

Democracy in a  
World of Differences

# DEMOCRAȚIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

ADRIAN MIROIU

*How a democratic society may socially account or politically recognize cultural identities of minority groups is a crucial problem which touches on such topics like nationalism, racism, sexism etc. Firstly, the author proceeds to a logical analysis of the majority rule for identifying its operations and consequences. Secondly, the analysis is focussed on multicultural societies in order to see how to design public policies which avoid any discrimination.*

A tunci când ne întrebăm: Cum putem legitima teoretic diferențele? - răspunsul nu e ușor de surprins. Mai mult, se naște iute sentimentul că astfel se învârte cuțitul în rânilor văzute nu de puțini în corpul acelor teorii către care, după 1989, s-au îndreptat speranțele atâtora dintre noi<sup>1</sup>: cele liberale. Trăim într-o societate pluralistă; o societate în care oamenii au scopuri individuale diferite (au "planuri de viață" diferite, cum zice J. Rawls); o societate democrată, aşa cum vrem să fie și a noastră, trebuie să se întemeieze pe principiul unei reprezentanți egale a fiecărui. Aceasta înseamnă că într-o democrație oamenii<sup>2</sup> sunt tratați ca egali, indiferent de identitățile lor particulare: etnice, rasiale, religioase, sexuale. În fața instituțiilor publice nu suntem români ori maghiari; români ori tigani; ortodocși, protestanți ori atezi; bărbați sau femei; heterosexuali sau homosexuali. Instituțiile publice ne tratează ca egali tocmai fiindcă fac abstracție de aceste identități ale noastre. Ele vizează doar acele aspecte care ne sunt comune tuturor, indiferent de diferențe precum acestea. Anume, instituțiile publice vizează veniturile, asistența medicală sau educația acordată, libertatea credinței, a exprimării, a asocierii, dreptul de a vota, dreptul de a detine funcții publice etc. Atari "bunuri primare" (cum le numește Rawls) nu depind de planul de viață pe care l-am adoptat fiecare dintre noi și deci ne sunt comune - oricare ar fi identitatea noastră etnică, religioasă, sexuală sau rasială<sup>3</sup>.

Pe de altă parte însă, societățile contemporane - iar cea românească actuală nu face excepție - cuprind mai multe comunități culturale stabile, definite pe baze etnice, rasiale, religioase ori sexuale, care doresc și sunt

în stare să își perpetueze existența. Atari societăți sunt multiculturale. În cadrul lor diferitele culturi<sup>4</sup> interacționează în chipuri relevante; nu e posibilă secesiunea lor. Căci, desigur, diversele culturi constituie pe temeiuri sexuale nu sunt de găsit în județe ori orașe diferite; dar arareori chiar și cele etnice, religioase ori rasiale pot să clameze teritoriile distincte.

Membrii unei societăți multiculturale au, prin urmare, identități culturale particulare. Aici apare problema: Sunt relevante aceste identități diferite din punctul de vedere al instituțiilor publice fundamentale? Altfel zis: Ar trebui ca acele instituții să recunoască identitățile culturale particulare? Iar dacă da, atunci cum: în modalități semnificative politice; în felul în care e construită programa scolară la diferențe nivele<sup>5</sup>? Ori, poate, lucrul acesta nu e de dorit?

Fiindcă, se poate argumenta, dacă aşa ceva s-ar institui într-o societate democrată, atunci trăsăturile de bază ale organismelor ei ar fi zguduite: într-adevăr, doar neutralitatea instituțiilor politice (de pildă, mecanismele alegerilor politice, instituțiile de învățământ) asigură egalitatea oamenilor. Dacă cineva ar conta în față lor ca român și nu ca maghiar, ca maghiar și nu ca tigan, ca ortodox și nu ca adventist, ca bărbat și nu ca femeie, atunci cum am mai putea vorbi de egalitate? Simplu formulat: aceste caracteristici particulare ale diferențelor persoane nu contează din punct de vedere public; uitarea lor e prețul pe care trebuie să-l plătim dacă dorim să trăim într-o societate care ne tratează ca egali<sup>6</sup>. Altminteri s-ar putea întâmpla ca identitățile noastre particulare să devină prioritare în raport cu cele universale (recunoscute de instituțiile publice dintr-o țară Democrată), iar valorile democratice ar fi puse sub semnul întrebării.

Argumentul de mai sus nu este totuși constrângător. Căci, dacă instituțiile publice se retrag în fața diferențelor

culturale, atunci cum mai putem fi siguri că oamenii care aparțin unor culturi particulare sunt totuși egali între ei în acea societate? Nu cumva cei care se identifică în raport cu unele culturi minoritare sunt astfel supuși tiraniei culturii majoritare? Oare nu este în acest fel amenințată securitatea lor culturală, o valoare care e foarte importantă pentru ei? Pesemne că identitățile particulare ale oamenilor ar putea fi considerate ca fundamentale pentru felul în care ei își imaginează "planul de viață" ales (deci ca niște condiții ale posibilității alegerii înseși a acestora) - iar neutralitatea de primă instanță a instituțiilor publice se întoarce împotriva-i, ca preferință pentru planurile de viață ale membrilor culturii sau culturilor majoritare.

Acum problema noastră e deja formulată: Cum e posibil ca o societate democrată să dea seamă de, să recunoască politic identitățile culturale ale diferențelor grupuri minoritare? Dar, înainte de a o aborda ceva mai în detaliu, aş vrea să adaug o observație. Anume, această problemă strângă împreună - și cere o rezolvare unitară - a mai multor teme importante, precum cele legate de naționalism, de racism, de sexism etc. Dacă e treaba filosofului ca într-o discuție să facă un pas înapoi și să încearcă să vadă ce e în spatele diverselor cortine, atunci deja s-a câștigat chiar până acum ceva.

## Regula majorității

Să ne gândim la câteva dintre reacțiile produse de primele confruntări electorale libere din țara noastră, de după '89, anume la două dintre acestea. Mai întâi, a fost aceea frustrare resimțită de unele grupuri care s-au văzut în situația de a fi minoritare. Este acceptabil un joc electoral care nu ține seamă de punctele de vedere ale unor minorități de care, totuși, nimenei nu se îndoiește că sunt într-un

anume fel reprezentative? În al doilea rând, a fost reacția căștigătorilor. Acesta e jocul democratic, au accentuat ei: ne prezentăm în fața alegătorilor, iar ei decid<sup>7</sup>. Cum decid? Simplu: cu celebra expresie a lui Bentham, fiecare are un vot și nimeni nu are mai mult de un vot. Alegătorii decid în chestiuni în care, desigur, opiniile sunt diferite. Care dintre opinii va fi admisă? Sigur, sunt două posibilități: sau va fi admisă cea care e preferată de majoritatea alegătorilor, sau e admisă una preferată de o minoritate. Dar să ne amintim de unul dintre principiile fundamentale ale logicii: cel al rațiunii suficiente. Acest principiu ne indică limpede că nu avem nici o rațiune suficientă pentru a prefera o opinie minoritară. Așadar, să admitem opinia majoritară. Am ajuns astfel la regula (sau principiul) majoritatii.

Aici trebuie să facem mai multe comentarii. Mai întâi, regula majoritatii are un caracter procedural. Adică, ea nu spune nimic despre rezultatele care urmează să fie atinse dacă o utilizăm; în înțelegerea ei nu sunt cuprinse nici un fel de constrângeri care privesc conținutul sau substanța rezultatelor ce apar prin aplicarea ei. Dacă se aplică regula majoritatii nu trebuie să ne așteptăm că neapărat va fi aleasă o opinie care, să zicem, va accentua asupra drepturilor individuale, asupra principiilor pieții libere, asupra asistenței sociale sau asupra mai stiu eu asupra cărei idei dragă unora dintre noi. Totuși, caracterul procedural al regulei majoritatii impune ceva de conținut<sup>8</sup>: în desfășurarea unor alegeri bazate pe ea e nevoie de asigurarea libertății de comunicare, de asociere și de organizare. Dacă acestea nu există, atunci formarea, exprimarea sau agregarea opțiunilor politice sunt defectoase și cu greu mai am putea zice că regula majoritatii funcționează satisfăcător. Dacă în alegerile trecute, din 1990 și din 1992, s-a deplâns pe drept ceva, atunci a fost vorba în primul rând de împlinirea (sau neîmplinirea) acestor condiții ale funcționării regulei

majoritatii. De pildă, unele partide s-au arătat nemulțumite de faptul că accesul în unele zone ale țării le-a fost foarte dificil, că televiziunea nu a asigurat libertatea de comunicație etc. În măsura în care înțelegem aceste obiectii ca vizând condițiile structurale ale aplicării principiului majoritatii, atunci sigur că ele sunt întrutzul corecte. (Și indică de ce rezultatul aplicării acestui principiu, în cazul unor alegeri politice, de pildă, nu spune încă totul despre ele; în acest sens, punctul de vedere al căștigătorilor - de care vorbeam mai devreme - nu e decât o față a monedei.)

Regula majoritatii este un aspect al democrației. E important să notăm că dacă prin această regulă un partid obține o anumită majoritate, nu decurge deloc că cei aleși vor adopta de fiecare dată când apare o diferență de opinii punctul de vedere al majoritatii. Așa ceva s-ar putea face dacă de fiecare dată ar fi organizate referendumuri: ori dacă am avea un fel de "democrație" precum cea preconizată în Libia: a congreselor populare. Aș dori să notez aici două lucruri: mai întâi, că nu e justificat reproșul adus adesea partidului (ori partidelor) învingător (ori învingătoare) în alegerile din 1990 și 1992 că în deciziile sale nu a urmat ceea ce ar fi alegerea majoritatii. Cel puțin în măsura în care diferențele față de programul electoral ar fi sistematice și frapante. Fiindcă este efectiv imposibil să se facă acest lucru. Într-adevăr, într-o societate neomogenă (cum încetul cu încetul devine și a noastră) majoritatile pot să fie diferite în cazul unor probleme diferite. Dar la noi se uită adesea acest lucru: se procedează ca și cum cine a votat pentru un partid în alegeri va susține orice decizii ale acestuia în orice problemă (ori invers: că partidul respectiv ar trebui să susțină în orice astfel de probleme ceea ce ar fi opinia majoritară). Or, o atare susținere e pur și simplu falsă. Partidul care s-ar baza pe o strategie ca aceasta ar fi cameleonnic: s-ar schimba după cum bate vântul, iar comportamentul său ar fi de-a



dreptul impredictibil. Politic vorbind, s-ar purta sinucigaș.

Cel de-al doilea lucru pe care ziceam că vreau să-l notez este că există o diferență între opinia majoritară pentru fiecare din două probleme în parte, și opinia pentru cele două luate împreună. Chestiunea e semnificativă, fiindcă, atunci când se votează, alegatorul are în față o anume opțiune, nu liste separate de probleme cu care el sau ea ar fi să fie ori nu de acord. Să luăm un exemplu simplu: să presupunem că cinci persoane (să zicem,

care lucrează într-un birou) trebuie să decidă în două probleme dacă să se fumeze în birou și dacă programul de lucru al fiecărui să fie același (de la 8 a.m. la 4 p.m., de pildă). Să notăm cu  $d_1$  și cu  $n_1$  răspunsurile (afirmativ sau negativ) la prima problemă și cu  $d_2$ , respectiv  $n_2$ , cele două răspunsuri la a doua problemă<sup>10</sup>. Să admitem că s-ar pune la vot, și anume fiecare problemă separat, precum și că cele cinci persoane acceptă principiul majorității. Următoarea distribuție a opțiunilor ar fi posibilă:

ordinea preferințelor în privința fumatului	A	B	C	D	E
1	n	n	d	n	n
2	d	d	n	d	d

ordinea preferințelor în privința programului	A	B	C	D	E
1	d	d	n	n	n
2	n	n	d	d	d

Este evident că potrivit regulii majorității se va alege să nu se fumeze, iar programul de lucru să poată fi diferit. Acum, să vedem ce se întâmplă dacă cele cinci persoane trebuie să opteze deodată

atât în ce privește fumatul în birou, cât și programul de lucru. Să observăm că opțiunile lor pot fi acum de patru feluri, nu doar două, ca atunci când era de decis într-o singură chestiune. Avem:

ordinea preferințelor	A	B	C	D	E
1	$n_1 d_2$	$n_1 d_2$	$d_1 n_2$	$n_1 n_2$	$n_1 n_2$
2	$d_1 d_2$	$d_1 d_2$	$d_1 d_2$	$n_1 d_2$	$d_1 n_2$
3	$n_1 n_2$	$n_1 n_2$	$n_1 n_2$	$d_1 n_2$	$n_1 d_2$
4	$d_1 n_2$	$d_1 n_2$	$n_1 d_2$	$d_1 d_2$	$d_1 d_2$

Tabelul de mai sus spune că, de pildă, A preferă să nu se fumeze, dar programul să fie comun perechii să se fumeze, iar programul să fie comun; iar această pereche o preferă perechii: să nu se fumeze, iar programul să fie diferit, care la rândul ei e preferată situației în care se fumează, iar programul e diferit. Dacă celor cinci persoane li se cere să voteze deodată pentru cele două chestiuni, atunci majoritatea o va avea (pe linia a două) perechea: să se fumeze, iar programul să fie comun. Or, acest rezultat e diferit de cel obținut când s-ar pune la vot fiecare problemă în parte; în acel caz, majoritățile sunt pentru: 1) să nu se fumeze; și 2) programul să fie diferit<sup>11</sup>. Concluzia care ar putea fi trasă de aici e că obiecția adusă uneori partidului de guvernământ că nu urmează opțiunea care ar fi majoritară nu se susține: din faptul că el<sup>12</sup> a avut majoritatea în alegeri nu decurge că trebuie să urmeze opinia care ar fi majoritară în fiecare din deciziile sale<sup>13</sup>.

Totuși, cum se leagă principiul majorității de ideea pe care o am în vedere în principal aici, cea a multiculturalismului? Vom putea vedea lucrul acesta cercetând două teme: mai întâi, ce temelie specială are acest principiu? Apoi, care e raportul lui cu recunoașterea diferențelor? Regula majorității, sugera J. Locke, are natura unui principiu natural: majoritatea impune o lege pentru toți și impune puterea tuturor prin legea naturii și a rațiunii<sup>14</sup>. Să luăm un exemplu<sup>15</sup>, de pildă din nou al celor cinci persoane aflate într-un birou și care trebuie să hotărască dacă să se fumeze sau nu în acesta. Cum va fi admisă o decizie? Depinde. Să presupunem că cele cinci persoane sunt adepte ale unei filosofii care le îndreptățește să susțină că e o lege naturală ca fiecare să fumeze, sau dimpotrivă că e o lege naturală să nu se fumeze (ori, poate că persoanele respective sunt adepte ale unei religii care impune ca voință a divinității una din aceste opțiuni). Atunci nu se poate vota într-o astfel de

chestiune, care e deja decisă, căci ar putea oare să se pună la vot faptul că  $2+2=4$  sau că oamenii au libertatea de a alege? Dar, în absența unor constrângeri ca aceasta, e greu de spus că ei ar putea să adere la o altă modalitate plauzibilă de a decide decât cea bazată pe legea majorității. Dacă ei au la dispoziție doar două opțiuni, atunci sigur majoritatea va fi sau pentru una sau pentru celalătă.

Dar cui se datorează faptul că în mod "natural" ei vor admite regula majorității? Două răspunsuri vin de la sine: 1) faptului că există o anumită proprietate a chiar regulii respective care o face să fie admisă ca "naturală"; 2) faptului că exemplul ales e favorabil regulei majorității. Am putea să argumentăm că cel de-al doilea răspuns e mai bun dacă vom varia exemplul, iar în noile condiții regula majorității nu ni se mai impune cu atâtă forță. Iată trei astfel de variații: a) există și alte considerente care contează în luarea deciziei; b) nu e limpede care e grupul căruia i se aplică regula majorității; în sfârșit, c) grupul care votează are sau nu o anumită complexitate interioară, de pildă o anume stratificare<sup>16</sup>. Să le luăm pe rând.

Ar fi greu de susținut că decizia corectă dacă să se fumeze în birou<sup>17</sup> va trebui luată după cum sunt preferințele majorității, dacă una dintre persoanele implicate suferă de alergie la fumul de țigară sau are vreo boală care nu îi permite să stea într-un loc în care se fumează. În acest caz există considerente care fac ca regula majorității să nu se mai aplique în chip "natural". (Sigur, am putea spune: regula se va aplica, iar cui nu îi convine nu are decât să se retragă; dar e limpede acum că retragerea acelei persoane din birou este o acțiune mult mai importantă dacă problema dacă să se fumeze în birou - și deci nu se poate continua pe o atare că). Sau, să presupunem că unul dintre cei care lucrează în birou e patronul firmei; el ar putea să încearcă să-i determine pe ceilalți să nu fumeze - și deci ar putea sugera că



regula majorității nu este aplicabilă în acel caz. După cum s-ar putea ca una dintre cele patru persoane să aibă o anume autoritate profesională sau morală deosebită, iar punctul ei de vedere să facă astfel încât ceilalți să admită că nu e cazul ca problema fumatului să fie pusă la vot, dacă acea persoană și-a exprimat deja o anume opțiune.

Cred că aceste observații nu vor apărea ca prea nesemnificative de îndată ce ne vom gândi că și în disputele publice - de la noi, bunăoară - uneori ar fi de dorit ca punctele de vedere ale unor grupuri să fie admise ca îndeajuns de importante încât să nu poată fi pur și simplu respinse ca minoritate. Am în vedere în primul rând reacția unei anumite părți a intelectualității, după (în principal) primele alegeri, din 1990. La temelia ei au fost, aş crede, două supozitii. Mai întâi, era supozitia că uneori alegerea prin mecanisme majoritare nu e în chip "natural" singura democratică: dacă există considerente care să facă mai grea o opțiunea unor grupuri sociale sau de altă natură, atunci nu regula majorității ar fi să intre în joc. În al doilea rând însă, se naște chestiunea foarte delicată a felului în care vom admite că o opțiune a unei persoane ori a unui grup e mai grea decât cea a altelui persoane sau a altui grup. Pe ce se bazează un grup atunci când pretinde că opinia sa trebuie privilegiată? Ca în atâta de alte dispute, la noi argumentele nu s-au prea văzut nici aici. S-a spus de atâta de ori că o anumită cunoaștere a "realității" ar fi o condiție pentru ca opiniile oamenilor să fie mai apropiate de o anumită parte a spectrului politic. Însă argumentul contra pare să fi fost și el puternic: ce fel de autoritate invocă cei ce susțin acest lucru? O autoritate morală? - dar este aceasta relevantă în contextul respectiv? Una cognitivă? - dar cei ce susțin lucrul respectiv au vreo expertiză politică, economică etc.? (Aici accentul cădea pe faptul că acei intelectuali care clamau ponderarea opinilor lor făceau parte cu

precădere din intelectualitatea artistică, nu din cea legată de disciplinele socio-politice). Nu cred că trebuie să mai insist aici asupra acestei chestiuni; îmi pare că totuși am putea admite că regula majorității nu e absolută: uneori (în condiții care ar trebui, de fiecare dată, bine precizate) ea poate fi depășită de alte considerante.

Să variem acum puțin altfel exemplul, anume astfel încât să cadă sub semnul îndoijelii posibilitatea de a determina fără dubiu domeniul căruia i se aplică regula majorității. În cazul celor cinci persoane care urmau să decidă dacă să se fumeze sau nu în birou, dacă să aibă același program de lucru nu era nici o problemă în acest sens: am admis că, dacă urmează să se aplice regula majorității, atunci persoanele care ar fi să voteze sunt exact cele cinci. Problema era a lor, doar a lor, și deci ele - doar ele - urmau să decidă prin votul majoritar. Numai că nu întotdeauna e limpede cum putem să facem astfel: cum putem să determinăm exact care sunt cei care ar fi să voteze într-o chestiune în care - admitem - se aplică principiul majorității. Să ne gândim la o țară în care o comunitate etnică solicită dreptul la autonomie sau chiar la secesiune. Desigur că nu trebuie să imaginăm exemple fictive: din Marea Britanie, în Irlanda de Nord, până în Rusia, în Europa sunt nenumărate posibilități să alegem (iar nici noi nu cădem în afara oricărei discuții); în America, exemplul aflat pe buzele tuturor e al provinciei canadiene Quebec. Cine să voteze dacă acea comunitate ar trebui să aibă autodeterminare teritorială? E greu de spus cu precizie: toți cei din țara respectivă? Sau toți membrii acelei etnii? Sau toți locuitorii (cu drept de vot) din teritoriul în cauză? Dar nici în acest din urmă caz nu e limpede: care e teritoriul respectiv? Un județ, de pildă? Sau fiecare localitate ar putea să decidă dacă să aibă aceea autonomie? Să presupunem, mai mult, că la fel ca în cazul municipiului București

## DEMOCRATIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

fiecare localitate (comună sau oraș) ar fi prin lege împărțită în sectoare - cartiere, bunăoară - fiecare cu primarul ei. Să se voteze separat în fiecare cartier, ba chiar la limită în fiecare stradă? Argumentul că nu se poate merge aşa de departe, fiindcă localitățile sau județele sunt entități teritoriale de alt tip decât cartierele ori străzile nu țin: pentru că supozitia aceasta nu are vreun fundament pe care să-l susținem rațional (decât unul juridic; dar acesta nu e relevant: oricând se poate da o lege care să acorde aceleași prerogative străzilor ca și județelor).

E nevoie ca regula majorității să fie cumva întemeiată, printr-un principiu care să indice cum se determină sfera ei de aplicare. Principiul autodeterminării națiunilor, adoptat la sfârșitul primului război mondial, era un răspuns; dar este el aplicabil astăzi în toate situațiile? Să, mai mult, cum se poate justifica el însuși astăzi, în societăți multiculturale?

Să trecem la al treilea mod de a varia exemplul nostru: să admitem că știm cui se aplică regula majorității, dar că domeniul de aplicare e alcătuit dintr-o populație foarte diversă, stratificată etc. Într-o anumită chestiune oamenii au opinii mai mult sau mai puțin diferite. De pildă, dacă populația respectivă este mult "atomizată", adică distribuția preferințelor membrilor ei în acea chestiune se face mai mult sau mai puțin aleator, atunci nu există, de bună seamă, o relație structurală între grupuri de oameni și tipul de preferințe pe care le au aceștia. Majoritățile se constituie privitor la acea problemă; ele nu sunt anterioare, determinate de considerente de, să zicem, etnie, rasă, religie etc. Regula majorității va conduce la acceptarea acelei poziții care îl caracterizează pe "votantul mediu", adică pe cel mai apropiat de poziția majorității.

Înainte de a trece la cazul când populația nu este "atomizată", când în cadrul ei există grupuri diverse, cu interese diferite, cu identități diferite pe care caută

să și le mențină și promoveze, să notăm aici o distincție importantă: ceea ce am în vedere aici e regula majorității, nu comportamentul partidelor care activează în acea societate. În ce le privește, problema care apare e de a detecta raportul pe care îl au cu votantul median. Va câștiga alegerile acel partid care e mai aproape de votantul median decât alt sau alte partide? Aici argumentarea e foarte dificilă, iar eu nu voi încerca să intru în labirinturile ei. (De pildă, se pune problema dacă există diferențe între ce se întâmplă într-un sistem în care se confruntă în principal două partide sau două coaliții de partide (cum e cazul în S.U.A.) sau mai multe partide. Dificultatea cea mai mare e de a argumenta că partidele vor tinde, în fiecare din cele două situații, să se afle cât mai aproape de alegătorul median<sup>19</sup>.) Ceea ce e relevant e altceva: raportul dintre această regulă și, în general, procedurile democratice; dacă deci procedurile democratice duc la sau tind către rezultatele care ar fi produse de regula majorității. Iar ceea ce trebuie argumentat e că răspunsul este afirmativ.

Dar să trecem acum la o societate în care distribuția preferințelor diferenților oameni față de o chestiune nu e aleatoare, ci depinde de anumite cadre: etnice, religioase, de rasă etc. Dacă în acea societate nu avem o structură socială fluidă, cu treceri rapide și nepredeterminate ale oamenilor dintr-un grup într-altul, ci - dimpotrivă - cu două (sau mai multe) grupuri rigide care se confruntă succesiv asupra unor probleme diverse, atunci care va fi raportul dintre regula majorității și procedurile democratice? Pentru o societate de primul fel, exemplul care se dă adesea e cel al S.U.A. în anii '50, când valuri de imigranți (din afară sau din interior) au fluidizat efectiv societatea americană; dar și alte societăți, precum cele din Australia, țările scandinave corespund unei atari descrieri. Însă cum stau lucrurile în Marea Britanie (inclusiv aici Irlanda de Nord), cu Cipru, Liban sau

cu țările din Europa centrală și de răsărit? Cu țara noastră, de pildă? Dacă există grupuri diferite care predetermină opțiunile oamenilor, iar regula majorității indică un rezultat aproape de cel median, cum se vor raporta cei aflați în grupul sau grupurile minoritare la acel rezultat? Fără îndoială nesatisfacția față de rezultatele pe care un atare principiu le poate produce nu este de neglijat și nici de neînteleșit.

Problema e însă alta: dacă nu suntem mulțumiți de rezultatele produse de regula majorității, ce alternativă avem? Dacă preferința aleasă se va muta în direcția dorită de un astfel de grup, atunci alții vor fi la rândul lor nemulțumiți; ba, mai mult, nemulțumirea va putea fi mai mare, fiindcă acum ar trebui aduse noi temeuri pentru alegere, alături de regula majorității - iar aceste temeuri la rândul lor trebuie justificate; or, să cum am spus, e greu de dat rațiuni suficiente în acest sens.

Și totuși... Ceva trebuie încercat: la nivel practic, pentru a nu nemulțumi grupurile minoritare, într-o societate complexă, pentru a le face acceptabil jocul bazat pe regula majorității; la nivel teoretic, pentru a justifica atenția (sau recunoașterea) acordată unor atari grupuri, în cadrele teoriilor democratice moderne.

## Răspunsuri la multiculturalism

Care este atitudinea potrivită față de minoritățile de diverse feluri care există într-o societate - și care vor să-și păstreze acea identitate de minorități? Aici aş vrea să fac două precizări foarte importante. Mai întâi, voi avea în vedere genurile de atitudini care sunt formulate din perspectivă liberală. Nu voi discuta, prin urmare, acele atitudini care ar decurge din alte perspective teoretice. Dar liberalii nu sunt o categorie omogenă de gânditori:

pentru liberali diferiți răspunsurile la problema multiculturalismului este diferit (nu doar în momente diferite ale istoriei, dar chiar la același moment). În al doilea rând, când voi vorbi despre minorități, despre posibilele raportări la ele, despre nevoia de a le recunoaște etc. nu voi avea în vedere că acele grupuri ca întreg sunt obiect al preocupării. Din punct de vedere liberal, e dificil să se admîtă ca subiecte de interes - care deci ar putea avea drepturi, sau care ar solicita obligații ale altor agenți - sunt diverse grupuri ca întreg, minorități ca atare. A admite multiculturalismul nu implică în chip necesar recunoașterea unor entități supraindividuale: comunitățile de persoane cu o anumită cultură, care aparțin unei anumite minorități. Mărturisesc că am o retinență în a admite că din punct de vedere etic (și iau filosofia politică drept o parte a eticii<sup>20</sup>) au relevanță entități supraindividuale. Dar nu de puține ori se susține acest lucru: se vorbește de drepturile minorităților etnice (ale minorităților, nu ale membrilor lor) sau despre atitudinile pe care s-ar cuveni să le avem față de specii, ecosisteme etc. Problema dacă liberalismul e compatibil cu o astfel de perspectivă e de bună seamă prea complicată pentru a o aborda aici. Dar să admitem că diferențele răspunsuri din perspectivă liberală pe care le vom considera aici sunt construite prin evitarea acesteia.

Cel puțin trei sunt răspunsurile de tip liberal la problema minorităților<sup>21</sup>. Primul este o formă de toleranță<sup>22</sup>. Anume: să lăsăm minoritățile să-și urmeze propria viață, fără a-i blama ori pune în afara legii - și anume în măsura în care ele nu interferează cu majoritatea și nu afectează felul în care aceasta se conduce în viață. Dacă sunt tolerate, înseamnă că minoritățile au un acces limitat la spațiile publice, la mijloacele de comunicare în masă, că nu sunt sprijinite financiar de stat, că deci fondurile lor nu pot proveni decât din interior. De ce să tolerăm

## DEMOCRAȚIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

minoritățile<sup>23</sup>? Un prim argument este pozitiv: fiindcă astfel se asigură mai ușor armonia socială, legitimarea guvernământului etc. Al doilea e negativ: de ce să luăm măsuri coercitive împotriva minorităților, câtă vreme ele nu vatămă în nici un fel pe alții? Nu avem rațiuni suficiente în acest sens - și prin urmare putem să le tolerăm. "Toleranța este o virtute morală specifică doar în măsura în care înfrânează dorințele, înclinațiile și convingerile pe care o persoană tolerantă le consideră în sine dezirabile. Exemplul tipic este acela în care o persoană este tolerantă dacă și numai dacă ea își strunește dorința de produce o vătămare sau de a răni pe altcineva despre care ea consideră că merită acest lucru. Cea mai limpede situație în care avem toleranță - fie că aceasta este justificată, fie că nu este - e atunci când o persoană își înăbușă indignarea la vederea unei nedreptăți sau a altui rău moral, ori a unui comportament pe care ea îl consideră astfel."<sup>24</sup>

O atare atitudine de toleranță a fost cel mai "liberal" mod de a privi lucrurile atunci când s-a discutat la noi problema homosexualității și a homosexualilor. Să ne înfrângem înclinația de a blama moral sau de a pune în afara legii comportamentul unor astfel de persoane! Dacă ele își limitează comportamentul specific în sfera privată și nu vătămează membrii majorității prin ceea ce fac, atunci nu avem de ce să nu admitem o atare minoritate. Argumentul pozitiv a luat o formă puțin diferită: linistea socială obținută nu viza (aproape) deloc sentimentele de frustrare, de nemulțumire ale homosexualilor (influența lor publică - în calitate de homosexuali - e neglijabilă); linistea privea faptul că se obținea în acest chip o anume coerentă cu cerințe ale organismelor europene. Să observăm și un alt lucru: tolerarea unei astfel de minorități nu implică recunoașterea ca justificate a "planurilor de viață" ale membrilor ei, acceptarea ca justificate într-un anume sens

a valorilor la care aderă membrii acelei comunități. Homosexualii au fost tolerați, chiar dacă în continuare atitudinea a rămas aceea că atari persoane au un comportament sexual "nenormal", "patologic", "deviant". Dacă se combină această ultimă atitudine cu cea a toleranței, ia naștere o situație neplăcută, fiindcă atitudinea tolerantă rămâne oarecum fără bază: sunt tolerant, dacă aceasta înseamnă să-mi înfrâng felul în care mă comportă - dar de ce aş fi astfel?

Să trecem acum la cel de-al doilea răspuns de tip liberal la problema minorităților. E vorba de politicile de nediscriminare<sup>25</sup>: oamenii au dreptul de a nu fi discriminati pe temeuri etnice, religioase, rasiale, de sex sau de preferințe sexuale. De pildă, acest gen de abordare decurge imediat din perspectiva lui Rawls: o politică socială, susține acesta, este în concordanță cu cerințele dreptății numai dacă face abstracție de "planurile de viață" ale fiecărei persoane, de ceea ce consideră aceasta că este bun pentru viața sa. Dacă, să zicem, două persoane cu abilități și cu realizări profesionale echivalente candidaază pentru ocuparea unui post, atunci una dintre ele nu poate fi exclusă pe motivul că face parte dintr-o minoritate etnică, rasială sau religioasă sau că are un anumit plan de viață: pe motivul, să zicem, că este lesbiană sau că este țigan.

S-ar părea, din cele zise până acum, că acest al doilea răspuns nu e diferit de primul: e doar o extindere a lui, o ducere a toleranței către consecințele ei mai îndepărtate. Totuși e ceva mai mult: dreptul sau drepturile la nediscriminare impun anumite restricții asupra majorității. Toleranța cerea doar să nu facem anumite acțiuni sau să nu avem unele atitudini; nediscriminarea impune anumite acțiuni sau atitudini; ea induce obligații și datorii. Ea afectează deci chiar felul în care majoritatea își duce viața. De exemplu, majoritatea nu are libertatea de a exclude membrii minorităților din instituțiile



publice pe motivul că sunt membri ai acelor minorități. Acestea devin bunuri ale tuturor. În plus, minoritățile au acum dreptul de a exercita controlul asupra unor anumite instituții publice (de pildă, asupra școlilor în limba unei minorități). Minoritatea e admisă nu doar când se retrage din ochii majorității, în spatele perdelelor, ci în vâzul lumii.

Să deosebim între nediscriminare și discriminare inversă (sau "pozitivă"): atunci când o minoritate, supusă o vreme îndelungată discriminării, cere condiții mai bune decât pentru membrii majorității, pentru a elimina consecințele trecutei discriminări. De pildă, să presupunem că la examenul de admitere la o facultate un număr de locuri sunt alocate membrilor unei minorități (la Universitatea București la Facultatea de sociologie, secția de asistență socială, există un număr de locuri pentru candidații tigani). Se dă examen și sunt admisi ca studenți membri ai acelei minorități, dar cu o medie mult mai mică decât cea a unora dintre candidații apartinând majorității, care au fost însă respinși. Este drept acest lucru? Un autor influent ca R. Dworkin<sup>26</sup> susține că răspunsul corect este cel afirmativ. Într-adevăr, spune el, atunci când un candidat ar protesta, pe motivul că astfel drepturile sale au fost violate, se presupune ceva: că lui sau ei i se cuvine să fie admis, dacă are o medie mai mare. Desigur că o atare presupunere este intuitiv adevărată. Dar e greșit, argumentează Dworkin. De ce? Admiterea se face potrivit rezultatelor la probele de examen; iar aceste rezultate depind, în mare măsură, de trăsăturile persoanei respective. Or, mai întâi că nimeni nu poate pretinde că acele trăsături i se cuveneau (să zicem, abilități matematice, memorie etc.). Dacă le posedă, înseamnă că soarta i le-a hărăzit, nu vreun merit al său l-a făcut (sau a făcut-o) să le posede<sup>27</sup>. Însă se poate zice: rezultatele respective reflectă și o anumită muncă, un efort mai mare sau mai mic pe care l-a

depus persoana respectivă. Oare nu ar trebui luat în seamă? Aici este partea cea mai interesantă a argumentării lui Dworkin: desigur, admite el, pregătirea într-un anumit fel, posedarea unor calități sunt de natură să determine anumite așteptări ale indivizilor ca examenul să fie încununat de succes. Totuși, faptul că o persoană a obținut anumite rezultate la probele de concurs nu înseamnă că acele rezultate au o validitate intrinsecă; nu: ele au fost validate instituțional - regulile stabilite pentru (sau, mai de curând, și de către) instituțiile de învățământ superior au fost cele care le-au conferit validitatea. Prin urmare, relevanța acestor rezultate nu poate fi determinată independent de existența și de felul în care au fost concepute acele instituții. Nimeni nu poate pretinde că secția de asistență socială să recompenseze un anumit gen de rezultate, să solicite pentru studenții săi anumite caracteristici intelectuale. De aceea, nimeni nu poate pretinde că i se cuvenea să devină student. Sigur, anumite caracteristici intelectuale sunt considerate ca relevante pentru a deveni student (iar acestea se reflectă în rezultatele la probele de concurs); dar de aici nu rezultă că alte caracteristici nu pot fi luate ca relevante - de exemplu, apartenența la o anumită etnie. Dacă se admite că societatea e interesată să crească numărul de tigani cu pregătire sociologică, atunci apartenența la această etnică devine o trăsătură relevantă atunci când se determină rezultatele la examenul de admitere, tot la fel ca și capacitatele intelectuale sau efortul intelectual depus - calități pe care le admitem cu mai mare ușurință ca relevante.

S-ar putea ca analiza lui Dworkin să fie pilduitoare. Dacă el are dreptate<sup>28</sup>, atunci s-ar cuveni să regândim unele dintre cazurile concrete pe care le întâlnim. De pildă, ar trebui să vedem ce este întemeiat în cerința ca minoritatea maghiară să deschidă o universitate proprie (aici am în vedere doar implicația următoare: la acea

## DEMOCRATIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

universitate limba de concurs e luată ca o caracteristică relevantă pentru reușită). (Sau - să ne amintim: în morală cazarile asemănătoare (sub aspecte relevante) trebuie tratate la fel! - ar trebui poate să încercăm să reconsiderăm o măsură mult hulită a fostului regim: în anii '50 fiind de cărani și de muncitori aveau locuri speciale la admiterea în universitate. Mulți au deplâns acea măsură: cum oare să conteze originea socială alături de pregătirea intelectuală? Dar poate că există o analogie nu tocmai superficială între acea măsură - recunoașterea ca relevantă pentru admiterea la facultate a originii sociale - și cazul discutat mai devreme, prin raportare la poziția lui Dworkin.)

Cel de-al treilea răspuns de tip liberal la problema minorităților este "afirmarea multiculturalismului"<sup>29</sup> sau, cu vorba de acum celebră a lui Ch. Taylor, "politica de recunoaștere"<sup>30</sup> a minorităților<sup>31</sup>. În ce constă o astfel de politică? Ea nu respinge cel de-al doilea răspuns - bazat pe drepturile la nediscriminare - dar merge ceva mai departe, legând acțiunea politică nu doar de indivizi, ci chiar de grupurile cărora ei le aparțin; în discuție sunt acum presupozitările individualiste ale primelor două feluri de răspunsuri. Politica de afirmare a multiculturalismului sau de recunoaștere a minorităților constă în accentul pus pe cel puțin două judecăți de valoare: 1) credința că libertatea individuală și prosperitatea individuală depind de participarea deplină și șesupusă vreunor pieșici la un grup cultural prosper și respectat; fericirea individuală sau bunăstarea individuală, pe de o parte, și prosperitatea grupului care dă identitate aceluui individ sunt interdependente; și 2) credința în validitatea diverselor valori întrupate în practicile acelor grupuri culturale<sup>32</sup>. De bună seamă însă că abia acum apar dificultăți. Amândouă judecățile de mai sus ridică probleme pentru un punct de vedere liberal. De pildă, prima leagă individuală de grupurile culturale

cărora le aparține într-o manieră pe care mulți liberali nu ar accepta-o. De exemplu, nu J. Rawls (cel puțin în măsura în care l-au înțeles mulți autori printre care M. Sandel, A. MacIntyre sau Ch. Taylor însuși<sup>33</sup>). Dar alți liberali o acceptă (ca J. Raz); pentru ei apartenența la comunitate este definitorie pentru un individ. Cea de-a doua judecăță lasă deschis drumul unei înțelegeri adecvate a ce înseamnă să admitti validitatea mai multor sisteme (ireconciliabile) de valori.

Voi sări peste primul gen de dificultăți; motivul e acela că la noi ele aproape nici nu sunt văzute ca dificultăți, iar a le aborda ar însemna atât ceva mai degrabă scolastic cât și o încercare de a forța uși deschise. E nevoie totuși să menționez câteva aspecte care dau conținut ideii că există o interdependentă între bunăstarea sau fericirea individului și prosperitatea grupului din care face parte. Anume, avem cel puțin (atenție: e vorba doar de aspecte relevante pentru discuția noastră!): a) prosperitatea aceluui grup indică bogăția și varietatea oportunităților individuale; b) cultura aceluui grup configura bogăția, adâncimea relațiilor interindividuale; c) apartenența la un grup este pentru mulți oameni un determinant important al identității lor, al ideii pe care o au despre cine sunt<sup>34</sup>. Pe de altă parte, nu pot să trec peste o întrebare (poate naivă); anume: De ce atari lucruri nu sunt văzute la noi ca problematice? Mi-e teamă că răspunsul este dezarmant de simplu: pentru că înțelegerea lor în perspectivă liberală nu este deloc familiară în spațiul nostru cultural; și nu e vorba de sechetele vechiului regim - mai curând e o imagine generală asupra lumii în care individul nu are un loc prea confortabil. Dar, cum am zis, a aborda această chestiune nu este în obiectivul meu.

O două valoare întemeietoare a politicilor realizate în perspectiva multiculturalismului este "credința în validitatea diverselor valori întrupate în practicile

diferitelor grupuri culturale". Nu este însă deloc clar ce înseamnă această expresie; nu este clar ce atitudini și ce acțiuni sunt cerute de acceptarea acestei idei. Nu este vorba, pur și simplu, de o consecință a perspectivei liberale, universaliste, de a trata toți oamenii ca ființe libere și egale. Această perspectivă solicită neutralitatea instituțiilor publice în raport cu diversele concepții, adesea conflictuale, ale oamenilor despre ce înseamnă o viață bună. Cum se știe, o atare perspectivă e la baza, de pildă, a separării dintre biserică și stat: statul este neutru în raport cu convingerile religioase ale oamenilor. Statul nu are nici un fel de alte scopuri colective în afara libertății personale, securității fizice ale cetățenilor săi. Opinia obișnuită este că în măsura în care statul nu mai este neutru, atunci ideea universalistă liberală e deja trădată. Există și o a doua perspectivă liberală, și aceasta universalistă, sugerează M. Walzer<sup>35</sup>: aceasta permite statului să se angajeze în sprijinirea supraviețuirii și înfloririi unei (sau unor) națiuni, culturi sau religii particulare - dar în măsura în care drepturile fundamentale ale persoanelor care nu fac parte din acea sau acele națiuni, nu împărtășesc acea cultură ori religie (sau acele culturi ori religii) sunt protejate. Pesemne că paradigmă statului care practică acest al doilea fel de liberalism este, crede Walzer, statul național (statul național nu vrea doar să reproducă cetățeni: el vrea să reproducă francezi, norvegieni, maghiari etc.).

Primul liberalism - de tip 1 - este mai larg; cel de tip 2 este una dintre opțiunile permise de cel de tipul 1. Și anume, potrivit celui de-al doilea tip, "o societate poate fi organizată pornind de la o anumită idee despre ce înseamnă o viață bună, fără ca astfel cei care nu adoptă personal acea idee să fie desconsiderați. Dacă prin natura lui un bun<sup>36</sup> cere să fie obținut prin acțiunea comună, atunci aceasta este temeiul pentru care el reprezintă o problemă a unei politici

publice. Potrivit acestei concepții, o societate se dovedește că e liberală prin felul în care tratează minoritățile, inclusiv acelea care nu împărtășesc ideea publică despre bine și, mai presus de toate, prin drepturile pe care le acordă tuturor membrilor ei. Dar aceste drepturi sunt cele fundamentale, cruciale, care au fost astfel private de la începuturile tradiției liberale: drepturile la viață, la libertate, libertatea exprimării, practicarea liberă a religiei și aşa mai departe... Trebuie să deosebim libertățile fundamentale - acelea care nu trebuie niciodată să fie încălcate și care de aceea se cuvine să fie apărate cu hotărâre - pe de o parte, de privilegii și de imunități care sunt importante, care pot fi revocate sau restrânse din diverse motive, care privesc politiciile publice - chiar dacă pentru aceasta motivele trebuie să fie puternice - pe de altă parte."<sup>37</sup> Concluzia unei atari analize este că o societate poate fi liberală chiar dacă promovează scopuri colective - dar cu condiția să respecte diversitatea (în primul rând atunci când e vorba de membrii minorităților). Liberalismul, astfel înțeles, nu este procedural. Dar, accentuează Walzer, acest liberalism (de tip 2) este o opțiune în cadrul celui de tip 1: el este ales dinăuntru: alegerea lui nu e determinată de o angajare deplină față de ideea neutralității statului și a drepturilor individuale și nici de respingerea identităților individuale (care privesc mai mult decât doar ideea de cetățenie). Mai degrabă el recunoaște relevanța alegierilor efective pe care - uneori, adică în unele situații și în unele societăți - le fac oamenii.<sup>38</sup>

Dar cele spuse până acum nu sugerează decât că liberalismul este compatibil cu ideea de multiculturalism. Problema dificilă rămâne. O repet: în ce constă "credința în validitatea diverselor valori întrupate în practicile diferitelor grupuri culturale"? Pentru filosofia politică, răspunsul la această întrebare această întrebare este presupus în cel la o

## DEMOCRAȚIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

întrebare esențială: care sunt standardele dreptății sociale într-o societate în situația în care standardele formulate de membrii unor diverse grupuri culturale din acea societate sunt (cel puțin la prima vedere) în conflict?<sup>39</sup> Mai simplu formulat: diverse grupuri culturale au concepții diferite despre ce înseamnă dreptatea socială. Dar la nivelul societății trebuie ca politicile să se întemeieze doar pe una dintre acestea (dacă s-ar întemeia pe două, dar care sunt conflictuale în anumite contexte, atunci problema s-ar ridica iarăși: cum să se aleagă în acele contexte?). Atunci, cum să fie concepute politicile publice astfel încât să nu se poată spune că un anumit grup e discriminat? Altfel zis: dacă politica respectivă va reprezenta poziția unui grup (să admitem, a celui majoritar), atunci cum se mai poate vorbi de neutralitatea instituțiilor publice? Dintre răspunsurile oferite de gânditorii liberali, mă voi opri în încheierea acestui eseu asupra celui formulat de J. Raz<sup>40</sup>.

Conceptul de la care se pleacă de obicei este cel de forme sau de stiluri de viață: unii preferă viața activă, alții pe cea a contemplației, a bibliotecii (iar uneori, cum se vede de altfel la noi, încercarea de a le combina duce la rezultate dezastruoase); unii depun toate eforturile pentru a fi soți sau tați buni - iar din păcate lucrul acesta nu se îmbină mereu perfect cu cele de a fi profesional bun sau fiu bun. Ceea ce se petrece pe plan moral e cumva echivalent unei situații mult mai obișnuite: un sportiv care se pregătește să fie bun halterofil își închide posibilitățile de a fi un bun alergător de vitează. Două vieți pot să exemplifice sau nu aceeași formă sau același stil de viață. Când spunem că se întâmplă acest lucru? Intuitiv, atunci când ele diferă semnificativ în virtuțiile pe care le au persoanele care duc acele vieți. Să spunem că o formă de viață este maximală atunci când nu i se pot adăuga alte virtuți fără ca astfel să trebuiască să renunțăm la o altă virtute care

e deja cuprinsă în ea sau, cel puțin, la importanța pe care o posedă aceasta. Date acum două forme de viață maximale, pare că e imposibil ca ele să fie exemplificate în aceeași viață; ele sunt incompatibile. Pluralismul moral e credința că există mai multe astfel de forme de viață (și deci că ele sunt moralmente acceptabile), iar fiecareia trebuie să i se acorde același respect.

Problema devine și mai complicată dacă admitem că incompatibilitatea dintre virtuți este chiar mai adâncă; anume, se poate admite că un individ nu e în situația de a ierarhiza virtuțile incompatibile. Deci, atunci când ele se contrazic, individul respectiv nu are la dispoziție mijloace de a le ierarhiza și deci de a spune: acum prevalează această virtute în raport cu aceasta și deci voi acționa potrivit cu ce îmi dictează ea. Sau: se poate admite că nu există posibilitatea de a aplica diverse criterii interpersonale pentru a ierarhiza, în orice situație, acele virtuți. Sau, în sfârșit, se poate admite că virtuțile incompatibile nu se trag dintr-o sursă comună, că ele nu derivă din principii ultime comune. De pildă, eu nu pot să fac o ierarhie între curaj și prietenie; nu pot să spun dacă în orice situație una ar trebui pusă deasupra celeilalte, iar dacă nu procedez consistent sunt blamabil. Dar (aici intervine cea de-a doua chestdiune invocată), chiar dacă eu nu pot să fac ierarhia, totuși s-ar putea argumenta că există anumite instanțe deasupra individului care fac acest lucru: de pildă, care pun curajul deasupra prieteniei.

Pesemne că cel mai semnificativ din punct de vedere filosofic e cel de-al treilea aspect (primele două ar putea să apară drept locuri comune): atunci când se respinge ideea că orice feluri de viață sunt până la urmă reductibile la un numitor comun. Unele forme de utilitarism, de exemplu, admit că până la urmă orice se poate reduce la, să zicem, obținerea de mai multă placere sau la satisfacerea

preferințelor ori a intereselor. Dacă îți procuri mai multă placere prin aceea că te dedici vieții de familie decât prin profesie - foarte bine; dacă obții mai multă placere prin implicarea în profesie - iarăși foarte bine. (Sau, ca să luăm un caz poate mai eloquent: poți la fel de bine să fii un familist convins ori să preferi viața de marină de cursă lungă.) Căci ceea ce se întâmplă nu e altceva decât să renunți la o placere mai mică pe care ai obținut-o într-un fel pentru placerea mai mare obținută altfel; nu pierzi nimic dacă renunți la

plăcerile de un gen, dacă ele sunt mai mici decât cele de alt gen. Pluralismul moral duce la o altă concluzie: "ceea ce pierzi e de un gen diferit decât cel în care câștigi. Chiar și în succes există o pierdere, iar de obicei aprecierea că cineva a câștigat mai mult decât a pierdut e lipsită de semnificație. Când ai în față mai multe opțiuni, fiecare valoroasă, iar alegerea pe care o faci e încununată de succes, atunci pur și simplu ai ales un fel de viață mai curând decât altul: dar amândouă sunt bune și nu pot fi comparate sub acest aspect."<sup>41</sup>

## Note și bibliografie

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971.
2. Folosesc termenul "om" într-un sens care nu discriminează între sexe; el se aplică în același timp și în același mod bărbaților ca și femeilor.
3. Sigur, am putea avea în vedere și alte diferențe; dar acelea pe care le-am indicat par să aibă astăzi cea mai mare relevanță. În plus, oamenii par să fie înclinați să pună mai multă energie și suflet tocmai în apărarea sau promovarea celor de aceste feluri.
4. Termenul "cultură" va fi folosit aici astfel încât să susțină următoarea caracterizare: culuri diferite cuprind modalități diferite de a vedea, de a face, de a gândi lucrurile; ele nu sunt doar colecții de tipuri de comportamente, ci și de standarde sociale. În plus, culturile din societățile contemporane pe care le vom avea în vedere mai jos sunt destul de largi: ele nu se reduc la, să zicem, câteva familii (restriția aceasta exprimă faptul că discuția se desfășoară în contextul filosofiei politice). Vezi A. Gutmann, *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, în *Philosophy and Public Affairs*, 1994, pp. 171-204.
5. În ultimii ani în mai multe state nord-americanе s-au propus modificări în programele școlare, care să elimine sau măcar să restrângă centrarea acestora doar pe o anumită cultură (cea de tip european). În cadrul programelor au fost propuse opere din alte culuri: asiatici, africane, ale nativilor americanii etc. Dar dificultatea care a apărut e următoarea: pe ce temeuri să excludem un autor sau o operă și să introducem un alt autor sau o altă operă? Căci timpul presează și nu orice poate fi cuprins în programă. Bunăoară, ar trebui oare să fie eliminată studierea lui Tolstoi în favoarea folclorului zulus? Ch. Taylor amintește o remarcă atribuită lui S. Bellow: "Când zulușii vor produce un Tolstoi, atunci îl vom citi". (A se vedea Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, în A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, 2nd ed., Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 40. A doua ediție cuprinde, alături de studiul lui Charles Taylor și comentarii de Susan Wolf, Steven C. Rockefeller și Michael Walzer, traducerea eseului lui Jürgen Habermas care a acompaniat traducerea germană a primei ediții, precum și un eseu al lui K. Anthony Appiah.) Voi reveni

- asupra acestei remarci în cele ce urmează. Dar, de pe acum, cred că e nevoie să admitem că și la noi e nevoie să regândim programele școlare într-un spirit de același fel: cel puțin pentru a cuprinde în cadrul lor elemente ale culturilor diferitelor minorități etnice, religioase ori de altă natură din țara noastră.
6. Dificultatea e ridicată astfel de Amy Gutmann în introducerea sa la volumul *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, 1994.
  7. Un atare punct de vedere e formulat explicit de I. Iliescu în cartea sa *Revoluție și reformă*, Editura Enciclopedică, București, 1994. Autorul afirmează că, întrucât regula majorității e admisă, a respinge rezultatele alegerilor înseamnă a respinge acastă regulă - care e fundament al democrațiilor moderne. E adevărat; dar, cum voi sugera mai jos, două sunt slăbiciunile acestui punct de vedere: pe de o parte, nu e decât o parte a adevărului; pe de alta, problema de fond este astfel eludată.
  8. Dar atenție: acest conținut vizează aplicarea regulii, nu rezultatele ei.
  9. Aici apelez la un exemplu al lui N.R. Miller, din *Logrolling, Vote Trading, and the Paradox of Voting: A Game-Theoretical Overview*, în *Public Choice*, 1977. O abordare pe larg a chestiunii se află în A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957, precum și în numeroasele lucrări care tratează problematica ridicată de rezultate precum cele ale lui Arrow.
  10. Presupunem că nimenei nu se abține.
  11. Nu intru aici în amănuntele care privesc modalitățile prin care astfel de "paradoxe" ar putea fi eliminate.
  12. Nu pun în discuție faptul că e de-a dreptul imposibil să se determine care e acea opinie majoritară. Cel care prefinde acest lucru se joacă cu vorbele. Tot așa, nu are vreun temei logic susținerea - nu de puține ori admisă și promovată la noi - că, întrucât la un moment dat opiniile alegătorilor s-au modificat (unele sondaje par să indice acest lucru), atunci partidul care a câștigat alegerile trecute trebuie să admită că nu mai reprezintă acea majoritate pe care a avut-o odinioară și sau ar trebui să accepte noi alegeri, sau ar trebui să lase puterea celor pe care sondajele îi indică drept favoriți ai majorității. Fiindcă, pe de o parte, regula majorității nu e legată logic de faptul că cei care au avut majoritatea vor urma o anumită politică. Pe de altă parte, să ne gândim la următoarea situație: cetățenii unei țări ar vrea să se amuze și ar hotărî ca în fiecare zi să-și schimbe opiniile politice, la întâmplare. Atunci în fiecare zi un alt partid ar putea să aibă majoritatea și nu ar exista nici o regularitate cu privire la ordinea în care se va întâmpla așa ceva cu fiecare. Va decurge de aici că în acea țară guvernele ar trebui modificate zilnic, sau că zilnic ar trebui să se facă alegeri?
  13. Dar pentru că o procedură să mai poată fi numita democrată e totuși nevoie să existe o relație între ea și principiul majorității. Simplu zis, ar trebui ca acea procedură democratică să aibă tendința de a produce rezultatele cerute de principiul majorității.
  14. J. Locke, *Second Treatise on Government*, paragrafele 95-99.
  15. Am modificat aici exemplul dat de B. Barry în *Political Argument*, 2nd ed., University of California Press, Berkeley, 1990, p. 312 (exemplul original al lui Barry privea cinci persoane aflate într-un compartiment de tren.).
  16. În cele ce urmează voi urma în mare argumentarea lui B. Barry din *Is Democracy Special?*, în volumul său *Democracy, Power and Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

17. Să admitem în plus că nu există încă vreo lege care să interzică fumatul în birouri.
18. Nu mi-e clar deloc ce fel de condiție ar fi aceasta: necesară, suficientă, de ambele feluri, de alt fel...
19. Vezi în acest sens B. Barry, *Is Democracy Special?*.
20. Cel puțin în măsura în care filosofia politică face apel la judecăți evaluative.
21. A se vedea, de pildă, J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, în *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
22. Formularea indică faptul că toleranța e o atitudine de regăsit și în alte contexte. Chiar Raz abordează mai pe larg toleranța în cartea sa *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, cap. 15.
23. Cf. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, pp. 157.
24. J. Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 401-2.
25. Raporturile dintre diferitele răspunsuri de tip liberal la problema multiculturalismului nu sunt dintre cele mai limpezi. Uneori ele se completează, alteori sunt incompatibile.
26. A se vedea de exemplu *Bakke's Case: Are Quotas Unfair?*, în *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 214-220.
27. Ideea aceasta a fost afirmată cu deosebită forță de J. Rawls: după el, felul în care gândim dreptatea nu trebuie să fie legat de calitățile, înzestrările naturale ale oamenilor. În situația originară, când se aleg principiile dreptății, persoanele respective sunt sub un "vâl al ignoranței" și nu cunosc ce calități, înzestrări naturale posedă.
28. Nu e greu de văzut cum se poate replica acestei analize. Replica mai puțin promițătoare e cea care vine direct în minte - anume să se sugereze că relevanța unei calități pentru examenul de admitere este independentă de instituția de învățământ superior respectivă: că, deci, există ceva care face ca în mod obiectiv calitățile intelectuale, munca intelectuală depusă să fie întrinsec superioare apartenenței la o etnie. Cu mai multe șanse de reușită îmi pare altă linie de atac: cea care pornește de la presupunerea lui Rawls că înzestrările naturale nu sunt definitoare pentru un individ (a se vedea nota anterioară), că sunt ca un fel de haine pe care poți să nu le porți. De altfel, aceasta presupunere a stat în centrul criticii făcute de M. Sandel lui Rawls (în *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982). Dacă analiza lui Dworkin se bazează în chip esențial pe această supozиție, iar ea nu este valabilă, atunci concluzia lui nu mai are înțemeiere.
29. J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, p. 158
30. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*.
31. Să notăm aici că o atare politică nu implică obligația ca membrii unei minorități să își păstreze identitatea; ea doar creează condițiile să facă așa ceva, dacă doresc. Nimeni nu poate fi obligat să rămână în modul de viață al tiganului nomad, dacă nu vrea acest lucru. Sau, în țările occidentale, supuse unui aflux de emigranți, unii poate că vor efectiv să-și uite identitatea națională, de pildă.
32. Caracterizarea aceasta o urmează pe cea a lui Raz, din *Multiculturalism: A Liberal Perspective*; dar nu întrutotul: ea este ceva mai vagă, pentru a nu angaja și punctele de vedere mai speciale susținute de Raz.
33. A se vedea, de pildă, M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

## DEMOCRATIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

- A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1981; Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Este interesant că în *The Politics of Recognition* Taylor nu îl critică direct pe Rawls, ci raportându-se la R. Dworkin (pp. 56-58). Dar ideea pe care o are în vedere explicit în mod critic - cea kantiană a autonomiei individuale - este constitutivă perspectivei lui Rawls.
34. Cf Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, pp. 162-3.
35. În comentariul său la eseul lui Taylor *The Politics of Recognition*; după Walzer, Taylor preferă cel de-al doilea fel de liberalism.
36. În literatura filosofică de limbă engleză se operează cu distincția dintre "good" și "right". Cred că felul în care acești doi termeni ar trebui să fie redați în românește e o chestiune destul de dificilă. Dar, în mare, "good" poate fi tradus prin bun, iar "right" prin corect (din punct de vedere moral) sau, poate și mai adekvat, prin bine. (Dar, fiindcă cea de-a doua opțiune solicită discuții mai largi, voi opta aici pentru prima). E interesant să observăm că cei doi termeni sunt interrelaționați; numai că lucrul acesta se face în feluri diferite din perspective teoretice diferite. Astfel, consecinționaliștii preferă să ia pe "bun" ca primitiv și să defineacă ceea ce e corect cu ajutorul lui; deontologii consideră că o atare definire nu e posibil de împlinit.
37. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, p. 59.
38. *Multiculturalism*, pp. 102-103.
39. A se vedea A. Gutmann, *The Challenge of Multiculturalism*, în *Political Ethics*, p.171.
40. *The Morality of Freedom*, cap. 14, în *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, Gutmann discută "relativismul cultural", "relativismul politic", "universalismul comprehensiv" și propune "universalismul deliberativ". Dar, din păcate, nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg fiecare dintre aceste răspunsuri.
41. J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, p. 164.