

SPRE O SOCIOLOGIE POLITICĂ A IDENTITĂȚII EUROPENE

LUCIAN-ȘTEFAN DUMITRESCU*

ABSTRACT

TOWARDS A POLITICAL SOCIOLOGY OF EUROPEAN IDENTITY

David McCrone pointed that the odds for the emergence of a European identity were quite feeble ten years ago. He claimed that surfacing a European identity needed at least three conditions, namely a pivotal nation to organize the European culture around its particular culture, a well-defined otherness, and a clear-cut political model. I argue that among the three conditions deemed necessary for the emergence of a European identity by McCrone, only the last one, that is, the political model of the European Union, still needs to be clarified. The other two have already been fulfilled. Nowadays, Germany seems to be the pivotal nation around which the European Union revolves politically and economically, whilst clear-cut Internal and External Significant Others of the European Union have already been forged. The article is a foray into the political mechanisms of creating the Internal and External Significant Others of the European Union.

Keywords: identity, otherness, internal otherness, external otherness, the European Union.

INTRODUCERE

Abordarea pe care o folosesc în articolul de față e una specifică sociologiei politice. Examinez, prin intermediul acestei abordări, mecanismele de formare a identității europene. Firește că pentru lectorul exigent chestiunea identității europene ridică mai multe semne de întrebare de la bun început. Se poate vorbi despre așa ceva? Există, cu alte cuvinte, o singură identitate europeană construită după modelul celei naționale? Nu cumva vorbim despre mai multe identități europene? N-ar fi mai fecundă o abordare din perspectiva europenizării identităților naționale? Sau poate că ar fi mai nimerită o traiectorie explicativă alternativă, ce pleacă de la premisa identificării europene? Interogațiile de mai devreme sunt toate

* Institutul de Sociologie al Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711 București, România; e-mail: dulust@gmail.com.

legitime și-și vor primi răspunsurile cuvenite în cuprinsul articolului. Mai întâi însă, să vedem cum a ajuns chestiunea identitară pe agenda sociologiei.

Pentru sociologii clasici, ca de pildă Weber și Simmel, chestiunea identitară nu suscita niciun interes, aspect ce provoacă o ușoară nedumerire, având în vedere că jumătate de veac mai târziu identitatea era cel mai intens dezbătut subiect, și nu doar în câmpul sociologiei, ci, în general, în domeniul științelor sociale. Zygmunt Bauman nu e deloc surprins de absența preocupărilor identitare la început de secol XX, chestiunea fiind explicată structural, pe un făgaș marxist. Cu câteva decenii în urmă, când capitalismul fordist era modelul economic prevalent în țările occidentale, identitățile naționale păreau imuabile, deși modelele identitare alternative – regionale sau civilizaționale – erau dezbătute încă de pe atunci, dar cumva în fundal, adică fără să șarjeze decisiv linia discursivă prevalentă, respectiv cea dedicată identității naționale. Revoltele studențești de la finele anilor '60, apariția unei intelighenții de stânga din ce în ce mai vocale, dar mai ales criza petrolului din anii '70 au avut ca rezultat trecerea de la capitalismul fordist la cel post-fordist. *Acumularea flexibilă*, denumirea alternativă propusă de David Harvey pentru capitalismul post-fordist, a erodat constant alonja politică și economică a statului¹. Diminuarea statului a avut consecințe inclusiv în domeniul politicilor identitare, concentrate, de la începutul anilor '80, din ce în ce mai mult asupra minorităților naționale, grupurilor de imigranți și popoarelor băștinașe (*indigenous people*), tot atâtea variante de culturi societale neglijate, în măsuri distincte, de cultura societală a majorității dominante. Deci dincolo de faptul că modelul capitalismului post-fordist înlocuiește treptat vechiul Leviathan, statul, cu noul Leviathan, piața, politicile identitare cu vector multicultural pun în discuție o cultură publică ce doar cu câțiva ani mai devreme părea imuabilă, autosuficientă și puțin, sau chiar deloc, influențată de celelalte culturi naționale. Cel puțin asta afirma discursul oficial.

În momentul în care statul, ca cel mai important și ca unic, cel puțin din perspectiva discursului oficial al timpului, furnizor de identitate în modernitate este zgâlțâit serios de piață, dar și de pretențiile de recunoaștere venite din partea culturilor societale ignorate vreme de secole, chestiunea apartenenței la o cultură societală anume ajunge în centrul dezbaterii sociologice. Și nu numai pentru membrii etniei dominante, ci și pentru minoritățile naționale, grupurile de imigranți și popoarele băștinașe (populația Sami din Norvegia, de pildă). „Era conștientizat faptul că apartenența și identitatea nu sunt peremptorii, că nu sunt garantate de-a lungul vieții și că sunt prin definiție negociabile și revocabile”². Partea aceasta a identității ce se poate revizui neîncetat, chestiune pe care apasă atât gânditorii liberali, cât și constructiviștii sociali, nu e chiar atât de facil de reevaluat. Premisa de la care pleacă atât gânditorii liberali, cât și constructiviștii culturali, atunci când

¹ David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishers Inc., Oxford, 2000.

² Zygmunt Bauman, *Identity*, Polity Press, Cambridge, 2004, p. 11.

explorează apartenența la o cultură, e că între o cultură și o asociație voluntară există o perfectă sinonimie. Dar, vorba aceea, cine vede căsătoria doar ca pe un contract va fi în permanență în afara ei. Chestiunea e neschimbată și în cazul culturii. Cine echivalează cultura cu o asociație voluntară nu va înțelege mai nimic din cultura respectivă. Dincolo de această premisă, complet eronată după mine, Bauman, dar și alții, par să uite că, de îndată ce o formulă identitară a fost instituționalizată, întipărită deci în credințe și practici specifice, aceasta nu poate fi ștersă cu buretele. Reziduurile sociale și culturale lăsate de identitățile religioase, etnice sau naționale nu pot fi înlocuite, rapid și fără efecte, cu formule identitare cu un conținut distinct. Identitatea nu e un bun de consum, pe care îl schimbi cu altul. Sunt de acord cu gânditorii postmoderni angoasați de viziunile moderne, excesiv de deterministe, asupra culturii. Prefer la rândul-mi analizele ce accentuează importanța factorilor individuali în detrimentul celor structurali și care brodează pe marginea identificării, dar mai puțin a identității, direcția din urmă plecând de regulă de la o concepție statică asupra culturii. Cu toate acestea, factorii structurali au importanța lor, iar neglijarea influenței lor dăunează explicației din zona științelor sociale. Concluzionând, chestiunea apartenenței devine de interes la începutul anilor '80 nu doar pentru grupurile de imigranți și minoritățile naționale ale căror culturi societale au fost integrate sau asimilate de cultura națională, dar chiar și pentru membrii etniei dominante, în condițiile în care statul-națiune, ca furnizor al unei identități aparent imuabile, este erodat atât din interior, de culturile societale pe care s-a străduit să le aplatizeze, cât și din exterior, de piață și de companiile transnaționale.

Îndeosebi pentru adepții liberalismului clasic, a cărui valoare centrală rezidă în autonomia individului, conceptul de identitate colectivă și constrângerile instituționale subsecvente sunt greu de acceptat. Starea de majorat kantiană, atinsă prin valorificarea integrală a rațiunii cu care este înzestrat individul, o rațiune prin definiție autonomă, este clar diminuată de o viziune herderiană ce limitează neatârnamarea rațiunii prin învederarea resorturilor culturale ale acesteia. Nu e locul potrivit aici pentru discutarea reacției romantice la exagerările filosofice ale iluminismului și nici pentru reluarea, chiar și pe scurt, a dezbaterii din anii '60–'70 dintre filosofi liberali și cei comunitarieni. Relevantă pentru discuția noastră este perspectiva lui Will Kymlicka, cel mai important nume din câmpul filosofiei multiculturalismului. Pentru Kymlicka, libertatea înseamnă autonomia individului de a-și defini strategia de viață în acord cu o noțiune a binelui pe care acesta o alege în mod independent. Fundamentală însă pentru acest sens al libertății este apartenența culturală a individului. Firește, Kymlicka discută despre apartenența la o cultură cu un pronunțat caracter civic, posibilă, ca să am o minimă rigurozitate discursivă, în configurații instituționale în care statele cu o lungă experiență administrativă, ghidate de o elită înzestrată cu măcar un dram de civilitate, au deprins exercițiul stabilizării identităților. Acest tip de cultură, o *thin culture*, ca să folosesc sintagma lui Kymlicka, e greu de întâlnit în spații instituționale în care modernitatea a fost difuzată târziu și a rodit, instituțional vorbind, cu dificultate și

incomplet. Dar semnificativă pentru acest moment al dezbaterii este credința lui Kymlicka că apartenența la o cultură este condiția *sine qua-non* pentru exercițiul libertății individului. De ce? Pe de o parte, această apartenență culturală pune la dispoziția individului ambientul necesar exersării opțiunilor instituționale, iar pe de altă parte, într-un astfel de cadru se cristalizează sentimentul de autorespect al individului³. Autorespectul derivă deci din reperele culturale ce modelează personalitatea individului într-un cadru instituțional specific. În modernitate, cadrul acesta este îndeosebi cel național. Apartenența culturală pe care Kymlicka o vede drept condiție a libertății individului derivă deci din îmbrățișarea unei identități sociale cu alură colectivă. Prin identitate socială înțeleg acea „parte a concepției despre sine a individului ce derivă din cunoașterea calității sale de membru al unui grup social (sau grupuri sociale) împreună cu valorile și emoțiile suscitade de această apartenență”⁴. Pentru lectorul mai puțin aclimatizat cu zona sociologiei identităților e mai greu de elucidat diferența, sau mai bine spus tensiunea, dintre identitatea individuală și identitatea socială (colectivă). Chestiunea e tranșată de Rawi Abdelah, potrivit căruia, în vreme ce identitățile individuale sunt subiective, identitățile colective sunt intersubiective⁵. Ce vrea să spună Abdelah e că, în privința identităților colective, e complicat de descoperit opinii care să coincidă, mai ales într-un mediu instituțional cosmopolit. E motivul pentru care, în cele mai multe cazuri, indivizii vor atașa sensuri distincte identității colective. Abdelah exagerează însă componenta subiectivă a identităților colective. Fără discuție, această dimensiune există. Dar identitățile colective sunt mai degrabă un fapt social, constrângător, exterior individului și colectiv, că să utilizez definiția lui Durkheim, și mai puțin un epifenomen, adică un stil de viață între multele stiluri de viață în raport cu care individul se comportă ca un consumator de bere ce are de ales între mai multe sortimente. Individul e în bună măsură condiționat de identitățile sale. Chestiune susținută și de John Gray, care respinge hotărât premisa liberalismului clasic. „Cu toate acestea, în lumea reală a istoriei umane identitățile nu sunt formate în mod voluntar, prin opțiuni; ele se profilează prin moștenire și prin recunoaștere. Ele sunt mai degrabă fapte decât alegeri. Tocmai din acest caracter predestinat al identităților culturale derivă caracterul lor contestat și uneori tragic”⁶.

Merită făcută în finalul acestei secțiuni distincția identitate/identificare. Identificarea implică un proces politic neîntrerupt de definire a alterității, dar și de continuă reciclare și readaptare a culturii publice. Sinele unei comunități umane este definit prin rîcoșeu, prin raportare la celălalt. Identificarea ține deci de un sens

³ George Crowder, *Theories of Multiculturalism. An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 46.

⁴ Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 255.

⁵ Abdelah Rawi (ed.), *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 15.

⁶ John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge, 2005, p. 125.

procesualist, dinamic, al culturii, câtă vreme identitatea pleacă de la o viziune esențialistă, răspândită mai puțin printre specialiștii sociologiei identităților, dar manifestă prin doxe și habitusuri specifice în cadrul publicului larg, consecință a procesului de socializare politică derulat sistematic de un centru instituțional.

SPRE O SOCIOLOGIE POLITICĂ A IDENTITĂȚILOR

Dominique Schnapper remarca cu sagacitate cum unul dintre părinții fondatori ai sociologiei, este vorba despre Emile Durkheim, elimina politicul din studiul societății⁷. Durkheim recurgea la acest artificiu conceptual tocmai pentru a forța distincția euristică societate-națiune. Firește că realitatea socială infirmă acest clivaj, chestiune observată, printre alții, și de Anthony Giddens, în concepția căruia societățile moderne sunt, din punct de vedere instituțional, congruente cu națiunile. Sociologia înseamnă (și) studiul instituțiilor sociale, ca să mă plasez în siajul lui Durkheim. După Schnapper însă, instituțiile sociale pe care le-a explorat Durkheim sunt mai degrabă instituții naționale. Cum spuneam ceva mai devreme, exagerarea lui Durkheim, care exclude, în mod tacit, apropierea dintre legătura socială și cea națională, are finalitate euristică. Prin crearea unei ontologii a socialului și prin explorarea socialului în și pentru sine, Durkheim turna fundațiile sociologiei. Se pare că Durkheim admite în cele din urmă caracterul politic al societății și, implicit, faptul că granițele societății sunt politice și, totodată, etnice. Și, evident, proiectate de un centru administrativ, respectiv de statul-națiune. Destul de mulți dintre sociologii contemporani implicați în studiul identităților cad în capcana lui Durkheim din mai multe considerente, fie din dorința de a menține ermetice granițele dintre sociologie și științele politice, fie mânați de felurite impulsuri ideologice, ce nutresc marcante idiosincrazii pentru religie și etnicitate. Firește, aceste idiosincrazii nu sunt surprinzătoare. Ele sunt tipice pentru o gândire specific europeană, seculară ca să fiu mai exact, dezbătută amplu de Grace Davie⁸. Chestiunea pe care doresc să o punctez în această secțiune este că identitățile nu sunt doar sociale. Sunt individuale și colective, în această ultimă categorie intrând o sumedenie de modele identitare în funcție de alonjă și conținut, de la cele religioase, la cele regionale și pâna la, vorba lui Huntington, cele continentale. De interes pentru mine sunt identitățile colective cu circumferință națională. Motivul e lesne de înțeles și a fost enunțat în finalul secțiunii introductive. Așa cum identitățile naționale s-au afirmat printr-o concurență acerbă cu cele etnice, religioase și regionale, identitatea europeană se cristalizează mai ales prin disputa cu identitatea națională.

⁷ Dominique Schnapper, *Community of Citizens. On the Modern Idea of Nationality*, London, Transaction Publishers, 1998, p. 6.

⁸ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd, 2002, p. 25.

Dar cum se studiază identitățile colective? Anthony Smith răspunde la această întrebare cu o altă interrogație. Studiul sociologic al națiunii și, implicit, al identității naționale, este răspunsul la întrebarea „When is *a* nation?”⁹. Abordarea etno-simbolică ar evidenția în acest caz instituționalizarea texturii identitare a națiunii, respectiv mituri ale elecțiunii etnice, atașamentul față de vatra sacră a națiunii, memoria perioadelor de aur și cultul eroilor. „When is *the* nation?”¹⁰, interrogația care dă un răspuns la abordarea istorică a națiunii, scoate la iveală perioada istorică în care apar națiunile și totodată intervalul istoric în care acestea devin structura politică standard. Abordarea etno-simbolică a formării națiunii și, implicit, a cristalizării identității naționale, este una de tip instituțional și caută să deceleze procesul prin care membrii unei comunități etnice sunt racordați la cultul propriei autenticități prin evidențierea, pe de o parte, a continuității istorice cu „părinții fondatori”, iar pe de altă parte, prin tricotarea granițelor identitare dintre noi și ei. Cu alte cuvinte, abordarea instituțională a identității naționale presupune înțelegerea procesului de apariție a comunității de destin pe care o implică națiunea, dar totodată și trasarea frontierelor simbolice dintre *in group* și *out group*, prin fabricarea unei alterități. Doar prin examinarea „fundamentelor sacre” ale identității naționale, respectiv liantul forjat între emoțiile colective premoderne și simbolistica modernă a națiunii, poate fi decelat, observă Anthony Smith, caracterul peren al identității naționale. Tradițiile naționale sunt inventate, dar ele sunt departe de a fi și arbitrare. Examinarea procesului de primenire sistematică a simbolisticii naționale, adică de reinterpretare constantă a reperelor valorice – mituri, vatră, vârste de aur, eroi – ce alimentează sentimentul de unicitate printre membrii unui grup social, constituie de fapt obiectul de interes al sociologiei identităților. Perspectiva lui Anthony Smith e utilă dar insuficientă, deoarece sociologul britanic dă atenție mai ales componentei interne a identității naționale. Dar o neglijează pe cea externă.

Anna Triandafyllidou conchide că identitățile supranaționale, întocmai precum cele naționale, au atât o dimensiune internă, cât și una externă¹¹. Câtă vreme componenta internă își propune să construiască o minimă solidaritate între membrii unei națiuni, componenta externă își propune să identifice o alteritate, un *out group*, în raport cu care identitatea națională să se redefinească în mod constant. Textura componentei interne a identității naționale e tricotată din legături etnice, o cultură publică, memorii comune, o vatră ca centru etno-politic al națiunii, un sistem economic comun și un sistem legislativ național. Componenta externă, adică acel proces de inventare a unei alterități, este la rândul-i parte esențială a oricărei identități naționale. Perspectiva mea este aceea că în cazul identității

⁹ Atsuko Ichijo; Gordana Vzelac (ed.), *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, London, Routledge, 2005, p. 100.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Anna Triandafyllidou, *Immigrants and National Identity in Europe*, London, Routledge, 2001, p. 26.

europene, care se dorește supranațională, procesul de definire a alterității este cu atât mai accentuat, cu cât ingredientele pentru elaborarea componentei interne nu sunt foarte clare. Ori, dacă sunt clare, conținutul lor ideologic merge în răspăr cu elementele care au încheiat până la finele anilor '90 identitățile naționale.

DIMENSIUNEA INTERNĂ A IDENTITĂȚII EUROPENE

Printre intelectualii care s-au străduit să betoneze ideologic fundațiile instituționale ale Uniunii Europene se află și Jürgen Habermas. Mă feresc să afirm că Habermas ar fi cel mai proeminent intelectual angrenat în procesul intelectual de legitimare a Uniunii Europene. Aprecierea ar fi prea subiectivă. Socot însă că filosoful german și formația sa iluministă sunt dătătoare de seamă pentru tipul de proiect instituțional ce se dorește a fi Uniunea Europeană. Descifrarea lui Habermas, înțelegerea, măcar parțială, a angrenajului filosofic pe care aceasta l-ar dori ipostaziat instituțional, e utilă pentru o dezbatere despre identitatea europeană. Motivul e banal. La baza oricărei construcții instituționale se află o idee (o doctrină) pe care respectiva arhitectură instituțională o reproduce mai mult sau mai puțin fidel. După mine, codurile ideologice proeminente din filosofia lui Habermas trădează în bună măsură identitatea Uniunii Europene, atât pe componenta sa internă, cât și pe cea externă.

Jan-Werner Müller, care scrie apologetic despre patriotismul constituțional, arată că acesta nu e totuși neutru. Dincolo de atitudinea extrem de critică față de cultura națională, patriotismul constituțional e împănat cu vinovăția și rușinea produse de trecutul Germaniei, dar și cu mândria succeselor democratice din ultima jumătate de veac înregistrate aici¹². Emoțiile prevalente ventilate de patriotismul constituțional par să fie însă furia și indignarea față de trecut, dar și dezamăgirea că viața socială și politică actuală nu se derulează în acord perfect cu normele constituționale. Dacă dimensiunea afectivă a identității europene va fi alimentată exclusiv cu emoțiile nutrite de patriotismul constituțional, respectiv vinovăție, rușine și furie, completate de un strop de mândrie, atunci conștiința colectivă europeană va fi una extrem de deprimantă. Iar un centru de putere care va disemina o identitate deprimantă, respectiv un sentiment colectiv de neputință, nu va fi niciodată candidat la statutul de superputere. Singura solidaritate pe care a produs-o patriotismul constituțional, continuă Jan-Werner Müller, este solidaritatea față de victimele trecutului, un trecut mai degrabă german, sau oricum particular sau național, dar în niciun caz european. Deci iată că patriotismul constituțional pune din nou pe tapet trecutul național, chiar dacă îl desfide. Dar îl aduce în discuție, ca alteritate potențială a Uniunii Europene.

În lucrarea *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of Modern Age*, John Gray îl scanează doctrinar pe Habermas. Este filosoful german

¹² Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

care prin doctrina patriotismului constituțional a încercat să surmonteze „criza de legitimitate a instituțiilor de piață ale Occidentului”¹³. Nu adâncesc aici chestiunea patriotismului constituțional, dar, în esență, acesta spune că, în temeiul loialității pe care cetățenii europeni o datorează Constituției Europene (pe care mai mult ca sigur n-au deschis-o, iar dacă au deschis-o, cu siguranță n-au parcurs-o integral), aceștia „se pot recunoaște unii pe alții ca fiind egali și liberi”¹⁴. Kant ar fi fost cu siguranță surprins de îndrăzneala intelectuală a lui Habermas. În eseu dedicat Păcii Eterne, Kant scrie că virtutea republicană și minimul atașament la o comunitate politică, de unde derivă ideea de responsabilitate, s-ar putea transforma, la un moment dat, într-o virtute cosmopolită. Kant e însă sceptic că „din lemnul strâmb al umanității” se pot naște virtuți cosmopolite și, implicit, responsabilități globale, motiv pentru care dezvoltă o relativ complicată filosofie a istoriei al cărei *telos*, la care își aduce aportul și natura, este unitatea umanității, adică repere etice universale, care, odată împărtășite, îi vor determina pe indivizi să se recunoască „unii pe alții ca fiind egali și liberi”¹⁵. Firește, pentru germinarea unei astfel de etici cosmopolite e nevoie și de o structură instituțională globală, loc în care lucrurile se complică foarte tare. Habermas împrumută câteva dintre tezele lui Kant și le aplică Uniunii Europene, care, grație patriotismului constituțional, se va transforma, probabil, într-un ținut instituțional al Păcii eterne. Raționamentul lui Habermas scârțâie însă pe la încheieturile sale logice și, înainte să amintesc eșafodajul iluminist ce sprijină gândirea sa, aș dori să indic, pe scurt, un neajuns major al patriotismului constituțional, genul de patriotism confecționat de profesori pentru oamenii de afaceri. Spre deosebire de Habermas, Kant înțelesese că doar o virtute republicană, fără de care exercițiul motivat și responsabil al cetățeniei e greu de imaginat, se poate transforma, la un moment dat, într-o virtute cosmopolită. Numai că motivația și responsabilitatea din spatele exercițiului cetățeniei se vor manifesta doar în caz de reciprocitate, adică în situația în care cetățeanul are minima garanție că și ceilalți vor proceda la fel. Pentru ca aceste habitusuri cetățenești – *motivație, responsabilitate, reciprocitate* – să se cristalizeze și să impulsioneze acțiunea politică a înșilor, e nevoie ca aceștia să dispună de o minimă conștiință a apartenenței la o aceeași comunitate politică. Acesta era rolul patriotismului și pentru Rousseau. Să-i facă pe cetățeni să-și iubească țara și să tricoteze o minimă solidaritate între aceștia. În modernitate, naționalitatea a luat locul patriotismului specific orașelor-cetăți¹⁶. Era însă o concepție a naționalității animată de sentimentul unității, derivat din conștiința apartenenței la o aceeași comunitate istorică, de sentimente religioase, loialități etnice și de memorii comune. Cu alte

¹³ John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge, 2005, p. 38.

¹⁴ Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 67.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 87.

cuvinte, concepția naționalității se rezuma de o cultură publică densă, în care dimensiunea etnică era pronunțată. Patriotismul constituțional al lui Habermas este rodul unei culturi publice diluate, al cărei singur element coagulant e reprezentat de instituțiile europene.

Cum de-a ajuns Habermas la o astfel de concepție? Ne ajută John Gray. Potrivit filosofului englez, Habermas e marcat de excesele gândirii iluministe. Impreciziile în discuție nu sunt neapărat de ordin critic sau filosofic. Ele derivă din erori de apreciere politică și istorică. Mai precis, tronsonul iluminist a respins în bloc particularismele de tot felul și loialitățile generate de acestea, pornind de la cele naționale și ajungând până la cele religioase¹⁷. Pentru gânditorii iluminiști, identitățile culturale au fost socotite epifenomene și, astfel, o chestiune de preferință. John Gray nu împărtășește această concepție. Pentru el, identitățile culturale sunt mai degrabă fapte sociale, adică repere fundamentale pentru ordinea felurilor grupuri social-politice. „În lumea reală a istoriei umane, identitățile culturale nu sunt constituite în mod voluntar, prin opțiuni; ele se profilează prin moștenire și prin recunoaștere. Ele sunt fapte mai degrabă decât alegeri. Tocmai această trăsătură de destin a identității culturale îi imprimă caracterul său contestat și uneori tragic”¹⁸. Filosofia istoriei dezvoltată de gândirea iluministă, al cărei corolar era o civilizație rațională populată de oameni raționali, a nesocotit constatarea de mai devreme și a socotit că diferențele culturale vor juca un rol din ce în ce mai palid în interacțiunile dintre indivizii raționali. Treptat, ca urmare a acestei premise euristice, filosofia a renunțat și la tradiția sa instituțională. A fost abandonată, cu alte cuvinte, explorarea instituțiilor politice și culturale ce au făcut posibilă națiunea liberală și s-a trecut la o filosofie juridică, cantonată în jurul dezbaterii despre drepturi, care, întocmai ca în filosofia lui John Rawls, au devenit mai importante decât noțiunea de bine. Ce rol mai are filosofia, din moment ce dreptul, cu caracter sacrosanct, are întâietate în raport cu binele, iar chestiunea etică este redusă la edificarea neclarității morale cu ajutorul constituției?

Întrebarea este retorică, firește. Cultura publică diluată, tipică pentru patriotismul constituțional pentru care militează Habermas, este concurată în Uniunea Europeană de o serie de identități cu propulsie etno-religioasă. Așa cum arătam ceva mai devreme, *telos*-ul filosofiei istoriei încolțite în secolul XVIII era o civilizație rațională, populată cu oameni raționali, ce-și vor recunoaște reciproc autonomia și valoarea morală. Civilizația luminilor urma să fie deci neconflictuală, printre altele și pentru că lumina diseminată de rațiune ar fi ofilit exprimarea stridentă a diferențelor culturale, etnice și religioase în raporturile dintre membrii umanității. Corolarul umanist al filosofiei istoriei elaborate de gânditorii iluminiști părea să se încarneze, imediat după 1989, într-un repertoriu de practici subsecvente. Cel puțin asta gândea Francis Fukuyama. Pentru Anthony Smith însă,

¹⁷ John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge, 2005, p. 22.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 125.

sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90 aducea o resurecție a loialităților etnice. Explicația e facilă. Industrializarea, și deci dezvoltarea, era departe de a fi fost uniformă, așa cum își doreau gânditorii iluminiști. Dimpotrivă, spre finalul Războiului Rece, decalajele de performanță economică între Vest și Est erau majore. Ideologiile postbelice nu doar că ridicaseră bariere simbolice de netrecut între cele două blocuri politice, întârziind astfel dezideratul kantian de cristalizare a umanității din punct de vedere politic, dar, concomitent, acestea prezervaseră doctrinele naționaliste, care erup după 1989 pentru a umple vacuumul identitar generat de refluxul brusc al simbolisticii comuniste. Și astfel, în răspăr cu logica iluministă, care trata identitățile etno-religioase ca epifenomene, acestea se manifestă plenar după căderea Zidului Berlinului, cu precădere în fostele țări comuniste. Concomitent cu refluxul naționalismelor se manifestă și o puternică recrudescență religioasă. Catolicismul global, penticostalismul popular și feluritele fundamentalisme sunt văzute de Grace Davie ca principalele curente religioase afirmate la cumpăna secolelor XX–XXI¹⁹. Mă interesează aici mai puțin revirimentul mișcărilor naționale cu profil de secol XIX din Europa de Est și mai mult gonflarea protestelor neonaționaliste. Scriind despre acestea, David McCrone apreciază că cele mai interesante trei cazuri de resurecție neonațională se înregistrează în Scoția, Canada și Catalonia. Nu e locul aici pentru o dezbatere pe larg a acestor curente ce amână *sine die* Pacea eternă kantiană și poate și ipostazierea instituțională, dar mai ales etică, a patriotismului constituțional imaginat de Habermas. E important însă de relevat una dintre mai multele caracteristici ale neonaționalismului. După David McCrone, curente neonaționaliste se manifestă în societăți civile coerente, prospere, cu diferite grade de autonomie politică, dar lipsite de statalitate²⁰. Doctrinile neonaționaliste au un fundament mai degrabă civic decât etnic. Sunt de asemenea impulsionate de rațiuni mai curând economice, iar finalitatea lor politică nu este clară. Solicită fie independență, fie autonomie. Exemplul elocvent în acest sens este acela al scoțienilor, care, în luna septembrie a anului 2014, au votat pentru independență politică în raport cu centrul de putere în jurul căruia au gravitat vreme de secole. Majoritatea a votat însă pentru menținerea Scoției în treina politică a Angliei, adică în răspăr cu viziunile regionaliste cu priză în anumite cercuri intelectuale contemporane.

David McCrone e un sociolog interesant din mai multe puncte de vedere. Pentru textul de față are greutate diagnosticul său final în privința neonaționalismelor. Arătam mai devreme că propulsia ideologică a acestora e mai degrabă civică decât etnică. McCrone revine însă și afirmă că primatul civicului în fața etnicului e iluzoriu atunci când descoasem canavaua motivațională a neo-naționalismelor. Rutina naționalismului civic poate genera surprize la fel de mari ca naționalismul etnic. „Cu cât este mai implicit și mai înrădăcinat, cu atât

¹⁹ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd, 2002, p. 22.

²⁰ David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, London, Routledge, 1998, p. 128.

poate să fie mai puternic. *De aceea, ceea ce este numit naționalism «civic» are o forță de mobilizare mai mare pe termen lung decât varianta sa «etnică»* (asta în cazul în care chiar facem distincția). Ceea ce contează este capacitatea sa rutinieră, sentimentul că nu avem altă alternativă, că vrem să fim ceea ce suntem²¹. Prin urmare, loialitățile locale/naționale, ce pot exploda sub forma elegantă a unor neonaționalisme cu profil civic, n-au fost tocite de cele câteva secole de modernitate. Și cu atât mai puțin de cele două decenii și jumătate de existență a Uniunii Europene. Ce mai facem, în aceste condiții, cu patriotismul constituțional?

Secularizarea, ca principal efect al modernității, este deja un postulat în științele sociale. Postulatul în discuție pare să fi prins rădăcini, în condițiile în care câmpul științelor sociale e dominat mai puțin de rezonabilitate și mai mult de feluritele excese ale gândirii iluministe. Invocând exemplul Statelor Unite ale Americii, dar și pe acela al Europei Răsăritene, Peter Berger demonstrează că modernitatea nu produce în mod necesar secularizare, ci mai degrabă pluralism²². Cu alte cuvinte, modernitatea sparge monopolul exercitat de instituțiile religioase asupra comunităților premoderne, pentru a-l înlocui cu un mediu cultural-religios mai puțin ermetic. Pluralismul la care face referire Berger șarjează însă credințele religioase atât la nivel instituțional, cât și la nivelul conștiinței individuale. La nivel instituțional, în sensul că bisericile sunt aruncate de modernitate pe o piață a credințelor și simbolurilor religioase, unde sunt obligate să se adapteze la competiție. La nivelul conștiinței individuale, modernitatea sădește îndoiala religioasă, motiv pentru care credințele religioase încetează să mai fie doxe descărcate în habitusuri specifice. În Europa Occidentală, modernitatea a generat „eurosecularitate”, adică o pierdere masivă de membri în cadrul instituțiilor religioase creștine. În contrast cu masiva eurosecularitate tipică pentru Europa Occidentală, 40% dintre cetățenii americani declară că merg la biserică. Cu toate acestea, cifra suferă o corecție serioasă dacă se schimbă metodologia de calcul. Numărați, cetățenii americani ce frecventează instituțiile religioase mai înseamnă doar 20% din populație²³. Prin urmare, cei care declară că merg la biserică sunt de două ori mai numeroși decât cei care participă în mod real la slujbele religioase. Diferența în discuție poate fi interpretată și ca un argument împotriva secularizării masive în Statele Unite ale Americii. Altfel, de ce atât de mulți respondenți doresc să fie percepuți ca oameni care merg la biserică, deși nu o fac? Mersul la biserică continuă să fie o practică socială dezirabilă în Statele Unite. Diferența de participare religioasă dintre Europa Occidentală și Statele Unite este explicată de Gertrude Himmelfarb în lucrarea *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment*. Câtă vreme reforma instituțională demarată de statul

²¹ *Op. cit.*, p. 171.

²² Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokkas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate Publishing Limited, 2008, p. 13.

²³ *Op. cit.*, p. 42.

francez la finele secolului XVIII a marșat împotriva Bisericii Catolice, de unde și sintagma *freedom from belief*, în Statele Unite și în Marea Britanie secularizarea nu a generat neapărat laicitate, cât mai degrabă pluralism religios. De unde și sintagma specifică iluminismului britanic și american: *freedom of belief*. Într-adevăr, europenii sunt foarte sceptici în a vorbi despre practicile lor religioase, scrie Grace Davie. Mai mult decât atât, europenii sunt convingși că harta seculară a Alpilor este valabilă pentru întreaga lume, conchide Davie²⁴. Numai că lucrurile sunt mai nuanțate. Dincolo de faptul că sunt diferențe importante de participare religioasă între țări catolice precum Franța, Spania, Italia și Portugalia, în Irlanda și în Polonia, unde catolicismul este parte definitorie a identității naționale, instituționalizarea religiei atinge în aceste ultime cazuri cote ridicate. La fel se întâmplă în țările ortodoxe membre ale Uniunii Europene. Sceptici în ceea ce privește frecventarea bisericilor sunt cu predilecție europenii din nordul protestant. Dar asta nu înseamnă că nu mai sunt credincioși. „Pe scurt, mulți europeni s-au deconectat de la sensul activ implicat de propriile instituții religioase, dar aceștia nu au abandonat până acum nici adânc înrădăcinatele lor aspirații religioase și nici (în cele mai multe cazuri) un sens latent al apartenenței religioase”²⁵. Concluzia lui Davie privește relația invers proporțională dintre apartenența religioasă și credința religioasă. Cu alte cuvinte, pierderea disciplinei instituționale se traduce într-o credință „personală, detașată și eterogenă”. Nu tăgăduiesc deci fenomenul de eurosecularitate, foarte pronunțat îndeosebi în țările protestante, dar Uniunea Europeană nu este la fel de seculară în toate regiunile sale. Și nici atât de seculară pe cât cred unii intelectuali. Nu am abordat aici chestiunea prezenței islamului și a adepților acestuia în peisajul european, chestiune foarte importantă pentru viitoarea identitate europeană. Mai ales că Tariq Modood prognozează că în scurtă vreme, aproximativ un deceniu, cele mai multe euro-orașe vor avea aproximativ 50% dintre locuitori de origine non-europeană. Iar dintre aceștia, cei mai mulți vor fi musulmani²⁶. Firește, nu neapărat musulmani practicanți, dar musulmani a căror identitate se va repercuta asupra celei europene. Și viceversa.

DIMENSIUNEA EXTERNĂ A IDENTITĂȚII EUROPENE

Mă refer doar prin ricoșeu la Parteneriatul Estic ca alteritate a Uniunii Europene. Plec de la o remarcă făcută de Merje Kuus, aceasta fiind interesată de procesul de inventare a alterității, inițiat de Uniunea Europeană după momentul Maastricht. „Alteritatea este definită nu în termeni de a fi non-european, nesigur

²⁴ Davie Grace, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd, 2002, p. 25.

²⁵ *Op. cit.*, p. 8.

²⁶ Tariq Modood, *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 4.

sau non-democratic, ci în termeni de a nu fi încă complet sau veritabil ori nu încă european²⁷. De aici a derivat, continuă Kuus, un dublu proces instituțional: de întipărire a caracterului estic și, simultan, de obnubilare a acestuia. Practicile instituționale mai puțin inspirate în redesenarea profilului estic al fostelor țări comuniste le transformau automat pe acestea în alterități interne ale Uniunii Europene. Ca alteritate externă, plecând de la marcantul lor profil estic, statele membre ale Parteneriatului Estic sunt candidatul perfect. Aceste state nu reprezintă însă o alteritate absolută, ci mai degrabă una intermediară, aidoma statelor membre UE ce nu au fost încă incluse în spațiul Schengen. De altfel, geopolitic vorbind, ideea de Europă s-a ținut tocmai prin făurirea unor alterități imunde, retardate din punct de vedere instituțional și civilizațional. Cu alte cuvinte, Europa, ca idee, a depins de alterități absolute. De aceea, criza actuală din Ucraina este văzută de unii specialiști ca o excelentă, și poate nesperată, oportunitate pentru consolidarea identității europene. Federația Rusă este noul și vechiul inamic de la porțile Europei.

Tot ca alteritate absolută au fost zugrăvite și Statele Unite ale Americii, în 2003, de către Habermas și Derrida. Intervenția americană din Irak, din primăvara anului 2003, încă dă naștere la dezbateri în privința caracterului legitim sau nelegitim al acesteia. Când vorbesc despre caracterul legitim sau nelegitim al acțiunii militare cu pricina, cern chestiunea din perspectiva autorizării, respectiv neautorizării intervenției, de către ONU. Sunt două poziții aici. Prima este cea a partizanilor acțiunii militare demarate de Washington în anul 2003, susținători ce aduc ca argument rezoluția 678 emisă de Consiliul de Securitate al ONU. Secunda este angajată de cei care socotesc că rezoluția de mai sus stipula condiții ce trebuiau întrunite anterior declarării războiului și nu permitea deci intervenția militară *ad libitum*. Drept urmare, pentru aceștia din urmă acțiunea militară a Statelor Unite din 2003 n-a avut legitimitate, motiv pentru care o și evaluează ca invazie. Ultima poziție a fost împărtășită și de milioanele de demonstranți care au protestat, în 2003, împotriva intervenției militare americane, în marile orașe europene, precum Madrid, Londra, Berlin etc. Simultan cu aceste proteste, Jürgen Habermas și Jacques Derrida lansau o interogație legată de viitorul politic al Uniunii Europene. În data de 31 mai 2003, aceasta era preluată de „Frankfurter Allgemeine Zeitung” și de „Libération”. Folosind o freză intelectuală de stânga, cei doi își propuneau să cizeleze valorile fundamentale capabile să coaguleze viitorul politic al Uniunii Europene, chestiune deloc ușoară în contextul existenței a cel puțin două Europe: una politică, cu valori ca statul de drept, democrația, piața liberă, buna guvernare, și o alta culturală, cu reziduuri spirituale încă active, precum creștinismul, ori cu tradiții instituționale manifeste, precum naționalismul²⁸. Ca să simplifice operațiunea de definire a bornelor valorice menite să închege viitorul

²⁷ Merje Kuus, *Geopolitics Reframed. Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 37.

²⁸ Thomas Risse, *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*, London, Cornell University Press, 2010.

politic al UE, Habermas și Derrida fac abstracție complet de Europa culturală. Iar ca să-și ușureze și mai mult demersul de distilare a valorilor Europei politice aleg o abordare de stânga. În atari condiții, concluzia celor doi era una tranșantă. Secularismul și propensiunea spre stânga sunt valorile definitorii ale Europei politice, valori în jurul cărora va pivota viitorul politic comun al Uniunii Europene. Ușor de zis, dar mai greu de construit o conștiință colectivă europeană în jurul secularismului și al propensiunii spre valorile de stânga ale eșichierului politic. De ce? Pentru că, în definitiv, întrebarea relativă la ce înseamnă să fii european țintește de fapt emoția creată de faptul că ești european. Habermas și Derrida par să fi priceput acest neajuns, pe care au încercat să-l surmonteze prin inventarea unei alterității. Celălaltul semnificativ, dacă e suficient de bine conturat, poate umple vacuumul emoțional al oricărei formule identitare. Ca atare, diferența majoră dintre Uniunea Europeană și Statele Unite ale Americii, cel puțin după Habermas și Derrida, e aceea că Statele Unite nu sunt la fel de seculare, dar nici nu împărtășesc aplecarea spre stânga tipică UE. Firește, formulele valorice au întotdeauna un determinism instituțional. Sunt atașate, cu alte cuvinte, unor arhitecturi instituționale. Dacă se întâmplă ca formulele instituționale în discuție să fie state-națiuni, acestea implică în mod necesar și un teritoriu. Derrida și Habermas nu sunt foarte preciși în indicarea eșafodajului instituțional care susține secularismul și seducția exercitată de stânga, ca valori pivot ale Uniunii Europene. Ei se limitează să afirme că nucleul geografic, și probabil și cel instituțional al UE, ar fi localizat în Franța și în Germania.

Dar Franța și Germania nu sunt Uniunea Europeană arată Krishan Kumar, care șarjează antiamericanismul lui Habermas și Derrida în articolul „The Question of European Identity. Europe in the American Mirror”²⁹. Cum am văzut deja, Ulrich Beck e de cu totul altă părere. Cu toate acestea, argumentul lui Kumar e de luat în seamă. Pe de o parte, arată acesta, doar un sfert din populația Statelor Unite continuă să fie religioasă, în sensul că merge la biserică măcar o dată pe săptămână, cifră întrecută net de prezența la biserică în țările ortodoxe ale Uniunii Europene. Ca să nu mai vorbim de faptul că în jur de 15% dintre cetățenii Uniunii Europene declară că încă mai cred într-o forță supranaturală, fără să meargă însă la biserică. Practica este denumită în literatura de specialitate „belief without belonging”. Ceea ce demonstrează că secularizarea țărilor occidentale nu e totuși fără rest, afară de cazul în care prin secularizare se înțelege doar participare scăzută în instituții religioase formale. În viziunea lui Kumar deci, Statele Unite nu au caracterul religios pregnant sugerat de Habermas și Derrida, după cum nici Uniunea Europeană nu este atât de puțin religioasă, cu precădere în Spania, Portugalia, Polonia, Bulgaria, Grecia, România etc. Pe de altă parte, continuă Kumar, politici de stânga au adoptat și guvernările democrate din Statele Unite, motiv pentru care e inexact să afirmi că Uniunea Europeană deține monopolul asupra statului

²⁹ Krishan Kumar, „The Question of European Identity. Europe in the American Mirror”, în „European Journal of Social Theory”, nr. 1, 2008, p. 87–105;

bunăstării. Chestiunea e cu atât mai îndoielnică într-o Uniune Europeană a austerității, dominată de guverne și politici publice de tip *new right*. Ce rămâne deci din demonstrația lui Habermas și Derrida? Rămâne susținerea, prea puțin fundamentată, că axiologia politică a Uniunii Europene e reprezentată de secularism și de propensiunea spre stânga. Mai pregnantă, dar și mai puțin fondată, după Kumar, este pregnantă emoție antiamericană a celor doi savanți și încercarea de zugrăvire a Statelor Unite ale Americii drept alteritate absolută a Uniunii Europene. Dar dacă Statele Unite ar fi alteritatea Uniunii Europene, ce se întâmplă cu China ori India?

ÎN LOC DE CONCLUZIE

Ținta articolului a fost aceea de a explora identitatea europeană ca proces instituțional pe două paliere: intern și extern. Pe componenta internă, identitatea europeană e sărăcăcioasă. Lipsa unui *homeland* european, a unor eroi ori mituri cu anvergură europeană ori a unei memorii europene sunt tot atâtea explicații pentru absența unei conștiințe europene. Nietzsche scria undeva că e mai important ce uită națiunile decât ceea ce își amintesc. Acesta e un alt motiv ce amână cristalizarea unei conștiințe europene, întrucât memoria celor două războaie mondiale, climax al inamiciției dintre națiunile europene, e încă proaspătă. Mai mult decât atât, istoria națională a Franței, Angliei sau a Germaniei e mai glorioasă decât istoria postnațională a Uniunii Europene, ceea ce face ca gabaritul moral al Franței, Germaniei, Angliei etc. să fie mai mare decât gabaritul moral al Uniunii Europene. E facil de explicat, în aceste circumstanțe de ce loialitatea pentru Franța, Germania, Anglia etc. este mai dezvoltată decât loialitatea față de UE. Dar poate că cea mai importantă carență identitară a Uniunii Europene derivă din bâlbâielile legate de sensul politic al Uniunii Europene. Politicul, vorba lui Aristotel, se referă la a face lucrurile împreună și la viitorul nostru comun. Imprecisă din punct de vedere politic, Uniunea Europeană e greu de descifrat din perspectiva lucrurilor pe care cetățenii europeni le fac împreună și, foarte important, din perspectiva viitorului comun al acestora. Ce fel de viitor comun va asigura pentru popoarele europene o Uniune Europeană ce nu poate părăsi zodia austerității economice din cauza disputelor politice? Din datele actuale, un viitor marcat de vechile discrepanțe economice și sociale dintre Est și Vest.

Etajul extern al identității europene e mai bine construit. În această logică, Uniunea Europeană are deja o *alteritate internă*, mă refer aici la statele UE care nu sunt deocamdată parte a spațiului Schengen, dar care sunt inscripționate deja cu pecetea civilizațională a Uniunii Europene, o alteritate *intermediară*, este vorba despre Turcia și micile state eurasiatice din Parteneriatul Estic, dar și o *alteritate absolută*, deocamdată reprezentată de Rusia, dar o Rusie ce împărtășește în comun cu Uniunea Europeană mai multe elemente cultural-civilizaționale decât similitudinile de acest fel existente între Bruxelles și Beijing sau Bruxelles și Teheran. În

momentul de față singura alteritate absolută a unei Uniuni Europene cu un profil umanist ușor exagerat pare să fie istoria continentală, dominată de războaie între națiunile europene. O alteritate absolută transferată nefericit asupra imigranților, atât a celor din Europa Centrală și Răsăriteană, cât și asupra acelor veniți din Africa și Asia. Fagocitarea „istoriei continentale” poate trăda slăbiciunea politică și militară a Uniunii Europene în câmpul relațiilor internaționale, unde, potrivit lui Robert Kagan, istoria a fost scrisă doar de marile puteri. Dar lipsa unei alterități absolute a Uniunii Europene, alta decât trecutul conflictual al continentului, e explicabilă și prin permanenta înaintare a granițelor UE. Orice comunitate imaginată are nevoie de granițe clare. În cazul Uniunii Europene, procesul de extindere vizează noi și noi teritorii, unele dintre acestea reprezentând, la un moment dat în istoria occidentală, o alteritate europeană absolută, cazul Turciei, dar și al micilor state eurasiatice încorporate în Parteneriatul Estic. Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa sigur nu ajută pentru definirea precisă a granițelor Uniunii Europene. Mai degrabă încurcă, având în vedere că organizația cu 55 de state membre acoperă spațiul cuprins între Vancouver și Vladivostok.

Identitatea europeană e greu de definit cu precizie în momentul de față. Printre altele, fiindcă sensul politic al Uniunii Europene nu e clar. Dincolo de conceptualizarea postmodernă, gen guvernamentalitate, câmp politic, sferă publică, sau de o serie de viziuni instituționale, precum neoinstituționalism sau neorealism, sensul Uniunii Europene e greu de definit din punct de vedere politic. Ce e cert e faptul că Uniunea Europeană reprezintă un centru de putere aflat în plin proces de sacralizare a fundațiilor sale instituționale, prin desacralizarea identităților naționale a statelor membre. Cu alte cuvinte, pentru afirmarea propriei sale identități, Uniunea Europeană este implicată într-un proces de sacralizare inversată.

Articolul nu și-a propus să dea o definiție precisă, și eventual imuabilă, a identității europene. Există una în acest sens și e oferită de Thomas Risse. Cercetătorul german, după ce sfătuiește lectorul să analizeze mai degrabă procesul de europeanizare a identităților naționale decât să alerge după o iluzorie identitate europeană, sugerează că, totuși, după momentul Maastricht, Uniunea Europeană și-a manufacturat o identitate sacră, compusă din ingrediente valorice precum „democrație, drepturile omului, domnia dreptului și economia de piață, trăsături constitutive pentru Uniunea Europeană, ce sunt considerate superioare oricăror altor ordini politice, economice și sociale”³⁰. Ideea de la care a pornit articolul este că toate actualele valori sacrosancte ale Uniunii Europene, enumerate de Risse, sunt de fapt forjate în ambiente instituționale naționale, ce urmează să fie surpate sistematic sub presiunea suprastructurii instituționale a Uniunii Europene. Spre deosebire însă de identitățile naționale care au împrumutat sacralitatea identităților premoderne, identitatea europeană, cum remarcă și Anthony Smith, vizează desacralizarea identităților naționale.

³⁰ Thomas Risse, *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*, London, Cornell University Press, 2010, p. 28.

BIBLIOGRAFIE

1. BARTH, FREDRIK (1998). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Illinois, Waveland Press, Inc.
2. BAUMANN, GERD (1999). *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London, Routledge.
3. BAUMAN, ZYGMUNT (2004). *Identity*, Cambridge, Polity Press.
4. BECK, ULRICH, *German Europe* (2013). Cambridge, Polity Press.
5. BERGER, PETER; DAVIE, GRACE; FOKKAS, EFFIE (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate Publishing Limited.
6. CROWDER, GEORGE (2013). *Theories of Multiculturalism. An Introduction*, Cambridge, Polity Press.
7. DAVIE, GRACE (2002). *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd.
8. DAVIES, NORMAN (2007). *Europe East&West*, London, Pimlico.
9. HARVEY, DAVID (2000). *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell Publishers Inc.
10. KAGAN, ROBERT (2004). *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, New York, Vintage Books.
11. KAPFERER, BRUCE (1988). *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Smithsonian Institution.
12. KUMAR, KRISHAN (2008). „The Question of European Identity. Europe in the American Mirror” în *European Journal of Social Theory*, nr. 1, p. 87–105.
13. KUUS, MERJE (2007). *Geopolitics Reframed. Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, Palgrave Macmillan.
14. FRITZ, VERENA (2007). *State-Building. A Comparative Study of Ukraine, Lithuania, Belarus, and Russia*, Budapest, CEU Press.
15. GOWAN, PETER; ANDERSON, PERRY (ed.) (2000). *The Question of Europe*, New York, Verso.
16. GRAY, JOHN (2005). *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge.
17. ICHIJIO, ATSUKO; VZELAC, GORDANA (ed.) (2005). *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, London, Routledge.
18. MANENT, PIERRE (2006). *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*, New Jersey, Princeton University Press.
19. McCORMICK, JOHN P. (2007). *Weber, Habermas, and Transformations of the European State*, New York, Cambridge University Press.
20. McCRONE, DAVID (1998). *The Sociology of Nationalism*, London, Routledge.
21. MILLER, DAVID (1995). *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press.
22. MILLER, DAVID (2000). *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press.
23. MODOOD, TARIQ (2013). *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
24. MÜLLER, JAN-WERNER (2007). *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press.
25. NEUMANN, IVER (1999). *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
26. PETERSEN, ALEXANDROS (2011). *The World Island. Eurasian Geopolitics and the Fate of the West*, Denver, Praeger Security International.
27. RAWI, ABDELAH (ed.) (2009). *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*, New York, Cambridge University Press.
28. RISSE, THOMAS (2010). *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*, London, Cornell University Press.
29. ROE, PAUL (2005). *Ethnic Violence and the Societal Security Dilemma*, London, Routledge.
30. SAVCHENKO, ANDREW (2009). *Belarus. A Perpetual Borderland*, Boston, BRILL.

-
31. SCHNAPPER, DOMINIQUE (1998). *Community of Citizens. On the Modern Idea of Nationality*, London, Transaction Publishers.
 32. SCHÖPFLIN, GEORGE (2010). *The Dilemmas of Identity*, Talin, TLU Press.
 33. SCHÖPFLIN, GEORGE (2012). *Politics, Illusions, Fallacies*, Talin, TLU Press.
 34. TAJFEL, HENRI (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
 35. TRIANDAFYLIDOU, ANNA (2001). *Immigrants and National Identity in Europe*, London, Routledge.
 36. WIMMER, ANDREAS (2013). *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*, Oxford, Oxford University Press.