

Demeter M. Attila

Naționalism, multiculturalism, minorități naționale



Demeter M. Attila

**NAȚIONALISM, MULTICULTURALISM,
MINORITĂȚI NAȚIONALE**

DEMETER M. ATTILA

**NAȚIONALISM,
MULTICULTURALISM,
MINORITĂȚI NAȚIONALE**



EDITURA
INSTITUTULUI PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2012

Titlu: *Naționalism, multiculturalism, minorități naționale*

Autor: Demeter M. Attila

Redactor: prof. univ. dr. Veress Károly

Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DEMETER, MÁRTON-ATTILA

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

Bibliogr.

ISBN 978-606-8377-02-5

32

Coordonator serie: Horváth István, Jakab Albert Zsolt

Lector: dr. Maftai Ștefan-Sebastian

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

Design: Könczey Elemér

Tehnoredactare: Sütő Ferenc

Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

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

Cuprins

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

O invitație la un dialog cumpătat

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Ana Pantea

Relectură a liberalismului clasic și contemporan

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

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

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

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

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

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



NAȚIONALISM, MULTICULTURALISM, MINORITĂȚI NAȚIONALE

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

Maței Ștefan-Sebastian



Despre identitatea națională

Diversele teorii ale identității naționale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O ipoteză

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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