

IDENTITATE ȘI IDENTIFICARE ÎN UNIUNEA EUROPEANĂ.
VECHILE ȘI NOILE ALTERITĂȚI EUROPENE

LUCIAN-ȘTEFAN DUMITRESCU*

Abstract. *Some authors argue that delving into the question of European identity might be a misleading path because the European Union doesn't need a collective consciousness. Politically, the European Union might reproduce itself following the pattern of multiple identities. That is why a more fruitful approach of European identity would be to tackle the europeanization process of national identities. This article follows a rather traditional path with respect to the question of identity formation, striving to grasp the identity formation of a cultural Europe. It has been argued that the European Union is made of two Europes, namely a political Europe and a cultural one. The political Europe is impelled by values such as democracy, human rights, diversity, market economy etc, whilst the cultural Europe is animated by a common history, national traditions, Christianity etc. The article emphasizes the way cultural Europe has built its alterity throughout the centuries and it revolves around the nexus between power disseminated by a political centre and the boundary construction process, bringing to the fore EU's newest alterity, namely New Eastern Europe.*

Keywords: *identity, identification, European Union, boundary, power, New Eastern Europe.*

Interogând sensul politic al Uniunii Europene, Pierre Manent pleacă de la o premisă aristotelică: politica se referă la a pune lucruri împreună și la a face lucrurile împreună¹. Dar tocmai din acest motiv, ordinea politică este exclusivă. Ceva-ul împărtășit împreună pe care-l secretă ordinea politică se întemeiază pe diferențiere, de unde și necesitatea unui teritoriu delimitat de granițe, drept condiție esențială a politicului. Acest ceva împărtășit împreună, scrie Anthony D. Smith², se reîmprospătează constant prin celebrarea eroilor, simbolurilor, mitu-

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

¹ Pierre Manent, *Modern Liberty and Its Discontents*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

² Atsuko Ichijo, Gordana Vzelac (ed.), *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, London, Routledge, 2005.

rilor, memoriei și vetrei corpului politic. Pentru că dacă reproducerea conținutului unei culturi se blochează, atunci ordinea politică se află în pragul imploziei. În absența consensului, alimentat tocmai de sentimentul că politicul pune lucrurile împreună, instituțiile politice își pierd legitimitatea. Motivul este simplu, explică Manent³. Atunci când instituțiile politice eșuează în a-i face pe cetățeni să se simtă parte a unei ordini instituțional-politice mai importante decât indivizii luați separat, înseamnă că, pe de o parte, se năruie sentimentul asemănătorului, principalul câștig al democrației după Tocqueville, iar pe de altă parte semnificația comunității politice devine ininteligibilă. Dacă alteritatea politică a Uniunii Europene este umanitatea, care este greu descifrabilă în lipsa unei organizații politice care s-o reprezinte, și dacă practic între Uniunea Europeană și celălalt semnificativ nu există niciun fel de graniță, atunci cine este Uniunea Europeană din punct de vedere politic de vreme ce principala veleitate politică a UE pare să fie deschiderea nețărnută? Din acest punct de vedere, UE pare să ipostatizeze moartea subiectului din viziunile poststructuraliste, profilându-se deci ca o organizație politică lipsită de suveranitate și neconținut modelabilă în raport cu o ordine internațională pluricentrică, fără însă ca centrele alternative de putere din politica mondială să manifeste apetitul umanist vădit de Uniunea Europeană. Parafrazându-l pe Manent, atâta vreme cât Uniunea Europeană se dorește o ipostaziere a umanismului într-un mediu internațional mult mai puțin deschis decât socotește Bruxellesul, atunci Uniunea Europeană este o construcție instituțională nedeterminată (și neterminată) care dorește să-și manifeste suveranitatea fără însă să aibă pârghiile instituționale necesare pentru exercițiul suveranității. Dar înainte de orice, indeterminarea UE derivă din necunoașterea propriei identități, motiv pentru care se găsește în situația de a nu ști pentru ce și în numele cui își exercită suveranitatea. Un principiu elementar afirmă că pentru a fi reprezentat trebuie să existe. Prin urmare, ce corp politic reprezintă Uniunea Europeană? Greu de spus, din moment ce Uniunea Europeană este mai curând indeterminată politic, întrucât refuză formele politice consacrate de istoria umanității: cetatea, imperiul, statul-națiune. Această vocație de respingere a oricărei forme politice clasice din nevoia de a-și lăsa opțiunile deschise condamnă Uniunea Europeană la escamotarea propriului eșec politic prin discursurile despre identitate. „Popularul termen contemporan de *identitate* este un erzaț teribil de sărăcăcios pentru mai vechiul termen de *comunitate*“⁴.

Cum să discutăm despre identitate în cadrul Uniunii Europene? Manent răspunde că ar trebui vorbit de identificare și mai puțin despre identitate, care, pe lângă faptul că este un termen revolut, are și o dimensiune esențializantă stridentă, motiv pentru care este exploatată masiv de către politicienii demagogi. Identificarea are un sens activ, subliniază Manent, și îndeamnă la acțiune. Acțiune politică, mai precis, fiindcă Uniunea Europeană nu se poate construi cu sens, adică politic, atâta vreme cât națiunile europene nu se angajează într-un proiect

³ Pierre Manent, *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*, New Jersey, Princeton University Press, 2006.

⁴ Pierre Manent, *Modern Liberty and Its Discontents*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 190.

european comun, generator de solidaritate. Iar nu de dispute și rupturi, cum s-a întâmplat în ultimii ani, cazul recent al referendumului din Elveția privind limitarea imigrației fiind un exemplu elocvent în acest sens. Politica se referă la acțiune și la definirea unui viitor comun. Din această perspectivă, în parcursul politic al Uniunii Europene, observă Manent, a survenit un hiatus major între proiectul național demarat de Charles de Gaulle și Konrad Adenauer în 1958, respectiv 1963, și proiectul supranațional început la Maastricht în 1992.

Din dorința de a sluji libertatea, Uniunea Europeană a îmbrățișat umanitatea. Dar libertatea devine eficientă doar în cadrul anumitor limite, iar aceste limite sunt contururile instituționale ale corpului politic. Umanitatea ubicuă, nelimitată deci, primejduiește libertatea, conchide Manent. Pentru filosoful francez, deschiderea extremă a Uniunii Europene spre umanitate și universalitate sacrifică particularitatea, iar o organizație politică incapabilă să facă tranziția dintre particular și universal nu poate asigura libertatea. Ca atare, statul-națiune continuă să fie pentru discipolul lui Raymond Aron cea mai eficientă instituție în asigurarea joncțiunii particularului cu universalul. E motivul pentru care Uniunea Europeană, ca ordine politică de tip democratic, ar trebui să se sprijine mai mult pe instituțiile naționale și mai puțin pe cele supranaționale. „Speranța mea ține de faptul că am demonstrat că astăzi încă se poate apăra națiunea din grijă nu pentru particular, ci pentru universal. Națiunea rămâne forma indispensabilă ce conferă o exprimare concretă naturii noastre umane comune și aspirațiilor noastre comune”⁵.

Identitate sau identificare?

Deosebirea dintre identitate și identificare înseamnă, în esență, distincția dintre o viziune modernă și una postmodernă în privința culturii. În realitate, pentru că definirea culturii depinde de instituția în jurul căreia gravitează preponderent cultura, diferența dintre identitate și identificare este făcută tocmai de această instituție pivot. În modernitate, instituția pivot a identității a fost statul-națiune. Dezbătând „problema identitară”, Zygmunt Bauman⁶ observa că, în modernitate, aceasta a constat în construirea unei identități stabile, în vreme ce, în postmodernitate, țelul principal a fost acela al menținerii deschise a tuturor posibilităților identitare. Deosebirea identitate-identificare, pedalând mai departe pe o perspectivă antinomică, este aceea dintre o perspectivă fundametalistă și una nonfundametalistă asupra culturii. Prin urmare, în centrul oricărei dezbateri despre identitate-identificare se află sensul pe care îl dăm culturii, precum și instituției legitimate de cultură. Gerd Baumann⁷ face aici diferența dintre *sensul esențialist al culturii*, situația în care cultura apare ca fiind naturală, imuabilă și eternă, în pofida ambiguității culturale, și *sensul procesualist al culturii*, potrivit căruia absolutul culturii poate fi relativizat în interacțiunea cotidiană a grupurilor sociale în funcție de interes. Esențializarea neîncetată a culturii, mai ales în

⁵ *Ibidem*, p. 195.

⁶ Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992.

⁷ Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London, Routledge, 1999.

mass-media și în discursul politicianilor, transformă o realitate relativă într-una absolută. Dar dincolo de acest aport esențialist, sensul monolitic și absolut al culturii este parte a realității sociale, a felului în care cetățenii unei unități politice își definesc lumea și viața. Bagatelizarea viziunii esențialiste livrate de informatori este probabil cea mai importantă eroare pe care o poate comite cercetătorul din câmpul științelor sociale. Acesta este obligat să identifice modurile în care se cristalizează perspectivele absolute asupra culturii, susținute, pe de o parte, de capacitatea instituțiilor politice de a defini ordinea, iar, pe de altă parte, de nevoia de securitate și coerență a tuturor comunităților umane. Viziunile esențialiste asupra culturii servesc tocmai aceste nevoi de securitate culturală.

Cum am arătat deja, Baumann avansează și o înțelegere procesualistă a culturii, potrivit căreia cultura este relativizată prin estomparea granițelor dintre comunitățile umane în cadrul interacțiunii cotidiene. Interesant la Baumann este că realitatea culturală de zi cu zi presupune împletirea celor două perspective, esențialistă și procesualistă, asupra culturii. Consecința este *competența dublu discursivă*, adică o înțelegere variabilă a culturii, ce culisează permanent între un sens absolut și unul relativ al culturii. „Sunt țeluri pe care cineva le poate atinge doar reificând diferențele culturale. Simultan, sunt obiective pentru atingerea cărora cineva trebuie să se înțeleagă cu ceilalți, iar acest lucru este cel mai bine înfăptuit prin interogarea și relativizarea granițelor culturale reificate”⁸. De completat aici că această culisare a culturii între un sens relativ și unul absolut este puternic influențată de instituțiile și discursurile politice, ce pot bloca la un moment dat glisarea culturii fie la sensul absolut, fie la cel relativ, fie la un nivel intermediar.

E facil de constatat că viziunea esențialistă asupra culturii proliferază mai ales în mediul politic, dar și în anumite secțiuni ale mediului academic, caracterizate încă de propensiuni romantice. Premisa de la care pleacă construcția acestui material este aceea că profilarea, maturarea și transformarea identitară sunt fațetele aceluiași proces social, un fenomen cu suișuri și coborâșuri, cu, altfel spus, contexte în care identitățile sunt mai clar conturate, ca urmare a accelerării mecanismelor de reproducere identitară, dar și cu situații în care identitățile sunt difuze, ca urmare a menținerii la ralanti, la un nivel banal adică, a angrenajelor instituționale responsabile de reșaparea identitară. Construcția identitară oscilează neîncetat deci, în funcție de *tempoul* activității politice a statului, principala instituție modernă implicată în construcția identitară. De interes pentru secțiunea de față este modul în care statul însuși croiește viziuni esențialiste asupra identității, respectiv producerea de imagini fixe asupra culturii care, prin definiție, se află într-un permanent flux. Viziunile esențialiste asupra culturii și implicit asupra identității propagate de stat derivă, în primul rând, dintr-un paradox al statului modern⁹. Care, potrivit lui Gerd Baumann, a forjat un cadru instituțional în care se confruntă forțe centrifuge și forțe centripete, cu valori sensibil egale, dar esențiale pentru legitimitatea statului. Deci, pe de o parte, statul mo-

⁸ *Ibidem*, pp. 132-133.

⁹ Statul modern este un pleonasm. Fiindcă statul, înțeles ca lege impersonală, aplicată nediferențiat pentru toți cetățenii unui stat, de către profesioniști ai legii educați de stat pentru stat, înseamnă prin definiție o realitate modernă.

derm are o rădăcină raționalistă, exprimată în structurile instituționale cu alură birocratică, iar, pe de altă parte, statul este prevăzut și cu o ancoră romantică, ce zgândăre emoțiile în vederea acțiunii. Acțiunii politice colective, așa adăuga eu. Statul-modern este purtătorul unui mesaj metafizic, adaugă Baumann, observație corectă, dar totodată oțioasă, așa completa eu, întrucât nu există ordine politică fără un sâmbure metafizic. Ce face totuși interesantă remarca lui Baumann e accentul pus de antropologul german pe dihotomia *secularist/secular*¹⁰. Altfel spus, în pofida propensiunii *seculariste* dovedite de statul modern, de a face vânt religiei și practicilor religioase în spațiul privat, statul nu a devenit niciodată *secular*. Refluxul simbolisticii religioase a fost secondat de un flux masiv al simbolisticii republicane, adică de o religie civică menită să țină împreună ordinea politică a statului. Prin urmare, deși seculară, ordinea politică a statului este străbătută de o logică religioasă, iar reperele republicane ventilate de stat ținesc, la rândul-le, o ordine transcendentală: aceea rânduită de stat prin legile sale. În concluzie deci, viziunile esențialiste asupra culturii, ce înfățișează ca naturală o realitate mereu ambiguă și în permanent flux, așa cum este cultura, sunt și (sau mai ales) opera statului-națiune în încercarea de edulcorare a profilului impersonal al statalității, de tip birocratic. Escamotarea rădăcinii raționaliste a statului cu un discurs încă romantic are ca obiectiv, continuă Baumann, crearea unui superetnos, adică articularea unei conștiințe naționale menite să-i implice pe toți cetățenii statului în procesul neîncetat de construire a națiunii. Cât de eficient reușește statul să disemineze acest „sentiment al asemănătorului“ inclusiv în câmpul construcției identitare, dincolo de planul legislativ, e o temă ce nu intră în economia acestui material. Cert este, conchide Baumann, că fără întreținerea ideii de superetnos statul ar suferi un deficit major de legitimitate. Din acest motiv, statele nu vor fi niciodată complet multiculturale. De ce? „Pentru a fi cu adevărat postetnic, adică cu adevărat inclusiv, statul-națiune ar trebui să înceteze să-și construiască națiunea ca super-etnos. Un stat-națiune multicultural este, în anumite sensuri, o contradicție în termeni“¹¹.

Identificarea implică un proces politic neîntrerupt de definire a alterității. Sinele unei comunități umane este definit prin ricoșeu, prin raportare la celălalt. Contează în acest caz cum este evaluată alteritatea din punct de vedere moral, cadrul instituțional în raport cu care are loc această evaluare și, foarte important, tipul de interacțiune sine-alteritate în urma acestei evaluări. Întrebarea este cum studiem procesul de identificare. Iver Neumann, autorul excelentei lucrări *Uses of the Other. „The East“ in European Identity Formation*, propune patru opțiuni de monitorizare a identificării¹². O prima variantă este *direcția etnografică*, anunțată de Durkheim și apoi de Lévi-Strauss, dar consacrată de Fredrik Barth¹³.

¹⁰ Vz. Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London, Routledge, 1999.

¹¹ *Ibidem.*, pp. 31-32.

¹² Vz. Iver Neumann, *Uses of the Other. „The East“ in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

¹³ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Illinois, Waveland Press, Inc., 1998.

Antropologul norvegian susține că reproducerea culturală a grupurilor etnice pleacă de la frontiera identitară. Prin urmare, cine angajează perspectiva etnografică în studiul procesului de identificare ar trebui să pornească de la granița identitară în raport cu care două sau mai multe comunități umane își calibrează procesele de reproducere culturală. *Direcția psihologică* investighează prototipia grupului social, respectiv clișeele ce accentuează solidaritatea *in group-ului* și stereotipurile cu ajutorul cărora este proiectat *out group-ul*. Direcția psihologică caută deci să surprindă felul în care membrii unui grup social utilizează reprezentările despre sine produse de comunitatea respectivă. O altă modalitate observată de Neumann este *calea filosofiei continentale*, de sorginte marxistă. Cu propulsie dialectică, această variantă abordează alteritatea ca ordine de cucerit și reconfigurat instituțional în acord cu filosofia politică a unui centru de putere, în cazul de față al Bruxelles-ului, asta în cazul în care înțelegem Uniunea Europeană ca centru de putere. În fine, *direcția dialogică*, ori *excursul estic* în traducerea lui Neumann, pornește de la o premisă poststructuralistă, potrivit căreia sinele implică și alteritatea. E motivul pentru care sinele încetează să mai fie imuabil și suveran și apare ca fiind mai degrabă contingent și puternic dependent de alteritate. Prin urmare, în loc să se impună și să redefinească alteritatea, sinele se recompune neîncetat în raport cu alteritatea sa, care este mereu alta.

Granițe și putere

Probabil că lectorul este nedumerit de legătura dintre putere, granițe și identitate. Înainte însă de a clarifica corelația de mai sus să vorbim puțin despre putere. După George Schöpflin¹⁴, țelul puterii este acela de a crea ordine, tradusă printre altele în coerența și în predictibilitatea sistemului instituțional și, implicit, a acțiunilor sociale derulate aici. Ordinea, înțeleasă și ca securitate, este mai ales de ordin cultural, deși, la prima vedere cel puțin, apare ca fiind materială. Potrivit lui Schöpflin¹⁵, care valorifică ideile lui Bourdieu, fiecare instituție caută să-și sacralizeze bazele ordinii. Devenite doxice, aceste baze ale ordinii sunt parte a unui proces mai mult sau mai puțin proeminent (cazul naționalismului banal) de reproducere culturală, un fel de rutină a sacralizării. Atunci când bazele ordinii sunt interogate insistent, sacralitatea lor se disipează, fără ca asta să însemne că habitusul sacralizării ordinii va dispărea. Noul tip de ordine va încerca la rândul său să-și sacralizeze fundamentele ordinii, folosind însă o altă cheie metafizică în acord cu care își creează structuri de plauzibilitate specifice. Structurile de plauzibilitate folosite de mediul instituțional pentru reificarea fundamentelor unei ordini, astfel încât ordinea respectivă să apară ca fiind dată, imuabilă și naturală, sunt ingredientele principale ale oricărui construct monologic. Dar ordinea creată de discursul puterii este una exclusivă, care trasează granițe și separă colectivitățile umane unele de altele. E evidentă, cred, abordarea modernă utilizată de Schöpflin în abordarea chestiunii puterii. De regulă, abordările postmoderne ale

¹⁴ George Schöpflin, *Politics, Illusions, Fallacies*, Talin, TLU Press, 2012.

¹⁵ George Schöpflin, *The Dilemmas of Identity*, Talin, TLU Press, 2010.

puterii chestionează suveranitatea subiectului puterii, prezentat ca fiind modelat neconținut de contextul social, drept pentru care opțiunile identitare rămân în permanență deschise.

Pentru Schöpflin, puterea este o relație socială, „una care alunecă înspre profilarea unor serii de opoziții binare, stabilind polarități”¹⁶. Opozițiile binare nu sunt de orice fel, continuă Schöpflin, ci au de regulă alonjă universală și trasează granița dintre două comunități umane. Iată câteva exemple de astfel de opoziții binare cu suprafață socială mare: exploatator/exploatat, călău/victimă, stăpân/sclav¹⁷. Fiecare comunitate umană caută deci, în raporturile sale cu alteritatea, să se situeze de partea corectă a cratimei, respectiv în poziția de putere maximă. Nimeni nu-și dorește să fie exploatat, victimă sau sclav. În lipsa opozițiilor binare, raporturile dintre comunitățile umane sunt străbătute de vectori de putere cu intensitate scăzută, situație care apare atunci când identitățile acestor grupuri sociale, și în subsidiar ordinea vizată de fiecare, converg. Sau în situația în care interacțiunea dintre respectivele comunități este ne semnificativă, din cauza distanței bunăoară. În general însă, comunitățile umane se definesc prin opoziție, folosind cu alte cuvinte o abordare identitară negativă ce pleacă de la inventarea (deloc arbitrară) a unei granițe identitare între *noi și ei*, graniță care este ulterior valorificată de structurile de plauzibilitate ce neagă, demonizează sau, dimpotrivă, sacralizează alteritatea. Să ne amintim de mitul venirii americanilor în România comunistă, transferat asupra structurilor euro-atlantice după 1989. Sacralizarea alterității este o constantă în societățile dominate de cultura neîncrederii, adică în acele cadre instituționale în care instituțiile de putere nu au capacitatea de a livra ordinea așteptată de o comunitate umană. În aceste situații, apare așteptarea socială a livrării ordinii din exterior, cu tot cu structuri de plauzibilitate.

Apelând la viziunea lui Eliade, George Schöpflin¹⁸ consideră că scopul principal al comunităților umane este acela de a transforma haosul în ordine. Transformarea neordonatului în ordonat implică forjarea/inventarea unor cosmologii care întotdeauna vor lăsa pe cineva în afara ordinii. Sunt necesare cu alte cuvinte granițe pentru delimitarea ordinii de haos, iar lupta dintre comunitățile umane pentru recunoaștere se va da în jurul acestor granițe. Cine impune sau controlează granița și se află astfel de partea corectă a unei opoziții binare — civilizat/barbar, dezvoltat/subdezvoltat, democrat/totalitar — capătă o statură superioară atât în interacțiunea dintre comunitățile implicate, cât și în distribuția puterii la nivel regional. Puterea este implicată deci atât în forjarea ordinii pentru o comunitate umană, cât și în dezlănțuirea haosului pentru un alt grup social. În modernitate, cel mai important instrument pentru articularea ordinii este statul. Pentru susținerea ordinii sau a existenței colective a unui anumit grup social e nevoie, dincolo de granițele care instituie diferența dintre noi și alteritate, și de o ierarhie valorică în măsură să orienteze interacțiunile cotidiene, precum și situațiile excepționale, când frontierele identitare se surpă. Să nu se înțeleagă că granițele

¹⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ George Schöpflin, *Politics, Illusions, Fallacies*, Talin, TLU Press, 2012.

identitare ce protejează structurile de plauzibilitate ale unui grup social sunt ermetice. În niciun caz. Porozitatea lor se accentuează masiv în anumite circumstanțe, în așa fel încât ale devin mai degrabă difuze, fără însă să se estompeze complet niciodată. Fără o ierarhie morală transpusă într-un registru de norme ce guvernează practici sociale specifice, o comunitate se confruntă cu fenomenul de *anomie*, care înseamnă, dincolo de multele definiții școlarești, prăbușirea ordinii unei colectivități, semn că o anumită comunitate umană e într-un vădit deficit de putere în raport cu o altă comunitate umană, care ajunge să-și impună propriul sistem instituțional, adică regulile jocului. Anomia poate fi tâlcuită deci și ca prăbușire a instituțiilor unui grup social, iar în măsura în care orice instituție, dincolo de un conglomerat stabil de interese, roluri sociale și funcții sociale, este și un vector identitar¹⁹, anomia poate primi și o altă tălmăcire: refluxul identității colective.

Pentru că pivotează în jurul unor granițe, identitatea include și exclude simultan. După Schöpflin, excluziunea e deci naturală. În anumite situații, exclușiunea poate friza patologicul, cazul Coreei de Nord fiind un exemplu elocvent în acest sens. Dar nicio exclușiune nu este completă, pentru că granițele ce separă comunitățile umane nu sunt niciodată ermetice. Chiar și în cazul unui dezechilibru de putere major în interacțiunea dintre două comunități umane, tot se produce un schimb identitar, în cadrul procesului pe care Schöpflin îl denumește „dubla hermeneutică“.

Rostul frontierelor este acela de a proteja semnificațiile colective. Marea majoritate a miturilor emancipatoare au ținut tocmai anihilarea frontierelor. Dar practica socială a dovedit că atunci când granițele sunt demantelate se dezvoltă rapid o cultură de insecuritate, cu sentimente de teamă și neajutorare împărtășite de majoritatea membrilor unui grup social. În cazurile extreme, anihilarea frontierelor identitare ocazionalizează o rezistență acerbă din partea comunității, membrii acesteia esențializând granițele identitare, care, într-adevăr, sunt construite, dar sunt departe de a fi și arbitrarii. În situația în care o colectivitate nu reușește să-și conserve granițele identitare, atunci procesul de intrare și ieșire din comunitate va fi facil. Cu alte cuvinte, costurile părăsirii comunității vor fi minime. Aceasta este situația în care atractivitatea unei comunități dispare sau, oricum, devine mai puțin importantă în raport cu comunitățile relativ închise, în cadrul cărora se intră cu costuri mari, ce implică însă și o serie de beneficii.

Schöpflin, care pare să fie un universalist ușor sâstisit de tiradele umaniste, motiv pentru care își particularizează treptat obiectul de referință al discursului, oferă câteva argumente pentru necesitatea granițelor. În primul rând, frontierele sunt ingrediente importante ale ordinii. Fără frontiere, ordinea se fragmentează, iar semnificațiile colective își restrâng în permanență suprafața socială. Un alt argument pentru existența granițelor e legat de atractivitatea unei comunități și de supraviețuirea acesteia în timp. Când granițele sunt prea fluide, astfel încât costurile ieșirii din comunitate sunt reduse, iar costurile intrării devin ininteligibile — de ce ar vrea cineva să fie parte a unei comunități care n-are pic de exclusivitate? — apartenența la comunitate e greu de stimulat și conservat. Nu

¹⁹Alexander Wendt, *Teoria socială a politicii internaționale*, Iași, Polirom, 2011.

în ultimul rând, granițele stimulează reproducerea ordinii simbolice tipice unei comunități. Fără granițe și cu procesele de reproducere socială încetinite, se instaurează angoasa, sentimentul insecurității identitare generat de faptul că alteritatea poate înțelege și spune despre tine lucruri pe care tu nu le mai poți pricepe din varii motive. În alți termeni, fără granițe, gradul de anomie poate ajunge la cote alarmante, astfel încât să gripeze angrenajul instituțional al unei comunități umane, tocmai pentru că sensurile colective ce hrăneau acțiunea colectivă sunt socotite revolute, sau chiar periculoase, de o alteritate care are inițiativă în construcția identitară²⁰. Granițele creează totodată o zonă de prag, *liminalitatea* în raport cu care comunitatea își verifică sensurile colective. În absența liminalității, comunitățile umane au tendința de a deveni introvertite și de a se angrena într-un proces de fagocitare simbolică. Dispariția liminalității e sinonimă cu lipsa provocării identitar-politice, caz în care comunitățile lipsite de alteritate, sau incapabile să-și definească alteritatea, se întorc asupra lor însele. De regulă își reinventează istoria, o istorie rescrisă în cheie asertivă, eroică sau, dimpotrivă, într-o logică a eșecului, ultima variantă producând efecte devastatoare asupra moralului colectiv și asupra capacității unei comunități umane de a se reinchea politic. În definitiv, politicul se referă la acțiune pentru un viitor comun, dar atunci când trecutul este reinventat ca un colaj de povești de insucces, încrederea socială, precum și impulsul moral pentru un viitor împreună se diminuează considerabil.

Neajunsul frontierelor nu este existența lor *per se*. Neajunsul este legat de ceea ce includ și exclud frontierele. Chestiunea se aplică și în cazul Uniunii Europene, fiindcă o organizație politică fără granițe, visul utopic al umaniștilor, fie își va disipa constant conținutul, fie va sfârși prin a fi definită din exterior, de o organizație politică cu statură superioară în relațiile internaționale. Deci întrebarea ce se ivește acum e legată de alteritatea Uniunii Europei. Care este și unde este localizată alteritatea Uniunii Europene?

Alterități europene. Noua Europă de Est

Europa a avut numeroase alterități de-a lungul istoriei. De fapt, tocmai pe spezele acestor alterități s-a înfiripat ideea de Europa, o idee cu vector geopolitic, după Norman Davies²¹. Istoricul britanic remarcă faptul că, din punct de vedere politic, Europa se înfiripă în 1648, odată cu semnarea Păcii Westfalice, când se pun bazele unei ordini internaționale europene la care aderau o serie de state absolutiste, organizate după principiul politic al echivalenței dintre stat și persoana regelui, într-un moment în care priza instituțională a bisericii asupra statului devenea din ce în ce mai slabă în arealul catolic, dispărând complet în zona protestantă. Perspectiva lui Davies nu corespunde cu cea avansată de Constantin Noica²², filosoful român aducând argumente în favoarea existenței unei

²⁰ George Schöpflin, *Politics, Illusions, Fallacies*, Talin, TLU Press, 2012.

²¹ Norman Davies, *Europe East & West*, London, Pimlico, 2007.

²² Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Humanitas, 1993.

Europe creștine, organizată încă din primul mileniu creștin în jurul Bizanțului. După Noica, punctul de pornire al acestei construcții cultural-politice este Conciliul de la Niceea din anul 325, când se produce o triplă ruptură: de Antichitate, de natură și de rațiunea suficient cunoscătoare. Momentele de maximă culminație culturală a Europei bizantine sunt, potrivit lui Noica, cele șapte concilii de la Niceea, organizate între secolele IV și VIII, care au asigurat practic reproducerea cultural-simbolică a unei ordini politice de respirație ortodoxă. Prin urmare, în răspăr cu argumentul lui Norman Davies, Noica consideră că ideea europeană se înfiripase deja încă din primul mileniu creștin și că se înfiripase în jurul Bizanțului. Ce e cert, dincolo de argumentele contrarii, este că Bizanțul, ca centru de putere, avea tot interesul să-și disemineze propria ordine politică, cu fundament ortodox, înlăuntrul și în afara imperiului.

Iver Neumann nu acordă prea multă importanță faliei apărute în anul 1054 între creștinismul răsăritean și cel apusean, frontieră identitară în raport cu care Estul ortodox și Vestul catolic continuă să se reproducă din punct de vedere cultural²³. Neumann admite însă că alteritatea Imperiului Otoman, principalul reper al sineații europene după 1453, era mult prea slabă pentru a vindeca fractura identitară dintre ortodocși și catolici înainte de căderea Constantinopolului, semn că alteritatea Europei era localizată chiar în cuprinsul bătrânului continent. Dacă înainte de anul 1054 alteritatea Europei se definea preponderent dinspre Bizanț spre Occident, după marea schismă, ca urmare a inversării raporturilor de putere dintre Occident și Orient, alteritatea Europei se definește, tot în logică religioasă, dar cu vector schimbat, mai ales dinspre Roma spre Bizanț. Ca atare, prima variantă a ideii europene are conținut religios, dar aceasta nu se profilează în raport cu alteritatea otomană, cum crede Neumann, ci se cristalizează înlăuntrul continentului european încă din primul mileniu creștin prin inventarea, în primă instanță, a alterității catolice, iar ulterior a celei ortodoxe. Revenind la Neumann, acesta pretinde că necesitatea unității europene este invocată pentru prima dată, în anul 1464, de Papa Pius al II-lea, care, făcând apel la necesitatea unității creștinătății în fața pericolului turcesc, utilizează sintagma „Europa noastră, Europa noastră creștină”²⁴. Treptat însă, spre finele secolului XV, apare o fisură în cadrul alterității europene. Atunci se profilează distincția dintre turci și sarazini, ultimii primind o receptare exclusiv religioasă și rebarbativă, în timp ce, în cazul turcilor, sunt evidențiate atributele civilizaționale înrudite întrucâtva cu cele europene (occidentale), respectiv religie monoteistă, eficiența organizării politice, performanță militară etc. De atunci și până în 1689, când William Penn recomandă includerea Imperiului Otoman în cadrul civilizației occidentale cu condiția renunțării la religia islamică, alteritatea turcă devine din ce în ce mai absorbită de sinele european și, drept urmare, nu mai este văzută în termenii diferenței absolute. De altfel, la finele secolului al XIX-lea Imperiul Otoman implementase o serie de instituții europene, precum codul penal din anul 1839, garantarea privilegiilor și imunităților nonmusulmanilor din anul 1856, norme privind egali-

²³ V. Iver Neumann, *Uses of the Other: „The East” in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

²⁴ *Ibidem*, p. 44.

tatea religioasă și chiar prima constituție otomană, promulgată în anul 1876. Toate aceste măsuri constituiau manifestări ale „raționalității formale” (Weber) ventilate dinspre Occident spre Orient ca urmare a schimbării raporturilor de putere dintre cele două spații odată cu debutul Revoluției Industriale din secolul XVIII. Problema Orientală și perioadă cuprinsă între Congresul de Pace de la Berlin și terminarea Primului Război Mondial repun în discuție caracterul european al Imperiului Otoman. Dar Doctrina Truman și injecțiile de capital făcute în Turcia prin Planul Marshall, începând cu anul 1947, reconfirmă nevoia apropierii (și chiar a apropiării) Turciei de Europa.

Dacă alteritatea turcă a fost absorbită treptat, până la un anumit punct, de sinele european, alteritatea rusă a fost sistematic respinsă, chestiune relativ surprinzătoare având în vedere caracterul creștin al acesteia din urmă. Motivul, poate chiar cel principal, a fost instituirea unei noi axe diferențiată în vremea Renașterii între educat și needucat. Prin urmare, ce folos că rușii erau creștini, atâta vreme cât erau creștini mai puțin educați, ce diseminau o variantă extrem de laxă a Scripturii și eventual înțesată cu erori doctrinare majore. Mai mult decât atât, căsătoria dintre Ivan al III-lea și o tătară din Kazan, pentru consfințirea unei alianțe militare, ultragiază propensiunile mai degrabă umaniste decât creștine ale unora dintre prea puternicii timpului din Europa Occidentală. Se adaugă, la deja trasata linie de demarcație dintre Europa Occidentală și alteritatea rusă, și manierele grosolane ale țărilor rușii, afișate chiar de către Petru cel Mare, precum și cruzimea teribilă a acestora, diferența dintre practicile militare sângeroase ale lui Ivan al IV-lea și cele utilizate de armatele mongole două secole mai devreme fiind insesizabile. De altfel, reprezentarea rușilor ca barbari și asocierea dintre Moscova și Hoarda de Aur s-a menținut până la finele secolului XIX, când, în pofida numelor mari date culturii universale de cultura rusă, raporturile dintre Rusia și Europa erau redade cel mai bine de comparația natură-cultură. Zugrăvirea Uniunii Sovietice ca inamicul de la poartă capătă proeminență în perioada interbelică, dar mai ales după terminarea Celei de a Doua Conflagrații Mondiale, perioadă în care Winston Churchill și Konrad Adenauer vorbesc despre barbarii din inima Europei, respectiv despre Asia de pe malurile Elbe²⁵. Chiar și după prăbușirea Uniunii Sovietice, imaginea europeană a Rusiei este aceea a unui actor politic aflat încă în tranziție către dezideratul instituțional european. Tranziția, corupția, misterul unui spațiu uriaș încă incomplet colonizat de centrul său politic fac din Rusia principala alteritate a Europei. E de altfel alteritatea de care, cu mai mult sau mai puțin succes, au încercat să se diferențieze și statele Europei Centrale și cele ale Europei Răsăritene, care înainte să devină europene s-au străduit să scape de stigmatul instituțional-discursiv precum „Pactul de la Varșovia”, „lagărul socialist”, „fostele țări comuniste” etc. Ținând însă cont de faptul că granița dintre Vest și Est nu mai este una militară, de tip *limes* (linie), ci una civilizațională, de tip *limen*, care presupune o estompare treptată a atributelor civilizaționale dinspre centru spre periferie, Europa Cen-

²⁵ Vz. Iver Neumann, *Uses of the Other: „The East” in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 102.

trală și Europa Răsăriteană vor continua să fie alterități ale Europei Occidentale, dar alterități interne, între centrul și periferia Uniunii Europene nemaieexistând deosebiri de specie, ci doar de grad.

Sintagma „Noua Europă de Est“ apare în lucrarea lui Alexandros Petersen *The World Island. Eurasian Geopolitics and the Fate of the West*, în cuprinsul căreia autorul ia pulsul teoriilor geopolitice formulate de Mackinder, Kennan, Spykman, Pilsudski ș.a.²⁶. După o discuție interesantă despre Organizația pentru Cooperare de la Shanghai, ce pare să fi împlinit profeția lui Mackinder, respectiv existența unei unități politice în privința Eurasiei²⁷, Petersen cântărește actualitatea doctrinei containmentului formulată de Kennan, cu ajutorul lui Mackinder și Spykman. Petersen consideră că doctrina e ușor revolută și că pentru actuala situație din Eurasia, cu o China mai sofisticată geopolitic decât Federația Rusă, viziunea lui Pilsudski e mai actuală. E vorba de două perspective geopolitice conjugate, avansate de Pilsudski în perioada interbelică. Prima dintre acestea, *prometeismul*, se referă la necesitatea scoaterii de sub dominația Moscovei a popoarelor nerusești, recomandarea lui Pilsudski în acest sens fiind stimularea independenței politice a minorităților naționale din cuprinsul Uniunii Sovietice. Fără exploatarea aceste popoare, scria generalul polonez, alonja geopolitică a Moscovei urma să se diminueze considerabil. A doua strategie geopolitică propusă de Pilsudski, *intermarum*, viza constituirea unui bloc geopolitic la poarta vestică a Heartlandului²⁸. Acest bloc geopolitic urma să fie format din statele istmului ponto-baltic (Mehedinți), cu Polonia ca inițiator și pivot geopolitic. După Pilsudski, conjugarea acestor două strategii ar fi slăbit Uniunea Sovietică și, evident, ar fi asigurat un surplus de securitate Poloniei, în cazul căreia eșecul acestei strategii s-a materializat printr-o nouă pierdere a statalității, a patra, în timpul Celui de-al Doilea Război Mondial. În esență deci, viziunea lui Pilsudski este materializată astăzi în Parteneriatul Estic, ce constituie, după Petersen, o încercare occidentală, de data aceasta coordonată de la Bruxelles, de împresurare a Eurasiei. Petersen afirmă că statele din Parteneriatul Estic sunt mici state eurasiatice prin intermediul cărora Uniunea Europeană poate șarja Federația Rusă și China pentru monopolul asupra Eurasiei. Dintre aceste state eurasiatice, Petersen acordă o importanță deosebită Georgiei, Armeniei și Azerbaidjanului, asupra cărora ar trebui să se concentreze containmentul inițiat de Uniunea Europeană. Și mai puțin asupra Ucrainei, ce are jumătate din populație rusofilă și care, în plus, continuă să găzduiască marina rusă la Sevastopol. Aceste motive, precum și fragilitatea instituțiilor statale ce cu greu pot absorbi practicile și principiile bunei guvernări produc un dezavantaj strategic important pentru Vest în Ucraina²⁹. O Turcie ce acceptă să pună strâmtorile Bosfor și Dardanele la dispoziția UE, SUA și NATO este mult mai ofertantă din punct de vedere geopolitic

²⁶ Vz. Alexandros Petersen, *The World Island. Eurasian Geopolitics and the Fate of the West*, Denver, Praeger Security International, 2011.

²⁷ Petersen exagerează, chestiune pe care o și recunoaște de altfel. Pe tabla de șah e încă liniște.

²⁸ Alexandros Petersen, *The World Island. Eurasian Geopolitics and the Fate of the West*, Denver, Praeger Security International, 2011.

²⁹ *Ibidem*, p. 131.

decât Ucraina în viziunea lui Petersen, care, în 2010, nu avea de unde să știe cât de puțin proeuropeană, dacă nu chiar antieuropeană, urma să devină Turcia în următorii câțiva ani.

În loc de concluzie.

Câteva neajunsuri ale identității Uniunii Europene

Prima, și cea mai importantă, concluzie despre identitatea Uniunii Europene e că aceasta nu este obiectivă sau predefinită. Identitatea Uniunii Europene ar trebui înțeleasă mai degrabă ca identificare, respectiv sub forma unui proces politic de definire a unei alterități graduale de-a lungul deja tradiționalei falii milenare Occident-Orient, tradusă ca Vest-Est îndeosebi după secolul XVIII. 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* doar la prima vedere, este vorba despre Rusia, ce împărtășește în comun cu Uniunea Europeană mai multe elemente cultural-civilizaționale decât similitudinile de acest fel dintre Bruxelles și Beijing sau Bruxelles și Teheran. Drept urmare, în următoarele decenii, alteritatea absolută a Uniunii Europene poate fi China. În momentul de față singura alteritate absolută a unei Uniuni Europene cu profil umanist ușor exagerat pare să fie istoria continentală, dominată de războaie între națiunile europene. 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 istorie, 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.

Parafrazându-l pe Anthony D. Smith, întrebarea la care ar trebui să se răspundă atunci când se discută despre identitate europeană este *When is a European Union*, ceea ce presupune identificarea mecanismelor identitare — definirea alterității, mituri, simboluri, ritualuri — prin intermediul cărora este forjată o conștiință europeană. Dincolo de definirea alterității, sunt autori care deja laudă ițirea unui naționalism banal european, moneda euro și drapelul Uniunii Europene fiind cele mai cunoscute simboluri suprastatale ale Uniunii Europene. Cu toate acestea, nu toate statele membre ale UE utilizează moneda euro, după cum nu toate statele membre ale UE sunt și membre ale spațiului Schengen. Poate că

naționalismul banal european a început să se profileze, dar nașterea unei conștiințe europene pare amânată *sine die*. 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 inamicității 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. Ce fel de viitor comun va asigura pentru popoarele europene o Uniune Europeană ce nu poate părăsi zodia austerității economice din cauza disputelor politice?

BIBLIOGRAFIE

- Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Illinois, Waveland Press, Inc., 1998;
- Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992;
- Baumann, Gerd, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, London, Routledge, 1999;
- Davies, Norman, *Europe East & West*, London, Pimlico, 2007;
- Douglas, Mary, *How Institutions Think*, New York, Syracuse University Press, 1986;
- Ichijo, Atsuko; Vzelac, Gordana (ed.), *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, London, Routledge, 2005;
- Kuus, Merje, *Geopolitics Reframed. Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, Palgrave Macmillan, 2007;
- Manent, Pierre, *Modern Liberty and Its Discontents*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1998;
- Manent, Pierre, *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*, New Jersey, Princeton University Press, 2006;
- Neumann, Iver, *Uses of the Other. „The East“ in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999;
- Noica, Constantin, *Modelul cultural european*, București, Humanitas, 1993.
- Petersen, Alexandros, *The World Island. Eurasian Geopolitics and the Fate of the West*, Denver, Praeger Security International, 2011;
- Risse, Thomas, *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*, London, Cornell University Press, 2010;
- Schöpflin, George, *The Dilemmas of Identity*, Talin, TLU Press, 2010;
- Schöpflin, George, *Politics, Illusions, Fallacies*, Talin, TLU Press, 2012;
- Wendt, Alexander, *Teoria socială a politicii internaționale*, Iași, Polirom, 2011;
- Wimmer, Andreas, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*, Oxford, Oxford University Press, 2013.