei de Sud-Est și din Pacific în urma prăbușirii sistemelor coloniale, care °feră alte exemple îngrijorătoare privind performanțele slabe ale democrației reprezentative în condițiile diversității. Luate la un loc, acestea sunt cazurile în legătură cu care se formulează din ce în ce mai frecvent opinii conform cărora „dezmembrarea pașnică a entităților multinaționale opresive e°te de preferat dacă în urma acestora se nasc state democratice”¹ sau întrebări de genul „țările multinaționale... care nu pot fi păstrate întregi prin metode democratice sau federale trebuie susținute oare prin forță și teroare?”².

Al treilea aspect pe care doresc să-l evidențiez ca o premisă a concluziilor mele este o tendință din ce în ce mai accentuată către soluțiile segregacioniste în cele mai multe cazuri în care eforturile tranziției spre democrație în mediile multietnice se lovesc de dificultățile amintite mai sus. Această predilecție nu se rezumă doar la situațiile de după violențe, în care, după *cum am văzut*, reproducerea dilemei securității exclude *ab ovo* posibilitatea oricărui aranjament multicultural viabil, ci și la cazurile mai pașnice ale negocierilor – parlamentare sau de altă natură – între majoritate și grupurile minoritare privind cadrul instituțional al coexistenței. În aceste situații, în urma prelungirii la nesfârșit a tratativelor și a insuccesului încercării de a găsi soluții acceptabile pentru ambele părți, apar celelalte forme ale dilemelor strategice – eșecurile de comunicare sau pierderea încrederii în promisiuni și angajamente –, care au efecte similare, împingându-i pe membrii comunităților rivale să adopte strategii segregacioniste, în dorința lor de a se pune la adăpost în fața consecințelor probabile ale dilemelor strategice menționate. O formă frecventă a acestor dileme de negociere este aceea în care comunitățile implicate în tratative – care urmăresc definirea statutului reciproc în comunitatea politică comună sau a condițiilor de participare la aceasta – se pomenesc într-un cerc vicios, în

-
1. Gidon Gottlieb, op.cit., p. 101. Ideea se regăsește în numeroasele luări de poziție ale autorilor unor lucrări din vasta literatură dedicată problemei secesionii.
 2. Michael Lind, op.cit., p. 96. Lind este de părere, în acest context, că prestația administrației Bush a fost lamentabilă atunci când a încercat, din considerente de statu-quo, să susțină integritatea Uniunii Sovietice și a Iugoslaviei. Pe lângă faptul că nu au avut influența necesară pentru a ține sub control evoluțiile din interiorul celor două federații, Statele Unite au legitimat, prin poziția lor oficială în această chestiune, politici opresive în cele două state, într-un mod incompatibil cu principiile care stau la baza politicii lor externe. Cf. ibid., p. 97.

care doleanțele minimale ale minorității sunt percepute de majoritate ca un prim pas spre secesiune, iar oferta maximală a majorității este privită de minoritate ca un prim pas spre asimilare¹. Preponderența acestei predilecții pentru segregare, considerată singura soluție viabilă pentru problemele societăților multiculturale, este și ea un semnal demn de a fi luat în seamă privind importanța și elementele posibile ale răspunsului pe care încerc să-l formulez în legătură cu dilema lui Mill².

În al patrulea rând, consider că este important de semnalat că „deficitul de democrație” pe care l-am întâlnit în contextul integrării europene, subiect pe larg dezbătut, după cum am arătat, în științele politice contemporane, nu este decât o formă de manifestare a deficitului de democrație pe care îl regăsim și în acele state multiculturale ale căror relații intercomunitare sunt grevate de diferende și de soluții contestate de una dintre părți. Edificatoare este în acest sens părerea lui Bauböck, conform căreia „și cele mai inclusive interpretări naționale ale conceptului de comunitate politică produc deficite democratice (în materie de reprezentare) și deficite liberale (de inegalitate etnică și de intoleranță față de diversitate) din ce în ce mai mari”³.

Iar în final, dar nu în ultimul rând, se cuvine reamintit aici avertismentul lui István Bibó, potrivit căruia o democrație autentică nu se poate baza pe angoașe comunitare, pe situații în care frica este *întreținută de felul în care evoluează relațiile intercomunitare*.

Ținând cont de toate acestea, consider că trebuie să separe cele puțin două contexte în care se poate vorbi de consecințele teoriei lui Kymlicka,

-
1. Levente Salat, „Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România”, în: *Altera*, anul VI, nr. 13, 2000, p. 26.
 2. Trebuie remarcată în acest context *lipsa de relevanță a sugestiilor pe care organismele reprezentative ale comunității internaționale le adresează democrațiilor tinere*, privind nevoia de a adopta „politici multiculturale” și de a legitima forme „mai inclusive” ale comunității politice. Obiectivul ca atare *este împărțit de cele mai multe ori de comunitățile care își dispută termenii coexistenței în cadrul unei comunități politice*, dar *caracterul ireconciliabil al intereselor și eșecurile repetate în negocieri produc cu timpul dovada faptului că recomandările astfel formulate sunt inaplicabile*. În stilul său caracteristic, Lind face următoarea remarcă în legătură cu această problemă: „Nu e doar inutil, ci și insultător ca experții în politici publice sau reprezentanții lumii academice din capitalele țărilor apusene sau din campusurile universitare să elaboreze constituții federale democratice de genul planului Vance-Owen pentru Bosnia și să încerce să le impună kurzilor, locuitorilor din Kosovo sau celor din Kashmir, ca alternative ale independenței naționale. Acolo unde o federație multietnică s-a prăbușit, s-ar putea să fie mai indicat a crea două sau mai multe state naționale relativ omogene, decât a încerca să reasamblăm epava prin scheme de divizare a puterii, ingenioase, dar nefuncționale.” Cf. *M. Lind*, op.cit., p. 98.
 3. *Rainer Bauböck*, op.cit., p. 320.

privind dilemele democrației în societățile multiculturale, cele două aspecte necesitând abordări diferite și conducând la concluzii ușor contradictorii.

Primul context este cel al democrațiilor consolidate, în care teoria liberală a drepturilor minoritare produce un anumit gen de consecințe, iar cel de al doilea se referă la situația democrațiilor tinere, care și-au dobândit – sau redobândit – relativ recent independența și în cazul cărora teoria p^roduce rezultate oarecum diferite. Majoritatea societăților din cea de-a doua categorie se găsesc într-o situație post-totalitară sau postdictatorială, și – în pofida existenței cadrului instituțional al statului de drept, înființat în mare grabă după prăbușirea sistemului totalitar – se caracterizează printr-o democrație precară și ineficientă. Performanțele slabe ale democrației se datorează de cele mai multe ori nu numai subreprezentării unor segmente importante ale populației sau formalismului caracteristic, în condițiile date, instituțiilor statului de drept, ci și amenințării din partea unor forțe politice influente, de regulă coagulate în jurul intereselor legate de pozițiile privilegiate din trecut. Diversitatea etnoculturală ce caracterizează majoritatea țărilor care se află în situații asemănătoare, tensiunile intercomunitare ce rezultă din această diversitate, dar și inexistența unui larg consens privind soluțiile instituționale care se impun în asemenea cazuri sunt condiții abil exploatare de forțele politice care încearcă să frâneze procesul de democratizare. În contextul societăților de acest fel, teoria lui Kymlicka produce consecințe care trebuie analizate cu mare atenție.

În ceea ce privește democrațiile consolidate, situația pare să fie mai clară, cel puțin la prima vedere, ele reprezentând de cele mai multe ori exemple de state care „își pot permite să recunoască pluralitatea fără să-și pericliteze prin aceasta integritatea” – se spune în Raportul Comisiei Mondiale pentru Cultură și Dezvoltare a UNESCO. După cum am văzut pe larg mai devreme, teoria liberală a drepturilor minoritare nu face altceva, din acest punct de vedere cel puțin, decât să sintetizeze faptele și să ridice la rang de recomandare normativă ceea ce se întâmplă în mod curent în cadrul democrațiilor liberale prospere din lume. Chiar dacă există destule probleme și în unele țări care pot fi incluse pe bună dreptate în categoria democrațiilor consolidate, se poate afirma că succesul democrației în societățile multiculturale nu se rezumă doar la cele trei exemple clasice, citate de cele mai multe ori: Elveția, Belgia și Canada¹. Lista poate fi continuată cu marile

1. De fapt, în baza unor evoluții recente, Belgia și Canada ar putea fi interpretate ca exemple de eșec al politicilor multiculturale, din moment ce tendințele segregacioniste și secesioniste s-au amplificat în ambele țări. După cum vom vedea puțin mai târziu, aceste evoluții nu invalidează concluziile pe care le voi formula privind relevanța teoriei liberale a drepturilor minoritare în contextul democrațiilor consolidate.

țări de imigrare, Statele Unite, Australia, Noua Zeelandă, și cu un număr considerabil de aranjamente constituționale și de altă natură din Spania, Marea Britanie, Suedia, Finlanda, Italia, Germania, Danemarca etc.

Caracterul distinctiv al acestor modele de acomodare a diversității este succesul înregistrat în găsirea unor soluții pașnice, prin recurgerea la metodele democrației deliberative, la problemele cu care se confruntă grupurile etnoculturale și nu numai, probleme la care instrumentele tradiționale ale democrației reprezentative și ale drepturilor omului nu oferă soluții satisfăcătoare. Succesul înregistrat a necesitat însă tocmai o deschidere față de problemă ca atare și distanțarea de poziția doctrinară conform căreia instituționalizarea – sau consolidarea, după caz –, a normelor liberal-democratice va soluționa în mod implicit problemele etnopolitice. După cum au demonstrat evoluțiile recente din lume, nici consolidarea sistemului instituțional al democrației reprezentative, nici omogenizarea socială, nici prosperitatea economică nu au condus la diminuarea mobilizării etnopolitice, în pofida așteptărilor unor specialiști care au considerat că problemele comunităților etnoculturale sunt de fapt derivate ale acestor chestiuni mai generale și vor dispărea o dată cu rezolvarea lor¹.

Condițiile democrației consolidate au permis, cel puțin până în acest moment, abordări inovatoare în situațiile ivite, cum a fost cazul în exemplul recent al devoluției din Scoția și Wales, unde s-au produs, în condiții pașnice, „schimbări cu o semnificație istorică, care vor declanșa o nouă dinamică politică și vor reconfigura identitățile naționale din cadrul Regatului Unit”². Într-un ritm mult mai puțin spectaculos, dar notabil totuși, reconsiderarea unor tabuuri naționale se produce inclusiv în Franța, țară puternic dominată până nu demult de tradiția iacobină a conceptului de comunitate politică³.

Este important de precizat că *abordarea inovatoare de care societățile vizate dau dovadă în aceste cazuri este un răspuns cât se poate de firesc la ceea ce comunitățile au perceput în etapele precedente ca un deficit al sistemului democratic*. Philip Payton este de părere, de exemplu, că „recurgerea la etnicitate ar putea deveni un mijloc important care i-ar

-
1. În realitate, paralel cu indicatorii menționați, se poate vorbi de *lărgirea* sprijinului public pentru mișcările naționale în unele țări cum sunt Canada, Spania, Belgia, Italia sau Marea Britanie.
 2. Philip Schlesinger, *Scotland's Parliament: Devolution, the Media and Political Culture*, ARENA (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-State), caiet de lucru nr. 3, 1998. Pentru o prezentare în perspectiva istoriei recente a problemei devoluției, vezi H.M. Drucker – Gordon Brown, *The Politics of Nationalism and Devolution*, Longman, Londra – New York, 1980.
 3. Cf. Paul Sérant, „Le réveil ethnique en France”, în: *Krisis*, 1999, pp. 167-181.

permite Europei Occidentale să rezolve unele probleme ale «deficitului democratic»¹. Iar în lucrarea lui Drucker și Brown se poate citi următorul pasaj edificator în acest sens : „Devoluția trebuie privită ca având relevanță dincolo de hotarele relativ bine definite ale Scoției și ale provinciei Wales și trebuie apreciată ca parte a tentativei mai generale de a face guvernul britanic mai acceptabil pentru poporul britanic”².

O altă remarcă importantă în acest context se referă la faptul că inovația socială declanșată de situațiile de criză nerezolvabile prin metode obișnuite poate lua în considerare inclusiv opțiunea secesiunii – ca în cazul Canadei sau al Belgiei, de exemplu –, fără ca acest lucru să aibă alte consecințe decât apariția eventuală a două sau mai multe democrații liberale în locul celei care nu a reușit să gestioneze în mod eficient problemele etnopolitice cu care s-a confruntat în interior³. Tot Payton este cel care remarcă în acest sens că „recurgerea la etno-naționalism este un simptom în același timp al «eșecului» statal și al «reînnoirii» statului, în cadrul unei ideologii democratice ce pare să caracterizeze Europa Occidentală în ultima parte a secolului douăzeci”⁴.

În ansamblu, putem afirma deci, împreună cu Kymlicka, referitor la capacitatea democrațiilor consolidate de a acomoda diversitatea, că „atât naționalismul minoritar, cât și cel al imigranților continuă să producă multe conflicte și reprezintă o provocare pentru democrațiile liberale, dar există anumite norme bine stabilite care ajută la reglementarea și rezolvarea acestor conflicte. Există acum modelul federalismului multinațional și cel al multiculturalismului imigranților, testate de-a lungul timpului și care s-au dovedit relativ stabile și eficiente”⁵. Conform lui Kymlicka, se poate vorbi chiar de un model occidental al echității etnoculturale, care stabilește trei cerințe fundamentale pe care „construcția națională” a popoarelor

-
1. Philip Payton, „Ethnicity in Western Europe Today”, în : Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999, p. 34. Payton face aprecieri elogioase la adresa conceptului de „Europă a regiunilor” și a prevederilor Tratatului de la Maastricht care permit unităților regionale subnaționale să stabilească diverse legături cu instituțiile europene.
 2. H.M. Drucker – G. Brown, *op.cit.*, p. 129.
 3. Conform lui Newman, „politicile etnice din Belgia reușesc să dezmembreze statul centralizat pe căi pașnice, fără să calce brutal peste drepturile democratice, ci, dimpotrivă, într-un mod care ar putea avea ca efect chiar sporirea posibilităților de participare politică”. Cf. S. Newman, *Ethnoregional Conflicts in Democracies : Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Greenwood, Londra, 1996, p. 2 ; citat de Payton *op.cit.*, p. 34.
 4. Ph. Payton, *op.cit.*, p. 35.
 5. Will Kymlicka, „Relații etnice și teoria politică occidentală”, în : Altera, anul V, nr. 10, 2000, p. 123.

majoritare în democrațiile liberale trebuie să le respecte : cetățenia să fie garantată pentru toți cei care trăiesc pe teritoriul unei țări și care doresc acest lucru ; concepția despre identitatea națională și integrarea celor cu diferite particularități etnoculturale să fie pluralistă și tolerantă, atât în ceea ce privește sfera privată, cât și cea publică ; minoritățile naționale să aibă asigurate condițiile pentru a se angaja în propria lor construcție națională și a se păstra ca niște culturi societale distincte. „Aceste trei condiții au fost rareori îndeplinite de-a lungul istoriei în democrațiile occidentale – precizează Kymlicka –, dar se observă totuși o tendință clară în cele mai multe democrații spre o mai mare acceptare a lor. Putem de asemenea observa o tendință clară în teoria politică occidentală de a înțelege și formula mai bine aceste condiții ale echității etnoculturale”¹.

Teoria liberală a drepturilor minoritare nu este totuși lipsită de consecințe normative pentru practica curentă a democrațiilor liberale, mai ales în contextul lărgirii Uniunii Europene spre est și în ceea ce privește relația pe care lumea occidentală a dezvoltat-o cu democrațiile tinere, postcoloniale și post-totalitare. Problema așa-numitelor „standarde duble” utilizate în mod frecvent de Occident în abordarea chestiunii minorităților este un important indicator al lipsei unui consens larg privind principiile de bază – și uniform aplicabile – ale dreptății și echității etnoculturale². Această problemă ne duce însă la cel de-al doilea context, al democrațiilor aflate în plină tranziție de la o situație post-totalitară la o democrație consolidată.

Preocuparea puterilor occidentale pentru securitatea și stabilitatea continentului european în situația creată după sfârșitul neprevăzut al Războiului Rece a adus problematica drepturilor minoritare în centrul atenției internaționale și a provocat o avalanșă de inițiative pentru stabilirea unor standarde de comportament statal acceptabile privind tratamentul minorităților naționale. Catherine Lalumière, Secretar General al Consiliului Europei, a declarat în 1994 că „Europa va fi judecată în funcție de modul în care va reuși să soluționeze problema minorităților”, iar în unele cercuri influente s-a generalizat convingerea că „tratamentul minorităților este o piatră de

1. Ibid.

2. Referitor la problema „standardelor duble”, vezi Adam Burgess, „Critical Reflections on the Return of National Minority Rights Regulation to East/West European Affairs”, în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999, pp. 49-61 ; David Chandler, „The OSCE and the Internationalization of National Minority Rights”, în: K. Cordell, op.cit., pp. 61-77 ; Anna-Mária Bíró, „Westward Enlargement-Law and Enforcement. A Minority Rights Perspective from Central and Eastern Europe”, în: George Schöpflin (ed.), *The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe*, The British Council – University College London, 2000, pp. 13-24.

încercare a progresului democratic”¹. Pe lângă importanța lor pentru pacea și securitatea regională, standardele de comportament statal au avut menirea să stabilească criteriile de acces în Uniunea Europeană².

În acest proces aparent generos și extrem *de încurajator pentru minoritățile naționale, a devenit însă evident* relativ repede că exemplele pozitive din experiența țărilor occidentale enumerate de Kymlicka sunt considerate unice, relevante doar în contextul specific al țărilor în cauză și, ca atare, intraductibile în norme internaționale. Multe state occidentale s-au dovedit refractare la ideea de a-și submina suveranitatea prin angajamente general valabile, obligatorii pentru toate statele lumii, față de comunitățile minoritare. Tentativele de a formula principiile comportamentului statal civilizată în termeni universalii au eșuat deci, pe termen scurt, conducând la apariția așa-numitelor standarde duble, care a însemnat în practică utilizarea unui set de criterii pentru țările occidentale și a unui alt set, mult mai exigent, pentru țările care doresc să fie permise în Uniune.

Acest tratament diferențiat, discrepanța dintre comportamentul statal „civilizat” recomandat pentru *noile democrații și cel asumat de majoritatea* țărilor occidentale, a scos la iveală câteva contradicții suplimentare între teoria politică și realitatea lumii contemporane și a readus în atenția specialiștilor unele contradicții interne mai vechi ale teoriei politice.

Trebuie observat înainte de toate că acele state occidentale care stabilesc la ora actuală standardele *comportamentului* statal civilizată și acceptabil pentru comunitatea internațională și-au completat procesul de construcție națională și de creare a unui stat național cu mult timp în urmă, și nu întotdeauna prin acele mijloace pe care le recomandă acum democrațiilor aflate în plină tranziție. La vremea respectivă „acomodarea diversității etnoculturale, ca drept politic fundamental, nu a fost condiția indispensabilă a democrației liberale în cadrul statului național”³. Democrațiile liberale ale vremurilor noastre nu au probleme de legitimitate, se bucură de sprijinul larg al populației privind principiile fundamentale ale statului și își pot permite, deci, să adopte standarde liberale de comportament în legătură cu segmentele de populație „dublu socializate”. Ca să ne folosim încă o dată de modul de exprimare întâlnit în Raportul Comisiei Mondiale pentru

1. Cf. A. Burgess, op.cit., pp. 49-50.

2. Vezi Andre Liebich, *Ethnic Minorities and Long-Term Implications of EU Enlargement*, European University Institute, caiet de lucru al RSC nr. 98/49, http://www.iue.it/RSC/WP-Texts/98_49t.html.

3. Panayote Dimitras – Nafsika Papanikolatos, *Reflections on Minority Rights Politics for East Central European Countries*, manuscris, p. 12.

Cultură și Dezvoltare a UNESCO, aceste state „își pot permite să recunoască pluralitatea fără să-și pericliteze prin asta integritatea”.

Or, în condițiile tranziției spre democrație a statelor post-totalitare sau postcoloniale, mixte din punct de vedere etnocultural, tocmai aceste standarde ale comportamentului civilizat, acceptabile din perspectivă occidentală, sunt cele care contravin flagrant cu prioritățile proiectului de construcție națională, ale consolidării statalității și instituțiilor democrației reprezentative. Sistemul instituțional al democrațiilor aflate în tranziție este confruntat de cele mai multe ori cu rivalizarea comunităților în legătură cu definirea comunității politice înseși, cu interese adesea divergente privind condițiile de participare la această comunitate, condiții în care adoptarea unor standarde liberale de recunoaștere oficială a diversității – și, în mod implicit, a proiectelor concurente de construcție națională – poate periclita integritatea tânărului stat democratic. Subordonarea unor autorități inter-guvernamentale ce controlează conformarea cu aceste standarde poate slăbi, totodată, capacitatea statului de a se situa deasupra acestor rivalități de interese și poate contribui, în ultimă instanță, la fenomenul numit „eșecul statului” (state failure)¹.

Aceste dileme ale procesului de democratizare în cazul statelor mixte din punct de vedere etnocultural a readus în atenția specialiștilor vechea contradicție dintre cele patru norme de bază ale ordinii internaționale moderne: suveranitatea, democrația, autodeterminarea națională și drepturile omului. Normele internaționale ale statalității efective, recunoscută de comunitatea internațională, sunt bazate pe protejarea statalității legale și a integrității teritoriale, pe de o parte, și pe acceptarea valabilității drepturilor universale ale omului – cel puțin de către o largă majoritate a statelor –, pe de altă parte. Statalitatea legală și integritatea teritorială sunt protejate însă, indiferent de capacitatea statelor de a asigura coeziunea internă a comunității politice și de eficiența cu care ele reușesc să țină sub control problemele de securitate ce rezultă din prezența intereselor de grup conflictuale. Inviolabilitatea granițelor este, în aceste condiții, în flagrantă contradicție cu principiul autodeterminării, iar garantarea necondiționată a statalității este incompatibilă cu standardele drepturilor universale ale omului și cu cele ale comportamentului statal acceptabil impuse de comunitatea internațională. Prin adoptarea și impunerea acestor standarde, comunitatea s-a pomenit „într-o cursă torturantă între Scylla acțiunii

1. În legătură cu acest concept, vezi Mohammed Ayoob, „State Making, State Breaking and State Failure”, în: Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), op.cit., pp. 37-53.

insuficiente și Charybda intervenției exagerate ce ar putea submina tocmai acel fundament al statalității legitime pe care a încercat să-l stabilizeze”¹.

Procesul de democratizare a statelor mixte din punct de vedere etno-cultural trebuie să urmărească deci, în mod simultan, două obiective contradictorii: asigurarea (dobândirea) statalității și a suveranității prin impunerea unei ordini interioare bazate pe consensul structurilor domestice, conform standardelor internaționale în materie, și acomodarea diversității etnoculturale, prin recunoașterea oficială a proiectelor de construcție națională concurente, tot în conformitate cu recomandările comunității internaționale. Este oare posibil așa ceva?

Procesul de democratizare care a cuprins regiuni întregi aflate până nu demult sub regimuri totalitare a inclus în procesul politic un număr impresionant de grupuri etnoculturale, care, folosindu-se de prerogativele democrației, s-au mobilizat din punct de vedere etnopolitic și încearcă să atingă obiectivele comune cu ajutorul procedeelelor democratice. Demersurile lor, oricât de democratice ar fi, se lovesc însă de proiectul de construcție națională a „comunităților titulare”, iar grupurile rivale se pomenesc într-o veritabilă capcană a democrației în condițiile diversității etnoculturale: succesul proiectului de construcție națională a comunității titulare pare să depindă pe de o parte de distrugerea proiectului concurent de construcție națională a minorității, iar pe de altă parte, minoritatea nu se va simți în siguranță, oricât de ferm ar fi garantate drepturile civice și politice individuale ale membrilor acesteia, decât dacă i se acceptă în mod oficial dreptul la propria construcție națională – și, în mod implicit, dreptul de a dispune de o cultură societală independentă, paralelă cu cea a majorității –, ceea ce pune sub semnul întrebării șansele de succes ale proiectului de construcție națională a majorității. Ceea ce rezultă în mod inevitabil în această situație de amenințare reciprocă este instalarea formelor de angoasă comunitară, așadar a friciei, care pune la îndoială, după cum am văzut, șansele unei democrații autentice. Într-o asemenea împrejurare, „devine o chestiune de viață și de moarte care dintre grupuri controlează statul, situație în care nici structura statului, nici minoritățile naționale nu sunt în siguranță”².

Dacă atât națiunile majoritare, cât și minoritățile încearcă să imite ceea ce democrațiile liberale consolidate ale vremurilor noastre au realizat cu două secole în urmă, dilema lui Mill pare să ne conducă la următoarea

-
1. Gregory Flynn – Henry Farrell, „Piecing Together the Democratic Peace: The CSCE and the «Construction» of Security in Post-Cold War Europe”, în: International Organization, vol. LIII, nr. 3, vara 1999, p. 525.
 2. Will Kymlicka – Christine Straehle, op.cit., p. 84.

formă incomodă a nedeterminării: în măsura în care, într-o societate multiculturală, democrația depinde de succesul exclusiv al uneia dintre tentativele de construcție națională, atunci „(a) trebuie să acceptăm fragmentarea statelor multinaționale, astfel încât grupurile naționale să-și poată forma, prin secesiune și redesenarea granițelor, state naționale proprii sau (b) trebuie să permitem celui mai mare și celui mai puternic grup național din fiecare stat multinațional să recurgă la metodele naționalismului de stat și să distrugă toate identitățile naționale concurente”¹. Sau, într-o altă formulare, în care recunoaștem elementele esențial^c ale exemplului estonian, „ori admitem că vor exista naționalități care nu vor avea niciodată un stat propriu și vor fi nevoite să se lase asimilate în vederea creării unor state mononaționale astfel încât democrația să înflorească, ori trebuie să renunțăm la ideea de progres către democrație, în numele considerației egale pentru toate națiunile, manifestată prin recunoașterea caracterului *multinațional al celor mai multe state existente*”².

Care este, atunci, soluția ?

Această întrebare va rămâne cu siguranță multă vreme de acum încolo în atenția științelor politice și a științelor sociale în general. Buchanan spune, de exemplu, că este prematur deocamdată să dăm un răspuns ferm la întrebarea dacă prezența mai multor naționalități în interiorul granițelor unei țări va submina sau nu în mod obligatoriu instituțiile democratice ale acesteia. „Faptul lamentabil este că până nu demult aproape că nu a existat nici o încercare serioasă de construire a unui stat democratic care să recunoască pluralitatea națională” – precizează autorul³. Flynn și Farrell, pe de altă parte, sunt de părere că admiterea democrației drept singura formă legitimă de guvernare în contextul procesului de unificare din Europa a avut efecte importante asupra normelor internaționale care reglementează comportamentul statal. Termenii de suveranitate, autodeterminare^{a1} și nonintervenție au căpătat valențe noi, ca fiind acordate în interstatale modificându-se în punctele esențiale, fiind mult mai strâns legată „de calitatea statelor, de capacitatea acestora de a-și organiza suveranitatea internă în mod compatibil cu principiile democrației liberale”. Această nouă ordine interstatală va permite în opinia celor doi „intervenții constructive”, care vor avea efectul „sporirii suveranității (în sensul nou al termenului), în loc să o submineze”. În acest nou context, autodeterminarea nu va mai periclita granițele existente, ci „va fi în mod direct și exclusiv legată de crearea unor instituții politice care vor proteja diferențele etnice și culturale într-un

1. Op.cit., p. 76.

2. Allen Buchanan, What's So Special About Nations?, manuscris, p. 31.

3. Ibid., p. 32.

cadru comun, în loc ca *diferențele să fie folosite ca punct de plecare pentru tendințele separatiste*"¹.

Aceasta să fie oare soluția ? E suficient doar atât ?

Părerea mea este că *motivele mobilizării etnopolitice nu vor dispărea până când principiile echității etnoculturale, formulate în cadrul teoriei liberale a drepturilor minoritare sau într-o versiune asemănătoare, îmbunătățită, nu vor fi acceptate și puse în aplicare printr-un consens universal, similar celui care s-a concretizat în adoptarea Declarației universale a drepturilor omului. Nu trebuie să fim exagerat de pesimiști ca să ne dăm seama ce șanse are un asemenea demers în viitorul previzibil. Personal sunt convins însă că, atâta timp cât dreptul la egalitatea efectivă dintre grupurile etnoculturale – drept care completează, după cum am văzut, drepturile universale ale omului, permițând o valabilitate autentică a acestora în condițiile diversității – este privit cu rezerve, iar unele identități naționale sunt privilegiate față de altele într-un mod arbitrar din punct de vedere moral, stabilitatea lumii nu poate fi bazată decât pe acceptarea în mod conștient a faptului deloc onorant pentru umanitate că idealul statului de drept liberal este o pură, deși nobilă, ficțiune și că bunăstarea politică, spirituală, culturală a unei covârșitoare majorități din populația lumii nu poate fi întemeiată decât pe știrbirea drepturilor unei minorități de proporții totuși semnificative.*

1. Gregory Flynn – Henry Farrell, op.cit., pp. 527-528.

*Lista de publicații
ale lui Will Kymlicka**

Volume

1. *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, 1998
2. *States, Nations and Cultures: Spinoza Lectures*, Van Gorcum Publishers, Amsterdam, 1997
3. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995
4. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, 1990
5. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989

Volume editate

1. *Citizenship in Diverse Societies*, eds Will Kymlicka și Wayne Norman, Oxford University Press, 2000
2. *NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights*, eds Ian Shapiro și Will Kymlicka, New York University Press, 1997
3. *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka, Oxford University Press, 1995
4. *Justice in Political Philosophy*, ed. Will Kymlicka, 2 volume: vol. I, *Mainstream Theories of Justice*; vol. II, *Critiques and Alternatives*, Edward Elgar Publishing, 1992

În curs de apariție

Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford University Press

* Lista conține lucrările publicate sau aflate în curs de apariție până la finele anului 2000.

Studii și articole

- „Nation-Building and Minority Rights : Comparing East and West”, în : *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2000
- „Modernity and National Identity”, în : Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled și Alberto Spektorowski (eds), *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Macmillan, Londra, 2000
- „Citizenship and Identity in Canada”, în : Alain-G. Gagnon și James Bickerton (eds), *Canadian Politics : Third Edition*, Broadview Press, 1999
- „Liberal Complacencies”, în : Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad For Women ?*, Princeton University Press, 1999
- „Minority Nationalism within Liberal Democracies”, în : Desmond Clarke și Charles Jones (eds), *The Rights of Nations : Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999
- „Philosophical and Ethical Traditions and Altruism”, în : Jim Phillips (ed.), *Between State and Market : Essays on Charities Law and Policy in Canada*, McGill-Queen's University Press, Montreal (urmează să apară)
- „American Multiculturalism and the «Nations Within»”, în : Duncan Ivison, Will Sanders și Paul Patton (eds), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press (urmează să apară)
- „American Multiculturalism in the International Arena”, în : *Dissent*, toamna 1998
- „Territorial Boundaries : A Liberal Egalitarian Perspective”, în : David Miller și Sohail Hashmi (eds), *Boundaries, Ownership and Autonomy : Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press (urmează să apară)
- „An Update from the Multiculturalism Wars : Commentary on Shachar and Spinner-Halev”, în : Steven Lukes și Christian Joppke (eds), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 1999
- „Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism : Friends or Enemies ?”, în : Anita Allen și Milton Regan (eds), *Debating Democracy's Discontent : Essays on Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- „Living Together : International Aspects of Federal Systems”, *Canadian Foreign Policy*, coautor împreună cu Jean-Robert Raviot, 1997
- „Citizenship in an Era of Globalization : Commentary on Held”, în : Ian Shapiro și Casiano Hacker-Cordon (eds), *Democracy's Edges*, Cambridge University Press, 1999
- „Ethnic Relations and Western Political Theory”, în : Magda Opalski (ed.), *Managing Diversity in Plural Societies : Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe*, Forum Eastern Europe, Ottawa, 1998
- „Introduction : An Emerging Consensus ? ”, în numărul special al revistei *Ethical Theory and Moral Practice*, cu tema „Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy”, 1998
- „Multinational Federalism in Canada : Rethinking the Partnership”, în : Guy Laforest și Roger Gibbins (eds), *Beyond the Impasse*, Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1998

- „*Human Rights and Ethnocultural Justice*”, în : *Review of Constitutional Studies*, 1998
- „*Ethnic Associations and Democratic Citizenship*”, în : Amy Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton University Press, 1998
- „*Education for Citizenship*”, caiet de lucru al Institute for Advanced Studies, Viena, 1997, publicat și în : Terence McLaughlin și Mark Halstead (eds), *Education in Morality*, Routledge, Londra, 1999
- „*The Prospects for Citizenship : Domestic and Global*”, în : Thomas Courchene (ed.), *The Nation State in a Global/Information Era*, John Deutsch Institute for the Study of Economic Policy, Queen's University, 1997
- „From Enlightenment Cosmopolitanism to Liberal Nationalism”, în : Steven Lukes și Martin Hollis (eds), *The Enlightenment : Then and Now*, Polity Press (urmează să apară)
- „Dworkin on Freedom and Culture”, în : J. Burley (ed.), *Reading Dworkin*, Blackwell (urmează să apară)
- „Rethinking the Sources of Nationalism : Commentary on Taylor”, în : Robert McKim și Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, 1997
- „*Modernity and Minority Nationalism : Commentary on Thomas Franck*”, în : *Ethics and International Affairs*, vol. XI, 1997
- „Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights ? ”, în : *Constellations*, 1997
- „Concepts of Community and Social Justice”, în : Fen Hampson și Judith Reppy (eds), *Earthly Goods : Environmental Change and Social Justice*, Cornell University Press, 1996
- „Interpreting Group Rights”, în : *The Good Society*, 1996
- „*Minority Group Rights : The Good, The Bad and the Intolerable*”, în : *Dissent*, vara 1996, republicat în : John Kromkowski (ed.), *Annual Editions : Race and Ethnic Relations 97/98*, Duskin Publishing, Guilford, 1997
- „*Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada*”, în : Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996
- „Is Federalism an Alternative to Secession? ”, în : Percy Lehning (ed.), *Theories of Secession*, Routledge, Londra, 1998
- „*Social Unity in a Liberal State*”, în : Ellen Frankel Paul et al. (eds), *Social Philosophy and Policy*, 1996, publicat sub formă de carte cu titlul *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge University Press, 1996
- „*Expanding the Social Contract*”, în : *Etica & Animalii*, coautor împreună cu Paola Cavalieri, 1996
- „*Individual and Community Rights*”, în : Judith Baker (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, 1994
- „*Return of the Citizen : A Survey of Recent Work on Citizenship Theory*”, în : *Ethics*, 1994, coautor împreună cu W.J. Norman, republicat în : Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995, și în : *Frontier Issues in Economic Thought : Volume III, Global Development and Environment Institute*, Medford (urmează să apară)

- „Reforming our Political Discourse : The National Interest in a Transnational World”, în : *Constitutional Forum*, coautor împreună cu Donald Lenihan, 1994
- „Whither the Nation-State ? Finding a Niche in the Global Village”, în : *Policy Options*, coautor împreună cu Donald Lenihan, 1994
- „Moral Philosophy and Public Policy: THE CASE OF NEW REPRODUCTIVE TECHNOLOGIES”, în: L.W. Sumner & J. Joseph Boyle (eds), *Bioethics*, 1993, republicat în : *Philosophical Perspectives on Bioethics*, University of Toronto Press, 1996
- „Community”, în : R. Goodin și P. Pettit (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, 1993
- „Group Representation in Canadian Politics”, în : *Leslie Seidle (ed.)*, *Equity and Community : The Charter, Interest Advocacy, and Representation*, Institute for Research on Public Policy, Montreal, 1993
- „Reply to Modood”, în : *Analyse & Kritik*, 1993
- „Some Questions about Justice and Community”, în : *Daniel Bell (ed.)*, *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, 1993
- „Two Models of Pluralism and Tolerance”, în : *David Heyd (ed.)*, *Analyse & Kritik*, 1992, republicat în : *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, 1996
- „The Rights of Minority Cultures : Reply to Kukathas”, în : *Political Theory*, 1992
- „The Social Contract Tradition”, în : P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991
- „Liberalism and the Politicization of Ethnicity”, în : *Julia Stapleton (ed.)*, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991, republicat în : *Group Rights : Perspectives Since 1900*, Thoemmes Press, Bristol, 1995
- „Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, în : J. Sterba (ed.), *Ethics*, 1989, republicat în : *Justice : Alternative Political Perspectives*, a doua ediție, Wadsworth, 1992, și în : S. Avineri și S. De-Shalit (eds), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992
- „Liberalism, Individualism, and Minority Rights”, în : *A. Hutchinson și L. Green (eds)*, *Law and the Community*, Carswell, 1989
- „Liberalism and Communitarianism”, în : *R. Arneson (ed.)*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1988, republicat în : *The Philosopher's Annual*, 1988, și în : *Liberalism*, Edward Elgar Publishing, 1992
- „Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History”, în : *Journal of Philosophy*, 1988, coautor împreună cu G.A. Cohen, republicat în : *G.A. Cohen, History, Labour and Freedom : Themes from Marx*, Oxford University Press, 1989
- „Rawls on Teleology and Deontology”, în : *Philosophy & Public Affairs*, 1988

Lucrări de exegeză
despre publicațiile lui Will Kymlicka*

1. Bader, Veit, „The Cultural Conditions of Transnational Citizenship. *On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures*”, în: *Political Theory*, 1997
2. Bauböck, Rainer, *Can Liberalism Support Collective Rights Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration* (manuscris)
3. Bauböck, Rainer, „Beyond Nationalism – A Pluralist Approach”, în: Nobel Symposium: Nationalism and *Internationalism* in the Post-Cold War Era, Stockholm, 1997
4. Binder, Guyora, „The Case for Self-Determination”, în: *Stanford Journal of International Law*, 1993
5. Bricker, David, „Autonomy and Culture : Will Kymlicka on Cultural Minority Rights”, în: *Southern Journal of Philosophy*, 1998
6. Brighouse, Harry, „Against Nationalism”, în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
7. Buchanan, Allen, „What’s So Special About Nations”, în: Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
8. Carens, Joseph, „The Rights of Immigrants”, în: Judith Baker (ed.), *Group Rights*, 1994
9. Carens, Joseph, „Liberalism and Culture”, în: *Constellations*, 1997
10. Carens, Joseph, „Dimensions of Citizenship and National Identity in Canada”, în: *The Philosophical Forum*, 1996-’97
11. Chaplin, Jonathan, „How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate”, în: J. Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, 1993
12. Cohen, G.A., „Expensive Tastes and Multiculturalism”, în: „From Each According to His Ability”, 1995
13. Dahbour, Omar, „National Identity as a Philosophical Problem”, în: *The Philosophical Forum*, 1996-’97
14. Danley, John, „Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities”, în: *Philosophy and Public Affairs*, 1991
15. De-Shalit, Avner, „National Self-Determination : Political, Not Cultural”, în: *Political Studies*, 1996

* Lista conține lucrări publicate până la sfârșitul anului 1999.

16. Doppelt, Gerald, „Is There a Multicultural Liberalism ? ”, în : Inquiry (Oslo), 1998
17. Ejobowah, Boye, „Theoretical Arguments for Political Recognition of Ethnic Pluralism : Lessons from Nigeria”, în : Journal of Peace Research
18. Favell, Adrian, „Multicultural Citizenship in Theory and Practice : Empirical Case Studies in Applied Political Philosophy”, în : ERCOMER Research Paper
19. Festenstein, Matthew, „New Worlds for Old : Kymlicka, Cultural Identity and Liberal Nationalism”, în : Acta Politica No. 4, 1998
20. Follesdal, Andreas, „Minority Rights : A Liberal Contractualist Case”, în : J. Raikka (ed.), Do We Need Minority Rights?, 1996
21. Forst, Rainer, „Foundations of a Theory of Minority Rights”, în : Constellations, 1997
22. Franck, Thomas M., „Tribe, Nation, World : Self-Identification in the Evolving International System”, în : Ethics and International Affairs, 1997
23. Freeman, Michael, „Are There Collective Human Rights”, în : Political Studies, 1995
24. Galenkamp, Marlies, „Individualism and Collectivism : the Concept of Collective Rights”, în : Rotterdamse Filosofische Studies, 1993
25. Galenkamp, Marlies, „Sitting on the Fence : Exclusion in Kymlicka’s Multiculturalism”, în : Paper : Colloquium on Citizenship and Exclusion, Amsterdam, 1996
26. Gerdes, Jurgen, „Autonomie und Kultur : Philosophischer Liberalismus und Minderheitenrechte bei Will Kymlicka”, în : Peripherie, 1996
27. Gianni, Matteo, „Taking Multiculturalism Seriously : Political Claims for a Differentiated Citizenship”, în : Karen Slawner și Mark Denham (eds), Citizenship after Liberalism, 1998
28. Gould, Carol C., „Group Rights and Social Ontology”, în : The Philosophical Forum, 1996-’97
29. He, Boagang, „Can Kymlicka’s Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia ? ”, în : Paul van der Velde – Alex McKay (eds), New Developments in Asian Studies : An Introduction, 1998
30. Heath, Joseph, „Culture : Choice or Circumstance ? ”, în : Constellations, 1998
31. Heller, T.C., „Multiculturalism, Membership and Modernity”, în : Draft : European University Institute, 1996
32. Houle, François, „Philosophie Politique et minorités nationales : Les analyses de Charles Taylor et de Will Kymlicka sur le Canada”, în : Carrefour, 1996
33. Howse, Robert, „Liberal Accommodation”, în : University of Toronto Law Journal, 1996
34. Johnson, James, Why Respect Culture? (manuscris)
35. Karmis, Dimitrios, „Cultures autochtones et libéralisme au Canada”, în : Canadian Journal of Political Science, 1993
36. Kukathas, Chandran, „The Rights of Minority Cultures”, în : Political Theory, 1992

37. Kukathas, Chandran, „Cultural Rights Again A Rejoinder to Kymlicka”, în : Political Theory, 1992
38. Kukathas, Chandran, „Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, în : Social Philosophy and Policy, 1996
39. Kukathas, Chandran, Multiculturalism as Fairness : Will Kymlicka's Multicultural Citizenship (Survey Article), 1997 (manuscris)
40. Laforest, Guy, „Libéralisme et Nationalisme au Canada a L'heure de L'accord du Lac Meech”, în : Carrefour, 1991
41. Laitin, David D., „Liberal Theory and the Nation (Review Essay : Russell Hardin, Will Kymlicka)”, în : Political Theory, 1998
42. Lenihan, Donald, „Liberalism and the Problem of Cultural Membership : A Critical Study of Kymlicka”, în : Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 1991
43. Lesch, Walter, „Identity and Membership From a Liberal Point of View : Some Remarks on the Position of Will Kymlicka”, în : Theo van Willigenburg et al. (eds) : Nation, State and the Coexistence of Different Communities, 1995
44. Levey, Geoffrey Brahm, „Equality, Autonomy and Cultural Rights”, în : Political Theory, 1997
45. Levy, Jacob, „Classifying Cultural Rights”, în : Ian Shapiro și Will Kymlicka (eds), Ethnicity and Group Rights, 1997
46. Levy, Jacob, „Blood and Soil, Place and Property : Liberalism, Land and Ethnicity”, în : Draft : chapter five, „The Multiculturalism of Fear”, 1998 (manuscris)
47. Lichtenberg, Judith, „How Liberal Can Nationalism Be? ”, în : The Philosophical Forum, 1996-'97
48. Lipkin, Robert Justin, „Liberalism and the Possibility of Multicultural Constitutionalism : The Distinction between Deliberative and Dedicated Cultures”, în : University of Richmond Law Review, 1995
49. Linz, Juan J., „Democracy, Multinationalism and Federalism”, în : Paper at International Political Science Association Meeting, Seul, Coreea, 1997
50. Macklem, Patrick, „Distributing Sovereignty : Indian Nations and Equality of Peoples”, în : Stanford Law Review, 1993
51. Margalit, Avishai și Halbertal, Moshe, „Liberalism and the Right to Culture”, în : Social Research, 1994
52. McDonald, Michael, „Liberalism, Community, and Culture”, în : University of Toronto Law Journal, 1992
53. McDonald, Leighton, „Regrouping in Defence of Minority Rights : Kymlicka's Multicultural Citizenship”, în : Osgoode Hall Law Journal, 1996
54. McDonald, Leighton, „Can Collective and Individual Rights Coexist? ”, în : Melbourne Law University, 1998
55. Merle, Jean-Christophe, „Cultural Minority Rights and the Rights of the Majority in the Liberal State”, în : Ratio Juris, 1998
56. Mesure, Sylvie și Renault, Alain, Alterego : Les Paradoxes de l'identité démocratique, Aubier, Paris, 1999
57. Metcalfe, Eric, „A Liberal Disagreement or Illiberal Citizenship” (articol, manuscris)

58. Meyer, William, „The Politics of Differentiated Citizenship”, în: Karen Slawner and *Mark Denham* (eds), *Citizenship after Liberalism*, 1998
59. Moellendorf, Darrel, „Liberalism, Nationalism and the Right to Secede”, în: *The Philosophical Forum*, 1996- '97
60. Moore, Margaret, „Liberalism and the Ideal of the Good Life”, în: *Review of Politics*, 1991
61. Moore, Margaret, *The Limits of Liberal Nationalism* (manuscris)
62. Murray, Robert, „Liberalism, Culture, Aboriginal Rights: In Defense of Kymlicka”, în: *Canadian Journal of Philosophy*, 1999
63. Nickel, James, „*The Value of Cultural Belonging*: Expanding Kymlicka's Theory”, în: *Dialogue*, nr. 33, 1994
64. Nielsen, Kai, „Cultural Nationalism, Neither Ethnic Nor Civic”, în: *The Philosophical Forum*, 1996- '97
65. Nimni, Ephraim, „*Polynational States : Liberal, Illiberal or Post-Liberal?*” (articol nepublicat), 1997
66. Okin, Susan M., *Feminism or Multiculturalism* (manuscris)
67. O'Neill, Daniel, „*Multicultural Liberals and the Rushdie Affair*: A Critique of Kymlicka, *Taylor and Walzer*”, în: *Review of Politics*, 1999
68. O'Neill, Shane, „The Idea of an *Overlapping Consensus* in Northern Ireland: Stretching the Limits of Liberalism”, în: *Irish Political Studies*, 1996
69. Parekh, Bhikhu, „Dilemmas of a *Multicultural Theory of Citizenship*”, în: *Constellations*, 1997
70. Parekh, Bhikhu, „Minority Practices and Principles of *Toleration*”, în: *International Migration Review*, vol. XXX, nr. 1
71. Patten, Alan, „*The Autonomy Argument for Liberal Nationalism*”, în: *Nations and Nationalism*, 1999
72. Patten, Alan, *Liberalism and Cultural Nationalism : A Public Good Argument* (manuscris)
73. Patten, Alan, *Liberal Egalitarianism and the Case for Supporting Minority Cultures*, 1996 (manuscris)
74. Phillips, Anne, „*Democracy and Difference : Some Problems for Feminist Theory*”, în: *Political Quarterly*, 1992
75. Raikka, Juha, „On the Ethics of *Minority Cultures*”, în: *Autonomy : Applications and Implications*, Kluwer, Haga, 1998
76. Réaume, Denise, „Justice between Cultures : *Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation*”, în: *UBC Law Review*, 1995
77. Rosen, Lawrence, „*The Right to be Different*: Indigenous Peoples and the Quest for a Unified Theory (critiquing Anaya and Kymlicka)”, în: *Yale Law Journal*, 1997
78. Russell, John, „*Nationalistic Minorities and Liberal Traditions*”, în: J. Russell, Philip Bryden – Steven Davis (eds), *Protecting Rights and Liberties*, 1994
79. Seglow, Jonathan, „*Universals and Particulars*: The Case of Liberal Cultural Nationalism (critiquing Taylor, Miller and Kymlicka)”, în: *Political Studies*, 1998

80. Singer, Beth, „Multiculturalism, Identity and Minority Rights : Will Kymlicka and the *Concept of Special Rights*”, în : Pragmatism, Rights and Democracy, Fordham University Press, 1999
81. Spaulding, Richard, „Peoples as *National Minorities: A Review* of Will Kymlicka’s arguments for aboriginal rights from a self-determination perspective”, în : *University of Toronto Law Journal*, 1997
82. Tamir, Yael, „*Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism*”, în : Jocelyne Couture – Kai Nielsen – Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, 1998
83. Taylor, Charles, „Review”, în : *Critical Review*, 1993
84. Taylor, Charles, „*Can Liberalism Be Communitarian ?*”, în : *Critical Review*, nr. 8, 1994
85. Tempelman, Sasja, „*Constructions of Cultural Identity : Multiculturalism and Exclusion (critiquing Taylor, Parekh and Kymlicka)*”, în : *Political Studies*, 1999
86. Tomasi, John, „*Kymlicka, Liberalism, and Respect for Aboriginal Cultures*”, în : *Ethics*, 1995
87. Tomasi, John, *Liberalism and Cultural Identity : Freedom Within or Freedom From ?* (manuscris)
88. Tremblay, Jean-François, „*Pensée Liberale et problemes autochtones*”, în : François Blais, Guy Laforest și Diane Lamoureux (eds), *Libéralismes et nationalismes : Philosophie et Politique*, 1995
89. Waldron, Jeremy, „*Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*”, în : *University of Michigan Journal of Law Reform*, 1992
90. Walker, Brian, „*Plural Cultures, Contested Territories : A Critique of Kymlicka*”, în : *Canadian Journal of Political Science*, 1997
92. Walker, Brian, „*Social Movements as Nationalism*”, în : *Canadian Journal of Philosophy*
93. Walker, Brian, *Culturalist Dilemmas : On Some Convergences Between Kymlicka and the French New Right, prezentare la întâlnirea anuală a CPSA, Montreal, 1995* (manuscris)
94. Weinstock, Daniel, „*Libéralisme, Nationalisme et Pluralisme Culturel*”, în : *Philosophiques*, 1992
95. Weinstock, Daniel, „*Droits collectifs et libéralisme : une synthèse*”, în : France Gagnon – Marie McAndrew – Michel Pagé (eds), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, 1996
96. Williams, Melissa, „*Justice Towards Groups : Political not Juridical*”, în : *Political Theory*, 1995
97. Williams, Melissa, „*Group Inequality and the Public Culture of Justice*”, în : Judith Baker (ed.), *Group Rights*, 1994
98. Young, Iris Marion, „*A Multicultural Continuum : A Critique of Kymlicka’s Ethnic-Nation Dichotomy*”, în : *Constellations*, 1997

B i b l i o g r a f i e

- Addis, Adeno, „Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities”, în: *Notre Dame Law Review*, 1992
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, *New Left Books, Londra, 1983*
- Andreescu, Gabriel, „Teoria agenților morali: cadrul firesc al drepturilor minorităților naționale”, în: *Revista română de drepturile omului*, nr. 15, 1997 ; „Gândire universală, relații orientale: o evaluare a drepturilor minorităților naționale din România”, în: *Altera*, 1999 ; „Recomandarea 1201 și o rețea de stabilitate/securitate în Europa Centrală și de Est”, în: *Studii Internaționale*, nr. 3, 1997
- Aristotel, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapesta, 1984
- Aron, Raymond, „Is Multinational Citizenship Possible?”, în: *Social Research* Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996
- Balogh, Artúr, *A kisebbségek nemzetközi védelme, a kisebbségi szerződések és a békeszerződések alapján (Protecția internațională a minorităților pe baza contractelor minoritare și a tratatelor de pace)*, Editura Kájoni, Miercurea-Ciuc, 1997
- Berceanu, Barbu B., *Cetățenia*. Monografie juridică, Editura All Beck, București, 1999
- Barbour, Philippe (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago – Londra, 1996
- Bartkus, Viva Ona, *The Dynamic of Secession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Bauböck, Rainer, *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Brookfield, 1994 ; „Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migration”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998 ; *Can Liberalism Support Collective Rights? (manuscris)*
- Baylis, J. – Smith, S. (eds), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997
- Beetham, David (ed.), *Defining and Measuring Democracy*, SAGE Publications, Londra – Thousand Oaks – New Delhi, 1994
- Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995
- Bercovitch, Jacob – Jackson, Richard, *International Conflict. A Chronological Encyclopedia of Conflicts and their Management 1945-1995*, Congressional Quarterly Inc., Washington D.C., 1997

- Bibó, István, „A nemzetközi államközösségek bénultsága és annak orvosságai” („Paralizia comunității internaționale a statelor și remediile acesteia”), în : *Válogatott tanulmányok* (Opere alese), vol. IV, Magvető, Budapesta, 1990
- Biró, Anna-Mária, „Westward Enlargement-Law and Enforcement. A Minority Rights Perspective from Central and Eastern Europe”, în : *George Schöpflin* (ed.), *The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe*, The British Council – University College, Londra, 2000
- Birch, Anthony H., *Nationalism & National Integration*, Unwin Hyman, Londra, 1989
- Black, Samuel, „Individualism at an Impasse”, în : *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXI, nr. 3, 1991
- Bourne, Randolph, „*Transnational America*”, în : *C. Resek* (ed.), *War and the Intellectuals : Essays by Randolph S. Bourne, 1915-1919*, Harper&Row, New York, 1964
- Braude, Benjamin – Lewis, Bernard (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meir, New York, 1982
- Brown, Michael E. (ed.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993
- Brown, Michael E. (ed.), *The International Dimension of Internal Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996
- Brown, Michael E. – Coté, Owen R. Jr. – Lynn-Jones, Sean M. – Miller, Steve E. (eds), *Nationalism and Ethnic Conflict*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997
- Buchanan, Allen, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, San Francisco, 1991 ;
Secession. The Legitimacy of Political Divorce, Westview Press, Boulder, 1991 ;
Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1991 ;
What’s So Special About Nations ? (manuscris)
- Burgess, Adam, „Critical Reflections on the Return of National Minority Rights Regulation to East/West European Affairs”, în : *Karl Cordell* (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999
- Cassese, Antonio, *Self-Determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- Chandler, David, „The OSCE and the Internationalization of National Minority Rights”, în : *Karl Cordell* (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999
- Clark, Samuel, „International Competition and the Treatment of Minorities : Seventeenth-Century Cases and General Proposition”, în : *American Journal of Sociology*, vol. CIII, nr. 5, 1998
- Claude, Inis, *National Minorities : An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955

- Connor, Walker, „Nation-Building or Nation-Destroying”, în: *World Politics*, nr. 24, 1972 ;
„*The Politics of Ethnonationalism*”, în: *Journal of International Affairs*, vol. XXVII, nr. 1, 1973 ;
Ethnonationalism: The Quest for Understanding, Princeton University Press, Princeton, 1994
- Cordell, Karl (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999
- Crocker, Ch.A. – Hampson, F.O. – Aall, P. (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997
- Coupland, Nikolas (ed.), *English in Wales: Diversity, Conflict and Change, Multilingual Matters Ltd. Bristol*, 1990, 1998
- Crawford, James (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988
- Dahl, R.A., *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven și Londra
- Dawn, Oliver – Heater, Derek, *The Foundations of Citizenship*, Harvester Wheatsheaf, New York – Londra – Toronto – Sydney – Tokyo – Singapore, 1994
- Deutsch, Karl W., *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, MIT Press, Cambridge, 1966
- Diner, Dan, „Nation, Migration, and Memory: On Historical Concepts of Citizenship”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998
- Drucker, H.M. – Brown, Gordon, *The Politics of Nationalism and Devolution*, Longman, Londra – New York, 1980
- Dubiel, Helmut, „The Future of Citizenship in Europe”, în: *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998
- Duff, A., „The Main Reforms”, în: A. Duff – J. Pinder – R. Pryce (eds), *Maastricht and Beyond*, Routledge, Londra – New York, 1994
- Dworkin, V. Ronald, „Liberal Community”, în: *California Law Review*, LXXVII, nr. 3, 1989 ;
„Liberalizmus”, în: Ludassy Mária (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapesta, 1992
- Van Dyke, Vernon, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1985 ;
„The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory”, în: *World Politics*, 1977 ;
„Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal/Democratic Thought”, în: *Journal of Politics*, 1982
- Falk, Richard, „*The Rights of Peoples (in Particular Indigenous Peoples)*”, în: James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples*, Oxford University Press, Oxford, 1988
- Fischer, Joschka, „Federația europeană”, în: *Provincia*, anul I, nr. 2, supliment al cotidianului Ziua, mai 2000

- Flynn, Gregory – Farrell, Henry, „Piecing Together the Democratic Peace : *The CSCE and the «Construction» of Security in Post-Cold War Europe*”, în : International Organization, vol. LIII, nr. 3, vara 1999
- Fukuyama, Francis : A történelem vége és az utolsó ember (Sfârșitul istoriei și ultimul om), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994
- Gáll, Ernő, *A nacionalizmus színeváltozásai* (Schimbările la față ale naționalismului), Editura Literator, Oradea, 1994 ;
A felelősség új határai (*Noile limite ale răspunderii*), Editura Napvilág, Budapest, 1999
- Galtung, Johan, „The Emerging European Super-Nationalism”, în : *Ulf Hedetoft (ed.), Nation or Integration? Perspectives on Europe in the 90's*, European Studies 7, Aalborg University
- Garet, Ronald, „Communitary and Existence : The Rights of Groups”, în : *Southern California Law Review*, 1983
- Gellner, Ernst, *Nations and Nationalisms*, Basil Blackwell, Oxford, 1983
- Gianni, Matteo, „Multiculturalism and Political Integration : The Need for a Differentiated Citizenship ? ”, în : Hans-Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997
- Glazer, Nathan, *Affirmative Discrimination : Ethnic Inequality and Public Policy*, Basic Books, New York, 1975 ;
„Individual Rights against Group Rights”, în : A. Tay – E. Kamenka (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978 ;
Ethnic Dilemmas : 1964-1982, Harvard University Press, Cambridge, 1983
- Gochner, Myron, „Philosophical Musings on Persons, Groups and Rights”, în : *University of New Brunswick Law Journal*, 1991
- Gombár, Csaba, *Magammal vitázom* (Polemici cu mine însumi), Politikai Kutatások Központja, Budapest, 1996
- Gottlieb, Gidon, „Nations Without States”, în : *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994
- Gowan, Peter – Anderson, Perry (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra – New York, 1997
- Greenfeld, Liah, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge – Londra, 1992
- Gross, Michael, „Indian Control for Quality Indian Education”, în : *North Dakota Law Review*, 1973
- Guibernau, Montserrat – Rex, John (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997
- Gurr, Ted Robert, *Minorities at Risk : A Global View of Ethnopolitical Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1993 ;
„Minorities, Nationalism, and Ethnopolitical Conflict”, în : Ch.A. Crocker – F.O. Hampson – P. Aall (eds), *Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington D.C., 1997
- Gurr, Ted Robert – Harff, Barbara (eds), *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford, 1994

- Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992
- Habermas, Jürgen, „*Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*”, in: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995 ;
- „*The European Nation-State – Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship*”, in: Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra – New York, 1996 ;
- Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse on Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996 ;
- The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1998
- Hannum, Hurst, *Documents on Autonomy and Minority Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht – Boston – Londra, 1993
- Harff, Barbara, „*The Etiology of Genocides*”, in: Isidor Wallimann – Michael N. Dobkowski (eds), *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, Greenwood Press, Westport, 1987
- Harff, Barbara – Gurr, Ted Robert (eds), „*Victims of the State: Genocides, Politicides and Group Repression Since 1945*”, in: *International Review of Victimology*, vol. I, nr. 1, 1989 ;
- „*The Political Origins of State Violence and Terror*”, in: Michael Stolz – George A. Lopez (eds), *Government Violence and Repression: An Agenda for Research*, Greenwood Press, Westport, 1986
- Hasenclever, Andreas – Mayer, Peter – Rittberger, Volker, *Theories of International Regimes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Heraclides, Alexis, *The Self-Determination of Minorities in International Politics*, Cass, Londra, 1990
- Hesse, Joachim Jens – Wright, Vincent (eds), *Federalizing Europe? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, 1996
- Hedetoft, Ulf (ed.), *Nation or Integration? Perspectives on Europe in the 90's*, European Studies 7, Aalborg University
- Hobsbawm, Eric, „*An Anti-Nationalist Account of Nationalism Since 1989*”, in: Montserrat Guibernau – John Rex (eds), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge, 1997
- Hollinger, D., *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York, 1995
- Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londra, 1985
- Janda, V. Kenneth – Berry, Jeffrey M. – Goldman, Jerry (eds), *The Challenge of Democracy: Government in America*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989
- Järve, Priit, *Ethnic Democracy and Estonia: Application of Smootha's Model*, European Center for Minority Issues, 2000
- Jenkins, Brian – Sofos, Spyros A. (eds), *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Routledge, Londra, 1996

- Johnston, Darlene, „Native Rights as Collective Rights : A Question of Group Self-Preservation”, în : *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1989
- Kallen, Horace, *Culture and Democracy in the United States*, Boni&Liveright, New York, 1924
- Kallós, Miklós – Roth, Endre, *A társadalmi rendszer (Sistemul social)*, Politikai Könyvkiadó, București, 1978
- Kaspin, Deborah, „Tribes, Regions, and Nationalism in Democratic Malawi”, în : Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*
- Kis, János, „Túl a nemzetállamon” („Dincolo de statul național”), în : *Az állam semlegessége. (Neutralitatea statului)*, Editura Atlantisz, Budapesta, 1997
- Kymlicka, Will – pentru lista de publicații ale lui Kymlicka, *apărute sau aflate în curs de apariție până la finele anului 2000, vezi Anexa 1 ; Anexa 2 conține lista lucrărilor de exegeză despre publicațiile autorului*
- Lake, David A. – Rothchild, Donald (eds), *The International Spread of Ethnic Conflict : Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998
- Lehning, P.B., „European Citizenship : Between Facts and Norms”, în : *Constellations*, vol. IV, nr. 3, ianuarie 1998 ;
- „Pluralism, Contractarianism and European Union”, în : P.B. Lehning – A. Weale (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1997
- Lehning, P.B. – Weale, A. (eds), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1997
- Leslie, P.M., „The Cultural Dimension”, în : Joachim Jens Hesse – Vincent Wright (eds), *Federalizing Europe ? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems*, Oxford University Press, 1996
- Levy, Jacob T., „Classifying Cultural Rights”, în : Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*
- Lichtenberg, Judith, „How Liberal Can Nationalism Be ?”, în : *The Philosophical Forum*, vol. XXVIII, nr. 1-2, toamna-iarna 1996-1997
- Liebich, Andre, *Ethnic Minorities and Long-Term Implications of EU Enlargement*, *European University Institute*, caietul RSC nr. 98/49, [http :// www.iue.it/RSC/WP-Texts/98_49t.html](http://www.iue.it/RSC/WP-Texts/98_49t.html)
- Liebkind, Karmela, „Some Problems in the Theory and Application of Cultural Pluralism : The Social Psychology of Minority Identity”, în : *Cultural Pluralism and Cultural Identity : The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia*, raportul final al „UNESCO Joint Study of Cultural Development in Countries Containing Different National and/or Ethnic Groups”, UNESCO, Paris, 1985
- Leibfried, S. – Pierson, P. (eds), *European Social Policy : Between Fragmentation and Integration*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995
- Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven – Londra, 1979
- Lind, Michael, „In Defense of Liberal Nationalism”, în : *Foreign Affairs*, vol. LXXIII, nr. 3, 1994

- Linklater, Andrew, *The Transformation of Political Community. Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1998
- Linz, Juan J. – Stepan, Alfred (eds), *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South Africa, and Post-Communist Europe*, *The Johns Hopkins University Press*, Baltimore și Londra, 1969
- Lustick, I., „Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control”, în: *World Politics*, vol. XXXI, 1979
- Madison, James, „The Federalist No. 10 (1787)”, în: *Melvin I. Urofsky (ed.)*, *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, *Division for the Study of the United States*, Washington D.C. 20547, 1994
- Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, *Biblioteca Apostrof*, Cluj-Napoca, 1997
- McDonald, Michael, „Questions about Collective Rights”, în: *D. Schneiderman (ed.)*, *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, *Les Editions Yvon Blais*, Cowansville, 1991 ;
- „Should Communities Have Rights? *Reflections on Liberal Individualism*”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991
- McGarry, John – O’Leary, Brendan (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, *Routledge*, Londra – New York, 1993
- McKim, Robert – McMahan, Jeff (eds), *The Morality of Nationalism*, *Oxford University Press*, *New York – Oxford*, 1997
- Meehan, Elizabeth, „*Political Pluralism and European Citizenship*”, în: *Percy B. Lehning – Albert Weale (eds)*, *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, *Routledge*, Londra – New York, 1997
- Mill, John Stuart, „*Considerations on Representative Government*”, în: *On Liberty and Other Essays*, *Oxford University Press*, Oxford – New York, 1998
- Miller, David, *On Nationality*, *Oxford University Press*, *Oxford*, 1995 ;
- Market, State and Community: The Foundations of Market Socialism*, *Oxford University Press*, *Oxford*, 1989 ;
- „The Left, the Nation-State and European Citizenship”, în: *Dissent*, *vara 1998*
- Miroiu, Adrian, „*Democrația într-o lume a diferențelor*”, în: *Revista de cercetări sociale*, anul II, nr. 4, 1995 ;
- Filosofia fără haine de gală: despre filosofie și politică*, *Editura All Educațional*, *București*, 1998
- Moore, Margaret, *The Limits of Liberal Nationalism (manuscris)*
- Moore, Will H. – Davis, David R. (eds), „*Transnational Ethnic Ties and Foreign Policy*”, în: *David A. Lake – Donald Rothchild (eds)*, *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, *Princeton University Press*, *Princeton*, *New Jersey*, 1998
- Mulhall, Stephen – Swift, Adam (eds), *Liberals and Communitarians*, *Blackwell Publishers*, Oxford – Cambridge, 1992
- Musgrave, Thomas D., *Self-Determination and National Minorities*, *Clarendon Press*, *Oxford*, 1997

- Narveson, Jan, „Collective Rights ?”, în: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991
- Nastasă, Lucian – Salat, Levente (eds), *Interethnic Relations in Post-Communist Romania, Ethnocultural Diversity Resource Center*, Cluj-Napoca, 2000
- Năstase, Adrian, *Drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale. Reglementări în dreptul internațional*, *Asociația Română pentru Educația Democratică, București*, 1998
- Newman, S., *Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Greenwood, Londra, 1996
- Nickel, James W., „Group Agency and Group Rights”, în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*
- Noel, S.J.R., „Canadian Responses to Ethnic Conflict: Consociationalism, Federalism and Control”, în: McGarry – O’Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*
- Nordlinger, E., *Conflict Regulation in Divided Societies*, Harvard University Center for International Affairs, Cambridge, 1972
- Nussbaum, Martha C., *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996
- d’Oliveira, H.U. Jessurun, „Union Citizenship: Pie in the Sky?”, în: A. Rosas – E. Antola (eds), *A Citizen’s Europe: In Search of a New Order*, Sage Publications, Londra, 1995
- Pach, Zsigmond Pál (ed.), *Magyarország Története*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1987
- Panayote, Dimitras – Papanikolatos, Nafsika, *Reflections on Minority Rights Politics for East Central European Countries (manuscris)*
- Payton, Philip, „Ethnicity in Western Europe Today”, în: Karl Cordell (ed.), *Ethnicity and Democratization in the New Europe*, Routledge, Londra – New York, 1999
- Phillips, Anne, *The Politics of Presence. Issues in Democracy and Group Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1995
- Pinder, John, „The European Union and the Future: Federal or Intergovernmental”, în: Philippe Barbour (ed.), *The European Union Handbook*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago – Londra, 1996
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1971 ; „A helyes elsődlegessége és a jó eszméi”, în: Ludassy Mária (ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*
- Réaume, Denise G., *Common-Law Construction of Group Autonomy: A Case Study*, în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*
- Rosas, A. – Antola, E. (eds), *A Citizen’s Europe: In Search of a New Order*, Sage Publications, Londra, 1995
- Roth, Andrei, *Naționalism sau democratism?*, Liga PRO EUROPA, Târgu-Mureș, 1999
- Rothenberger, Alexandra (ed.), *Bibliography on the OSCE High Commissioner on Minorities. Documents, Speeches and Related Publications*, The Foundation on Inter-Ethnic Relations, Haga, 1997

- Salat, Levente, *Interethnic Relations in Post-Communist Romania*, Ethnocultural Diversity Resource Center, Cluj-Napoca, 2000 (*editor, împreună cu Lucian Nastasă*);
- „*Starea de spirit a maghiarimii din România. Traiectorii forțate în gândirea publică minoritară*”, în: *Provincia, anul I, nr. 6*;
- „*Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România*”, în: *Altera*, vol. VI, nr. 13, 2000;
- „*Szemponatok a multikulturalizmus fogalmának romániai értelmezéséhez*”, în: *Magyar Kisebbség*, vol. VI, nr. 19, 2000;
- „*Minoritarii și democrația*”, în: *Curentul*, anul III, nr. 74, 3 martie 1999 (partea I), respectiv *Curentul*, anul III, nr. 82, 8 aprilie 1999 (partea a II-a)
- Sandole, Dennis J.D. – van der Merwe, Hugo (eds), *Conflict Resolution Theory and Practice. Integration and Application*, Manchester University Press, Manchester – New York, 1993
- Sbragia, Alberta M., „*Thinking About the European Future: The Use of Comparison*”, în: Alberta M. Sbragia (ed.), *Europolitics: Institutions and Policymaking in the „New” European Community*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1992
- Shapiro, Ian – Kymlicka, Will (eds), *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York – Londra, 1997
- Schlesinger, Philip, *Scotland's Parliament: Devolution, the Media and Political Culture*, caiet de lucru ARENA (Advanced Research on the *Europeanisation of the Nation-State*), nr. 3, 1998
- Schneiderman, D. (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Editions Yvon Blais, Cowansville, 1991
- Schöpflin, George, „*The Rise and Fall of Yugoslavia*”, în: McGarry – O'Leary, *op.cit.*;
- The Prague Conference. The Westward Enlargement of Central Europe*, The British Council – University College, Londra, 2000 (ed.)
- Scurtu, Ioan – Boar, Liviu (eds), *Minoritățile naționale din România 1918-1925. Documente*, Arhivele Statului din România, 1995
- Sérant, Paul, „*Le réveil ethnique en France*”, în: Krisis, 1999
- Sigler, Jay, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1983
- Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995;
- „*National Identity and European Unity*”, în: Peter Gowan – Perry Anderson (eds), *The Question of Europe*, Verso, Londra – New York, 1997
- Spiliopoulou, Athanasia Akermark, *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law International, Londra – Haga – Boston, 1997
- Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994
- van der Stoel, Max, *Peace and Stability through Human and Minority Rights*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1999
- Streeck, W., „*From Market Making to State Building? Reflections on the Political Economy of European Social Policy*”, în: S. Leibfried – P. Pierson (eds),

- European Social Policy : Between Fragmentation and Integration, The Brookings Institution, Washington D.C., 1995*
- Tamás, Gáspár Miklós, Törzsi fogalmak, Atlantisz, Budapesta, 1999, vol. I-II
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993
- Tay, A. – Kamenka, E. (eds), *Human Rights*, Edward Arnold, Londra, 1978
- Taylor, Charles, „Nationalism and Modernity”, în: Robert McKim – Jeff McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997 ;
- „The Politics of Recognition”, în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton, 1992
- Thiele, Carmen, *The Criterion of Citizenship for Minorities : The Example of Estonia*, European Center for Minority Issues, Flensburg, caiet de lucru nr. 5, 1999
- Toggenburg, Gabriel, *A Rough Orientation Through a Delicate Relationship : The European Union's Endeavours for (its) Minorities*, European Integration On-Line Papers, vol. IV, nr. 16, 2000, <http://eiop.or.at/eiop/texte/2000-016a.htm>
- Thornberry, Patrick, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford University Press, Oxford, 1991
- de Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Fontana Press, Londra, 1994
- Topor, R. – Diaconu, F. – Marghescu, G. (eds), *Cultură. Termeni și personalități. Dicționar*, Editura Vivaldi, București, 2000
- Tully, James, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in the Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- Udovicki, Jasminka – Ridgeway, James (eds), *Burn This House. The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Duke University Press, Durham – Londra, 1997
- Urofsky, Melvin I. (ed.), *Basic Readings in U.S. Democracy*, publicat de United States Information Agency, Division for the Study of the United States, Washington D.C. 20547, 1994
- Vadkerty, Katalin, *A deportálások. A szlovákiai magyarok csehországi kényszerköz munkája 1945-1948 között* (Munca silnică și deportările maghiarilor din Slovacia în Cehia între anii 1945–1948), Kalligram, Bratislava, 1996
- Vetik, Raiko, *Democratic Multiculturalism*, Aland Islands Peace Institute, 2000 (manuscris)
- Volkan, Vamik D., *Cyprus – War and Adaptation. A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1980
- Walzer, Michael, „Comment”, în: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton, 1992 ;
- „Pluralism in Political Perspective”, în: M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982 ;
- „States and Minorities”, în: C. Fried (ed.), *Minorities : Community and Identity*, Springer-Verlag, Berlin, 1983 ;

- On Toleration, Yale University Press, New Haven și Londra, 1997 ;
Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality, Blackwell, Oxford, 1983
- Weber, Cynthia, *Simulating Sovereignty : Intervention, The State, and Symbolic Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- Wicker, Hans-Rudolf (ed.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Berg, Oxford – New York, 1997
- Zellner, Wolfgang, *On the Effectiveness of the OSCE Minority Regime. Comparative Case Studies on the Implementation of the Recommendations of the High Commissioner on National Minorities of the OSCE*, Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Hamburg, 1999
- Zetterholm, Staffan (ed.), *National Cultures and European Integration : Explanatory Essays on Cultural Diversity and Common Politics*, Berg Publishers, Oxford, 1994
- Zub, Alexandru, „Tocqueville et «instruire la démocratie»”, în: Glatz Ferenc (ed.), *Európa vonzásában. Emlékkönyv Kosáry Domokos 80. Születésnapjára (În atracția Europei. Volum comemorativ editat la împlinirea vârstei de 80 de ani de către Domokos Kosáry)*, MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1993
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990 ;
Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, în: *Ethics*, 1989 ;
„Deferring Group Representation”, în: Ian Shapiro – Will Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights*
- *** „Memorandum : Autodeterminare și secesiune”, în: *Revista română de drepturile omului*, nr. 16, 1998
- *** *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, UNESCO, Paris, 1996



Științe politice

OPUS

au apărut :

- Ernst Gellner – *Condițiile libertății. Societatea civilă și rivalii ei*
Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*
Raymond Aron – *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societățile industriale*
Vladimir Tismăneanu – *Revoluțiile din 1989. Între trecut și viitor*
Samuel P. Huntington – *Ordinea politică a societăților în schimbare*
Murray Edelman – *Politica și utilizarea simbolurilor*
Jeffrey C. Isaac – *Democrația în vremuri întunecate*
Leo Strauss – *Cetatea și omul*
Tony Judt – *Povara responsabilității. Blum, Camus, Aron și secolul XX francez*
Arend Lijphart – *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*
George Voicu – *Zei ai răii. Cultura conspirației în cultura postcomunistă*
Anthony Giddens – *A treia cale. Renașterea social-democrației*
Anthony Giddens – *A treia cale și criticii ei*
Levente Salat – *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*

în pregătire :

- Raymond Aron – *Marxisme imaginare*
John Gray – *Cele două fețe ale liberalismului*
Arend Lijphart – *Democrația în societățile plurale*
Robert D. Putnam – *Cum funcționează democrația*

<http://www.polirom.ro>

Redactor : Daciana Branea
Coperta : Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor : Dorin Vasiluță

Bun de tipar : octombrie 2001. Apărut : 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266 6600, Iași
Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 ; P.O. BOX 1-728, 70700
Tel. : (01) 3138978 ; E-mail : polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iași
Calea Chișinăului 22, et. 6, Iași 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252
