

## **THE CULTURAL DIMENSION OF GLOBALIZATION AND THE ISSUE OF MULTICULTURALISM**

**Flavia-Tania Ștefan**

**PhD Student, University of Bucharest**

*Abstract: In the picture of the current international relations, the phenomenon called 'globalization' is highly important. Together with colonization and the issue of migration, globalization constitutes one of the causes for the phenomenon called 'multiculturalism'. In this paper, I have theoretically sketched a general articulation framework for the issue of globalization, emphasizing the cultural dimension of globalization. In what this dimension of globalization is concerned, I focused upon the issue of values and the religious dimension. Multiculturalism, as a problematic present-day phenomenon, brought into discussion the "so-called conflict of values, of cultures, and of religions". It is precisely because of the phenomenon called globalization that this conflict becomes even more difficult to solve.*

*Keywords: globalization, multiculturalism, conflict of values, intercultural dialogue.*

### **1. Introducere**

În această lucrare primul meu obiectiv este de a contura teoretic cadrul de articulare prin care putem clarifica anumite repere importante în înțelegerea globalizării. Dintre coordonatele principale, prin care putem înțelege fenomenul numit globalizare, mă voi concentra în special pe dimensiunea culturală, deoarece al doilea obiectiv al acestei lucrări este interacțiunea între diferitele culturi în ceea ce numim astăzi „multiculturalism”.

Această experiență inedită a globalizării evidențiază faptul că lumea în care trăim se află într-o continuă transformare, într-o devenire hegeliană. Acest fenomen se produce într-un anumit spațiu geografic și social comun supus în mod inevitabil influențelor economice și tehnologice la nivel mondial. În literatura de specialitate francezii vorbesc despre „mondializare” în timp ce autorii anglo-saxoni vorbesc despre globalizare. Această dispută se adâncește în ceea ce privește modul cum ar trebui gândite dinamicile cauzale privitoare la globalizare. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 39). Putem

stabili, totuși, în cadrul acestor dispute câteva repere. În ansamblul analizelor contemporane, de specialitate, accentul cade în special pe patru aspecte fundamentale ale globalizării, pe patru coordonate sau direcții de inteligibilizare, și anume: politică, socială, economică și culturală. La acestea mai pot fi adăugate și altele, cum ar fi: dimensiunea militară, sau dimensiunea religioasă etc. Nu voi insista decât asupra dimensiunii culturale în această lucrare.

În ceea ce privește dimensiunea culturală a globalizării, doresc să evidențiez problemele legate de uniformizarea culturală, de ierarhizarea culturală în contextul conflictului care apare între diferitele valori, între diferitele culturi care interacționează. Această interacțiune se produce în spațiul democratic „occidental”, am aici în vedere: Uniunea Europeană și continentul nord-american, în special SUA și Canada. Acest spațiu geografic, social, politic și cultural este principalul mediu favorabil multiculturalismului. Cea mai importantă dificultate privitoare la multiculturalism este dată de interacțiunea religioasă. Acest conflict între valori și între culturi devine acut, atunci când în discuție vine problematica religioasă.

Mă voi referi în special la critica adusă liberalismului din partea reprezentanților multiculturalismului (problema comunităților religioase în SUA și în Canada). Autorii multiculturaliști importanți la care mă voi referi sunt: Will Kymlicka și Charles Taylor.

Teza acestei lucrări este că nu există un sistem unic de valori care să poată fi aplicat diferitelor culturi și, în consecință, orice tentativă de a absolutiza un sistem unic de valori și de a-l impune rigid în contextul relațiilor internaționale reprezintă o eroare ce poate genera sau amplifica și mai mult conflictele existente. Dimensiunea culturală a globalizării pune în discuție interacțiunea dintre grupuri de oameni ce aparțin unor culturi diferite în același spațiu. Această interacțiune se dovedește problematică, conflictuală și dezvăluie contradicțiile între culturi și sisteme de valori. În aceste condiții, există voci care pun serioase semne de întrebare referitoare la Declarația Universală a Drepturilor Omului, calificată drept o creație de esență liberală și întemeiată filosofic în manieră kantiană. Aceste două caracteristici sunt atacate de reprezentanții multiculturalismului.

## **2. Cadrul teoretic al globalizării**

Așa cum am amintit, există disputa: „mondializare” vs. „globalizare”. Putem vorbi despre o importantă suprapunere semantică în cazul celor doi termeni și putem remarca faptul că ambii termeni au același sufix, ceea ce ne poate trimite mai de grabă la un proces, la o acțiune dinamică ce se află în curs de

desfășurare. Globalizarea poate fi inteligibilizată și prin opoziție cu ceea ce se petrece la nivel: local, regional sau național.

În literatura de specialitate, finalitatea procesului globalizării trimite către domeniul relațiilor și rețelelor: politice, economice, sociale și culturale aflate pe o scară mai mare, pe un orizont mai vast decât cel al interacțiunilor locale și regionale. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 39).

Globalizarea mai poate fi gândită și ca „acțiune la distanță” (*action at distance*), așa cum o face Anthony Giddens (Marga, 2013, p. 17). În lucrarea *Schimbarea lumii; globalizare, cultură, geopolitică*, profesorul Andrei Marga operează cu termenul de „planetizare”. Autorul consideră că „globalizarea este o creștere a interdependențelor până la planetizare”. (Marga, 2013, p. 17). De asemenea, profesorul Marga consideră că globalizarea tinde să devină „un fenomen cuprinzător”. (Marga, 2013, p. 17). Interesante și de remarcat sunt distincțiile operate în lucrarea profesorului Marga, distincții care ne pot ajuta să conturăm mai bine cadrul teoretic de inteligibilizare a globalizării.

Prima distincție pune accentul pe interdependențe între statele naționale în raport cu regionalizarea, iar prin această interdependență am în vedere legăturile economice, politice, sociale, culturale ce se pot stabili într-un grup de state naționale pe baza unor caracteristici geografice și pornind de la o viziune sau strategie comună privind dezvoltarea.

A doua distincție importantă se referă la premiza că există similitudini de organizare și de abordare a problemelor statelor naționale în raport cu generalizarea (aici am în vedere împărtășirea valorilor statelor naționale).

A treia distincție este privitoare la premiza diversității ireductibile a statelor naționale în raport cu fragmentarea (aici am în vedere scindarea patrimoniului valorilor comune pliate la interese și contexte).

A patra distincție se referă la faptul că viața noastră este legată inevitabil de comunități locale localizabile (aici am în vedere faptul că viața noastră este situată contextual în cadrul unor comunități locale). Toate aceste patru distincții prezentate de profesorul Andrei Marga conturează foarte bine cadrul general de articulare a globalizării. (Marga, 2013).

Este important de avut în vedere în acest context, faptul că desfășurarea procesului globalizării determină existența unor interconexiuni între cele patru aspecte ale sale (politică, economică, socială și culturală) și pe de altă parte între principalii actori care sunt implicați în redefinirea relațiilor în plan internațional. (Galopenția, 2001, pp. 218-221). Cercetarea globalizării ca un proces în desfășurare pornește de la o analiză destul de critică a importanțelor tipare, modele explicative care se regăsesc în literatura de specialitate, pornind de la cele calificate drept clasice, susținute de autori precum: James

Rosenau, Robert Gilpin sau Immanuel Wallerstein, și ajungând la cele specifice teoreticienilor post-moderni: Anthony Giddens, David Harvey, Roland Robertson.

Așadar, analiza aspectelor globalizării este strâns relaționată cu dimensiunea socială post-modernă, prin care se pune problema resemnificării unor termeni precum: „stat”, „societate” etc. Anthony Giddens, spre exemplu, vorbește despre aspectul dialectic al procesului globalizării, despre un fel de „logică multicauzală”, uneori contradictorie, privitoare la aspecte cum ar fi: universalism versus particularism (sau relativism), integrare versus fragmentare, centralizare versus descentralizare, regionalizare versus desregionalizare. (Giddens, 2000, pp. 23-35). Analiza contemporană dezvăluie fenomenul globalizării asemenea unui proces sau ansamblu de procese decât asemenea unei stări singulare. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 51).

Cele mai importante caracteristici ale globalizării sunt clasificate de autorii menționați astfel: 1) aspectul spațio-temporal; 2) aspectul organizațional; 3) aspectul conjunctural; 4) aspectul reflexivității; 5) aspectul contestatar; 6) aspectul regionalizării; 7) aspectul occidentalizării; 8) aspectul teritorialității; 9) aspectul formelor de stat; 10) aspectul guvernării democratice. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 477). Cadrul analitic de inteligibilizare a globalizării trebuie să țină cont de toate aceste aspecte principale. Prin prisma celor prezentate pot fi formulate câteva întrebări, cum ar fi: Se poate oferi o definiție completă a globalizării? Cum ar trebui conceptualizată globalizarea? Care ar fi forma guvernării democratice cea mai potrivită pentru a fi susținută globalizarea? Cum pot fi gândite valorile sau cum ar trebui acestea regândite astfel încât globalizarea să nu genereze conflicte? În ce mod influențează diversele culturi care interacționează în orizontul globalizării, problema multiculturalismului? În actuala fază a globalizării se impun noi limite la nivel politic?

Globalizarea reflectă o logică fragmentară, pluralistă. Altfel spus, întreaga lume este restructurată asemenea unui spațiu social care este în același timp unic și diversificat. Astfel, nu ne mai putem raporta într-un mod similar la termenul de „societate” în momentul în care lumea devine pluralistă, fragmentată într-un ansamblu de unități autonome, dar aflate în diferite relații.

„Faza germinală” a globalizării, ca fenomen socio-istoric (în termenii lui Robertson) poate fi regăsită în sec. al XVI-lea, sub forma unei sistematizări economice, urmată de modificarea relațiilor internaționale la nivel politic și emergența „unei culturi globale”. (Robertson, 1990).

Conceptul tradițional de „societate” (în asociere cu cel de „stat-națiune”) trebuie să fie resemnificat pornind de la ideea unei totalități universale, coerente. Potrivit profesorului Andrei Marga, globalizarea nu aduce cu sine doar o uniformizare și nu este un stadiu final al istoriei în care toate se

nivelează, ci este caracterizată de o evidentă fragmentare și localizare, în orice caz de o evidentă revigorare a particularismelor. (Marga, 2013, p. 18). Problema care apare în aceste condiții poate fi formulată sub forma întrebării: „Care este impactul precis al globalizării asupra poziționării principiului național?” Se pare că globalizarea nu numai că nu înlătură complet principiul național, dar îl și întărește drept un element opozitiv. Astfel, principiul național este utilizat contra globalizării atunci când acest fenomen pune în pericol ideologii, interese, poziții de putere etc. (Marga, 2013, p. 19). Principiul național nu mai este considerat astăzi drept un principiu ordonator și stimulator pentru diferite performanțe, ci, mai degrabă drept o justificare a refuzului modernității și ca o legitimare a separării etnice. Forma gravă pe care o poate lua acest principiu în actualul context al relațiilor internaționale este aceea a fundamentalismului. (Marga, 2013, pp. 19-20).

Teoriile privitoare la cauzele ce conduc procesul socio-istoric de globalizare pot fi clasificate în două specii în funcție de tipul de explicație utilizată: explicație monocausală și explicație multicausală. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 36). Immanuel Wallerstein consideră că „economia capitalistă mondială” (Rosenau, 1990, p. 5) poate fi calificată drept „cauza” care generează „înaintarea” așa-zisă istorică a fenomenului numit globalizare. James Rosenau este de părere că „politica post-internațională” generează globalizarea. De aici se poate concluziona că istoria a ajuns într-un moment al schimbării. (Rosenau, 1990, p. 7). La rândul lui, Robert Gilpin crede că factorii politici specifici unei epoci postindustriale determină globalizarea în desfășurarea ei. Logica utilizată în astfel de demersuri este una de tip linear, deoarece efectul numit globalizare este generat în mod necesar de o singură cauză.

Autori precum: Anthony Giddens, David Harvey sau Roland Robertson susțin că procesul globalizării poate fi înțeles și explicat printr-o logică de tip multicausal. Giddens se referă la o „distanțiere spațio-temporală”, la alcătuirea unui nou tip de relații sociale. (Giddens, 2000, p. 14). În acest context, el oferă un exemplu privitor la locurile de muncă ale minerilor din Scoția care sunt dependente de deciziile companiilor sud-africane sau australiene, iar acest fapt evidențiază apariția unor dezdăcănări ale relațiilor sociale. Aceasta reprezintă un efect al globalizării. (Giddens, 2000, p. 79). Globalizarea, ca proces social, dar și istoric se referă la mai mult decât un simplu concept de interconexiune. „Conceptul de globalizare este cel mai bine înțeles ca unul ce exprimă aspectele fundamentale ale distanțierii spațio-temporale. Globalizarea presupune intersecția prezenței și a absenței, împletirea evenimentelor și a relațiilor de la distanță cu circumstanțele locale.” (Giddens, 1991, p. 21).

În mod similar, David Harvey conchide că globalizarea este o expresie a experienței modificate pe care o avem astăzi în privința spațiului și timpului, numind-o „comprimare spațio-temporală” (Harvey,

2002, pp. 205-331). Cu alte cuvinte, Harvey susține că obiectivarea și universalizarea conceptelor de spațiu și timp permit timpului să anihileze spațiul. Putem vorbi de o reducere a distanței între experiențele sociale care se petrec în diverse puncte ale spațiului global. Datorită mijloacelor de comunicare mass-media (internet, televiziune prin satelit etc.) evenimentele sunt prezentate de cele mai multe ori „în direct”, adică în plină desfășurare (inclusiv conflictele militare în contextul globalizării sunt prezentate „în direct”). Harvey mai vorbește despre faptul că procesul de comprimare spațio-temporală este experimentat social și nu este continuu și nici nu prezintă grade. Robertson consideră că procesul globalizării este unul de „universalizare a particularismului” și de „particularizare a universalismului”. (Robertson, 1990, p. 17).

### **3. Dimensiunea culturală a globalizării**

Se poate spune că cele trei aspecte fundamentale ale globalizării (politic, cultural, economic) nu arată suveranitatea uneia dintre ele, ci împrăștierea lor. O cultură globală se caracterizează mai degrabă prin haos decât prin ordine. Totuși, trebuie să remarcăm faptul că globalizarea în totalitatea sferei culturale determină apariția unui cerc de valori, gusturi dar și oportunități comune, dar care sunt totuși diferențiate, puse la dispoziția oricărei persoane. O altă idee importantă referitoare la acest context este aceea că o asemenea cultură globalizată acceptă tot timpul o curgere a ideilor, a valorilor emise de către indivizi, a simbolurilor și informațiilor. Această caracteristică a unei culturi globalizate se referă la imagini: ideatice, etnice, tehnice, financiare, mediatice, sacre.

Astfel, identitatea culturală reprezintă o problemă, din cauza nașterii „comodificării”, transformării și fragmentării politice, sociale și culturale generate de societate. Dimensiunea culturală, la fel ca dimensiunile: socială, economică, politică, nu este dependentă de un principiu teritorial. (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 2004, p. 52). În ceea ce privește dimensiunea culturală a globalizării, putem identifica mai multe aspecte importante. Cultura, într-o accepțiune mai largă, reprezintă sfera existenței unde oamenii alcătuiesc semnificația grație reprezentărilor simbolice. Altfel spus, discuția despre cultură se referă la felurile prin care indivizii dau sens vieții lor, individual sau în cadrul comunității prin utilizarea limbajului și, implicit a dialogului. Pentru a defini aspectul cultural este necesar să identificăm un sentiment al scopului culturii, iar acest scop este privitor la finalitatea vieții.

Sensul urmărit în lucrarea de față privitor la aspectul cultural se accentuează ca scop în sine radical diferit de sensurile pur, instrumentale. Cultura poate fi înțeleasă ca fiind teritoriul înțelesurilor „semnificative din punct de vedere existențial”. (Tomlinson, 2002, p. 33). Trebuie adăugat la toate acestea

expresia: „cultura e comună”, adică este comună în sensul „antropologic democratic” că descrie „un întreg mod de viață”, adică se referă la ansamblul practicilor cotidiene. (Tomlinson, 2002, p. 34). Wallerstein consideră că în orice societate și în orice minte, cultura este comună. (Wallerstein, 1990, pp. 31-55).

Trebuie să avem în vedere faptul că textele sunt calificate drept culturale deoarece sunt valorificate de către oameni cu scopul de a-și înțelege existența. Astfel, se poate spune că toate practicile comune care sunt implicate direct la desfășurare „narațiunilor vieții” umane poartă numele de cultură. Anthony Giddens consideră că aspectul cultural cuprinde atât exterioritatea cât și interioritatea globalizării: legătura dintre transformările sistematice ample și transformările „lumilor” noastre cele mai intime și mai locale din experiența cotidiană. (Giddens, 2001, p. 29).

Aceasta reprezintă direcția pe care o doresc conturată privitoare la aspectul culturii în contextul globalizării. Unele discuții privitoare la aspectele culturale ale globalizării se referă la tehnologiile audio-vizuale și comunicațiile globalizatoare prin care sunt transmise reprezentările culturale. Totuși, se poate formula ideea conform căreia, extinderea comunicațiilor globalizatoare nu este identică cu globalizarea culturală. Mass-media, de pildă, reprezintă doar o mică parte a procesului integral al globalizării și nu reprezintă singura cale către o experiență culturală globalizată. Giddens se referă la modalitatea prin care „tehnologiile mecanizate de comunicare au influențat dramatic toate aspectele globalizării.” (Giddens, 2000, p. 75). Se poate observa, ca o direcție generală a cercetării lui Giddens că nu insistă foarte mult pe aspectele culturale ale globalizării, ci, mai mult pe aspectele privitoare la impactul tehnologiilor de comunicare.

Waters argumentează faptul că gradul de globalizare este enorm în domeniul cultural și de aceea, cultura poate fi considerată ca fiind privilegiată între dimensiunile globalizării. (Waters, 1995, p. 9). Cultura poate fi considerată mai privilegiată, deoarece relațiile implicate se extind ușor și grație procesului formelor și produselor culturale. Se poate formula următoarea problemă, cu trimitere directă la multiculturalism: „Se poate întemeia satisfacător un orizont comun al culturilor astfel încât orice „conflict” cu nuanțe culturale să poată fi imediat rezolvat?” Modalitatea în care analizăm cultura ca o coordonată fundamentală a globalizării trebuie să fie corelată cu modalitatea în care acțiunile „locale” de inspirație culturală determină efecte globalizatoare.

Conexitatea culturală implică ideea reflexivității vieții moderne globale. Giddens consideră că aspectul fundamental a acestei idei se referă la faptul că activitățile sociale au o natură reflexivă. (Giddens, 2000, p. 45). Aceste teorii sociale ale reflexivității arată cum se manifestă acest tip de

automonitorizare la nivelul instituțiilor sociale. Potrivit lui Giddens, această idee este realizabilă în contextul „reflexivității instituționale”: în instituțiile moderne, „practicile sociale sunt examinate și reformulate în mod constant, în lumina informației despre aceste practici modificându-le astfel caracterul.” (Giddens, 2000, p. 41). Astfel, instituțiile sociale se transformă în entități care învață, în mod asemănător cu ființele umane. Giddens afirmă o idee foarte interesantă în legătură cu „dialectica local-global”: „obiceiurile locale de viață au ajuns să aibă consecințe pe plan global.” (Giddens, 2000, p. 41). Astfel, remarcăm că globalizarea are un caracter esențial dialectic și prin faptul că acțiunile individuale sunt dependente de caracteristicile structural-instituționale ale lumii sociale, grație reflexivității. Prin urmare, globalizarea nu reprezintă un simplu proces „unidirecțional”, ci implică posibilitatea intervenției locale în procesele globale. De asemenea, politica mediului se referă la „construcția socială a realității” și este o politică de tip cultural.

O dimensiune fundamentală a culturii ce nu poate fi substituită prin nimic altceva este cea religioasă. Demersul meu se referă la o problemă actuală și foarte greu de rezolvat și anume problema conflictului religios. În contextul multiculturalismului, problema conflictului între diferitele comunități religioase devine acută. Conform lui Roger Scruton, cultura „are un temei religios și un înțeles religios. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să fii religios pentru a fi cultivat. Dar înseamnă că rostul faptului de a fi cultivat nu poate fi explicat, în cele din urmă, fără referire la natura și la valoarea religiei.” (Scruton, 2011, pp. 7-8). Filosoful britanic pornește de la faimoasa distincție între „cultură” și „civilizație”. Pe urmele demersului realizat de Johann Gottfried Herder, la mijlocul secolului al XVIII-lea, termenul *Kultur* „este sângele dător de viață al unui popor, fluxul de energie morală care păstrează o societate intactă.” (Scruton, 2011, p. 9). Prin opoziție cu acest termen, *Zivilisation* „este spoiala de maniere, legi și pricepere tehnică. Națiunile pot împărtăși o civilizație, dar vor fi întodeauna distincte în ce privește cultura lor, de vreme ce cultura le definește.” (Scruton, 2011, p. 9). În aceste condiții, devine necesară analiza fenomenului controversat numit „multiculturalism” în orizontul mai larg al globalizării.

#### **4. Problema multiculturalismului în contextul globalizării**

Conceptul de „multiculturalism” este în zona centrală a dezbaterilor actuale, ridicând dificultăți și controverse. În special după evenimentele din 11 septembrie 2001, în dezbaterile academice este repusă și problema multiculturalismului. Această problemă re apare în forță și după ultimele evenimente din Franța anulului 2015, în care 12 ziariști de la cotidianul „Charlie Hebdo” au fost asasinați cu sânge rece de către doi fundamentalisti islamici, datorită unor caricaturi cel înfățișau pe profetul Mahomed. Pe de o parte, vor



fi anumite voci care anunță „eșecul multiculturalismului”, pe de altă parte vor fi și o serie de mari gânditori, cum ar fi: Charles Taylor, Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, care vor reapeza problematica multiculturalismului spre noi deschideri.

În primă instanță, termenul de „multiculturalism” desemnează o interacțiune între diferitele culturi de pe Pământ. Această interacțiune se produce într-un anumit spațiu geografic, politic, social, cultural etc. Pentru demersul din această lucrare mă voi referi în special la „spațiul occidental”, iar prin această noțiune voi înțelege: Europa Occidentală, SUA și Canada. În acest spațiu trăiesc mai multe comunități umane, diferențiate atât prin cultură, etnie, rasă, dar în special prin religie. Am în vedere comunitățile creștine: catolici, protestanți, ortodocși, apoi comunitățile islamice: shiiti, sunniți, apoi comunitățile hinduse, budiste etc.

În cazul Europei, putem vorbi despre un fundament cultural clădit în jurul a trei metropole: Ierusalim, Atena, Roma. (Marga, 2013, p. 97). Această metaforă sugerează cel mai bine cele trei izvoare ale culturii europene, și anume creștinismul asociat cu Ierusalimul, filosofia și democrația din Grecia antică asociate cu Atena și moștenirea Imperiului Roman asociată cu Roma. „Bătrânul continent” va trece prin două încercări cumplite în secolul XX și anume cele două războaie mondiale. După aceste evenimente catastrofale, Europa va cunoaște scindarea „războiului rece”, care va dihotomiza spațiul european în: zona democratică, occidentală, capitalistă și zona comunistă, centrală și răsăriteană aflată sub influența fostei Uniuni Sovietice. Ultimul deceniu al mileniului 2 va aduce eliminarea acestor bariere, iar Europa se vede în față unui nou început. Acest început înseamnă construcția Uniunii Europene, ce are la bază un fundament economic, dar și unul politic, social și cultural. În acest nou orizont se pune problema identității europene, identitate ce se întemeiază pe valorile europene. Acest proces este deosebit de dificil, tocmai pentru că nu este deloc simplu de stabilit în mod necontradictoriu un set de valori europene comune. Putem vorbi despre: demnitatea persoanei, despre libertatea de decizie, despre drepturile fundamentale ale omului trecute în faimosul document elaborat de Organizația Națiunilor Unite, în primă instanță. Ulterior vom descoperi că există diferențe fundamentale între nordul european, predominant protestant și sudul european predominant catolic sau între occidentul european și răsăritul european predominant creștin-ortodox. Pentru a oferi un exemplu la îndemână, cu scopul de a evidenția această dificultate, această diferență axiologică pornind de la cum înțelegem persoana umană, vom aminti celebrul caz al învățătoarei franceze „Chantal Sebire, o profesoară, mamă a trei copii, care la vârsta de 52 de ani suferea de o maladie cumplită, incurabilă, ce-i desfigurase chipul și durerile erau cumplite în fiecare clipă a existenței sale. «Cazul femeii de 52 de ani a născut controverse la vârful în Franța. Joi,

premierul Francois Fillon a intervenit în dezbaterile suscitată de acest caz apreciind că este dificil de răspuns la o asemenea cerere, deoarece demersul se situează la «limita a ceea ce societatea poate spune, a ceea ce poate face legea». În urma cu două săptămâni, Chantal Sebire a înaintat o cerere președintelui francez, Nicolas Sarkozy. Începând cu 2005, legea în vigoare în Franța prevede, în unele cazuri, un fel de drept «de a lăsa să moară» pe cineva prin oprirea oricărui tratament, dar fără să le permită medicilor să practice eutanasia activă. Legea a fost votată după un caz controversat în Franța, cel referitor la moartea lui Vincent Humbert, un tetraplegic de 22 de ani. 13 Martie 2008» [...] În acest sens, trebuie să avem în vedere o situație oarecum tensionată în cazul continentului european. Țări cum ar fi: Olanda, Elveția sau Belgia sunt favorabile eutanasierii, în timp ce state, nu întâmplător predominant catolice, cum ar fi: Franța, Spania, Italia etc. sunt împotriva eutanasierii active.” (Ștefan, 2013, p. 87). Amintim faptul că doamna Sebire, în scrisoarea deschisă, menționa că dorește să fie transportată din Franța în Olanda pentru a fi eutanasiată, în cazul în care cererea nu i-ar fi fost aprobată, și, ulterior readusă în Franța pentru a fi înhumată.

Acest exemplu ne evidențiază situația problematică privitoare la fundamentul comun al valorilor europene. Tocmai de aceea, putem vorbi despre două direcții teoretice în construcția europeană: așa-numitul interguvernism și așa-numitul federalism. O altă provocare foarte importantă adresată construcției europene este integrarea Turciei, țară care „nu face parte dintr-o civilizație europeană” și a cărei adeziune „ar fi sfârșitul Europei.” (Kastoryano, 2005, p. 12). Aceste luări de poziție trădează o mare problemă în ceea ce privește multiculturalismul și anume interacțiunea între civilizația occidentală și cea islamică. Înainte de a evidenția această problemă trebuie să conturăm câteva repere importante ale multiculturalismului.

Will Kymlicka vorbește despre „două modele ale pluralismului și ale toleranței” (Kymlicka, 1992). Prin această dihotomie, el se referă la un model de toleranță religioasă regăsit în fostul Imperiu Otoman (*the Milet System*), prin care administrația imperială permitea diferitelor comunități confesionale, religioase, cum ar fi: evreii, creștinii ortodocși să-și practice cultul, și, la un al doilea model bazat mai degrabă pe drepturi colective, sau de grup, decât pe drepturile individuale. Acest al doilea model este regăsit astăzi în SUA și în Canada. (Kymlicka, 1992). Tot acest demers pornește de la viziunea liberală a lui Rawls, viziune ce are la bază modelul de reconciliere și de toleranță religioasă între catolici și protestanți ce se produce în zbuciumata istorie europeană în perioada Reformei. Rawls are în vedere un așa-numit liberalism, ce trebuie să fie delimitat numai în sens politic. Kymlicka amendează poziția lui Rawls, opunând liberalismului strict politic, un liberalism comprehensiv teoretizat de John Stuart Mill.

Evoluția societății în epoca globalizării impune o abordare vastă ce nu poate fi redusă numai la dimensiunea politică. Tocmai de aceea, filosoful canadian Will Kymlicka pornește de la o distincție privitoare la drepturi. El vorbește despre drepturi ale grupurilor față de societate în ansamblu pe de o parte, și de drepturi ale grupului față de proprii săi membri. Această distincție poate fi considerată drept consistentă cu vederile liberale de ansamblu referitoare la libertate și egalitate, dacă ea ne ajută să protejăm o minoritate vulnerabilă în fața deciziilor luate de o majoritate economică sau politică. (Kymlicka, 1992, pp. 33-56). Democrația actuală, occidentală, capitalistă și în esență de tip liberal, poate fi uneori nedreaptă sau tiranică față de diferitele minorități. Prin minorități am în vedere diferitele grupuri de imigranți forțate de regimurile totalitare din țările native, să aleagă calea exilului spre o lume „mai bună”. Spațiul democratic, occidental se caracterizează prin respectul și garantarea drepturilor fundamentale ale omului. Toleranța este de asemenea o trăsătură fundamentală prin care este posibilă interacțiunea pașnică între comunități, și, implicit manifestarea multiculturalismului.

Un alt aspect mai problematic, semnalat de Kymlicka, este acela referitor la minoritățile care nu împărtășesc valorile liberale și care trăiesc într-o societate în esență de tip liberal, cum este SUA, Canada sau spațiul Uniunii Europene. Liberalismul politic amintit anterior și care pornește de la scrierile lui Rawls, nu poate rezolva satisfăcător situația minorităților non-liberale. Una din întrebările importante, în această situație ar fi: cum ar trebui un stat liberal să trateze minoritățile non-liberale? Pentru a răspunde la această întrebare, în viziunea lui Kymlicka, trebuie să avem în vedere, două tipuri fundamentale de modele de toleranță: unul de tip liberal, bazat pe libertatea individuală și un model hiper-comunitarian bazat pe drepturile de grup. Acest al doilea model are drept finalitate salvarea identității diferitelor grupuri etnice, religioase constituite în comunități, împotriva unei uniformizări ce se manifestă în societatea globală. Aceste dificultăți sunt semnalate și de un alt filosof canadian important în orizontul problematicii multiculturalismului, și anume Charles Taylor.

Canadianul Charles Taylor prezintă o viziune politică ce se reflectă în analiza multiculturalismului, întrucât pune problema coabitării identităților culturale în societatea canadiană. Se pare că el arată limitele modelului liberal precum și nevoia de a-l completa printr-un model social deschis la pluralitate și diversitatea culturilor.

În lucrarea sa, *The Politics of Recognition*, Charles Taylor pune problema cererii recunoașterii în politicile actuale din partea minorităților sau a anumitor grupuri feministe. Aceste politici alcătuiesc ceea ce numim astăzi multiculturalism. Potrivit lui Taylor, cererea pentru recunoaștere are ca presupuziție legătura dintre identitate (*identity*) și recunoaștere (*recognition*). (Taylor, 1994, pp. 27-30)

Teza susținută de filosoful canadian se referă la faptul că identitatea noastră este în mare parte determinată de recunoașterea sau absența ei sau recunoașterea greșită (nerecunoașterea) din partea celorlalți. Faptul că nerecunoașterea poate provoca neplăceri, poate fi o formă de opresiune și poate determina ca acea persoană să fie prizoniera unui mod de a fi, unui mod existențial fals și greșit. Taylor oferă aici două exemple pentru a-și menține teza. Primul exemplu se referă la femeile care au fost forțate, de-a lungul timpului, să adopte o imagine depreciativă în societățile patriarhale și, de aceea, sunt incapabile să folosească noile oportunități oferite în democrațiile occidentale mai evoluate. Acest exemplu este deseori invocat de reprezentantele curentului feminist. Al doilea exemplu se referă la problema celor „de culoare” (a negrilor) care suferă în mod similar de o imagine care îi desconsideră. Astfel, negrii sunt văzuți și tratați drept inferiori, necivilizați, incapabili de cultură etc. Autorul susține că recunoașterea greșită din partea celorlalți reprezintă nu numai o lipsă de respect, dar și o rană profundă pe care o provoacă celor ce sunt victime. (Taylor, 1994, pp. 43-38).

Continuând argumentarea, Taylor vorbește de două schimbări în legătură cu conexiunea dintre recunoaștere și identitate. În colapsul ierarhiei sociale, prima schimbare se referă la sensul conceptului de „onoare” (*honor*), sens corelat intrinsec cu inegalitățile și fiind o problemă a preferințelor. În perioada modernă în societatea occidentală europeană, conceptul de „onoare” este înlocuit cu cel de „demnitate” (*dignity*) a cetățeanului care are un sens universal și egalitar. Premisa de la care se pornește în legătură cu sensul acestui concept este faptul că toată lumea beneficiază de „demnitate”. De asemenea, se pare, că demnitatea este singurul concept compatibil cu societatea democratică actuală. (Taylor, 1994, p. 38).

Începând cu secolul XVII, odată cu cartezianismul și „epoca luminilor”, individul a fost plasat în centrul societății. Astfel, destinul uman se exprimă prin recunoașterea „eului” odată cu modernitatea, individul recăpătându-și autonomia morală care se realizează prin conștiința propriei individualități. Importanța recunoașterii, potrivit lui Taylor, s-a modificat până la sfârșitul secolului XVIII și s-a transformat în „identitate individualizată”, particulară mie și pe care o descopăr în mine însumi. Taylor susține că identitatea individualizată se naște împreună cu un ideal și, anume, acela de a fi cu adevărat eu însumi și modul meu de existență să fie autentic. Din aceasta decurge faptul că ființele omenești sunt dotate cu un simț moral, un sentiment intuitiv pentru ceea ce este corect și ceea ce este greșit. Această idee are „rădăcini” în concepția lui Jean-Jaques Rousseau. (Taylor, 1994, pp. 48-49). Problema moralității, în viziunea lui Rousseau, se referă la aceea de a urma o voce, care este în interiorul naturii noastre, voce care este deseori acoperită de pasiunile induse de dependența „rea” a noastră de ceilalți, de

amorul nostru propriu sau de mândrie. Salvarea noastră morală provine din recuperarea contactului moral autentic cu noi înșine. Taylor consideră că Rousseau oferă un nume contactului intim cu noi înșine și, anume, „sentimentul existenței”. (Taylor, 1994, p. 29). Taylor consideră că demersul lui Rousseau, acest ideal al autenticității a fost dezvoltat ulterior, de către Herder: fiecare dintre noi avem un mod original de a fi, prin urmare, fiecare persoană are propria lui măsura (gândul acesta amintește de Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt cum că sunt și a celor ce nu sunt cum că nu sunt”) (Vlăduțescu, 2001, p. 462). Această noțiune acordă o nouă importanță faptului de a fi autentic cu mine însumi. Acest ideal presupune principiul originalității: faptul de a fi autentic cu mine însumi adică, de a fi autentic cu originalitatea mea proprie.

Taylor conchide că Herder a aplicat concepția sa despre originalitate pe două niveluri: nu numai persoanei individuale care se află printre alte persoane ci, și acelor oameni care produc cultură printre alți oameni. Astfel că, acest ideal de autenticitate a fost analizat în mod similar cu idealul demnității. Așadar, spune Taylor, prin definiție, acest mod de a fi nu poate fi derivat social, dar trebuie să fie generat în interior. (Taylor, 1994, p. 31). Din acest punct de vedere, Taylor își construiește argumente pentru a-și susține teza. Pentru a înțelege conexiunea foarte strânsă dintre identitate și recunoaștere trebuie să ținem seama de o caracteristică fundamentală a condiției umane, care nu a fost luată în seamă până acum de opinia contemporană: dialogul. Pentru a-și atinge scopul în demersul său, Taylor re-semnifică termenul „limbaj” într-un sens mai larg, acoperind nu numai cuvintele pe care le vorbim și pe care le utilizăm cu anumite sensuri și semnificații ci, și alte procedee de expresie unde ne putem defini pe noi înșine incluzând „limbajele”: artei, gesturilor, iubirii și aprobării. Prin intermediul limbajului, noi interacționăm cu „ceilalți semnificanți” (așa cum îi numește sociologul George Herbert) pentru a ne defini. (Taylor, 1994, p. 32). Continuând argumentația sa, Taylor afirmă că, într-adevăr, noi avem nevoie să ne definim identitatea noastră în dialog cu cineva dar contribuția principală a „celorlalți importanți” (cei cu care ne aflăm într-o relație „bună” de dependență: familia, părinții, persoanele la care ținem sau pe care le cunoaștem) continuă într-un mod indefinit. În acest caz, avem nevoie să ne împlinim pe noi înșine, dar nu să ne definim. Taylor conchide că idealul monologal a subestimat în mod serios locul dialogului în viața umană. De aceea, viziunea modernă a artistului individual, autonom, eliberat și rupt de restul lumii (mă refer aici la exemplele oferite de Taylor privitoare la artistul solitar a cărui operă dezvăluie caracterul de a fi adresată cuiva și cazul pustnicului, a cărui interlocutor este Dumnezeu) (Taylor, 1994, p. 33) rămâne totuși o himeră. Subiectul trebuie să se gândească pe sine ca ființă socială. „Tocmai, de aceea, Taylor (pe linia lui Levinas) consideră că identitatea se creează în mod dialogic adică, presupune mereu

un dialog cu partenerii împotriva cărora și/sau cu care orice individ își alcătuiește propria individualitate.” (Nay, 2008, p. 627).

Potrivit lui Taylor, identitatea unui om este descoperită o parte prin dialog deschis cu ceilalți, o parte prin dialog intern cu ceilalți (opiniile interiorizate de o persoană în dialog cu alții). Acest ideal al interiorității care a determinat identitatea într-o manieră resemnificată la Taylor ne dezvăluie importanța recunoașterii. Identitatea mea proprie depinde în mod crucial de relațiile cu ceilalți (*My own identity crucially depends on my dialogical relations with others*). (Taylor, 1994, p. 34).

Identitatea, spune Taylor, prin contactul nostru cu „ceilalți importanți” poate fi formată (putem spune printr-o recunoaștere adecvată) sau malformată (printr-o recunoaștere greșită sau o nerecunoaștere). În orizontul autenticității, aceste relații sunt văzute drept chei ale autodescoveririi sau ale autoafirmării. În plan social, susține filosoful canadian, identitățile sunt formate prin dialog deschis și se pune problema politicilor recunoașterii egale. (Taylor, 1994, pp. 37-39).

Potrivit lui Taylor, înțelegerea identității și autenticității a introdus o nouă dimensiune în politicile „recunoașterii egale”. Taylor susține că discursul recunoașterii a devenit familiar pe două niveluri: 1) în sfera intimă (spațiul privat, am putea spune), unde înțelegem formarea identității și a sinelui care are loc într-un dialog continuu și lupta cu ceilalți importanți; și 2) în sfera publică (în spațiul public), unde politicile recunoașterii egale au venit să joace un rol din ce în ce mai important. (Taylor, 1994, p. 37).

Taylor semnalează că în plan social, faptul că identitățile sunt formate în dialog deschis, neformat de o normă predefinită social, a făcut ca politicile recunoașterii egale să fie mai centrale și mai presante. Cu alte cuvinte, transformarea conceptului de „onoare” în cel de „demnitate” și, apoi, în politicile recunoașterii egale (a demnității egale) generează probleme într-o societate democratică. De ce? Pentru că politica recunoașterii egale (toți oamenii beneficiază de demnitate egală) vizează o politică a universalismului, o egalizare a drepturilor cetățenilor, care sunt universal acceptate. Autorul susține că înțelegerea identității și autenticității a introdus o nouă dimensiune în politicile recunoașterii egale. Taylor se concentrează pe sfera publică și încearcă să elaboreze în lucrarea sa un demers privitor la politica recunoașterii egale și ce-ar putea însemna acesta. A doua schimbare majoră, prin contrast cu prima, se referă la dezvoltarea noțiunii de identitate care a generat politicile diferenței. În acest context, recunoașterea înseamnă identitatea unică a unui individ sau grup, ceea ce este distinctiv față de oricine altcineva. Astfel, Taylor pune în contrast cele două tipuri de politici. Politica demnității egale proclamă ideea că toți oamenii sunt egali și merită același respect, ceea ce reprezintă un potențial universal omenesc

care se reflectă în imperativul categoric kantian. Politica diferenței aduce în discuție problema unui potențial universal care este în fundamentele sale potențialul pentru formarea și definirea identității proprii a cuiva, drept un individual și ulterior drept o cultură. (Taylor, 1994, p. 41).

Taylor conchide că cele două modele din politică, ambele bazate pe respect egal, intră în conflict. Aici este prezentată critica la adresa liberalismului. Politica diferenței reproșează politicii recunoașterii egale că neagă identitatea forțând oamenii să intre într-un mod omogen de existență, într-un fel de neutralitate am putea spune. Politica recunoașterii egale, la rândul ei, obiectează politicii diferenței că încalcă principiul non-discriminării. Consecința la care ajunge Taylor este aceea ca politica recunoașterii egale (a demnității egale) care pornește de la principiul „diferenței oarbe” reprezintă de fapt o reflecție a culturii hegemonice. Decurge de aici că numai minoritatea sau culturile asuprite sunt forțate să ia o formă străină. Așadar, susține Taylor, presupusa societate dreaptă, de tip liberal și cu o diferențiere oarbă nu este numai inumană (deoarece suprimă identitățile) dar și foarte discriminatorie. (Taylor, 1994, p. 42-51).

Astfel, egalitatea, în viziunea filosofului canadian, se referă la acordarea unui tratament identic tuturor indivizilor însă, în același timp, neagă diferențele dintre oameni și nu poate fi aplicat în totalitate în planul moral. Deci este preferabil principiul echității în locul celui al egalității deoarece ține cont de situațiile particulare. Echitatea permite concilierea „nevoii de recunoaștere” a diferențelor, drept prelungire a idealului autenticității. (Nay, 2008, p. 629)

Așadar, pentru a crea o legătură consistentă între democrație și recunoașterea pluralismului cultural, Taylor este susținător al proiectului de societate multiculturală și pare că nu atribuie încredere statelor-națiuni, numindu-le culturi hegemonice. Acestea, crede el, nu fac decât să sufoce identitățile și chiar să împiedice formarea de autenticități umane în numele „apărării unității naționale”. Cererea de recunoaștere poate lua o formă inversă: forma de asuprire. Urmând modelul multiculturalist, el pledează în favoarea recunoașterii publice a comunităților cu scopul de a justifica intrarea identităților în spațiul public.

O altă problemă controversată semnalată de Taylor este aceea referitoare la „ierarhizarea culturilor”. În mod tradițional, există culturi universale și cele minoritare care cresc și se dezvoltă în umbra sau pornind de la cele universale. Și în spațiul cultural românesc, Lucian Blaga vorbește despre „culturi majore” și „culturi minore”. Taylor consideră că ar trebui să ne debarșăm de această presupuziție, de această prejudecată și să pornim de la asumția că orice cultură are un „universal” al ei. Giovanni Sartori aduce obiecții la adresa politicii „respectului egal” invocată de Charles Taylor, afirmând

că „A atribui tuturor culturilor o valoare egală echivalează cu a adopta un relativism absolut care distruge noțiunea însăși de valoare. Dacă totul e valoros, nimic nu e valoros: valoarea își pierde orice valoare”. (Sartori, 2007, p.65). Adversarii multiculturalismului, în special, în mediul academic american, propun această ierarhizare valorică culturală. Taylor amintește de exemplul oferit de Bellow, conform căruia atunci când cultura zulușilor va produce un romancier ca Lev Tolstoi, mass-media internațională și toate mediile academice își vor îndrepta atenția asupra acestei culturi. (Taylor, 1994, pp. 54-56). Noi nu ar trebui să facem aceste comparații, ci, ar trebui să privim cultura zulușilor în autenticitatea unicității ei.

Cea mai gravă problemă referitoare la multiculturalism, ce rămâne deschisă spre rezolvare, este aceea referitoare la conflictul între „fundamentalismul islamic” și civilizația occidentală. Termenul de „fundamentalism islamic” începe să se consacre în planul relațiilor internaționale odată cu criza ostaticilor din Iran din 1979-1980. Se pune întrebarea dacă prin „fundamentalism islamic” desemnăm o minoritate extremistă sau desemnăm punctul critic al unui conflict mult mai profund între două lumi, între două civilizații, cu sisteme axiologice radical diferite. Islamul are ca părți susținătoare, Coranul și dreptul islamic. Coranul nu se discută și reprezintă cartea sacră a religiei musulmane. Dreptul islamic este în strânsă dependență cu doctrina coranică. Citându-l pe Borrmans (1993), Sartori pune următoarele probleme în acest context: „Islamul se poate oare laiciza? Se poate occidentaliza? Poate el deveni tolerant? Poate dialoga cu creștinismul? Potrivit lui Sartori, răspunsul este afirmativ însă, spre deosebire de flexibilitatea occidentală, Islamul este puternic înrădăcinat în doctrina coranică, iar dreptul pe pământul islamului este heteronom: „se naște și rămâne impregnat de religie”. (Sartori, 2007, p.113). Acest conflict poate fi rezolvat satisfăcător sau este principial nerezolvabil? Aceste întrebări sunt la ordinea zilei în contextul relațiilor internaționale. Ca o deschidere spre o viitoare cercetare mai amplă, vom semnala o deosebire importantă între civilizația occidentală și cea islamică. „Dacă în civilizația occidentală separația laic-profana a fost instituită încă de la începuturile apariției ei, subliniată prin afirmația regăsită în Sfânta Evanghelie după Marcu (12.17) - «Iisus a zis: Dați Cezarului cele ale Cezarului, iar lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu» - , lumea islamică, prin vocea teologului hanbalit Ibn Taymiyya, afirmă tocmai dimpotrivă, că a governa viața oamenilor este una din cele mai importante cerințe ale religiei, fără de care religia nu poate rezista. Ori, în special începând din iluminism, statul în Occident a început, puțin câte puțin, să ia asupra sa sarcini care, în mod tradițional, erau rezervate religiei, acest secularism fiind total străin islamului.” (Ungureanu, 2010, p. 9).

## **5. Concluzii**



În contextul acestui studiu, am înțeles globalizarea ca pe un proces real, ca pe un continuum, alături de local, național și regional. La un capăt al acestei linii continue se află relațiile și rețelele economice și culturale organizate pe bază locală și/sau națională, iar la celălalt capăt se află relațiile și rețelele, economice și culturale care se cristalizează la scara mai largă a interacțiunilor regionale și locale. Globalizarea creează, fără îndoială, dificultăți, întrucât accentuează tendințele inegalitare care apar la lumină chiar și în statele dezvoltate, făcând mai complex exercițiul politicii economice, dar ea nu implică renunțarea la creșterea economică. Așa cum afirmă și Stiglitz (2003, p.417), problema nu este aceea dacă efectele globalizării sunt pozitive sau negative pentru că oricum este un proces care a adus lumii întregi multe beneficii, însă ea a fost greșit „gestionată” și, de aceea, a generat diverse probleme în lume. Speranța este, așadar, că o creștere economică în limite rezonabile poate determina, în cele din urmă, atenuarea inegalităților sociale. Pe parcursul prezentului studiu, m-am referit în permanență la interrelaționările dintre dimensiunile globalizării, și am avut în vedere acest lucru și atunci când am tratat dimensiunea culturală a procesului. Astfel, abordând conexitatea din această perspectivă, am fost interesați de modul în care globalizarea schimbă contextul construirii sensului: modul în care afectează simțul identității, experiența locului și a sinelui în relație cu locul, impactul pe care îl are asupra înțelegerii, a valorilor, dorințelor, miturilor, speranțelor și temerilor ce s-au dezvoltat în jurul unei vieți situate local. Dimensiunea culturală, prin urmare, cuprinde ceea ce Anthony Giddens numea atât “exterioritatea” cât și “interioritatea” globalizării: legătura dintre transformările sistematice ample și transformările “lumilor” noastre cele mai intime și mai locale din experiența cotidiană.

În acest cadru general conturat de globalizare, se produce o interacțiune, o interrelaționare între diferitele culturi, iar acest fenomen se numește multiculturalism. Am evidențiat importanța, dar și dificultățile acestui fenomen. În ceea ce privește dificultățile, ne confruntăm cu un „conflict” al valorilor, cu perspective diferite privind omul, societatea sau dimensiunile religioase. Acest conflict este profund, deschis și departe de a fi rezolvat.

Multiculturalismul ca fenomen controversat cauzat de globalizare aduce în prim plan discuția referitoare la sistemele axiologice, la autenticitatea dialogului între diferitele comunități culturale, religioase etc. Am putea spune că problematica multiculturalismului redeschide orizontul filosofiei privind natura umană, privind drepturile, dar și regulile ce trebuie să fie respectate în societate. Aduce în prim plan concepte cum ar fi: toleranța, libertatea, educația, sistemele juridice sau instituționale atât la nivel național cât mai ales la nivel internațional.

## 6. Bibliografie

1. Giddens, Anthony (1987). *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press.
2. Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
3. Giddens, Anthony (2000). *Consecințele modernității*, București: Univers.
4. Giddens, Anthony (2000). *A treia cale și criticii ei*, Iași: Polirom.
5. Giddens, Anthony (2001). *A treia cale. Renașterea social-democrației*, Iași: Polirom.
6. Golopenția, Sanda (2001). *A gândi globalizarea*, în *Secolul 21* (tema: Globalizare și identitate), nr. 7-9/2001.
7. Harvey, David (2002). *Condiția postmodernității*, Timișoara: Amarcord.
8. Held, David, McGrew, Anthony, Goldblatt, David, Perraton, Jonathan (2004). *Transformări globale. Politică, economie și cultură*, Iași: Polirom.
9. Kastoryano, Riva (2005). *Quelle identité pour l'Europe?*, Paris: Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques.
10. Kymlicka, Will (1992). *Two Models of Pluralism and Tolerance*, în *Analyse & Kritik* 13 (1992) S. 33-56, Opladen: Westdeutscher Verlag.
11. Marga, Andrei (2013). *Schimbarea lumii*, București: Editura Academiei.
12. Marga, Andrei (2014). *Religia în era globalizării*, București: Editura Academiei.
13. Martin, Hans-Peter, Schumann, Harald (1999). *Capcana globalizării. Atac la democrație și bunăstare*, București: Editura Economică.
14. McGrew, Anthony (1992). *Modernity and Its Future*, Cambridge: The Open University, Polity Press.
15. Nay, Olivier (2008). *Istoria ideilor politice*, Iași: Polirom.
16. Robertson, Roland (1990). *Mapping the global condition: globalization as the central concept*, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications.
17. Rosenau, James (1990). *Turbulence in World Politics*, Brighton: Harvester Wheatsheaf.
18. Sartori, Giovanni (2007). *Ce facem cu străinii? Pluralism vs. Multiculturalism*, București: Humanitas.
19. Stiglitz, Joseph E. (2003). *Globalizarea. Speranțe și deziluzii*, București: Editura Economică.
20. Ștefan, Ionuț (2013). *Bioetică – note de curs*, Galați: Editura Fundației Universitare „Dunărea de Jos”.

21. Taylor, Charles (1994). *The Politics of Recognition*, în *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, editat de Amy Gutmann, New Jersey: Princeton University Press.
22. Tomlinson, John (2002). *Globalizare și cultură*, Timișoara: Amarcord.
23. Ungureanu, Daniel (2010). *Islamul și provocarea ideologică a islamismului*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
24. Vlăduțescu, Gheorghe (2001). *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București: Paideia.
25. Wallerstein, Immanuel (1990). *Culture as the ideological battleground of the modern worldsystem*, în Mike FEATHERSTONE (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications.

Waters, Malcolm (1995). *Globalization*, London: Routledge