

LBRIS

We know
books

Kurt Hübner

NAȚIUNEA

UN FENOMEN

REPUDIAT – INEVITABIL – DEMN DE NĂZUIT

Traducere din limba germană
de Traian Pleșca



Cuprins

| | |
|--|-----|
| Argument..... | 9 |
| Cuvânt-înainte | 37 |
| CAPITOLUL I. Originile filosofiei politice occidentale în Antichitate și importanța ei directoare. Gândirea abstractă despre umanitate și gândirea concretă despre națiune | 41 |
| CAPITOLUL II. Reflecția filosofică medievală asupra elementelor universale și naționale în Sfântul Imperiu Roman. Distrugerea unei legende..... | 70 |
| CAPITOLUL III. Renașterea: umanismul național și universal. Geneza ideii statului bunăstării individualiste..... | 86 |
| CAPITOLUL IV. Încercările raționaliste de fundamentare a statului bunăstării individualiste în epoca Iluminismului și ideea metafizică de Europa și imperiu la Leibniz | 116 |
| CAPITOLUL V. Problema fundamentală nerezolvată a filosofiei Revoluției Franceze și a celei Americane – cauză și a eșecului teoriei lui Kant despre stat | 133 |
| CAPITOLUL VI. Descoperirea ideii naționale în filosofia romantică a statului din vremea lui Goethe | 152 |
| CAPITOLUL VII. Pervertirea filosofiei politice a Iluminismului și a romantismului în secolele XIX și XX | 219 |

| | |
|--|-----|
| 1. Pervertirea filosofiei politice a Iluminismului | 220 |
| 2. Pervertirea filosofiei politice a romantismului | 243 |
| CAPITOLUL VIII. Națiunea ca obiect al sociologiei empirice | 270 |
| CAPITOLUL IX. Pata opacă a filosofiei politice a prezentului | 285 |
| CAPITOLUL X. Ideea națională din perspectivă științifică... .. | 323 |
| 1. Problema identității | 323 |
| 2. Ideea mulțimii de sisteme naționale. Identitatea sincronică | 326 |
| 3. Dinamica mulțimilor de sisteme naționale. Identitatea diacronică | 339 |
| 4. Critica determinării romantice a identității naționale | 354 |
| 5. Soluționarea sistemică a problemei identității naționale pe baza mulțimilor de sisteme naționale diacronice și sincrone într-o analiză rezumativă | 363 |
| 6. Încă un tip de identitate națională a romantismului. Excurs asupra limbii | 367 |
| CAPITOLUL XI. Fenomenologia identificării naționale | 380 |
| CAPITOLUL XII. Structura mitică a identificării naționale | 391 |
| CAPITOLUL XIII. Dreptul ontologic al conștiinței naționale mitice | 400 |
| CAPITOLUL XIV. Dezbateri critice finale cu filosofia politică a romantismului | 409 |
| CAPITOLUL XV. Națiunea și Europa. Perspectivă | 418 |
| REGISTRU DE PERSOANE | 434 |

CAPITOLUL I

Originile filosofiei politice occidentale în Antichitate și importanța ei directoare. Gândirea abstractă despre umanitate și gândirea concretă despre națiune

Abia în amurg își iau zborul bufnițele Minervei. Hegel a folosit acest mit drept parabolă pentru a spune că filosofia – Minerva este zeița înțelepciunii – intră în acțiune abia atunci când ceva considerat a fi de la sine înțeles devine îndoielnic și, astfel, obiect al reflecției. Așa a apărut și filosofia politică la greci, abia târziu, și anume abia atunci când raportul lor „naiv” cu mitul, în care și-a aflat originea întreaga lor concepție despre stat, se năruise, ba chiar mai rău, atunci când întreaga lume spirituală a grecilor se afla într-o clară disoluție.

Polisul antic și mitul național. Polisul grecesc era un oraș-stat care dispunea de o proprietate extinsă de terenuri înconjurătoare. Un polis se înțelegea pe sine drept o creație a unui zeu mitic. Avea, prin urmare, o istorie a originilor sale, o *arché*, și de ea erau legate alte mituri din care s-au dedus apoi reguli, legi, obiceiuri și datini, în general întreaga bogăție de forme ale vieții de comunitate a cetățenilor. Ceea ce a însemnat aceasta se mai poate observa în zilele noastre, între altele, în vestigiile antice din Atena. Agora (piața), areopagul (sediul tribunalului)

și pnyx (locul adunării poporului) se grupau în jurul acropolei, unde pe frontonul de vest al templului Parthenon era reprezentată plastic esența mitică a statului. Acolo se înfățișează cum Atena, în disputa cu Poseidon, a câștigat supremația divină asupra orașului și cum le-a „arătat” atenienilor, pentru prima dată, una dintre cele mai importante surse ale bunăstării lor – plantarea de măslini.

Din punct de vedere politic, grecul se considera, așadar, în primul rând atenian, teban, spartan etc., ceea ce însemna identificarea sa cu o origine mitică și cu continuitatea istorică ce se deducea de aici. În acest mit își aveau rădăcinile sentimentul de comuniune al cetățenilor și constituția respectivului oraș-stat care, de aceea, trebuia să fie validată și de autoritatea oracolului. Dar la greci a existat și o conștiință a apartenenței la comunitatea lor generală. Uniți prin mitul lor și prin cultura izvorâtă din acesta, grecii se delimitau de toate celelalte popoare pe care le numeau generic „barbări”, pe ei înșiși denumindu-se eleni. Acest fapt nu numai că nu a exclus în niciun fel particularismul orașelor-stat, dar nici măcar nu le-a împiedicat să se afle între ele în *agon*, într-o rivalitate permanentă. Mai mult, rivalitatea și competiția păreau să le fie chiar o caracteristică remarcabilă a felului lor de a fi. În sens ideal, această rivalitate și-a găsit întruchiparea în ideea olimpică. Grecii din toate orașele-stat se întâlneau în Olimpia pentru întreceri, iar în timpul desfășurării lor luptele dintre ei trebuiau să înceteze. ***Grecii aveau, așadar, pe de o parte, o idee națională particulară – cea a polisului –, și o idee națională generală – cea a elenilor. Rădăcina amândurora era mitul.***

Fenomenul căruia filosofia politică a grecilor (și cu aceasta filosofia politică, în general) îi datorează originile a fost tocmai stingerea acestui mit identitar. Una dintre cauze a constituit-o sofistica, apărută ca un fel de iluminism raționalist care a încercat să demaște mitul drept o născocire fantastică, făcând, în același timp, din om măsura tuturor lucrurilor, o măsură, firește, ea însăși oscilantă în cel mai înalt grad și care în mod evident arată

diferit, de la individ la individ. Ce se înțelege prin aceasta vom explica cu ajutorul a trei exemple concludente, anume cu dogmele centrale ale sofistilor **Gorgias**, **Protagoras** și **Antistene**.

Gorgias spunea că dacă ceva ar exista, acest ceva nu ar putea fi cunoscut și chiar dacă ar putea fi cunoscut, nu ar putea fi comunicat. **Protagoras** afirma că omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există și a celor care nu există precum nu există. A exista este identic cu a-i apărea cuiva. În fine, potrivit dogmei lui **Antistene**, nu poți afirma ceva fals, pentru că poți să afirmi numai ceea ce este, și nu ceea ce nu este. (Astfel, **Antistene** desființa, în general, deosebirea dintre adevăr și fals și, prin aceasta, în ultimă instanță și imposibilitatea de a afirma ceva fals.)

Această „iluminare” spirituală a mers mână în mână cu decăderea politică. Trecuseră demult vremurile de supremă conștiință națională de sine din timpul războaielor cu perșii. Grecii se sfâșiau între ei în războaie fratricide și nu se sfiau să-i câștige ca aliați, fiecare de partea lui în lupta împotriva celui-lalt, pe perși, dușmanul lor de moarte. Pe plan intern, la fel cum se întâmpla și în relațiile cu lumea exterioară, scena era dominată de un egoism neînfrânat. Nici oscilarea permanentă a constituțiilor de stat elenice între democrație, oligarhie și tiranie nu a schimbat nimic, dimpotrivă era numai reflectarea acestei stări generale, denumită de Tucidide *taraché*, adică o stare de dezordine și confuzie caracterizată de dominația plebei, demagogie și dictatură, cu toate fenomenele îngrozitoare care le-au însoțit.

Utopia ironică despre stat a lui Platon [427-347 î.Hr.].

În aceste vremuri și-a conceput Platon lucrarea sa despre stat [„Politeia”, lat. „De re publica”]. Prin ea s-a impus definitiv ceea ce eu numesc **gândirea politică abstractă**. Înainte însă de a intra în amănunte, trebuie să mă opresc asupra interpretării acestei lucrări. *După părerea mea, ea se numără printre cele mai frecvent greșit înțelese lucrări din istoria filosofiei politice.*

Motivul este acela că lucrarea se structurează pe mai multe paliere: unele ușor de înțeles, altele cu subînțelesuri tănuite, mai greu de pătruns, ironice, exprimând însă mesajul adevărat și serios gândit de Platon; aproape fără excepție, tocmai acestea din urmă au fost trecute cu vederea, iar primele au fost luate în serios, ba chiar au fost considerate ca reprezentând adevăratul fond al problemei¹. De acest palier ușor de perceput, căruia autorul însuși nu-i acordă girul seriozității, ține ceea ce adesea a fost înfierat drept fascismul lui Platon: statul aristocratic bazat pe clase. În acest stat, conducătorii trebuiau să fie într-adevăr cei mai buni, anume filosofi înțelepți, însă potriviți pentru această poziție erau considerați numai cei proveniți dintr-un fel de cultivare rasială. Ei singuri trebuiau să aibă toată puterea în mâinile lor.

Dacă însă se analizează mai exact cum motivează Platon statul său și cum îl prezintă în detaliu, atunci este de mirare cum s-a putut trece peste evidenta sa ironie. Conducătorii statului, argumentează Platon (376 B), sunt păzitorii statului. În consecință, ei ar trebui să fie vigilenți precum câinii față de dușmani, dar buni cu prietenii. Cine însă învață să deosebească între dușmani și prieteni, acela este „dornic să învețe”, așadar „iubitor al înțelepciunii” – într-un cuvânt, este capabil să „filosofeze”. Devine deci evident că amândoi, păzitorul și câinele, împărtășesc această virtute. Păzitorii ar trebui să se bucure de o educație deosebită, mai ales ar trebui să disprețuiască moartea. Așadar, spune Platon, lor ar trebui să li se ascundă tot ceea ce prezintă Hadesul ca fiind detestabil, rău, spre exemplu acea faimoasă afirmație a lui Achile că ar prefera să fie truditor pe pământ decât rege în infern – de parcă niciunul dintre greci nu ar fi știut că Achile, în ciuda acestei temeri de moarte, a fost unul dintre cei mai viteji (386 B). Cu o cenzură prezentată intenționat ca fiind demnă de luat în derâdere, se elimină din literatură, mai ales la Homer, toate pasajele unde este vorba despre chefuri și

¹ Un exemplu clasic este în acest sens felul în care Karl Popper îl prezintă pe Platon în cartea sa „*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*”. Berna, 1957.

beții, despre iubire, râs și voie bună (390 A). În general, arta este prezentată drept o aparență găunoasă (598 B), care ar trebui evitată pe cât posibil. Și toate acestea le spune și le face același gânditor care în scrierile sale „Ion” și „Phaidros” a celebrat natura divină a artei!

Pentru a-i face pe concetățeni să înțeleagă încadrarea în caste subordonate aristocraților, sunt introduse „minciuni nobile și tămăduitoare”, potrivit cărora viața lor de pământeni ar fi fost un vis, pe când, în realitate, oamenii ar fi crescuți sub pământ. Acolo, un zeu le-ar fi dat în amestec aur, argint sau felurite alte minerale și, prin aceasta, le-a fi stabilit viitorul lor rol în stat (396 A). Însă păzitorii trebuie să aibă nu numai înzestrarea de a filosofa precum câinii, ci trebuie și să fie crescuți ca aceștia. Ceea ce are loc prin alegerea orei potrivite pentru procreație, după anumite calcule astrologice. Cum trebuiau să se petreacă toate acestea o demonstrează Platon printr-o abracadabră de cifre, spre hazul intenționat al cititorului – dacă el nu este atât de naiv încât să-l creadă pe Platon pe cuvânt. Din păcate, ne spune Platon, procedând astfel, te mai și încurci câteodată, ceea ce vestește începutul sfârșitului statului ideal. Aceste exemple de ironie la Platon cu care își agrementează prezentarea sa despre „statul fascist” se pot înmulți după voie și completa cu o analiză adecvată de stil (tonul face muzica).

Se pune, firește, întrebarea: ce l-a putut determina pe Platon să-și îngăduie o astfel de glumă în locul unei utopii a statului ideal – așa cum este considerată cel mai adesea opera sa. Să fi intenționat el să lovească în acest fel în constituția spartană care i-a servit probabil drept model de analiză? Această presupunere nu este nicidecum de lepădat tocmai pentru că, în Atena, cu siguranță, nu erau puțini cei care, dezamăgiți peste măsură de democrație, simpatizau cu Sparta. Din păcate, cunoaștem puține detalii despre literatura politică existentă cu siguranță în acea vreme, despre desfășurarea discuțiilor privind constituția de stat a Atenei, motiv pentru care o mulțime de aluzii din „statul” lui Platon vor rămâne pentru totdeauna neclarificate. Că Platon,

cu toată critica pe care a adus-o vicilor democrației ateniene, a fost orice altceva, dar nu un partizan al formelor de stat „fasciste” se poate vedea cu toată claritatea dintr-o frază-cheie din a șaptea sa scrisoare. Acolo se spune că ***adevăratul stat trebuie să aibă o constituție „care să garanteze libertatea în temeiul dreptului general”*** (326 E). Se poate imagina o mai mare contradicție între această aserțiune și statul său „fascist” ideal?

Totuși, ar fi foarte greșit dacă „statul” lui Platon ar fi considerat doar o satiră la adresa situației politice și spirituale de atunci. *În realitate, ironia lui Platon a servit unui scop general care trece cu mult dincolo de o simplă satiră, anume de a demonstra omului lumina înșelătoare a pretinsei cunoașteri care îl oprește să cerceteze adevărul mai adânc.* Un exemplu interesant în acest sens îl oferă disputa dintre Socrate și un individ pe nume Kallikles din scrierea lui Platon „Gorgias”. Kallikles, a cărui filosofie politică amintește de Nietzsche, slăvește voința nedisimulată de putere a marilor personalități conducătoare. Însă, curios lucru, Socrate, care în fața acestuia pledează în favoarea primatului decenței în politică, apără acest lucru cu argumente mai degrabă sărăcicioase și evident confuze, fiind o pradă ușoară pentru Kallikles. A intenționat Platon cumva să arate păzitorilor de virtuți, existenți permanent și peste tot, că *fără un fundament spiritual adevărat* nu sunt într-o situație mai bună decât Kallikles, cel copiat după Alcibiade? Care este însă acest fundament?

Teoria lui Platon despre idee. Potrivit lui Platon, cunoașterea umană [Wissen] se bazează pe percepția senzorială (Aisthesis), pe concluzia logică (Logos) și pe epistemă (Episteme). Percepția senzorială este oscilantă, confuză și relativă; concluzia logică se bazează pe următoarea schemă de gândire: „Dacă A este..., B va fi...”. Este deci o schemă permanent numai ipotetică (*dacă A...*). Epistema [Erkenntnis] este cea care acum trebuie să ajungă, dincolo de lumina înșelătoare, nestatornică a percepției senzoriale, la adevărata cunoaștere, la însăși esența lucrurilor. Această esență adevărată a unui lucru este denumită de Platon

ideea lucrului respectiv. Însă cum poți să cuprinzi ideea lucrurilor, adevăratul temei al existenței lor? Cum se poate ajunge dincolo de percepția senzorială și logosul mereu numai ipotetic? Abia în acest context se dezvăluie importanța generală a ironiei lui Platon. Pentru că, în mod evident, ea se raportează permanent la faptul că, într-un caz dat, oamenii fie au încredere în percepția senzorială (lăsându-se, de pildă, înșelați în privința raporturilor de putere existente), fie socotesc că pot cuprinde esența lucrurilor printr-o examinare rațional-logică, fără să se gândească la caracterul problematic al premiselor ei ipotetice sau chiar căzând în cursa unor concluzii false. (În cele din urmă, atât Socrate, cât și Kallikles devin victime, în „Gorgias”, ale acestor două situații.) *Cea mai mare parte a dialogurilor platoniene constă în prezentarea eșecului permanent al încercărilor de a construi cu astfel de mijloace neadecvate o bază solidă pentru gândire și acțiune.* Da, Platon ironizează chiar propria teorie a ideii, în scrierile „Sophistes” și „Parmenides”, în măsura în care trebuia să se facă încercarea proiectării ei și la nivelul logosului. Și totuși el ne dezvăluie permanent, îndeosebi în „Symposion” și în „Phaidros”, dar mai ales în acele pasaje din „Statul”, care constituie adevărata temă centrală a lucrării sale, ce înțelege el prin *adevărata cunoaștere*, prin episteme. *Aceasta izvorăște dintr-o certitudine mitic-metafizică imposibil de a mai fi supusă unei evaluări raționale; abia ea oferă logosului acel punct absolut de pornire fără de care acesta rămâne doar ipotetic, ca și cum ar fi suspendat în aer, rezonând fără noimă și fără țintă.*

În „Symposion”, Platon ne arată că această certitudine ține de natura omului, înrădăcinându-se parțial în senzorial și rațional, parțial în metafizicul transcendental. Omul nu este numai o ființă care gândește pe bază senzorială, ci și una care este capabilă de trăiri transcendente, *omul este concomitent un animal profanum și metaphysicum.* El simte, știe că tot ceea ce percepe și gândește este imperfect; de aceea, un eros irezistibil [la Platon: năzuința puternică spre nemurire, veșnicie și frumosul suprem] îl îndeamnă să treacă peste această limită a imperfecțiunii și, în