

Multiculturalism, anticomunism, naționalism

RADU NECULAU

Multiculturalismul a fost receptat cu indiferență sau chiar ostilitate de *establishmentul* cultural românesc. Cu excepția citorva grupări marginale, alcătuite din intelectuali tineri, școliți în științele sociale și politice la universități occidentale, ideea de multiculturalitate a produs un ecou limitat. Lipsa de apetență față de un import încă nedigerat în România poate fi, pînă la un punct, înțeleasă. Ambiguității conceptuale inerente dezbaterii occidentale privind multiculturalismul i s-au adăugat rezervele datorate unei sensibilități sociale și istorice diferite și unei agende ideologice puțin permeabile față de experimentele politice nord-americane ale ultimului deceniu.

Receptarea problematicii multiculturalismului în mediile intelectuale românești a avut de suferit și din cauza acaparării sale de către profesioniștii autohtoni ai colectării de burse și stipendii. Nu puțini sînt cei care au intuit, încă de la început, că organizațiile și fundațiile occidentale sînt fascinate de promisiunea politică a societății multiculturale și, ca urmare, sînt dispuse să finanțeze cu generozitate proiectele de cercetare corespunzătoare. Multiculturalismul reprezintă o marfă vandabilă, iar oferta este abundentă. Calitatea ofertei lasă numai de dorit. Un număr semnificativ dintre proiectele de cercetare invocînd multiculturalismul (publicate sau care au pătruns în circuitele academice prin intermediul conferințelor și sesiunilor de comunicări) impresionează prin confuzie conceptuală, absența deprinderilor analitice și a simțului de orientare într-o literatură academică nuanțată și complexă.¹ Mulți dintre susținătorii conjuncturali ai multiculturalismului dau impresia că mijloacele financiare la care au acces le depășesc posibilitățile cognitive și, în consecință, că substituie retorica substanței. Percepției inițiale de fragilitate conceptuală i s-a adăugat, astfel, suspiciunea de abuz moral. În scurt timp, preocuparea față de multiculturalism a ajuns să evoce, cu egală forță, vacuitatea teoretică și impostura intelectuală a celor care știu, în contexte lingvistice noi, să își mascheze inconsistența prin imaginea de sine progresistă pe care o livrează „naivului” occident finanțator. Acest deficit de reprezentativitate a fost suficient pentru ca asimilarea critică a multiculturalismului să fie suspendată într-o atitudine de rezervă față de o „modă” care, pînă acum, nu și-a arătat decît valoarea-cash (în sensul propriu al expresiei). Pentru mulți dintre intelectualii români cu o formație tradițională, atitudinea față de multiculturalitate pare să se fi transformat, astfel, într-un revelator caracterial înainte de a-și fi probat soliditatea teoretică sau relevanța socială.

Asimilarea concepției filosofice multiculturaliste nu ridică bariere de înțelegere insurmontabile. Sursele istorice și rațiunile sistematice ale multiculturalismului reprezintă locuri cunoscute ale tradiției intelectuale occidentale (și pe care le voi indica ceva mai jos). Ceea ce merită o examinare mai atentă, însă, este contextul social și politic în care această tradiție este reinterpretată în mediile academice nord-americane și vest-europene de astăzi. În prima parte a intervenției prezente voi încerca să schițez aceste coordonate. În partea a doua voi contura, cu riscul simplificării și al judecății partizane, presupuzițiile ideologice și contextul instituțional al receptării românești a multiculturalismului. Într-o ultimă parte voi încerca să evaluez sumar conjunctura politică recentă a redimensionării discuției românești despre multiculturalism.

I. Societatea nord-americană a fost asemănată adeseori, admirativ, unui *melting pot* etnic și rasial în care, sub presiunea lingvistică, economică și a unei culturi politice egalitariste valorile succesive de imigranți sînt asimilate unui *ethos* liberal radical diferit de acela al țărilor sau culturilor de origine. Ceea ce în altă parte este perceput drept o reușită a ingineriei sociale integraționiste este contestat însă în chiar țara de origine. O parte semnificativă a intelectualității americane universitare (dar nu numai) crede că filosofia identitară care girează practica politică aflată în spatele *melting pot*-ului nu face decît să acorde greutate teoretică unui efort de nivelare a diferențelor etnice, rasiale sau, într-un sens foarte larg, „culturale” prin care majoritatea (încă) albă și eurocentrică își asigură dominația economică, socială și politică. Potrivit acestor convingeri, succesul integraționalismului american s-ar întemeia pe o strategie de excludere a grupurilor etno-culturale marginale sau minoritare de la îndreptăririle politice, economice și sociale la care aspiră. Excluderea nu ar lua forma discriminării legale explicit codificate, ci s-ar produce indirect, „cultural”, prin afirmarea superiorității valorice a civilizației europene albe și creștine față de culturile minoritarilor etnici sau rasiali. În măsura în care nu adoptă sistemul de credințe și valori al culturii majoritare, americanii de religie, rasă sau origine etnică diferită sînt împinși spre periferia economică și socială a societății. Integrarea lor se

produce abia la a doua sau a treia generație, prin uniformizare și abandonarea culturii de origine. Chiar în această situație, însă, anumite grupuri de cetățeni sînt discriminați datorită semnelor exterioare, fizice, ale diferenței, iar strategia de integrare prin asimilare culturală se blochează în schemele prejudicative de reprezentare socială a alterității. Prin extensie, raționamentul de mai sus se poate aplica tuturor grupurilor discriminate ale societății americane.²

Care sînt argumentele acestei poziții și cum pot fi ele evaluate?

Dezbaterea privind legitimitatea culturii majorității poate fi cu greu înțeleasă în afara transformărilor fundamentale care au cuprins societatea americană începînd cu anii '60. Mișcările privind garantarea instituțională a drepturilor civice ale principalilor minoritari par să fi declanșat în rîndurile intelectualității academice un îndelungat și complex proces de reflecție privind legitimitatea morală a majorității albe și eurocentrice. Spațiul nu îmi permite să urmăresc istoria acestor transformări, deși o astfel de întreprindere ar fi extrem de instructivă și necesară. În România este puțin cunoscut că societatea americană postbelică a trecut prin frămîntări sociale și neliniști morale care au estompat, în conștiința publică, amenințarea dominației politice și militare a sistemului comunist. Faptul că percepția românească a fenomenelor sociale și politice americane se modelează, în mod explicabil de altfel, pe imagistica maniheică a discursurilor anticomuniste privind „imperiu răului” tinde să oculte semnificația acestui proces de evaluare critică de sine, motiv pentru care importanța schimbărilor care au condus la ascendența preocupării față de multiculturalism este fie neînțeleasă, fie minimalizată. Identitatea civică americană a ultimelor decenii s-a agregat însă mai curînd în trea eforturilor de extindere a sferei drepturilor individuale asupra grupurilor minoritare, de desegregare rasială, de emancipare a femeii sau de deculpabilizare juridică și etică a homosexualității, decît în contextul combaterii ideologice a comunismului sovietic. Dezbaterea privind multiculturalismul trebuie privită, așadar, într-un orizont social mai larg și dintr-o perspectivă istorică mai nuanțată.

Spațiul simbolic în care se desfășoară lupta pentru extensia drepturilor individuale asupra culturilor de proveniență a indivizilor este școala³ (prin care înțeleg sistemul de educație universitară), iar „luptele” propriu-zise (cunoscute și sub numele de „culture wars”) au drept miză reconsiderarea curriculei umaniste. Piesa principală a „dosarului” multiculturalist se referă la necesitatea de a include în canonul cultural academic a unor producții intelectuale reprezentative pentru culturile minoritare, ne-occidentale.⁴

Scopul politicii de deschidere a „canonului vestic” față de culturi puțin cunoscute sau recunoscute este destul de transparent. Dacă societatea americană include largi grupuri etnice ne-europene, cu o cultură sensibil diferită de modelul dominant european, și dacă aceste grupuri sînt supuse unui proces de asimilare prin intermediul culturii dominante, atunci nu poate fi decît rezonabilă echilibrarea asimilării nivelatoare a *indivizilor* printr-o strategie compensatorie de integrare, bazată pe recunoașterea îndreptățirii egale la respect a *culturilor* de proveniență ale minoritarilor. Cu alte cuvinte, în loc să îi oblige pe asiatici (hispanici, africani etc.) să renunțe la identitatea lor culturală printr-o politică agresivă de americanizare întemeiată pe presupuziția superiorității valorice a civilizației europene, elita intelectuală americană găsește că este mai rezonabil din punct de vedere social și mai legitim moral să îi recunoască pe minoritari cu tot cu identitățile lor culturale aparte. Deschiderea curriculei față de culturi ne-europene contribuie astfel la lărgirea orizontului intelectual al majorității americane albe și la sensibilizarea sa față de alteritatea rasială sau etnică. Cei diferiți nu mai sînt percepuți drept barbari veniți de la periferia lumii civilizate, ci drept persoane care trebuie respectate, înțelese și acceptate cu tot cu diferențele lor. Acceptarea culturilor minoritare reprezintă astfel un exercițiu al toleranței față de diversitate și alteritate într-o lume în care barierele tradiționale dintre civilizații încep să se erodeze. Aceasta nu înseamnă, evident, că studenților bărbați, albi, anglo-americani, creștini și heterosexuali (de exemplu) li s-ar impune practici sau valori străine culturii lor de proveniență sau înclinației lor naturale. Acceptarea alterității înseamnă, doar, că americanilor li se solicită respectul (sau, dacă nu este posibil, atunci măcar toleranța) față de culturi (atît într-un sens îngust, cît și într-un sens mai larg al termenului) și opțiuni diferite (sau radical diferite). În loc să încurajeze reprimarea sau excluderea, adeseori violentă, a diferenței din societate (rasismul persistent în societatea americană fiind exemplul cel mai elocvent), politicile educaționale multiculturaliste încearcă să ofere modele de coabitare întemeiate pe respectul față de diferență.⁵

Includerea în curricula academică a unor creații pînă nu de mult considerate marginale sau ne semnificative nu înseamnă altceva decît afirmarea principiului recunoașterii reciproce.⁶ Numai că, pentru a recunoaște și respecta o cultură, trebuie mai întîi să o cunoști, să încerci să o înțelegi, să te angajezi într-un dialog tolerant, deschis și înțelegător cu reprezentanții săi. Angajarea în dialog este însă exact ceea ce, potrivit multiculturaliștilor, ar refuza

adversarii virulenți ai multiculturalismului. Motivul principal pe care par să îl invoce aceștia din urmă este presupusa „lipsă de valoare” a culturilor ne-europene. Lipsa de valoare (judecată invariabilă potrivit standardelor culturii dominante europene, cărora li se atribuie validitate absolută) ar face inutilă încercarea de a lărgi canonul cultural și, în același timp, ar descalifica pretențiile de recunoaștere ale culturilor ne-europene.

Astfel, solicitările minoritarilor de a fi recunoscuți nu numai într-un sens îngust, legal, ci și în calitate de purtători ai unor culturi demne de respect depășesc contextul politic tradițional al luptelor pentru drepturi juridice individuale. „Războaiele culturii” invocă o semnificație și îndeplinesc o funcție dublă. Pe de o parte luptele pentru recunoaștere culturală își propun să influențeze și să transforme reprezentările colective ale majorității într-un spirit al toleranței și respectului față de diferență.⁷ Pe de alta parte ele încearcă să redefinească spațiul tradițional al politicului. Aceasta presupune deopotrivă reconsiderarea noțiunii de standard valoric și regândirea filosofiei politice a liberalismului „clasic” (centrată pe acordarea și garantarea instituțională a drepturilor civice individuale) pentru a lua în calcul rolul pe care îl joacă diferența culturală, de grup, în definiția individului. Voi discuta, pe scurt, fiecare dintre aceste chestiuni, indicând, în același timp, câteva dintre argumentele filosofice importante pe care se întemeiază. Analiza este, inevitabil, limitată la o schiță incompletă și foarte generală. Mă voi opri, mai întâi, asupra celei de-a doua probleme enunțate mai sus, reconsiderarea filosofică a liberalismului clasic.

Două dificultăți trebuie depășite în acest efort de reconsiderare a liberalismului politic. În primul rând, trebuie oferită o justificare a necesității de a include în definiția legală a individului a acelor trăsături care țin de cultura sa de proveniență. Dacă pînă acum liberalismul era înțeles în mod exclusiv ca expresie a unei filosofii politice de justificare a drepturilor și libertăților individului considerat ca persoană legală, el trebuie redefinit în așa fel încît să ia în considerare și faptul că persoana legală este o persoană culturală, imersată în spațiul vieții etice a comunității de proveniență.⁸

Din punctul de vedere al istoriei intelectuale, două tradiții filosofice se află în concurență. Pe de o parte, liberalismul politic întemeiat pe filosofia morală și juridică a lui Kant și pe înțelegerea kantiană a persoanei. Pe de alta parte, liberalismul politic întemeiat pe filosofia socială și morală hegeliană, informat de o înțelegere a persoanei care își are sursele în interpretări pe care Charles Taylor le grupează sub numele de „expresivism filosofic”⁹ și care sînt atribuite unor autori precum Herder, Humboldt, romanticii germani și Hegel. Aceste două orientări se regăsesc, în linii mari, în filosofii politice care subîntind, pe de o parte, diferitele variante de liberalism al drepturilor individuale susținut, printre alții, de autori precum Rawls¹⁰, Dworkin¹¹ sau Larmore¹² și, pe de altă parte, liberalismul comunitarian reprezentat de autori precum Taylor¹³ sau Michael Sandel¹⁴.

Din perspectiva deschisă mai sus se poate afirma că adversarii multiculturalismului își justifică refuzul de a include cultura de apartenență în definiția individului îndreptățit la libertăți și drepturi juridice în baza unei înțelegeri kantiene a persoanei. Potrivit lui Kant¹⁵, ființa umană este determinată în sfera practică de maximele conștiinței sale morale, iar conduita sa etică este reglementată de capacitatea de a urma legea morală pe care conștiința singură și-o prescrie. Întrucît legea morală își găsește principiul în sfera supersensibilă a subiectivității, sursă a identității cu sine pentru fiecare ființă umană, și nu în sfera exterioară conștiinței, persoana este considerată autonomă. Mai departe, calitatea de persoană legală cu drepturi și libertăți juridice inalienabile este derivată din autonomia persoanei, considerată de această dată sub aspectul său extern. Organizarea politică a societății presupune respectarea principiilor legale universale deduse din înțelegerea persoanei ca ființă autonomă. Instituțiile și legile statului reflectă autonomia persoanei și au drept scop prezervarea sa. Liberalismul politic întemeiat pe filosofia kantiană a dreptului este dependent, astfel, de o înțelegere a persoanei redusă la conștiința sa morală normativă, izolată de sfera socială în care se află plasat individul. În această interpretare, pretențiile multiculturaliștilor de a considera dimensiunea „culturală” a persoanei și de a extinde în mod corespunzător sensul noțiunii de drept pentru a o include, nu pot fi satisfăcute. Societatea nu poate asigura drepturi colective sau culturale întrucît acestea nu pot fi definite în interiorul filosofiei politice schițate mai sus. Statul este neutru față de (sau orb la) particularitățile etnice sau rasiale ale cetățenilor săi și nu poate acorda drepturi specifice în funcție de aceste particularități. Singurele drepturi acceptate sînt acelea care decurg din condiția morală a oricărei ființe umane, considerată sub aspect legal. Singurele drepturi legitime sînt cele individuale, iar aceste drepturi pot fi universalizate potrivit unui mecanism justificat în baza principiului moral descris mai sus.

Multiculturaliștii se prevalează de o perspectivă diferită, non-kantiană asupra persoanei. După aceștia, noțiunea kantiană de persoană legală se sprijină pe o înțelegere a subiectului care nu poate fi justificată. Subiectivitatea

kantiană idealizată reprezintă o ficțiune metafizică. Conștiința este redusă la spațiul autarhic al experiențelor subiective, impermeabil la orice influență externă. Ca urmare, autonomia morală a persoanei, din care este dedusă autonomia sa juridică și pe seama căreia se definește noțiunea de drept, face abstracție de sfera exterioară a persoanei. Din acest motiv, filosofia politică elaborată pe temelia acestei concepții este incapabilă să producă o noțiune de drept care să acomodeze condiția socială a subiectului.¹⁶ „Subțire ca un ac” — după cum spunea Iris Murdoch — subiectul se întrevede doar în rarele scilipiri ale unor decizii etice radicale (și radical decontextualizate).

Prin contrast, multiculturaliștii propun o definiție a persoanei informată de o înțelegere diferită, hegeliană, a subiectivității. După această interpretare, conștiința nu este o sferă închisă și izolată, ci un mediu deschis, interactiv al experiențelor subiective. Conștiința nu este punctiformă și nici nu se concentrează în jurul unui nucleu transcendent, ci expresivă și relațională. Subiectul se articulează prin întâlniri semnificative, iar viața sa internă este modelată de practicile cognitive, estetice, morale etc. în care se angajează.¹⁷ Ca urmare, persoana se formează mediat, prin relațiile cu alte persoane, într-un spațiu social particular și într-un context istoric determinat, cu alte cuvinte, într-o cultură specifică. Pentru identitatea persoanei importantă nu este conștiința abstractă, ci o subiectivitate definită de mediul în care se formează.

Mecanismul social al formării de sine ca persoană culturală este cel al recunoașterii de către celălalt.¹⁸ În mod corespunzător, persoana legală este definită în funcție de recunoașterea instituționalizată de către celelalte persoane legale, iar organizarea politică a societății se întemeiază pe recunoașterea reciprocă a cetățenilor. În consecință, drepturile civice ale indivizilor sînt drepturi recunoscute în spațiul de joc definit de practicile sociale în care aceștia se angajează. Ele sînt codificate prin intermediul normelor etice și juridice comunitare și sînt sancționate de instituțiile statului. Drepturile „culturale” pe care le invocă multiculturaliștii devin astfel legitime în măsura în care ele sînt recunoscute de comunitate. Pretențiile la drepturi colective care să garanteze prezervarea identității specifice a persoanei, fie ea etnică, rasială sau sexuală, pot fi satisfacute fără a viola înțelesul noțiunii de drept, în măsura în care cultura majoritară le recunoaște legitimitatea.

Este, însă, o astfel de înțelegere a drepturilor și libertăților compatibilă cu liberalismul democratic al societăților occidentale contemporane? Sînt cele două filosofii politice cu adevărat complementare sau se exclud ele reciproc? Reprezintă multiculturalismul o formă mai largă și inclusivă de liberalism (așa cum pretind multiculturaliștii) sau, dimpotrivă, o formă sofisticată de relativism colectivist (așa cum par să creadă denigratorii săi)? Aceasta este a doua dificultate care trebuie depășită de adepții multiculturalismului.

Pentru a răspunde întrebărilor de mai sus ar trebui, mai întîi, să vedem ce înțeles atribuim liberalismului. Liberalismul este perceput în primul rînd ca o ideologie a drepturilor civice garantate juridic și asigurate instituțional și, în același timp, ca vehicul politic de afirmare a individualismului caracteristic *ethos*-ului european occidental. Definiția este îngustă, dar acceptabilă ca punct de plecare. Din păcate însă, datorită contextului istoric recent în care s-a format și maturizat discursul politic al *intelighenției* românești, semnificația multora dintre conceptele utilizate în filosofia politică occidentală este iremediabil influențată de luptele de eliminare a influențelor presupus comuniste, atît din structurile sociale, cît și din mentalitatea publică. Astfel, pentru mulți dintre intelectualii și politicienii români, „liberalismul” pare să desemneze aproape exclusiv ideologia care a condus la căderea regimurilor comuniste est-europene. Din acest motiv, înțelesul liberalismului este aproape imposibil de separat în conștiința publică de efortul de identificare și demascare a ideologiei politice comuniste, atît în formele sale tari, autohtone, cît și în formele sale mai slabe, importate. Liberalismul este plasat, instinctiv, la polul opus al oricăror forme sociale, economice și politice care amintesc stilistic (justificat sau nu) de colectivismul sau solidaritatea socială invocate demagogic în doctrina comunistă. În consecință, liberalismul (în versiunea românească) tinde să se suprapună semantic conservatorismului dreptei radicale.

Datorită receptării sale prin contrast, în România liberalismul doctrinar este inevitabil sărăcit tocmai de trăsătura sa definitorie, pluralitatea internă, iar liberalismul practic derapează adesea în poziții intolerante, agresive, excesive și, în cele din urmă, ne-liberale.¹⁹ O consecință a deformării este și transformarea definiției înguste a liberalismului, prezentată ceva mai sus, într-o propoziție dogmatică. Discutarea liberalismului în cercurile cultivate românești se limitează la elogierea conservatorismului cultural și a politicilor internaționale intransigente. Rămîne foarte puțin loc pentru interpretări, nuanțări, puneri în discuție, extensii ale înțelesului. Tot acest spațiu al construcției este ocupat de retorica denunțării comunismului din care își trage forța liberalismul românesc. Numai că o asemenea retorică (neîndoielnic necesară) este incapabilă, de una singură, să furnizeze liberalismului conținuturi pozitive. Liberalismul

presupune, de fapt, o pluralitate de înțelegeri politice, sociale, economice, culturale, o pluralitate de liberalisme. Reducerea sa la o formă unică, adevărată și bine delimitată vine tocmai împotriva naturii sale. Numai că acest fenomen este exact ceea ce caracterizează înțelegerea românească a liberalismului, probabil ca urmare a reflexelor cultivate în deceniile de comunism (la rîndul său o ideologie unică, monolitică, adevărată și care trebuia delimitată și bine apărată de interpretări deviaționiste). Liberalismul este redus astfel la **un** principiu, **o** doctrină, **un** set de reguli practice etc., definite prin opoziție strictă față de comunism.²⁰ În consecință, liberalismul a fost transformat în Liberalism, potrivit schemei de funcționare a unei religii dualiste în care Binele absolut (în acest caz Liberalismul) se opune (și, inevitabil, se definește prin această opoziție) Răului absolut (în cazul nostru, Comunismul). Fără a insista asupra detaliilor, este suficient să menționez că societatea americană este liberală fără a fi neapărat Liberală. Din acest motiv, liberalismul său permite operarea de distincții și diferențieri interne care acomodează practici politice diferite, dar compatibile.

Remarcile (simplificatoare) de mai sus își propun să sugereze că multiculturalismul și suținerea unor drepturi colective ale grupurilor distincte cultural sînt compatibile cu liberalismul (chiar în sensul definiției înguste pe care am formulat-o mai sus). Dar nu numai atît. Dacă multiculturalismul poate oferi conținuturi pozitive liberalismului, multiculturalismul reprezintă o alternativă acceptabilă la monoculturalism numai ca opțiune liberală. Dar cum pot fi acomodate aceste două orientări de mai sus? Pe de o parte, s-ar părea că, multiculturalismul, solicitînd drepturi colective pentru grupuri specifice, contrazice flagrant liberalismul înțeles ca ideologia garantării drepturilor individului indiferent de diferențele particulare și atunci nu poate fi compatibil cu un liberalism definit îngust. Pe de altă parte, dacă multiculturalismul și liberalismul (în sens îngust) sînt compatibile, compatibilitatea nu poate fi decît una externă și conjuncturală. În cazul acesta, însă, este imposibil să afirmăm că multiculturalismul nu poate fi înțeles decît în cadrul liberalismului.

Apărta contradicție de mai sus poate fi eliminată cu ajutorul unei distincții (pe care o preiau de la Michael Walzer²¹) între „liberalismul 1” (definit ca neutralitate strictă a statului față de grupurile culturale diverse și întemeiată pe principiul universalist al egalității juridice depline a indivizilor) și „liberalismul 2” (care „autorizează comunitățile democratice să-și determine politica publică în cadrul limitelor largi ale respectului pentru drepturi individuale care sînt, mai mult sau mai puțin, neutre față de diferitele identități particulare ale grupurilor din care sînt compuse”). Mai departe, liberalismul 1, potrivit lui Walzer, este (sau poate fi) ales în mod liber și democratic numai din interiorul liberalismului 2. Cu alte cuvinte, neutralitatea strictă a statului față de grupurile etnice și acceptarea indivizilor ca unice entități semnificative juridic emerge ca opțiune dezirabilă doar din interiorul posibilității de a construi politici comunitare particulare. Expresia „mai mult sau mai puțin” este crucială în acest context, la fel cum este crucială și formularea „în cadrul limitelor largi ale respectului față de drepturile individului”. Potrivit interpretării lui Walzer, în societatea de imigranți a Statelor Unite fiecare grup este liber să își elaboreze propria politică (cu rezerva respectării drepturilor individuale), fără însă a solicita intervenția statului în sprijinul propriilor proiecte culturale. Revenind la contradicția de la care am plecat, din perspectiva acestei distincții multiculturalismul se încadrează în accepțiunea 2 a liberalismului (căreia îi împărtășește principiile) și, în același timp, este compatibil cu liberalismul în sens îngust, neutru față de diferența etnică, rasială, sexuală etc. Compatibilitatea se explică prin faptul că liberalismul în sens îngust, „liberalismul 1”, poate fi ales în mod liber numai în interiorul „liberalismului 2”.

Care este semnificația acestei distincții în respingerea criticilor de iliberalitate aduse multiculturalismului? În măsura în care se acceptă (așa cum o fac multiculturaliștii) schema potrivit căreia liberalismul 1 reprezintă o alegere liberă din interiorul liberalismului 2, liberalismul în sens îngust apare ca un produs istoric și social, și nu ca o stare de drept atemporală, justificată în mod absolut prin referință la o conștiință morală autarhică. Din această perspectivă, se poate susține, așa cum o face și Walzer, că societatea americană este mai curînd o societate liberală de tip 2, care poate alege liberalismul 1, deși a rămas, încă, în interiorul liberalismului 2. În virtutea liberalismului 2 sistemul juridic american este justificat în a acorda instituțiilor publice dreptul de a susține și dezvolta valori culturale particulare (ale unei anumite comunități) dacă membrii acestei comunități o solicită, cu condiția respectării drepturilor civile fundamentale ale tuturor cetățenilor, a neobligativității acceptării conținuturilor culturale specifice propuse și a responsabilității democratice practice a instituțiilor publice care optează pentru aceste conținuturi culturale. În această interpretare, pretențiile multiculturalismului de a crea politici educaționale potrivit solicitărilor unui anumit grup se dovedesc a fi atît democratice, cît și liberale. Printr-un astfel de argument se poate dizolva prima dintre cele două dificultăți pe care le-am menționat mai sus.

Exercitarea dreptului la educație multiculturală este cu mult mai greu de acceptat (așa cum, de exemplu, a fost greu acceptată desegregarea rasială a școlilor americane din sudul Statelor Unite în anii postbelici, în pofida legitimității evidente a unei astfel de politici). Modificarea curriculei școlare prin includerea unor creații ne-europene înseamnă limitarea spațiului rezervat contribuțiilor europene ceea ce, implicit, alimentează suspiciunea că, o dată cu această operație, valorile asociate culturii europene ar fi amenințate.²² Mai important decât aceasta, privilegierea unor grupuri minoritare este resimțită ca un act de injustiție față de majoritatea albă care nu beneficiază de privilegii colective comparabile. În promovarea propriei cauze, adversarii multiculturalismului critică politicile educaționale multiculturale de pe poziția liberalismului 1, lăsînd să se înțeleagă că liberalismul 1 reprezintă și propria lor poziție. Cu alte cuvinte, multiculturalismul este contestat potrivit principiului opțional al neutralității statului față de grupurile etnice. Numai că argumentul precedent este respins de multiculturaliștii care par să susțină, cu îndreptățire cred eu, că adversarii lor critică multiculturalismul de pe o poziție liberală 2 neasumată. Din acest motiv, cei din urmă echivalează în mod abuziv impunerea propriei culturi (euro-centrice) tuturor cetățenilor americani cu practicarea liberalismului 1 cînd, în realitate, alegerea culturii europene nu înseamnă altceva decît o formă particulară de exercitare a posibilităților deschise de liberalismul 2, cristalizată în ultimele secole de dominație a culturii albe europene în sferile economică, socială și politică. Neutralitatea statului este invocată de cultura albă dominantă numai atunci cînd sînt solicitate drepturi culturale colective de către culturile minoritare. Reprezentanții culturii albe dominante nu aplică același principiu propriei culturi, lăsînd să se înțeleagă astfel fie că civilizația albă europeană (adică o cultură particulară, contingentă istoric) personifică principiului universal al neutralității statului față de indivizi (pretenție contradictorie), fie că acest criteriu al neutralității este respectat de opțiunea pentru eurocentrism (pretenție ipocrită).

Cea de a doua problemă pe care o evidențiază „războaiele culturii” se referă la legitimitatea standardelor valorice potrivit cărora sînt judecate culturile ne-europene. Adversarii multiculturalismului își justifică refuzul de a include creații culturale ne-europene în curriculum-ul umanist prin „inferioritatea” acestora în comparație cu operele produse de civilizația occidentală. Disputa este mai puțin relevantă în cazul creațiilor culturale acceptate aproape unanim în academia occidentală. Nimeni nu susține „inferioritatea” filosofiei indiene sau chineze, a literaturii japoneze sau a astronomiei persane, de exemplu. Divergențele se acutizează atunci cînd se părăsește spațiul relativ necontestat al culturii clasice. Pot fi comparate miturile polineziene și religia creștină? Pot fi puse pe același nivel cîntecele de vînătoare zuluse și proza lui Tolstoi? Teoria relativității și sistemul numeric aborigen? Cum se poate propune, fără a cădea în ridicol, introducerea descîntecelor caraibiene în canonul vestic pe seama tragediilor grecești?²³

Poziția multiculturalistă față de această problemă este ceva mai nuanțată și mai greu de acceptat. Multiculturaliștii susțin că nu pot fi folosite standarde valorice unice în evaluarea producțiilor reprezentative ale unor culturi diferite. Ceea ce ar însemna că, într-adevăr, ritmurile africane **nu** pot fi inferioare prozei lui Tolstoi! Afirmația poate părea scandalosă. Numai că ea trebuie înțeleasă în spiritul, nu în litera sa. Ceea ce susțin multiculturaliștii este imposibilitatea justificării standardelor universale, absolute de evaluare a culturilor. Culturile sînt incomensurabile, nu pot fi comparate (și, prin urmare, nici nu pot fi evaluate) în ansamblul lor.²⁴ Incomensurabilitatea nu se explică prin dorința de a menaja orgolii naționale, ci prin imposibilitatea metodologică de a justifica în mod ne-circular apelul la standarde valorice cu validitate absolută. Întrucît nu se poate justifica posibilitatea unor astfel de standarde de evaluare, nu poate exista nici o noțiune coerentă de valoare absolută. Ca urmare, singurele standarde acceptabile rămîn cele definite prin consens relativ de comunitățile științifice sau artistice din interiorul unei culturi într-o perioadă întinsă de timp. În mod corespunzător, valorile sînt relative la cultura de proveniență și la procedurile de defînire a standardelor adoptate în interiorul fiecărei culturi.²⁵

Imposibilitatea defînirii de standarde valorice universal valabile și de a identifica fundamente absolute pe care să se poată așeza producțiile culturale, de orice natură ar fi acestea, nu este o descoperire foarte recentă. Științele exacte au devenit circumspecte față de pretențiile de identificare a unor astfel de fundații încă de la Heisenberg și Einstein, iar cele umanistice contestă posibilitatea unei perspective unice de evaluare „obiectivă” încă de la sfîrșitul secolului trecut. În filosofie, de exemplu, contribuții semnificative la dezvoltarea unei atitudini antifundaționaliste oferă hermeneutica genealogică a lui Nietzsche, hermeneutica ontologică a lui Heidegger și Gadamer, deconstructivismul lui Derrida sau neo-pragmatismul îmbrățișat de autori precum Quine, Davidson, Putnam sau Richard Rorty. Spațiul (și complexitatea argumentelor aduse) nu îmi permit să prezint în detaliu temele cele mai

importante ale antifundaționalismului.²⁶ Este suficient, însă, să menționez că adecvarea criticilor aduse fundaționalismului este întâmpinată de susținătorii săi conjuncturali fie pe terenul credinței, fie pe acela al nostalgiei culturale față de lumea pierdută a certitudinilor tradiționale.

Și totuși, în pofida convertirii sale la antifundaționalism și multiculturalism, occidentul continuă să analizeze operele (fundaționaliste) ale europenilor Platon, Descartes, Kant sau Husserl; să discute despre valoarea remarcabilă a literaturii ruse; să asculte opera italiană și, în general, să elaboreze, cu seriozitate, ierarhii valorice ocupate preponderent (dacă nu exclusiv) de creații eurocentrice. În același timp, occidentul păstrează distanța față de miturile polineziene, ritmurile caraibiene și sistemele de credință africane și preferă propriile creații culturale în pofida convingerii că o astfel de preferință (și, respectiv, distanță) este nejustificabilă (în sensul tare al termenului). Cum poate fi explicată o asemenea „ipocrizie”?

Așa cum nu se poate vorbi de standarde valorice absolute, tot astfel este imposibilă teoretizarea unui relativism absolut. În pofida scepticismului generalizat față de posibilitatea întemeierii întregii culturi pe fundații incontestabile, exagerările postmoderne de genul „anything goes” provoacă, în egală măsură, suspiciunea.²⁷ Există valori, pe care le acceptăm cu toții, și există standarde, pe care le acceptăm cu toții. Dacă nu am accepta astfel de valori (și dacă nu ne-am orienta după astfel de standarde) am fi incapabili să trăim într-o comunitate. Ceea ce susțin multiculturaliștii nu este însă că asemenea standarde și valori nu există, ci că valorile pe care le îmbrățișăm și standardele pe care le urmăm sînt determinate de cultura de apartenență. Motivele pentru care acceptăm anumite standarde (și respingem alte standarde) sînt constituite istoric și social și depind de consensul comunității mai largi de care aparținem în jurul unui ideal al binelui comun sau al unei valori care le precede (și le justifică) pe toate celelalte. Ca urmare, evaluarea unei culturi are sens doar dacă raportăm valorile pe care le creează la standardele și solicitările sale interne. Tabuurile indienilor din jungla sud-americană, de exemplu, sînt desconsiderate într-o cultură care are nevoie de un sistem de virtuți și norme morale mai complex (cum ar fi cultura europeană). În interiorul culturii de origine, însă, ele sînt suficiente și, probabil, mult mai adecvate în asigurarea coeziunii comunității. Din acest punct de vedere, tabuurile, într-adevăr, **nu** sînt inferioare moralității kantiene. Valorile sînt comunitare și pot fi universalizate doar prin acceptarea lor liberă.

Concluzia provizorie și parțială care s-ar putea trage din aceste considerații este că multiculturalismul nu reprezintă o ideologie a uniformizării valorice și a relativismului absolut, ci o filosofie a recunoașterii diferenței, a toleranței față de alteritate și a respectului (dacă nu a stimei) față de celălalt de pe poziția asumată a propriei culturi.

II. Am afirmat la începutul acestei intervenții că intrarea multiculturalismului pe piața de idei din România este consecința unui efort timid de racordare la discursul intelectual occidental. Responsabilii pentru această tentativă de sincronizare provin din zone puțin recunoscute ale unei scene intelectuale dominate de politica de legitimare și promovare culturală a citorva grupuri de elită.²⁸

Prezentarea acestor zone își are importanța sa. În rîndurile de mai jos urmăresc să arăt că impunerea multiculturalismului ca temă importantă a dezbaterii publice din România este coextensivă procesului de delimitare a unor noi poziții în mediile intelectuale și politice. Miza acestui proces constă în impunerea unui nou criteriu de identificare a „democratului”, altul decît acela furnizat de opoziția față de comunism. Astfel, pe lîngă faptul că propune noi forme de critică și acțiune socială, multiculturalismul pare să reprezinte și un coagulant identitar.

În primul rînd, multiculturaliștii provin dintre intelectualii activi în diferite organizații civice care, în perioada post-decembriștă, au abandonat discursul anticomunist radical, preferînd strategiei de demascare ideologică o formă alternativă de critică socială și politică, construită pe retorica drepturilor civice, a participării minorităților etnice, religioase sau sexuale la viața publică, a criticii feministe a instituțiilor etc. Insistența lor asupra reorientării criticii sociale potrivit unor dimensiuni neglijate de *mainstream*-ul intelectual a reușit să creeze în România sfere de preocupare noi și, prin aceasta, să impună interese teoretice și practice specifice.

Cel de-al doilea mediu de proveniență a susținătorilor multiculturalismului (prin reprezentanți, obiectul preocupării și audiența lor comună, cele două medii se află într-o relație de contiguitate) este universitatea. În deceniile trecute, universitatea a fost percepută ca o instituție „națională” monocoloră, amorfă, identificată exclusiv cu misiunea (de)formatoare a statului și modelată pe structurile de comandă ale ierarhiei de partid. După 1989, distincțiile care structurau informal interiorul corpului academic și care îi opuneau pe „tinerii turci” „bătrînilor staliști”, pe cei integri compromișilor moral sau pe profesioniștii impostorilor au continuat să rămînă în conul de

umbră datorită preeminenței dobândite de noile atașamente politice ale actorilor universitari. După o scurtă și firavă tentativă de clarificare internă (limitată la îndepărtarea ideologilor PCR), criteriile informale de demarcare (competență, moralitate, receptivitate față de schimbare, revendicare de la tradiții culturale occidentale și de la o cultură politică democratică) au fost încă odată abandonate în favoarea noului principiu de identificare politică: dedicația universitarilor față de cauza luptei împotriva comunismului și a deviaționismelor (reale sau presupuse) de stînga²⁹. Mediul academic nu a făcut, astfel, decît să urmeze procesul de radicalizare ideologică din întreaga societate, cu riscurile inerente de mistificare pe care acesta le încorporează.

Confuziile și abuzurile nu au întîrziat să apară. Astfel, impostori pretins (sau cu adevărat) anticomuniști au fost caționați profesional în defavoarea sîngiștilor competenți (interesul pentru Sartre sau Althusser, de exemplu, fiind și astăzi echivalat unei incorigibile afilierei bolșevice), oportuniști cu carnet de partid istoric au fost recrutați ca instrumente ale demascării neangajaților (de o suspectă apatie în susținerea cauzei), xenofobi virulenți au acaparat pozițiile de putere din universitate, institute de cercetare ș.a.m.d. Retorica anticomunistă s-a transformat pe nesimțite într-un reconfortant certificat de inamovibilitate pe seama căruia s-au construit atît noile identități ideologice ale beneficiarilor, cît și pretențiile lor de legitimitate academică.

Treptat, retorica denunțării comunismului a început să se erodeze, expunînd o insuficiență alarmantă atît în articularea unei critici sociale adecvate și a unor norme coerente de acțiune politică, cît și în clarificarea internă a cîmpului intelectual. Anticomunismul a devenit în scurt timp o etichetă prea largă pentru a putea opera discriminări relevante ideologic sau profesional. Ca urmare, trecuta apartenență la partidul comunist ori simpatiile (reale sau presupuse) față de stînga au început să conteze din ce în ce mai puțin în fața incapacității anticomunismului de a-și depăși vocația autoreferențială. În pofida repulsiei aproape generale pe care o trezește fostul regim comunist din România, anticomunismul demascator ca principiu singular de evaluare critică a început să-și piardă din forța persuasivă. Intensificarea schimburilor academice cu instituții occidentale (de un sîngism notabil) și contactul cu modele intelectuale alternative au contribuit decisiv la diluarea autorității sale morale și a legitimității sale istorice. Universitarii și studenții români par să fi înțeles printre primii că retorica anticomunistă se plasează adesea în perimetrul intereselor specifice de grup și că multe dintre judecățile morale pe care le încorporează maschează pronunțări conjuncturale sau sofistice. Destul de repede a devenit evident că anticomunismul demascator drapează naționalisme agresive, intoleranță socială, comportamente decizionale autoritariste, sexism, obsesii rasiale viscerale, fundamentalisme religioase etc. În consecință, respingerea militantismului anticomunist ca formă de reducere socială, politică și culturală a crescut constant în intensitate, în paralel cu nevoia de identificare a unor formule de diferențiere ideologică a mediului intelectual care să depășească simplificările retoricii anticomuniste.

De ce, totuși, multiculturalismul a debutat ca o preocupare academică? Dezvoltarea instituțională și diversificarea internă a universității în perioada postdecembristă are aici o importanță decisivă.³⁰ Reinființarea unor departamente suprimate în anii '80 (cum este psihologia) și introducerea unor discipline noi (științele politice), dezvoltarea departamentelor de sociologie, apariția preocupărilor de filosofie socială, antropologie sau critică feministă au împins în centrul atenției modele diferite de competență intelectuală și forme de analiză socială și politică inexistente. Deschiderea față de neo-pragmatism și filosofia morală de influență analitică, interesul față de comunitarism și liberalismul rawlsian, ascendența preocupării sociologilor și antropologilor față de „cultural criticism” arată destul de clar intenția de a ieși din sfera tradițională a preocupărilor intelectuale românești prin impunerea unor noi topici de discuție. A contribui la discursul critic pare să nu mai însemne, astăzi, comentarea producției literare românești prin prisma angajamentelor politice contestabile ale scriitorilor în comunism sau a compune eseuri filosofice cu trimitere autobiografică (privind relația paideutică maestru-discipol, pedagogia rafinată a grupului de elită, rezistența politică prin cultura înaltă etc.). Transformarea acestor preocupări în paradigme ale analizei sociale sau politice exprimă o convingere naivă în puterea de persuadare a cazurilor individuale exemplare. Prin contrast, pentru cei care cred că transformarea prin modernizare a societății românești presupune schimbarea radicală a instituțiilor și a conținuturilor vieții etice comunitare astfel de forme de critică se arată, dacă nu desuete, atunci cel puțin inadecvate. A ocupa centrul dezbaterii intelectuale în post-comunism înseamnă pentru aceștia, mai curînd, a impune problematice inexistente, a invoca alte seturi de evaluare, a practica forme diferite de argumentare, a poseda limbaje analitice noi și, nu în ultimul rînd, a contesta adecvarea criteriilor de legitimitate derivate din retorica anticomunismului demascator.

Dorința de a fi cu totul nou și de a schimba subiectul de discuție nu explică, de una singură, solicitarea de a abandona anticomunismul ca principiu de autoritate și legitimitate în spațiul intelectual. Modificările intereselor cognitive sau schimbarea priorităților metodologice nu conduc, prin ele însele, la diferențieri ideologice. Numai că aceste mutații furnizează semne explicite ale apariției unor interese practice bine definite. În cazul pe care încerc să-l discut aici, identificarea unor domenii și instrumente noi ale analizei sociale și politice și neglijarea temporară a altora par să anunțe necesitatea de a identifica o formulă de agregare ideologică prin care limitele anticomunismului demascator să poată fi depășite. Criteriul de reorganizare pare să fie furnizat de filosofia politică a societății multiculturale. Întrucât multiculturalismul nu descinde în mod direct din dezbaterile ideologice occidentale ale războiului rece, el nu poate fi construit pe structura opoziției față de comunism și, ca urmare, nu suferă din cauza limitărilor anticomunismului demascator. Limbajul multiculturalist nu poate adresa critici comunismului (pentru că nu este bine format pentru acest scop), însă poate aduce critici pertinente naționalismului, xenofobiei, rasismului care acompaniază deseori anticomunismul demascator. Din aceste motive, multiculturalismul pare să constituie un instrument de critică socială și, implicit, de delimitare ideologică mai adecvat perioadei post-decembriste.

„Descoperirea” multiculturalismului în universitate (și nu în afara ei) poate fi explicată și prin întârzierea clarificării interne academice prin comparație cu mediile literare. Există o simetrie semnificativă între strategia centrată pe exploatarea potențialului de delimitare oferit de multiculturalism și respingerea discursului cultural național-comunist prin dezbaterile unor teme și curente intelectuale transplantate din laboratoarele intelectuale occidentale ale anilor '70 și '80.³¹ Ca și în cazul multiculturalismului astăzi, reacția de contestare a culturii oficiale și a ierarhiilor stabilite în comunism s-a produs atunci prin schimbarea radicală a subiectului de discuție. A te ocupa de aplicațiile retoricii, semioticii, psihanalizei, deconstrucționismului sau sociologiei culturii în diferitele segmente ale producției literare românești indică nu numai un interes genuin în experimente metodologice, ci și o formă de rezistență față de dominația culturii oficiale și un pretext de clarificare internă a scenei literare. A fi structuralist, post-structuralist, post-modernist, textualist semnifică atunci respingerea canoanelor ortodoxiei culturale ale regimului, iar simpatia metodologică față de aceste curente constituia un indicator destul de limpede al loialității față de valorile democratice occidentale. Invocarea occidentului reprezenta, astfel, o formă de delimitare față de politicile culturale ale regimului comunist și de afirmare a alternativei democratice.

Simetria dintre această strategie și aceea care se revendică de la multiculturalism nu trebuie supralicitată prin echivalarea presiunii exercitate de regimul comunist cu retorica anticomunismului demascator. În ambele cazuri, însă, importarea de teme de dezbateri radical noi pare a fi instrumentală în structurarea internă a mediului intelectual. Delimitarea pozițiilor față de curentul de opinie dominant se produce mai curând în spațiul preferințelor culturale și al opțiunilor metodologice, decât în acela al confruntării politice directe.

În mod curios, totuși, cei care în anii '70 și '80 își compuneau strategiile de rezistență și delimitare printr-un efort sistematic și consecvent de sincronizare cu mișcările intelectuale din lumea occidentală par să fi abandonat, astăzi, persuadarea pro-occidentală și modernizatoare în favoarea denunțării sistematice a compromisurilor intelectualilor români în perioada stalinistă și a cecității politice a intelectualilor de sfînga occidentali.³² Nu vreau să sugerez că o asemenea întreprindere este inutilă sau incompatibilă cu o opțiune democratică, deși resentimentul față de occident și „trădările” sale transpare în mod persistent în astfel de atitudini. Dar cred că rolul său în educația morală a societății românești este supraevaluat. Amenințările la adresa societății românești contemporane nu descind din oportunismul lui Ralea sau Călinescu sau din militantismul comunist al lui Lukács și Sartre, ci din abisurile intoleranței etnice, rasiale sau religioase care s-au adăpostit sub pulpana discursului anticomunist. Dacă în rîndurile generațiilor tinere există astăzi vreo simpatie față de promisiunile discursului anticomunist, aceasta își trage rădăcinile nu din principiul moral pe care îl conține judecarea severă a conduitelor în timpul comunismului, ci tocmai din fascinația față de aceste abisuri. A fi împotriva comunismului nu înseamnă, pentru tinerii intelectuali de astăzi, respingerea economiei planificate, denunțarea societății închise și a controlului vieții private de către stat, ci îmbrățișarea unor ideologii politice concurente comunismului, de o intoleranță egală și cu mecanisme de excludere comparabile. Ceea ce intelectualii implicați în luptele culturale ale anilor '70 și '80 par să nu înțeleagă astăzi este că adversarul de atunci nu a dispărut și că „victoria” obținută prin căderea regimului comunist este aparentă. Convertit în apologet național, fundamentalist religios sau conservator social el a supraviețuit tocmai pentru că fixarea obsesivă și globalizantă asupra ubicuității răului comunist i-a oferit ocazia să se refugieze într-o nouă identitate.

Identitatea aceasta nu este nici măcar una nouă. Când, în anii '80, cei grupați în jurul revistei *Săptămîna* (de exemplu) apărau demnitatea regimului din România împotriva detractorilor săi (accentuînd asupra „cosmopolitanismului” adversarilor de la *România literară*), înțelesul atribuit de aceștia comunismului românesc era mult mai îngust, acoperind aproape exclusiv dimensiunea sa etnică. Întrucît înțelesul noțiunii de comunism a fost plasat atunci în sfera semantică a naționalismului, invocarea presupusului patriotism al fostului regim astăzi le face disocierea de „comunism” (definit de această dată drept internaționalism antipatriotic) mult mai ușoară. Din acest motiv, fixarea intelectualilor democrați asupra loialităților „comuniste” ale oponentilor mi se pare a fi o strategie greșită din două motive: pe de o parte pentru că nu chestionează componenta naționalistă a discursului acestora, pe de altă parte pentru că permite echivocarea termenului „comunism” și, prin extensie, refugiul într-un „patriotism” de o nocivitate comparabilă.

Astfel, atunci cînd se referă la „comunism” naționaliștii conotează exclusiv caracterul multi-etnic (și în mod special evreiesc) al aparatului de partid din anii '50, scoțînd din cauză regimurile Dej sau Ceaușescu tocmai datorită presupusului lor patriotism (mai bine zis, datorită purității lor etnice). Atunci cînd democrații denunță comunismul, retorica demascării pe care o practică nu le permite să îl disocieze, în mod explicit și neechivoc, de apartenența etnică a reprezentanților săi. Ambiguitatea referinței la comunism permite, astfel, ca sub umbrela retoricii anticomuniste să conviețuiască atît naționalismul, cît și liberalismul democratic. Echivocarea termenului „comunism” alimentează o percepție publică potrivit căreia naționalismul, xenofobia, antisemitismul, rasismul ar fi acceptabile datorită anticomunismului (adică a patriotismului) de la care se împărtășesc, în vreme ce opusul lor (internaționalismul, cosmopolitanismul, multiculturalismul etc.) ar ascunde, de fapt, forme „slabe” și, prin aceasta, cu atît mai vicioase, de comunism. Fenomenul este potentat de faptul că apelul afectiv la naționalism este, în România, în mod tradițional mai puternic decît invocarea spiritului critic și raționalist al liberalismului democratic occidental și că anticomunismul multora dintre intelectualii români percepuți drept democrați (în virtutea anticomunismului lor) a degenerat adeseori în antioccidentalism și antiamericanism. Și din acest motiv anticomunismul se dovedește a fi un instrument supralicitat și rudimentar de delimitare a pozițiilor democratice.

Universitatea nu a beneficiat de o tradiție de rezistență prin delimitare comparabilă cu aceea a mediului literar. Perioada post-decembriștă nu a confirmat victoria simbolică a vreunei tabere, ci, dimpotrivă, declanșarea conflictelor de legitimitate. Cu o anumită întîrziere și într-un context social și politic diferit, universitarii par să fi deschis campania de clarificare internă prin intermediul problematicii multiculturalismului (și nu a structuralismului, post-structuralismului etc., așa cum a fost cazul literaților în anii '70 și '80). Scopul delimitării nu îl mai reprezintă denunțarea comunismului, ci a iliberalismului pe care anticomunismul îl maschează. În pofida distanței în timp, însă, cele două procese par să se afle într-o relație de continuitate. Multiculturalismul academic pare că preia și redimensionează astăzi efortul de delimitare ideologică inaugurat în mediile literare în deceniile șapte și opt.

Liniile de demarcație mai vizibile care par să se fi conturat astăzi prin intermediul atitudinii față de multiculturalism sînt indiferente la „comunismul” actorilor universitari și tind să îi opună pe cosmopoliți naționaliștilor, pe modernizatori tradiționaliștilor, pe liberali (în sensul larg al termenului) conservatorilor, pe adepții pluralismului religios fundamentalistilor, pe cei toleranți față de homoerotism homofobilor, pe feminiști sexiștilor, pe cei insensibili față de distincția etnică sau rasială xenofobilor și rasiștilor etc. În urma acestei rupturi s-au format, cu o identitate „estetică” puternică, dar cu o conștiință de grup labilă, cei cărora multiculturalismul le servește drept formulă de identitate stilistică. Din punct de vedere simbolic, multiculturalismul academic pare să fi devenit punctul de raliere al celor pentru care diferența politică (adică, în cazul României, comunismul/anticomunismul) nu mai reprezintă o diferență.

Ceva mai sus am caracterizat pe adepții multiculturalismului cu ajutorul unor opoziții care ar putea să conducă la confuzii. Opoziția occidentalizantilor față de autohtoniști, de exemplu, nu introduce nimic nou în peisajul cultural și politic românesc sau est-european și ar fi greșit să îi reducem pe adepții multiculturalismului la categoria anti-naționaliștilor. Criteriul poziției față de naționalism (și nuanțele sale mai acceptabile, naționalismul moderat, patriotismul constructiv etc.) pare cel mai prominent tocmai datorită fondului istoric specific pe care îl pune în perspectivă. Numai că multiculturalismul este un nume care polarizează un ciorchine de semnificații și, prin aceasta, codifică o sumă de atitudini culturale, de alegeri privind stilul de viață, de virtuți etice care nu se suprapun perfect opțiunii pro-occidentale, așa cum a fost ea înțeleasă în România pînă acum.

Pe lângă aceasta, loialitatea față de occident a devenit un semn ambiguu și insuficient în caracterizarea poziției multiculturaliste. Care este „occidentul” de referință? Europa „veche”, a națiunilor culturale și a valorilor etnice tradiționale, evocată pasional de Octavian Paler, de exemplu, sau Europa „nouă”, comunitară, a obligațiilor juridice împărtășite dincolo de granițele culturii naționale, de la care se revendică Gabriel Andreescu? Și cine este „occidentalul” care o populează? Europeanul „de nicăieri”, care se revendică de la jurisprudența comunitară și prețuiește „patriotismul constituțional” sau europeanul „de undeva”, care se reclamă de la o experiență formativă personală cu puternice accente locale? Dar, mai ales, care este relevanța deosebirii dintre aceste două înțelegeri ale Europei și ale europeanului pentru problematica multiculturalismului?

Capacitatea multiculturalismului de a oferi criterii interne de delimitare în interiorul atitudinii anticomuniste pare a fi ilustrată de polemica privind europenismul și etnicitatea care i-a opus pe Octavian Paler și Alexandru Paleologu lui Gabriel Andreescu.³³ Spațiul nu îmi permite să analizez în detaliu (așa cum ar trebui) argumentele celor anagajați în această dispută. Este suficient, însă, să menționez că, în pofida unei simpatii explicabile față de retorica civică a lui Andreescu și a unei reticențe față de pesimismul cultural și elitismul conservator reprezentate de Paler și Paleologu, susținătorii multiculturalismului par a se afla, într-un sens strict, la egală distanță de ambele poziții. În primul rând, insistența celor din urmă asupra statutului cultural privilegiat al „Europei” este la fel de puțin împărtășită ca și predilecția celor dintâi pentru o argumentare întemeiată exclusiv pe drepturile legale ale unor persoane abstracte. Așa cum pare imposibil să te limitezi la evaluări istoriciste și contingente privind superioritatea valorică a culturii creștine europene, tot astfel pare greu să susții formule legaliste privind supremația persoanei abstracte a cetățeanului modern, întemeiate pe o argumentare metafizică circulară. Ambele abordări, din considerente diferite, contravin pretențiilor analitice ale multiculturalismului, fie prin exacerbarea relevanței valorice a unui particularism etno-cultural, fie prin ignorarea rolului particularității etno-culturale într-o abordare voit obiectivistă și universalistă. Preluând o distincție favorită a lui Ralf Dahrendorf (cu modificările de rigoare), prima poziție este exclusiv preocupată de ponderea „legăturilor” în analiza socială (a atașamentelor contingente față de repere sociale, etice și culturale tradiționale), în timp ce a doua nu vede dincolo de „îndreptățirile” legale care descind dintr-o înțelegere abstract-juridică a persoanei.

În al doilea rând, multiculturaliștii cred că aceste două alternative nu sînt exhaustive și că există un rest care nu poate fi revendicat în mod credibil de nici una dintre ele. Drepturile colective ale minoritarilor etnici, de exemplu, nu pot fi susținute numai prin intuiția primordialității drepturilor individuale ale persoanei juridice, în vreme ce superioritatea eurocentrismului (din care derivă și o anumită perspectivă privind cultura națională) nu poate justifica pretenția sa de universalism umanist.

Cu alte cuvinte, multiculturalismul revendică pentru sine ceea ce este convenabil din ambele poziții, dar se arată susceptibil și selectiv față de premisele justificării de care sînt legate. Totuși, multiculturaliștii s-ar regăsi cu ușurință în spiritul tolerant față de diversitate și în disponibilitatea de a-l recunoaște pe celălalt împărtășite de Gabriel Andreescu (deși resping presupoziția priorității persoanei legale față de persoana ca entitate culturală contingentă). Atitudinea tolerantă și deschisă îi conferă lui Gabriel Andreescu, indirect, un statut de multiculturalist (pe care acesta, din rațiuni stricte de argumentare filosofică, probabil că nu și-l poate asuma pe deplin). În aceeași măsură, atitudinea de condescendentă superioritate față de culturile ne-europene sau marginale caracteristică lui Octavian Paler îl îndepărtează pe acesta de multiculturalism, deși înțelegerea sa a persoanei (ca entitate determinată de cultură de proveniență, ca european de „undeva”) se apropie celei multiculturaliste.

Ceea ce mi se pare important, însă, este că ambele poziții sînt în mod egal anticomuniste. Ele sînt separate nu de accidentul biografic, ci de afinitatea (sau adversitatea) față de multiculturalism. Spiritul multiculturalist latent al poziției ocupate de Gabriel Andreescu reușește astfel să traseze o distincție clară în interiorul atitudinii anticomuniste (în aceeași măsură în care și conservatorismul suprematist al lui Octavian Paler trasează o distincție la fel de clară în interiorul poziției anticomuniste).

O variantă la conservatorismul suprematist simbolizat de Octavian Paler propune și H.-R. Patapievicu. Eseist extrem de popular în România, Patapievicu aparține unei generații intelectuale tinere, exasperată de scăderile morale ale vieții publice românești și de eșecurile politicilor de reformă instituțională. Anticomunist consecvent și, aparent, adversar al extremelor ideologice, Patapievicu ilustrează exemplar atât reticența românească față de multiculturalism, cât și confuzia ideologică la care conduce revendicarea exclusivă de la anticomunism a intelectualității românești.

Patapievici pare a fi unul dintre cei care, datorită educației, modelelor intelectuale și, probabil, temperamentului, are dificultăți în a-și clarifica opțiunea ideologică dincolo de anticomunism. Poziția sa pare să se clădească pe o incompatibilitate. Pe de o parte el critică susținut esențialismul naționalist, dar pe de altă parte se recomandă drept intelectual „alb, român, creștin ortodox și heterosexual”. El se definește „colectivist” prin cultura de apartenență, rasă și orientarea sexuală, dar în același timp exaltă virtuțile individualismului. Pe de o parte se arată favorabil etnocentrismului (și eurocentrismului), pe de altă parte, însă, se revendică de la o formă de liberalism doctrinar universalist.³⁴ Care este adevărata sa identitate ideologică? Cum poate fi mediată contradicția dintre aceste opțiuni aparent ireconciliabile?

Tensiunea dintre loialitățile tribale și cele intelectuale de tipul celei de mai sus ar fi ușor de explicat printr-o înțelegere comunitariană a liberalismului (așa cum am încercat să sugerez în prima parte a acestui eseu). O asemenea opțiune ar conduce inevitabil la o atitudine simpatetică față de multiculturalism. Numai că invocând atașamentul față de un individualism liberal strict, Patapievici se declară potrivnic atât solicitărilor de principiu multiculturaliste, cât și (ca bărbat alb, european, creștin și heterosexual) politicilor culturale de discriminare pozitivă prin care aceste solicitări ar putea fi întâmpinate. În același timp, individualismul strict pe care îl invocă împotriva multiculturalismului este în mod clar incompatibil cu maniera etnocentrică prin care se definește autorul. Aparent, incompatibilitatea nu lasă nici o poartă deschisă.

O ieșire poate fi forțată prin operarea unei distincții între două tipuri de individualism: liberal (egalitarist) și elitist. Individualismul pe care îl cultivă Patapievici pare să aparțină celui de-al doilea tip și să semnifice privilegierea individului excepțional căruia îi sînt acordate licențe politice în interiorul comunității din care provine. Numai că prin aceasta „liberalismul” lui Patapievici dispare fie într-o obscură filosofie politică voluntaristă, fie într-o la fel de obscură doctrină a salvării.

Respingerea multiculturalismului de pe pozițiile combinate ale individualismului elitist întruchipat de Patapievici și ale suprematismului conservator personificat de Paler sau Paleologu își găsește expresia cea mai virulentă într-un articol publicat de *România literară* (37/1998), „Noua identitate a omului occidental”. Autorul, Ovidiu Hurduzeu, reușește performanța dublă de a reduce multiculturalismul la o caricatură grosolană și de a-i contrapune o versiune extremă de conservatorism pe care o înfățișează drept salvatoare pentru pervertita civilizație occidentală. Tonul patetic al textului său, amintind de pesimismul cultural al dreptei antebelice (dar și de radicalismul unui segment extrem al dreptei americane contemporane), indică destul de clar sursele ideologice ale propriei sale opoziții față de multiculturalism. Transparente sînt și rasismul, sexismul și fundamentalismul religios care par să o susțină. Critica pe care o aduce filosofiei multiculturaliste este un exemplu rar de denaturare prin simplificare, abuz semantic, generalizare ilicită, interpretare tendențioasă, argumentare înșelătoare și evaluare prejudicativă a unui curent intelectual care merită un tratament mai nuanțat.³⁵ Ceea ce mi se pare surprinzător, totuși, este că un astfel de text și-a găsit locul în paginile unei publicații influente precum *România literară*. În special din acest din urmă motiv mi se pare important să încerc o analiză atentă a tezelor sale principale.

Hurduzeu își începe articolul printr-un portret-robot al omului ideal care ar fi populat cîndva spațiul civilizației occidentale: „Pentru români, un occidental este o persoană puternică, competentă, de o moralitate impecabilă, care apără cu sfințenie drepturile și libertățile individuale. În mintea românilor, un ‘vestic’ este prin definiție un ‘elitist’, un apărător înfocat al competiției între valori, atașat idealurilor individualismului și liberalismului, un dușman al tuturor manifestărilor colectiviste.” Portretul occidentalului este completat de o descriere a habitatului său cultural: „Occident înseamnă super-civilizația euro-americană construită pe fundamentul lumii greco-latine, a (sic!) creștinismului (catolic și protestant) și al idealurilor democratice ale Revoluției franceze din 1789 — o civilizație net superioară civilizațiilor ‘lumii a treia’, a Asiei și Rusiei, ambele considerate de români drept ‘colectiviste’ și anti-occidentale. [...] În ochii românilor, Occident mai înseamnă nemții, englezii, evreii, americanii, italienii. Cu un singur cuvînt, albi.” Datorită unei fatale slăbiciuni, acest occidental alb, creștin, puternic, moral și competent ar fi devenit, în ultimii ani, în cuvintele autorului, un „ALT OM”. Cauza acestei slăbiciuni este, după Hurduzeu, multiculturalismul.

S-ar putea spune multe lucruri numai despre aceste cîteva rînduri. Despre confuzia, deliberată sau nu, între individualism și elitism, între liberalism și elitism, între individualism și liberalism și între elitism și competiția valorilor. Despre extinderea cu intenții peiorative a indicativului economic „lumea a treia” (care, de altfel, ne include ca români) asupra „civilizațiilor ne-europene”. Despre ocultarea idealurilor „colectiviste” ale Revoluției franceze

(„egalitate”, „fraternitate”) prin invocarea unei libertăți înțeleasă drept privilegiu al omului alb, creștin etc. Despre presupusa „inferioritate” a civilizațiilor „ne-europene” indiană, chineză, japoneză sau rusă. Dincolo de toate aceste „detalii”, mesajul principal al lui Hurduzeu mi se pare neechivoc: există un raport incontestabil și legitim de superioritate valorică între occidentul alb, creștin și elitist și restul lumii. Prin extensie, există un raport incontestabil și legitim de superioritate valorică între occidentalul alb, moral, puternic, competent, dedicat apărării valorilor autentice și a libertăților individuale și ne-occidentalul negru (și, probabil, roșu, galben, cărămiziu etc.), imoral, slab, incompetent, promotor al non-valorii și iubitor al turmei. Dintr-o puzoare inexplicabilă, autorul nu construiește el însuși, în mod explicit, acest al doilea raport, dar ne oferă toate elementele pentru a o face singuri. În acest context își propune Hurduzeu să analizeze legitimitatea drepturilor speciale solicitate de minoritari în numele multiculturalismului.

Dar ce înseamnă pentru Hurduzeu multiculturalismul? Iată o listă a principalelor sale trăsături (negative): (1) o „ideologie stângistă”, „colectivistă”, susținută filosofic de „deconstrucția lui Derrida” și de marxism; (2) un instrument de „distrugere a unicității valorice”; (3) o ideologie care „pune semnul egalității între toate culturile lumii” și potrivit căreia „culturile nu pot fi superioare sau inferioare”, ci „doar diferite”; (4) o ideologie care își propune să „denunțe orice prejudecată sau punct de vedere eurocentrist, heterosexist, elitist, naționalist sau antiminoritar”; (5) o ideologie care „trece sub tăcere caracterul național sau universal al culturii, diferența de esență între culturi și subculturi”; (6) o ideologie a „enclavizării culturale și a conflictelor etnice”; (7) o ideologie pentru care „standardele de valoare sînt total arbitrare”; (8) o ideologie pentru care „adevărul este relativ”; (9) o ideologie a „grupului de victime”; (10) o ideologie „a cărei esență este să schimbe lumea”; (11) o ideologie care „vrea să curețe cultura occidentală de orice urmă de rasism și ‘falocentrism’”; (12) o ideologie care poartă „matricea stilistică protestantă”; (13) o ideologie a „expansiunii mondiale a forțelor tehnologice și a capitalului financiar”.

Dincolo de afirmațiile false sau absurde (2, 6, 7, 12, 13), inexacte (1, 8) sau contradictorii (3 este contradictorie intern, ultima parte din 3 contrazice 5, iar 1 contrazice 12 și 13), multiculturalismul ne apare ca o ideologie extrem de generoasă, tolerantă și rezonabilă: culturile nu pot fi superioare sau inferioare, ci doar diferite; prejudecățile eurocentriste, naționaliste, elitiste, homofobe, antiminoritare și elitiste trebuie denunțate; grupurilor de victime trebuie să li se acorde o atenție specială; lumea trebuie schimbată; cultura occidentală trebuie curățată de rasism. Redusă la aceste caracteristici, ideologia multiculturalistă pare mai curînd un iluminism inclusiv decît un instrument de distrugere, enclavizare, relativizare, suprimare, excludere etc., așa cum pare să fie convins Hurduzeu. Trăsăturile de mai sus sînt tocmai cele care definesc proiectul emancipator al modernității europene și profilul ideal al omului occidental: tolerant, deschis, neprejudicativ, compasionat, solidar, pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru de care sîntem capabili”.³⁶ Și totuși, exact aceste trăsături sînt incriminate de criticul multiculturalismului. Care să fie explicația?

Insistența autorului asupra presupusului colectivism multiculturalist este un prim indiciu. Mînat de obsesiile sale antiolektiviste, Hurduzeu pare să nu fi sesizat că multiculturalismul (de fapt comunitarismul) justifică drepturi colective plecînd de la recunoașterea drepturilor și libertăților individuale și nu de la negarea lor. Că drepturile colective sînt înțelese ca o extensie a drepturilor și libertăților individuale, pe baza unei înțelegeri a persoanei ca entitate situată, altfel spus, modelată, formată, impregnată de cultura de apartenență. Drepturile colective (sau ale culturilor de apartenență) iau în considerație tocmai acest aspect neglijat de înțelegerea abstractă a persoanei legale. Raportul dintre drepturile individuale și cele de grup este, prin urmare, unul de complementaritate, iar nu de subordonare. În același timp, respectul față de individ, pe care se întemeiază filosofia liberalismului, este completat prin forme de recunoaștere a culturii sale de proveniență. Iar recunoașterea culturii de proveniență presupune renunțarea la „ierarhia valorică” prin intermediul căreia este legitimată superioritatea unei culturi (de regulă cultura dominantă) asupra alteia (de regulă cultura minoritară). Dacă persoana nu poate fi definită în absența culturii de proveniență, iar drepturile individuale nu pot fi asigurate în lipsa respectului față de individ, atunci sfera legală de protecție care înconjură individul și îl determină ca o entitate care trebuie respectată trebuie extinsă și asupra culturii de proveniență. Drepturile și libertățile individuale sînt compatibile cu drepturile culturale, pe care le completează. Ca urmare, nu pot exista culturi „superioare” sau „inferioare”, ci culturi diferite, egal îndreptățite la respect și protecție legală.

Numai că tocmai acest din urmă punct constituie piesa principală a criticii multiculturalismului încercată de Hurduzeu. Deși articolul debutează cu îngrijorarea autorului față de dispariția liberalismului occidental sub loviturile

necruțătoare ale multiculturalismului, spre final preocuparea sa se dovedește a fi, de fapt, cu totul alta. Ceea ce îl interesează pe Hurduzeu nu este individualismul presupus elitist al liberalismului, ci supremația culturală întemeiată pe o presupusă superioritate ontologică a unor culturi „organice”, mai precis cea a „țărilor estice, de tradiție ortodoxă și bizantină a căror matrice culturală este ONTOLOGICĂ”. Ajuns în acest punct, Hurduzeu abandonează definitiv contestarea multiculturalismului pe seama presupusei sale incompatibilități cu civilizația individualismului liberal în favoarea imaginii terifiante a unei culturi occidentale care și-ar fi pierdut busola propriei superiorități. Pe Hurduzeu nu îl mai interesează soarta „individului liber și demn întruchipat de bărbatul alb”, nici dispariția „individualismului omului alb”, ci procesul prin care „omul este golit de substanță ontologică, de orice verticalitate sau transcendență”, adică „esența [sa] fixă”, „substanța [sa] ontologică”.

Hurduzeu descoperă, astfel, că, de fapt, nu multiculturalismul este vinovat de „reprimarea de către scolastică” a „omului ontologic”, ci „individualismul occidental”, care „nu aderă organic la ființa umană” și al cărui „prototip”, „acest ‘individ liber’, ca și omul de grup, omul multiculturalist post-modern”, nu reprezintă decât „o construcție artificială”. Îndemnul final al autorului la „LUCIDITATE ȘI VIGILENȚĂ” în fața multiculturalismului care „incendiază întreaga planetă, zdrobind una câte una valorile adevărate, întronind în lume spectacolul MEDIOCRITĂȚII GENERALIZATE” nu face decât să pună în evidență lanțul coruperii generalizate: a omului ontologic de omul scolastic, a omului scolastic de omul liberal, a omului liberal de omul multicultural post-modern, deconstructivist, marxist, capitalist, tehnologic etc. În acest punct, confuziile conceptuale ale lui Hurduzeu întâlnesc delirul antioccidental și antidemocratic al unei etnofilosofii politice cu mare trecere prin anii '30 și al cărei limbaj este reactualizat cu succes de cruciații de astăzi ai luptei împotriva „West”-ului...

Miza politică a criticii multiculturalismului? „De vor ceda din nou iluziilor și oportunismului — de data aceasta venite de la Vest — s-ar putea ca peste douăzeci de ani [intelectualii români nevigilenți și corupți moral în altă parte decât la Stanford] să locuiască în regiunile ‘autonome’ și federalizate Valahia, Transilvania și Moldova; iar copiii și nepoții lor să învețe la școlile ‘multiculturale’ despre ‘istoriile’ ‘carpatice’ și despre un anume Eminescu șovin și falocentrist.”

III. Cu atât mai surprinzătoare pare, în acest context ostil experimentelor politice nord-americane, pătrunderea emfatică a termenului „multiculturalism” în discursul public al ultimului an și cu atât mai suspectă pasiunea subită a politicianilor români față de „problemele multiculturalismului”. Explicația fenomenului se regăsește, paradoxal, în ultimele rânduri ale îndemnului la vigilență și luciditate adresat de Hurduzeu. Astfel, într-un interviu acordat *României libere*³⁷, Tiberiu Tudor, vorbind în numele Forumului Civic-Național Român, o asociație universitară a cărei ideologie este „bazată în aceeași măsură pe drepturile omului și pe drepturile națiunii” și care „acordă prioritate absolută unității naționale în jurul valorilor morale și spirituale tradiționale, de vocație universală, ale poporului român” nu uită să atragă atenția asupra pericolului segregacionist reprezentat de învățămîntul etnic. Lăsînd la o parte contradicția (ubicuă în cultura română) dintre „vocația universală” și „drepturile națiunii” să ne oprim, numai, la soluția pe care o oferă civic-naționalul universitar problemei segregacionismului, în concordanță cu spiritul multicultural al „prevederilor convențiilor internaționale privind statutul minorităților”: introducerea de „activități și structuri multiculturale în cadrul universităților de stat, împotriva divizării învățămîntului din România pe criterii etnice”.

Motivul îmbrățișării entuziaste a multiculturalismului de către un apărător declarat al drepturilor națiunii (române) și al valorilor morale și spirituale tradiționale ale poporului român, pare să fie deconcertant de simplu: presiunea comunității politice maghiare din România pentru reînființarea universității maghiare la Cluj și restaurarea deplină a învățămîntului în limba maghiară. Multiculturalismul îi pare, astfel, civic-naționalului Tiberiu Tudor formula cea mai potrivită stilistic pentru afirmarea valorilor — concomitent tradiționale, naționale și universale — românești împotriva segregacionismului maghiar, într-o manieră acceptabilă vocabularului politic occidental. În loc să lupte împotriva multiculturalismului cu instrumentele pe care cu generozitate i le pune la dispoziție Hurduzeu și afinii săi, Tudor și, alături de el, o bună parte a clasei politice românești, pare să fi decis pentru o strategie diferită și verificată în timp: „adaptarea” multiculturalismului la „realitățile românești” și altoirea sa pe „matricea” noastră „ontologică”.

Intenția de a renunța la sloganurile propagandei naționaliste încorporate în cultura instituțională românească — în ciuda stridențelor sau chiar a contradicțiilor la care dă naștere efortul de înnoire lingvistică — nu este, în mod

necesar, un semn de rea-voință. Numai că limbajul este un mediu mai curînd opac, decît transparent, al intențiilor. Atît contextul dezbaterii privind învățămîntul minorităților din România, cît și reacțiile (anterioare dezbaterii) ale elitei intelectuale și a formatorilor de opinie publică față de implicațiile multiculturalismului par să indice, dimpotrivă, că semnificația atribuită termenului „multiculturalism” de clasa politică românească se deplasează în direcția monoculturalismului și a supremației culturale a majorității. Altfel rămîne inexplicabilă frenezia declarațiilor „multiculturaliste” ale politicianilor români, care au profitat de ocazia lingvistică oferită pentru a-și impune propria agendă electorală. *Evenimentul Zilei*³⁸ constata, astfel, că „Președintele filialei Cluj a PDSR, Gr. Zanc, crede că secretarul de stat al educației din guvernul ungar ar trebui să-și însușească conotațiile noțiunii de „multiculturalism” și să nu urmărească „dislocarea unității țării”, în vreme ce senatorul pe atunci țărănist Matei Boilă, citat în același loc, este convins că „Etnia maghiară poate să-și păstreze identitatea culturală în cadrul unei universități multiculturale”. În replică, secretarul maghiar al ministerului educației din Ungaria declara cotidianului *Ziua* că noțiunea de universitate multiculturală i se pare de neînțeles, fiind secondat de secretarul maghiar al ministerului român al educației, József Kötő, care accentua (în același număr, semnalat mai sus, al *Evenimentului Zilei*) că „modelul multiculturalist este o topitorie a culturilor și identităților”. În fine, intervenția tranșantă a primului ministru maghiar, Viktor Orbán, exprimă clar suspiciunile maghiarilor față de semnificația atribuită multiculturalismului de către politicienii români: „Să mi se dea șase motive valabile pentru care [universitatea maghiară] nu poate fi înființată, dar să nu mi se vorbească de multiculturalitate”.³⁹ Miza reală a îmbrățișării multiculturalismului pare să fie destul de limpede pentru ambele părți.

Interpretarea multiculturalismului în mediile intelectuale nord-americane este o întreprindere în progres. Există numeroase dezbateri privind limitele practice ale politicilor multiculturale. Intenția care se află în spatele acestor dezbateri, însă, sprijinită pe un sistem tolerant de reprezentări culturale și susținută de o pronunțată solidaritate socială nu lasă loc echivocului. Nu cred că același lucru se poate spune despre susținătorii de ultimă oră ai învățămîntului multicultural. Dacă inițiativa lui Andrei Marga de a transforma universitatea clujeană într-o instituție multiculturală era receptată, acum cîțiva ani, cu superioară ironie, ca fiind una dintre numeroasele forme fără fond hrănite din obsesiile cosmopolite ale intelectualului român înstrăinat de valorile naționale, același proiect este pus acum, în mod abuziv, în slujba politicii culturale dominante. Dintr-un transplant occidental, suspectat (cu oarecare îndreptățire) de inadecvare la posibilitățile de dialog ale comunității intelectuale românești, multiculturalismul pare să fi devenit sloganul principal al efortului de relegitimare a discursului majoritar. Un cuvînt bun și o inițiativă laudabilă sînt răpite astfel pentru a sprijini o cauză îndoielnică.

Consecințele acestui proces de acaparare lingvistică nu sînt greu de anticipat. În primul rînd, alterarea oportunistă a semnificației multiculturalității și deturnarea discuției printr-o deliberată deteriorare semantică inhibă dezbaterea critică asupra reconstrucției instituționale, nu în ultimul rînd în sistemul de învățămînt. În al doilea rînd, atît simbolistica universității multiculturale, cît și funcția sa socială riscă să dispară în hățișul raționamentelor „ontologice” sau de tip „civic-național”. În al treilea rînd, deformarea ideii de multiculturalism nu face decît să realimenteze schizoidia implicită a sistemului de transmitere a valorilor culturale din România, sfîșiat între pretenția universalistă și vocația parohială, între aspirația la recunoaștere europeană și inerția auto-referențială. Multiculturalismul este forțat astfel să contribuie la consolidarea mitologiilor narcisiste privind calitățile esențiale ale spiritualității românești în detrimentul dialogului și recunoașterii reciproce. □

NOTE

1. Starea precară a *habitus*-urilor de cercetare nu se limitează la multiculturalism. Problematici mai puțin exotice și, aparent, mai ușor de apropiat intuitiv (precum cea privind liberalismul) beneficiază de o abordare comparabilă. Pentru majoritatea „analizilor politici” români, frecventarea (superficială) a lui Friedrich von Hayek și Milton Friedman și îmbrățișarea nediscriminatorie a politicilor economice și sociale reaganiste și thatcheriste reprezintă singurele forme de contact cu liberalismul. Incapacitatea de a recepta diversitatea și complexitatea liberalismului contemporan contribuie astfel, decisiv, la accentuarea provincialismului și la înmulțirea stereotipurilor discursului politic românesc.

2. Asupra temelor de mai sus a se consulta Chicago Cultural Studies Group, *Critical Multiculturalism* și H. A. Giroux, *Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy*, ambele în **Multiculturalism: A Critical Reader**, editor D.T. Goldberg, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 114 respectiv 325-43 și K. A. Appiah, *Culture, Subculture, Multiculturalism: Educational Opinions*, în **Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique**, editor R. K. Fullinwider, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

3. Faptul că lupta pentru extinderea drepturilor civice se poartă în spațiul universitar nu este întâmplătoare. În filosofia politică occidentală post-rousseauiană există două interpretări concurente privind modul de transformare a societății: prin revoluție (filiera Engels și Marx) sau prin educație (filiera Kant, Schiller, Hegel). Din această perspectivă s-ar părea că, după Revoluția franceză, dar mai ales după revoluția bolșevică, occidentul intelectual a ales definitiv transformarea socială prin educarea civică a cetățenilor. Procesul este îndelungat, puțin spectaculos, dar, în același timp, lipsit de violența mișcărilor de transformare socială revoluționare.

4. Cf. Gregory S. Jay, **American Literature and the 'Culture Wars'**, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1995.

5. Cf. A. I. Perez y Mena, *Multiculturalism*, în **Philosophy of Education: An Encyclopedia**, editor J. J. Chambliss, Garland, New York, 1996.

6. Christine E. Sleeter, Peter L. McLaren (ed.), **Multicultural Education, Critical Pedagogy, and the Politics of Difference**, SUNY Press, Albany, NY, 1995, pp. 6-12.

7. Cf. Michael Walzer, **On Toleration**, Yale University Press, New York, 1997.

8. Prin sintagma „viață etică” traduc termenul hegelian „Sittlichkeit”. Înțelesul său acoperă valorile, credințele, reprezentările morale, juridice sau estetice ale unei comunități umane, dar și formele de obiectivare a acestora în instituții, sisteme de coduri etc. Viața etică reprezintă o componentă esențială a sistemului de drept hegelian, completând sfera contractuală legală și sfera subiectivității morale. O discuție detaliată asupra formelor sale obiective este cuprinsă în Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts, (Werke 7)**, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1970, pp. 292-490.

9. Charles Taylor, **Sources of the Self. The Making of the Modern Identity**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 368-390; **Hegel and Modern Society**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 1-14.

10. Cf. John Rawls, **A Theory of Justice**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971; **Political Liberalism**, Columbia University Press, New York, 1993.

11. Cf. Ronald Dworkin, *Liberalism*, în **A Matter of Principle**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

12. Cf. Charles Larmore, *Political Liberalism*, în **Political Theory**, 18:3, 1990.

13. *The Politics of Recognition*, în Amy Gutmann (editor), **Multiculturalism and the Politics of Recognition**, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-73; **Hegel**, Cambridge University Press, 1975, pp. 365-388.

14. Cf. Michael Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.

15. Immanuel Kant, **Political Writings**, editat de Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (1970), pp. 131-136.

16. Cf. Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, în Shlomo Avineri și Avner de-Shalit (ed.), **Communitarianism and Individualism**, Oxford University Press, Oxford, 1992.

17. Charles Taylor, *The Concept of A Person*, în **Philosophical Papers I**, Cambridge University Press, 1995, p. 103. Taylor îl urmează aici pe Harry Frankfurt, care descrie persoana potrivit abilității sale de a cultiva dorințe de ordin superior — „spirituale” — și de a dezvolta o capacitate reflectivă sub forma evaluării dorințelor de prim ordin, „naturale”.

18. Axel Honneth, **Kampf um Anerkennung**, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1994, pp. 54-57.

19. Recomand cititorilor interesați de multiplicitatea liberalismelor și de legitimitatea pluralității liberalismului cartea remarcabilă a lui Aurelian Craițu, **Elogiul libertății**, Polirom, Iași, 1998, în special pp. 13-46.

20. Ceea ce și explică eforturile repetate ale partidelor liberale din România de a se legitima drept unice reprezentante ale Liberalismului.

21. În Amy Gutmann (editor), **Multiculturalism and "The Politics of Recognition"**, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 99-105.

22. Cf. Alvin J. Schmidt, **The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America**, Praeger, Westport, Connecticut, 1997.

23. Exemplele sînt preluate din Lillian S. Robinson, **In the Canon's Mouth: Dispatches from the Culture Wars**, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1997.

24. Asupra problemelor ridicate de incomensurabilitate a se vedea Donald Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, în **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 183-198.

25. Richard Rorty, *Hilary Putnam and the Relativist Menace*, în **Philosophical Papers 3**, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 43-62.

26. O sinteză extrem de utilă este aceea a lui Harvey Siegel, *Multiculturalism and the Possibility of Transcendental Educational and Philosophical Ideals* în **Philosophy**, 74 (1999), în special pp. 403-7.

27. Cf. Cornel West, **Beyond Ethnocentrism and Multiculturalism**, Common Courage Press, Monroe, 1993.

28. Caracteristicile politicii de recunoaștere și promovare culturală a grupurilor de elită românești sînt descrise sumar, dar plauzibil în controversatul articol publicat de Sorin Matei în revista **Interval**, nr. 2/1997. Deși construcția teoretică prin care Sorin Matei îi explică mecanismul mi se pare inadecvată subiectului, iar unele interpretări ale mediului academic american ca reduționiste, multe dintre observațiile sale îmi par a fi judicioase.

29. Intransigența ia uneori forme comice. Curriculum-ul unor departamente de filosofie, sociologie sau științe politice din țară nu îl mai include pe Marx de cîțiva ani (în vreme ce în majoritatea covârșitoare a universităților occidentale, inclusiv în colegiile religioase americane, scrierile lui Marx aparțin listei scurte de lecturi obligatorii). Multe edituri românești, chiar dintre

cele prestigioase, evită să publice în traducere autori considerați „comuniști” (precum Adorno, Horkheimer sau Habermas). Nu cu mult timp în urmă, un asistent al facultății de sociologie a Universității din Iași critica într-un cotidian local manualul liceal de sociologie pe motiv că introduce autori „de stînga” care ar perverti mintea crudă a adolescenților.

30. Este interesant de constatat că multiculturalismul a debutat la Universitatea din Cluj în contextul unei transformări instituționale și curriculare fără precedent în învățămîntul superior românesc. Influența spațiului etnic în care se plasează mi se pare a fi semnificativă — mai ales în ultimul timp —, dar nu hotărîtoare în dezvoltarea opțiunii multiculturaliste. Preocupări față de multiculturalism au apărut destul de repede și la Universitatea din București, ca urmare a dezvoltării puternice a departamentelor de sociologie și științe politice și a colaborării cu organizații și fundații civice. Prin contrast, la Universitatea din Iași, unde transformările și acumulările instituționale sînt modeste, iar activismul civic ne semnificativ, multiculturalismul e o problemă aproape inexistentă (cu posibila excepție a Laboratorului de psihologie socială).

31. Disputele legate de strategiile de contestare a politicilor culturale ale regimului național-comunist românesc sînt descrise de Katherine Verdery în **Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu**, traducere de Mona și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1994.

32. Dimensiunea pe care o ating aceste „răfuiele” de la distanță este stupefiantă. Numeroși intelectuali, altădată lucizi și cu simțul umorului, își sancționează astăzi oponenții pe motiv că, în anii '60-'70, se arătau entuziasmați de lectura lui Sartre, Lukács, Althusser, Lacan, Adorno, Marcuse sau Habermas. Absurdul și lipsa de proporție sînt împinse spre extrem atunci cînd reglările de conturi se extind și asupra autorilor occidentali înșiși, transformați în responsabili direcți ai gulagului sau ai comunismului din România!

33. Sintetizată în articolele editate de Gabriel Andreescu în volumul **Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească**, Polirom, Iași, 1996.

34. H.-R. Patapievici, **Politice**, Humanitas, București, 1996, pp. 119-122 și 125-132.

35. Deficiențele analitice ale autorului, bursier al universității Stanford (în mod ironic, un bastion al multiculturalismului), sînt probate de un al doilea articol, găzduit în aceeași gazetă și intitulat „Havel și multiculturalismul”. Incompetența intelectuală uluitoare dezvăluită de acest text face inutilă orice încercare de a-l comenta (și ridică unele semne de întrebare vizavi de criteriile de selecție de la Stanford).

36. Judith Shklar, după Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. xv.

37. **România Liberă**, 16 iulie 1998.

38. **Evenimentul Zilei**, 24 iulie 1998.

39. **România Liberă**, 29 iulie 1998.

*

Radu NECULAU este doctor în filosofie al Universității din Cluj și doctorand în filosofie la New School for Social Research, New York. Colaborator la Noesis, Revista de filosofie, Revue roumaine de philosophie și Revista de cercetări sociale, în prezent este asociat departamentului de filosofie al Universității Villanova, Philadelphia.