

CUPRINS

1. IMPORTANTA CUNOAȘTERII ISTORIEI GÂNDIRII POLITICE
2. GÂNDIREA POLITICĂ A GRECIEI ANTICE
3. PLATON. FONDATORUL FILOSOFIEI POLITICE EUROPENE
4. ARISTOTEL – PĂRINTELE ȘTIINȚEI POLITICE
5. ROMA ANTICĂ

TEMA 1

IMPORTANTA CUNOAȘTERII ISTORIEI GÂNDIRII POLITICE

După parcurgerea acestei teme veți învăța:

1. Care este necesitatea studierii istoriei gândirii politice.
2. Care sunt semnificațiile conceptului de doctrină și ideologie politică.
3. Evoluția schematică a doctrinelor și ideologiilor politice în secolul XX.
4. Principalele principii metodologice de studiere a istoriei gândirii politice.

1 Considerații preliminare.

Ideile politice sunt elemente constitutive ale vieții politice și în consecință, ele sunt parte integrantă în știința politică. Ideile politice fiind generate de interesele luptei politice, este important să le distingem și să le cunoaștem. Politica este și o luptă de idei, adică, o bătălie în jurul unor sisteme de valori și orientări de acțiune. În același timp, prin studiul istoriei ideilor descifrăm știința identității celor implicați în lupta politică. John Stuart Mill, obișnuia să sublinieze că o persoană care are un crez reprezintă o putere socială egală cu 99 de persoane care nu au decât interese politice. Ideile politice sunt în același timp componente și vehicule ale culturii politice ale unei societăți.

2. Doctrine și ideologii - suporturi pentru acțiunea politică.

Pentru a ști despre ce vorbim, trebuie să precizăm termenii. Termenul de **doctrină** este folosit în strânsă legătură cu cel de **idee** și **ideologie**. Cel cu incidența cea mai largă este desigur cel de idee politică. "Istoria doctrinelor face parte din istoria ideilor, dar ea nu reprezintă întreaga istorie a ideilor, ea nu este, poate, nici chiar partea ei esențială"- spune J.Touchard (vol.I, p.VI). Remarca lui este pe deplin îndreptățită, dacă luăm în considerare ideea exprimată de Julien Benda după care se accentuează prea mult și unilateral în cursurile universitare o istorie aristocrată a ideilor (adică a marilor opere sau doctrine) în defavoarea istoriei democratice a ideilor, care ar fi un fel de vulgarizare a primelor atât prin mediile cultivate și, mai apoi, prin ansamblul opiniei publice. Deci, ideile politice s-ar găsi în gândirea colectivă a grupurilor mari de oameni și nu doar în mințile unor gânditori sau scriitori eminenti.

Jean Touchard compara o idee politică cu o piramidă cu mai multe etaje. Cel al doctrinei, apoi cel pe care marxiștii îl numesc praxis, cel al vulgarizării, cel al simbolurilor și al reprezentărilor colective.

În dicționarul lui Robert se dă **etimologia termenului doctrină (de la latinescul *docere* – învățământ, știință, doctrină) pe care apoi îl definește ca un ansamblu de noțiuni despre care se afirmă a fi adevărate și prin care se pretinde a se furniza o interpretare de fapte, a orienta sau dirija acțiunea.**

Spre deosebire de ideologie, doctrina poate fi elaborată de un partid sau chiar de o persoană (doctrina lui Richelieu, doctrina Monroe s.a.); ideologia este totdeauna o operă colectivă. Ce apropie (uneori până la confundare) doctrina de ideologie? Ambele se constituie ca suporturi pentru acțiunea politică. Pe măsură ce viața politică a devenit tot mai completă și agnostică, caracterul ideologic al doctrinelor politice se accentuează. Pe de altă parte, o ideologie are un caracter mai larg, corespunzând la ceea ce unii politologi denumesc familii politice. În cadrul acestora putem întâlni diverse doctrine, diferite prin nuanțe ideologice, deși uneori poartă aceeași denumire sau etichetă. Întărirea caracterului ideologic al doctrinelor politice face ca acestea, pornind de la o anumită analiză de fapte (orice doctrină pornește de la un fapt real) să prefigureze caracteristicile unei “bune societăți” pe care și-o asumă ca ideal.

Dacă am încerca să marcăm trăsăturile majore ale unor astfel de doctrine, am accentua următoarele:

1. în primul rând, spre deosebire de teoriile științifice, care pornesc și ele de la necesitatea explicării și interpretării realității, doctrinele sunt încărcate cu un potențial emoțional: ele vizează mai puțin să demonstreze cât să convingă. Partea de cunoaștere pe care o conțin este orientată în vederea persuasiunii;

2. ele apar ca justificare a anumitor interese sau a anumitor grupuri. În acest sens toate partidele invocă doctrine (sau ideologii) care tind să transfigureze, referindu-se la valori sublime, obiectivele vizate;

3. ele au, de regulă, un caracter sistematic, mai mult sau mai puțin pronunțat. Doctrinile (și ideologiile) politice vor să emoționeze, să convingă pe cei cărora li se adresează, și în acest scop utilizează raționamente, nu doar apeluri emoționale.

Deci ele s-ar caracteriza prin conjuncția dintre fapte și valori, de analize și îndemnuri la acțiune, prin efortul de a dramatiza preferințele și a-i convinge pe indiferenți.

La întrebarea posibilă dacă doctrinele sunt suporturi necesare pentru acțiune, primul răspuns este pozitiv. Orice regim, politic sau social, trebuie să fie considerat legitim de cei care trăiesc în cadrul lui. Și, pentru a relua expresia lui Gaetano Mosca, orice stat are nevoie de o ***formulă politică*** care să confirme dreptul legitim al guvernanților, al privilegiaților. Și cum în secolul nostru de mari confruntări formula este inevitabil ideologică, ea trebuie să se reclame de la o concepție asupra “societății bune”. Or, acest fapt are o valoare de simbol: societățile moderne există pentru și prin viitorul lor, ele se doresc progresiste și nu tradiționale. Întrucât conservarea pune o problemă și nu fundamentează un drept. Iar, pe de altă parte, oamenii (luați individual sau în grup), ca și regimurile, sunt constrânși să se justifice și ei se justifică invocând o idee (sau o

imagine – de aici importanța simbolicii politice) despre “societatea bună”, adică asupra a ceea ce trebuie să fie mâine. Poate tocmai din acest motiv societățile secolului nostru sunt ideologice. R. Aron explica această situație, această trăsătură de civilizație, prin pierderea unității religioase, prin accesul la cetățenie, deci la dialog, al tuturor oamenilor, prin punerea în discuție a organizării sociale, prin transferul în plan politic a căutării sacralului și a interogației metafizice. Societățile comportă toate o discuție ideologică (în care se pun în joc diferitele doctrine), adică controversa intelectuală și emoțională asupra avantajelor și inconsecvențelor diverselor regimuri politice.

Desigur, acestea din urmă, se deosebesc și prin maniera în care practică această discuție. Concluzia posibilă ar fi că „Doctrinile, ca influențe ideologice și creatoare de forțe, sunt factori esențiali ai vieții politice”; și aceasta mai ales când sunt împărtășite de partidele politice, agenții colectivi specializați ai acțiunii politice. Și ca o definiție de serviciu s-ar putea accepta următoarea: **o doctrină politică este un ansamblu de idei (teze), articulate, de regulă, pe baza unui principiu unificator, care interpretează, apreciază și tinde să orienteze realitatea politică, în lumina unor valori care exprimă opțiuni ideologice.**

Ideologiile, scria odată Karl W. Deutsch, fost președinte al breslei internaționale a politologilor, sunt asemenea hărților navigatorilor: ele indică (sau, am prefera noi, ar trebui să indice) drumul de urmat pentru a ajunge la o țintă. Să nu uităm însă că parabola personajului gogolian care cerea ca America să fie ștersă de pe hartă (pentru că nu o iubea) este valabilă și pentru hărțile ideologice. Mai ales că ideologiile sunt, ca și hărțile, imagini simplificate, schematică ale lumii și lucrul acesta influențează inevitabil semnificația lor directă pentru politică în orientarea comportamentului uman, individual și de grup.

Dar aici mai intervine ceea ce psihosociologii numesc astăzi (după americanul Leon Festinger) disonanță cognitivă: discordanță sau contradicție între elementele de cunoaștere percepute care creează tensiune cognitivă și angoasă psihică. De aici tendința de a reduce disonanța fie prin încercarea de reconciliere a pieselor de informație, fie suprimarea sau uitarea informației contrariante ori prin căutarea de informații noi, nedisonante, chiar dacă acestea nu sunt neapărat adevărate. Ideologiile sunt astfel, aproape inevitabil, ghizi pentru o percepție selectivă a informației; aceasta nu înseamnă însă că toate ideologiile sunt la fel de rezistente față de informația nouă și la fel de impermeabile la adevăr. Dar, această cauză, deși endogenă, nu poate explica criza gândirii politice contemporane.

Edgar Morin, în lucrarea sa *Science avec conscience* susține – și nu fără îndreptățire – că orice teorie dotată cu oarecare complexitate nu se poate conserva decât cu prețul unei re-creări intelectuale permanente. Altfel ea riscă mereu să se degradeze, adică să se simplifice. Orice teorie lăsată pe seama sa, tinde să se aplatizeze, să se unidimensionalizeze, să se reifice, să se

papagalicească. Simplificarea, arată el, poate dobândi trei modalități: a) degradarea tehnicistă, b) degradarea doctrinară, c) degradarea pop. În cazul celei dintâi, se păstrează din teorie ceea ce este operațional, manipulator, ceea ce poate fi aplicat; teoria încetează de a fi *logos* și devine *tehne*, având adică valoare strict instrumentală. Problema aceasta preocupă astăzi, în mare măsură, ideologia tehnicistă a managementului fiind citată printre cauzele actuale ale crizei gândirii politice. În cea de-a doua, scie E. Morin, teoria devine doctrină, adică din ce în ce mai puțin capabilă să se deschidă contestației experienței, supunerii la proba lumii exterioare, examenului eficienței acțiunii, nerămânând decât să înăbușe și să facă să tacă tot ceea ce în lume o contrazice. Procesul de dogmatizare – destul de frecvent – produce un fel de „frecare a minții”, de închidere în sine ca într-un fel de vrajă, de interdicție a faptelor contrariante, care refuză să intre în schema dogmei, conform sentinței “cu atât mai rău pentru fapte”; teoria creatoare a marxismului “epocii de aur” a fost o tristă și costisitoare ilustrare a acestui tip de degradare. În fine, în cel de al treilea caz evidențiat de Morin, se elimină obscuritățile, dificultățile, reducându-se teoria la câteva formule – șoc; astfel ea se vulgarizează și se difuzează cu prețul simplificării de consum, adică al transformării ei într-un bun de larg consum, într-un catehism vulgar, într-o colecție de lozinci, care tind să se autonomizeze, ignorându-și sursele originare.

Încă două precizări: Morin consideră că nu numai teoria politică este pândită de asemenea degradări ci și, de pildă, cibernetica și teoria sistemelor și apoi că aceste degradări simplificatoare pot chiar să se combine: astfel, marxismul a suferit concomitent degradarea doctrinară și degradarea pop. Ar fi vorba deci, mai ales în cazul teoriilor politice, de o anumite entropie care, în anumite contexte, devine aproape inevitabilă. Adam Schaaff, în cartea sa despre stereotipuri explica, prin intermediul acestui termen, mecanismul de constituire a dogmatismului, cu deosebire în marxism-leninism. Dar procesul acesta nu este propriu exclusiv marxismului, ci și doctrinei sale rivale, liberalismul, mai ales în haina nouă a neoconservatorismului, în care a reapărut în forma sa clasică. Așa cum arată unii exponenți ai raționalismului critic din social-democrația germană, liberalismul actual recurge la dogmatizarea proprietății private și economiei de piață în sensul că se tinde la proclamarea acestor principii ca absolute, la sustragerea lor de la orice critică rațională, întemeiată de fapte, la scoaterea lor în afara discuției publice, a dezbaterii științifice și/sau politice. Pentru noi, în momentul actual e vital de important că în fundamentarea teoretică a renașterii societății românești să ținem seama de asemenea tendințe, pentru a nu trece de la un tip de dogmatism la altul.

Dacă lăsăm deoparte strigătul euforic, de acum peste 30 de ani, despre “sfârșitul ideologiilor” (e interesant că după zeci de ani de la apariția mult discutatei sale cărți *The End of Ideology*, pentru a releva actualitatea ei, Daniell Bell îi interpretează sensul prin subtitlul: *Despre secătuirea ideilor politice în anii '50*, întrucât teza ar fi valabilă și astăzi!) și examinând cu atenție atlasul

istoric al gândirii politice, vom putea trage unele concluzii pentru a remarca unele interesante mutații în câmpul ideologic.

3. Partide și doctrine. Ideologii politice

Epoca modernă, legată de apariția și dezvoltarea capitalismului, a produs transformări esențiale în viața economică, socială și politică. În plan social-politic se poate aprecia că numai trecerea de la structurile sociale bazate pe stări închise (care au putut genera mai multă “ordine”) la structuri sociale deschise au putut facilita sau chiar determina apariția partidelor politice în sensul propriu al termenului. Și tot epoca modernă, ca rezultat al evocării intereselor sociale fundamentale, a generat și constituirea doctrinelor și ideologiilor politice. Astfel, în cursul primei revoluții burgheze de pe continentul nostru, în Țările de Jos, a fost reformulată (în raport cu antichitatea) **doctrina dreptului natural**: Hugo Grotius răsturna raporturile de până atunci dintre stat și individ, cerând ca statul să se subordoneze intereselor individului. Era o premisă a elaborării doctrinei liberale. Iar Baruch Spinoza formula, în același context istoric, principiul libertății conștiinței, altă componentă a doctrinei liberale. Aceste începuturi moderne prefigurau, totodată și nașterea partidelor politice, ca agenți colectivi specializați ai acțiunii politice.

Încă în 1760 scoțianul David Hume sublinia că, în faza inițială, programul bazat pe doctrină joacă un rol esențial în constituirea și definirea unui partid. În Franța postrevolutionară, exponentul liberalismului clasic, **Benjamin Constant** (1815) sublinia, unilateral e drept, că **un partid este o reuniune de oameni care profesează aceeași doctrină politică.**

În această fază de cristalizare a raportului dintre categoriile sociale și interesele lor care se oglindesc în anumite doctrine politice și se organizează în anumite partide politice, lucrurile păreau destul de simple. Astfel, Engels referindu-se la aceste raporturi din Anglia anului 1840, putea să scrie că *tories* (adică conservatorii) reprezentau nobilimea, *whigs* (liberalii) erau exponenții politici ai burgheziei, iar muncitorii erau reprezentați politic de mișcarea cartistă.

De fapt acestea vor fi, și pe continent, primele trei mari curente doctrinare sau ideologice: liberalismul, conservatorismul și socialismul (nemarxist și marxist) care în cursul secolului al XIX-lea corespundeau și principalelor “familii politice”.

Liberalismul a fost doctrina politică a burgheziei triumfătoare: proprietate privată garantată, piața liberă, neintervenția statului în sfera producției și comerțului; libertate (“în toate” - cum spunea B. Constant pentru individ, egalitate în fața legilor, proporționalitatea pedepselor, regim reprezentativ, separația puterilor în stat. Ideologia liberală n-a fost perfect omogenă în toate țările dezvoltate ale Europei: existau diferențe între caracterul hedonist și utilitarist al liberalismului englez și “radicalismului” francez. Iar în condițiile

americane s-a dezvoltat un liberalism cu note originale, puternic individualist dar și marcat de începuturile sale puritane. Pe lângă asta, în țările mai puțin dezvoltate sub raport industrial, liberalismul a avut un marcant caracter protecționist (în Germania și chiar în Principatele Române). Doctrina liberală, cu variatele sale nuanțe, a servit ca fundament ideologic și ca stindard de luptă pentru o gamă largă de puternice partide liberale.

Conservatorismul, legat de interesele unor categorii ale nobilimii, a fost o reacție față de dezvoltarea industrială, înălțarea burgheziei și, corespunzător, față de liberalism, deci, în termenii secolului al XIX-lea, o reacție de dreapta. Dar conservatorismul nu s-a manifestat, nici el, în mod uniform. Doctrina lui Burke (*Reflecții asupra Revoluției franceze* - 1790) denunța excesele revoluției din Franța, calificându-le drept “o lume nebună”, dar nu excludea necesitatea oricăror schimbări, văzute într-o perspectivă evoluționistă. Burke a inaugurat astfel o ramură blândă a conservatorismului, care și-a pus puternic amprenta pe elaborările doctrinare ulterioare din alte țări.

A existat însă și o aripă dură, extremistă, denumită providențialistă sau teocratică, a conservatorismului, reprezentată de spaniolul Doñoso Cortés, de francezii Joseph de Maistre și Louis de Bonald, de elvețianul Karl Ludwig von Haller, de austriacul Klemens von Metternich și de primii reprezentanți ai romantismului politic german. Ea este expresia nemijlocită a contra-revoluției feudale și a restaurației monarhice.

Socialismul apare mai întâi ca elaborare teoretică doctrinară sub forma unor doctrine utopiste, care aveau ca notă comună critica proprietății capitaliste (sau pur și simplu a proprietății private); în ce privește proiectul utopic, acesta era diferit de la o țară la alta, de la un autor la altul. Cea mai puternică exprimare și-a găsit-o în operele utopiștilor socialiști francezi din prima treime a secolului al XIX-lea. Furtunosul an revoluționar 1848, în care clasa muncitoare se manifesta pentru prima dată ca o forță socială independentă, a prilejuit și apariția Manifestului comunist, scris de Marx și Engels, care va inaugura perioada de închegare a unei doctrine cu pretenții științifice, care va încerca să fundamenteze emanciparea socială și politică a proletariatului. Internaționala I (1864-1872) a fost o tentativă de organizare a unui partid revoluționar internațional, care a eșuat însă mai ales din cauza caracterului său compozit și a luptei dintre partizanii lui Marx și cei ai anarhistului rus Bakunin. Mișcarea politică și doctrina socialistă, cu excepția exploziei din Paris (1870), s-au orientat spre o cale nemarxistă ce a constituit Internaționala a II-a (1889-1914), care a contribuit la organizarea partidelor și dezvoltarea doctrinelor de factură social-democrată.

În perioada de până la primul război mondial s-au zămislit și au evoluat și alte curente doctrinar-politice care și-au găsit corespondentul organizațional în partide politice distincte. Aș aminti în primul rând democrația creștină, care își găsește drumul în prima parte a secolului al XIX-lea sub denumiri diferite: democrație creștină, catolicism liberal, catolicism social, Zentrum (în Germania)

etc. După mișcările sociale din 1848 se întreprind tentativele realizării unui acord între catolicism și democrație: este ceea ce s-a numit “prima democrație creștină”. O a doua se dezvoltă după 1891, anul în care Leon XIII promulgă enciclica *Rerum Novarum*, asupra necesității ameliorării condițiilor de viață și muncă ale muncitorilor. Ea va constitui cartă a unei doctrine sociale a bisericii, care va stimula organizarea sindicatelor creștine și orientarea democratică a partidelor democrat-creștine, care vor dobândi o dezvoltare rapidă după anul 1900.

Secolul al XIX-lea a cunoscut și apariția doctrinelor și partidelor naționaliste, care la început au constituit o expresie ideologică a conștiinței naționale pentru ca, treptat, să dobândească o tentă agresivă, revanșardă (ca în cazul Franței și Germaniei din 1870) sau să se împletească cu elemente rasiste și social - darwiniste, pentru a legitima o pretinsă misiune istorică sau superioritate asupra altor națiuni. Am mai putea menționa de asemenea, populismul (mai ales că astăzi termenul e utilizat într-un sens adesea impropriu, predominant peiorativ), care cunoaște, de la origini, două tendințe. În Rusia și alte țări slab dezvoltate, s-a născut curentul narodnicist sau poporanist care în respectivul context lansase lozinca “cu fața la popor”, cerând intelectualilor să “coboare” în popor pentru a-l lumina și organiza. În SUA, populismul a apărut de jos, ca mișcare a fermierilor îndreptată împotriva dezvoltării industriale a Nordului, și s-a concretizat într-un “partid al poporului”; fermierii socoteau în mod eronat că doar ei constituie poporul. A existat și în România o mișcare a poporanismului (fondată de C. Stere), care milita pentru rezolvarea problemei rurale și întregirea țării.

Primul război mondial a determinat transformări profunde în spectrul ideologiilor și organizării politice. În primul rând e vorba de principalele trei curente menționate. Liberalismul a cunoscut restructurări interne care au condus la afirmarea tendințelor neo-liberale, care, susținute teoretic mai ales de keynesism, modificau unele teze esențiale ale liberalismului clasic, mai ales în privința utilității intervenției statale în domeniul economic. Slăbiciunile ideologice și criza elitelor și partidelor liberale au stimulat victoria unor doctrine și mișcări extremiste de factura autoritară sau chiar totalitară.

Caracteristica acestei perioade a fost deci radicalizarea unor doctrine și apariția extremismelor de dreapta (regimuri politice inspirate de asemenea doctrine s-au instaurat în Ungaria, Italia, Portugalia, Germania și, în urma războiului civil, în Spania). Lărgirea spectrului doctrinar și politic este o primă notă caracteristică a acestei perioade. Revoluția bolșevică din Rusia a adus la putere un partid de “tip nou”, partidul comunist, care a instaurat un sistem totalitar. Sintagma prin care Stalin definea noua orientare, aceea de marxism-leninism, nu are acoperire nici logică, nici istorică. Leninismul s-a născut într-o țară înapoiată, în care tezele lui Marx nu-și puteau găsi aplicare, astfel că sintagma menționată era doar o înșelătoare formulă de legitimare a doctrinei și partidului bolșevic. Doctrina leninistă era orientată nu numai împotriva

liberalismului și împotriva social-democrației. Ea este expresia a ceea ce s-a numit extremism de stânga.

Conceptele-cheie pe care s-a bazat elaborarea doctrinară în partidele totalitare au fost clasa (comunism), rasa (nazism) și corporația (fascismul italian și portughez). În cazul comunismului și nazismului se manifestă și un imperialism agresiv cu tendința de dominație mondială. Aceste tendințe au dus, în cele din urmă, la semnificative schimbări pe harta politico-ideologică a Europei.

Al doilea război mondial a dus la distrugerea nazismului german și fascismului italian și, apoi, prin procese specifice, și a salazarismului portughez și franchismului spaniol. În schimb s-a produs extinderea totalitarismului roșu, prin cedarea de către Occident a țărilor central și sud-est europene, care au devenit sateliți ai Uniunii Sovietice, ca și prin succesul asigurat cu sprijin sovietic, a regimurilor comuniste în China (1949), Coreea de Nord și Vietnam. În această perioadă avem de-a face cu schimbări în cascadă, unele recurente. În primul rând, intensificarea confruntărilor ideologice la scară globală în timpul războiului rece; reactivarea dreptei în Vest și dogmatizarea stângii instituționalizate în Est (dar și a partidelor comuniste din Vest, prin influența PCUS) au făcut ca axa ideologică Est-Vest să devină domeniul principal și tendința dominantă a confruntărilor. Evoluțiile interne în sfera politicului, au dus și ele la prioritatea “violentei simbolice” (Pierre Bourdieu) și la înarmarea excesivă a “aparaturilor ideologice de stat” (Louis Althusser) chiar și în țări cu o tradiție specifică mult diferită în această privință (SUA de pildă). Am putea adăuga în continuare: euforia “dezideologizării” și “depolitizării”, dar și retractările și revizuirile lor ulterioare; radicalismul contestatar (mai ales al mișcărilor de tineret, de la sfârșitul deceniului VII), urmat de reactivarea dreptei ideologice; recuperarea neoliberală a social-democrației (welfare state) și recuperarea social-democrată a democrației liberale, ca urmare a eliminării ultimelor teze marxiste din programele acestor partide; asaltul neoconservatorismului în Vest însoțit de relansarea unor variante ale liberalismului clasic. Nu trebuie neglijată nici constituirea unei noi și complexe axe ideologice Nord-Sud. Dar cea mai spectaculoasă și plină de consecințe schimbare este degringolada “socialismului” real și falimentul politico-ideologic a ceea ce s-a numit, prin abuz, marxism-leninism, însoțit de cumplitele și amarele “revelații” asupra stalinismului.

4. În loc de concluzie

O istorie a ideilor politice nu poate fi concepută și redată ca o înșiruire lineară a ideilor de la o epocă la alta, de la un autor la altul. Prezentarea acestora trebuie să aibă în vedere și izvoarele, adică sursele generative ale ideilor care fac ca acestea să difere în conținut și să îndeplinească funcții sociale diferite. Ideea de istoricitate a ideilor se relevă și în faptul că orice gânditor politic are o istorie în spatele său, inclusiv a ideilor politice. Filosoful Britanic Whitehead obișnuia

să spună că noi vedem atât de departe pentru că ne-m cocoțat pe umerii predecesorilor noștri. Pe de altă parte, orice savant, gândește în limitele lumii pe care o cunoaște. În acest sens, britanicul Skinner avea dreptate să pretindă că între gânditor și mediul său social istoric sau cu alte cuvinte între textul operei sale și contextul socio - istoric există o unitate pe care cercetătorul nu o poate eluda. Iată de ce formulele structuralismului nu sunt indicate în cercetarea istoriei ideilor politice. Este adevărat că structura oricărui sistem de gândire este relevantă pentru analiză, dar accentuarea unilaterală a acesteia poate conduce la aberații. Am cita exemplul lui C. Nordthocot Parkinson care în lucrarea sa *Revolution de la panse politique* consideră că această evoluție are loc numai în cadrul a patru forme de guvernământ: monarhie, oligarhie, democrație, dictatură. Avem de a face aici cu o reducere a ideii de evoluție a ideii politice în cadrul unor cicluri repetabile cu privire la fiecare formă de guvernământ enunțată. Trebuie de asemenea să luăm în seamă caracterul agnostic al politicii. Lupta între diferitele categorii sociale și forțe politice care face ca pentru fiecare moment istoric și fiecare element al gândirii politice să existe cel puțin două feluri de “lectură” și anume punctul de vedere dominant și cel al dominațiilor. Politica lumii moderne - mai evident - a fost modelată de tradiții ideologice - cheie.

Martin Selinger în *Politics and Ideology* (1976) definea ideologia ca “un set de idei prin care oamenii afirmă, explică și justifică scopurile și mijloacele unei acțiuni sociale organizate, indiferent dacă o astfel de acțiune dorește să mențină, să amendeze, să deștrăduceze ori să reconstruiască o ordine socială dată “ (p.14)

Ideologiile sunt resurse cruciale pentru ordonarea, definirea și evaluarea realității politice și pentru stabilire identităților politice. Nu trebuie să ne închipuim ideologiile ca niște blocuri monolitice. o ideologie nu este fixă și încremenită, există în sânul fiecărei ideologii tradiții conflictuale. Nici ideologiile totale (religii, fundamentalisme, comunismul, fascismul) nu s-au prezentat fără fisuri și lupte interne. totodată ideologiile nu sunt reciproc izolate în compartimente discrete, incomunicabile. În practică ele s-au înfruntat, influențat și fertilizat reciproc. Este cazul, de pildă, al marilor ideologii ale modernizării: liberalismul, conservatorismul și socialismul, în evoluția cărora s-au înregistrat și forme mixte. Sub alt aspect ideologiile - adică fiecare în parte sunt construcții complexe, adevărate constelații. Prin deconstrucția lor se ajunge, cum arăta filosoful Arthur O Lovejoy (*În marele lanț al ființei*, Ed. Humanitas, 1997) la ceea ce el numea *unic ideas* adică idei unități. Astfel încât aceiași idee o putem găsi în structuri și constelații diferite având funcții sociale diferite după momentul istoric și rolul social pe care îl joacă. De exemplu ideea dreptului natural, este și parte a concepției sofistilor și a școlii ideologice a sec. al VII, ca și în gândirea juridică a secolului al XX -lea postbelic. Întrucât este vorba de istoria gândirii politice, o mare importanță o are periodizarea acestei istorii și evitarea unor capcane pe care le putem întâlni adesea în literatura de specialitate.

De pildă, prezenteismul, adică interpretarea unor gânditori și idei din epoci anterioare din perspectiva contemporaneității noastre: în tendința de a-i crea liberalismului o istorie și mai convingătoare, Socrate a fost declarat primul gânditor liberal. De asemenea trebuie evitată idealizarea unor exemple utilizate de mari gânditori, rezultând o concepție a liniei sau antilinie istorice (ex. cetatea aristotelică este echivalată în actualitate cu republica Andora). În același spirit trebuie să se evite modernizarea forțată; de pildă istoricul elvețian Andree Bonnard cataloga civilizația greacă “sălbatic de masculină” întrucât a lipsit femeile de participarea la viața cetății, uitând probabil că în propria sa țară, citată ca exemplu de democrație, n-a acordat drept de vot femeilor decât în 1974.

Întrebări recapitulative:

- 1. Care este necesitatea studierii istoriei gândirii politice.**
- 2. Stabiliți elemente de definiție a conceptelor de doctrină și ideologie politică.**
- 3. Principii metodologice de studiere a istoriei gândirii politice.**

TEMA 2

GÂNDIREA POLITICĂ A GRECIEI ANTICE

După ce veți parcurge această temă veți învăța:

1. Originile „miracolului grec” în gândirea politică
2. Conceptele fundamentale ale gândirii politice din vechea Eladă
3. Secolul lui Pericle și principiile democrației

Despre greci s-a spus că ei au inventat politica, au inițiat cercetarea științifică și filosofică a politicii și i-au dat și numele, pentru că **termenul politica vine de la grecescul polis prin care se desemna statul-cetate sau statul-oras**. Desigur, aceste contribuții care au constituit, după cum s-a remarcat „miracolul grecesc” nu s-au realizat dintr-o dată. Primii filosofi greci, originari din orașele ioniene, adică de pe coasta vestică a Asiei Mici, s-au preocupat de căutarea principiilor ultime ale universului (arché), fiind prin excelență cosmologi. Doar unii dintre ei au abordat și problemele ordinii sociale, ale vieții sociale și politice. Pentru Heraclit, care avea o viziune eclectică despre univers, principiul enunțat de el, *pantha rei* (totul curge) voia să arate că totul este supus devenirii, dar nu la întâmplare, ci în conformitate cu o anumită lege. Legea și ordinea sunt primordiale, considerând că triumful *dike* - justiția egală pentru toți, este scopul pe care societatea îl urmărește în devenirea ei. El consacra primatul inteligenței și al legii; gândirea și societatea fiind conduse de legi asemănătoare, cetatea avea o semnificație deosebită pentru el, de aceea cerea că „poporul să apere legea, tot așa cum apără baricadele”. Conceptul de lege este fundamental și pentru un alt mare filosof, Pitagoras. Legea pentru el era numărul care conduce întreg universul, determinând proporții și echilibru. Viziunea sa despre proporții a întemeiat concepția despre justiția distributivă, adică compensatoare: pedeapsa era văzută ca restituire, ca o compensație pentru răul suferit.

Pentru Pitagoras există o corespondență între legea naturală și legea politică. O dată cu instaurarea democrației la Atena (Clistene 508 a.ch.), gândirea politică dobândește o importanță cu totul deosebită și o preocupare specială: primul istoric de marcă al Greciei, Herodot, încerca să explice profundul conflict care opunea lumea greacă lumii barbare, libertatea despotismului. Dialogul din *Istoriile* lui Herodot este revelator pentru concepția dominantă din cadrul Atenei democratice.

S-a emis ideea ca lui Herodot i s-ar cuveni nu numai titlul de „părinte al istoriei” (*apud Herodotum Patrem historiae* – spunea Cicero) ci și acela de „părinte al politicii”, pentru că, argumentează Marcel Prélot, „la el se întâlnește primul document autentic unde se găsesc distinse și comparate diferitele specii de guvernământ” (*Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1959, p.17). Textul la care se refera autorul menționat merita, fără îndoială, să rețină atenția istoricului gândirii politice; interesul sau considerabil consta în faptul că el ne transmite substanța unor documente pierdute (fie a unui tratat de politica, fie a unuia dintre „discursurile distructive” ale lui Protagoras sau a vreunui libel atenian din timpul lui Pericles), pentru că, indubitabil, sub vesmânt persan, se desfășoară de fapt o dispută tipic elenică. Cum remarca și Claude Mossé (*Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris, PUF, 1969, p.17) interesul acestui text este dublu: cele menționate de noi mai înainte atestă existența unei vii dezbateri în cultura politică greacă în jurul diferitelor regimuri politice, iar aceasta este, de asemenea, mărturia unei științe politice constituite în jurul a doua concepte centrale: **politeia (cetate, constituție) și nomoi (legile), fără de care nu poate ființa statul** și a căror redactare apare, după legendă, ca actul constitutiv al statului (Dracon și Solon la Atena, Lycurg la Sparta, Phidon la Corint, Philolaos la Teba); de aici și importanta atribuită de Aristotel și, ulterior, de Machiavelli legilor (dreptului), ca element ce dă formă conținutului puterii, fiind o condiție pentru înființarea și menținerea statului.

Herodot imaginează o ipotetică dispută, în fața obștei persilor, asupra formei de guvernământ care să fie instituită. Protagonistii sunt Otanes – partizan al democrației, Megabyzos – adept al oligarhiei (cu sensul de aristocrație) și Darius – susținător al monarhiei. Pentru a putea sublinia mai bine avantajele democrației, Otanes pune întâi în lumină neajunsurile grave ale monarhiei, care, din cauza absolutismului, arbitrariului și iresponsabilității monarhiei se transformă în tiranie: “Cum poate oare monarhia să fie o orânduire nimerită când în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere?” Puterea absolută corupe și denaturează și pe cel mai desăvârșit dintre oameni. Și el înfățișează consecințele acestei degradări psihologice: trufia și pizma fac din tiran omul cel mai nestatornic cu putință; el se înconjoară cu cei mai netrebniți dintre cetățeni, la ale căror defăimări pleacă urechea. Tirantul clatină rânduielile strămoșești, ucide fără judecată pe oameni. În opoziție sunt prezentate avantajele democrației, în primul rând egalitatea: “Să nu uităm că puterea poporului poartă cel mai frumos nume din lume: **isonomia**” (**egalitatea în fața legilor**). Rânduielile democratice – împărțirea dregătoriilor prin tragere la sorți (practicată în Atena secolului V), responsabilitatea civică, juridică și patrimonială a dregătorilor, luarea tuturor hotărârilor în sfatul obștesc – evită săvârșirea încălcărilor pe care le săvârșesc tiranii. Concluzia sa: “Eu zic, așadar, să înlăturăm monarhia și să ridicăm poporul, mulțimea face puterea”.

Megabyzos își însușește, tactic, critica făcută de Otanes monarhiei, însă respinge ideea ridicării poporului la putere, întrucât, după părerea sa, “nimic nu-i mai smintit și mai neobrăzat decât o mulțime netrebnică”. În disprețul său aristocratic față de popor, el afirmă că mulțimea nu știe ce vrea și nici nu poate săștie. Argumentul: “Și cum ar putea ști, când niciodată nu a fost învățată, nici n-a dat cu ochii de ce e bun și cuviincios!” Un argument-bumerang, căruia oricine i-ar putea replica cu îndreptățire: de ce n-a fost învățată? Ceea ce propune Megabyzos este să se aleagă o adunare alcătuită din bărbații cei mai puternici și acestora să le fie încredințată puterea. Motivarea sa: “în rândurile lor ne vom afla și noi (!) – și este de așteptat că din partea celor mai cuminți bărbați vor veni și cele mai cuminți hotărâri”. Este argumentul preferat al partizanilor aristocrației (în sensul etimologic al termenului!).

La rândul său, Darius se declară de acord cu cele spuse de Megabyzos despre mulțime, dar respinge elogiul oligarhiei. Dintre toate cele trei forme de guvernământ, privite în forma lor desăvârșită (adică justă, nednaturată, el socotește că monarhia “este cu mult cea mai potrivită”. “Se pare, spune el, că nimic nu-i mai bun decât un bărbat destoinic”, întrucât, călăuzit de vederi sănătoase, ar putea cârmui mulțimea fără greș și, mai ales, față de răuvoitori ar ști să păstreze taina hotărârilor luate (secretul de stat). Din comparațiile pe care le face, putem deduce că preferă monarhia și pentru faptul că aceasta ar putea înlătura discordiile interne. Considerațiile ce urmează ne apropie de ideea **sucesiunii ciclice a formelor de guvernământ**, determinată de slăbiciunile inerente oligarhiei și democrației. În oligarhie, lupta pentru putere duce treptat la dihonie, răzvrătiri și vărsări de sânge care împing lucrurile tot spre monarhie. În cazul în care poporul ar lua în mână puterea, se pot săvârși tot felul de ticăloșii ajungându-se la grupuri care împilează țara, până când în fruntea poporului se va ridica cineva în stare să-i țină în frâu pe astfel de oameni și care, admirat de popor, nu va întârzia să ajungă și rege. Argumentul final, hotărâtor, este tipic conservator: “să nu îngăduim să se strice rânduielile strămoșești (monarhice – n.n.) sub care ne-a mers așa de bine”.

Întrucât majoritatea opiniilor înclinaseră spre monarhie, Otanes renunță la domnie (“n-am poftă nici să poruncesc, nici să mă supun”), cu condiția garantării pentru familie și urmașii săi a libertății. Și aici apare **concepția tipic elenică despre libertate: “se supune stăpânirii numai cât pofteste, fără a încălca vreodată legile țării”**(s.n). Cu alte cuvinte, libertatea, garantată de lege, este concepută **numai în cadrul legii**, sub condiția respectării legii.

Este evidentă în acest pasaj adeziunea lui Herodot la idealurile democrației sclavagiste ateniene.

Problema cetății – *politeea* – și a cea a legilor – *nomoi* – vor deveni teme majore ale gândirii politice grecești, la sfârșitul secolului al V-lea și, mai ales, începând cu sofistii, acești “enciclopediști” ai lumii grecești dascăli ai artei politice și civismului, pornind de la convingerea democratică formulată de Pitagoras că *arta politică nu trebuie să fie apanajul exclusiv al unei minorități privilegiate*, întrucât ea poate fi învățată, deprinsă de orice cetățean.

În desfășurarea vieții democratice un rol esențial l-au avut sofistii. Ei au făcut un pas important în dezvoltarea filosofiei, punând în centrul preocupărilor omul. În felul acesta ei au realizat întregirea lumii și a cunoașterii. Punând omul în centru, ei au accentuat și relativitatea cunoașterii. Subliniind deosebirea dintre dreptul natural și dreptul pozitiv care, fiind creație a oamenilor, avea, spre deosebire de dreptul naturii, un caracter convențional, cvasi-arbitrar. Remarcăm la sofisti un spirit critic deosebit, care le-a înlesnit o analiza realmente critica a valorilor din societatea contemporana lor. Sofistii au fost mari retori, adică profesori de oratorie. Participarea la viața politica în Adunare fiind prin excelența orală, cei care voiau să reușească să convingă aveau nevoie de serioase cunoștințe de retorică. Sofistii au fost învățători ai tineretului atenian în domeniul retoricii politice. Gorgias, Hippias, Prodigos, adică sofistii “bătrâni” au fost profesori de retorică, lecțiile lor fiind plătite, dar cel mai proeminent dintre sofisti a fost Protagoras (cărui Platon i-a și dedicat un dialog cu numele sau). Protagoras a fost autorul a numeroase tratate de la care noi n-am ajuns să cunoaștem decât titlurile. A scris unul asupra constituției, asupra Statului, al cărui titlu a fost reluat de Platon pentru marea sa opera. Un altul se concentra asupra originii umanității. Constantin Tsatsos, în lucrarea sa *Filosofia socială a vechilor greci* (Ed, Univers, 1979) îl considera pe Protagoras un conservator. Or, marele sofist a fost, dimpotrivă, nu numai un promotor și un sprijinitor activ al democrației. Atitudinea sa progresistă se vedește în concepția sa despre arta politica: spre deosebire de cei care susțineau ca arta politica este apanajul exclusiv al celor aleși, Protagoras concepe arta politica ca fiind la îndemâna fiecărui cetățean, cu condiția ca el să se străduiască să o învețe. DE aceea Protagoras nu a fost numai un profesor de retorică ci și un dascăl de democrație. El considera statul ca sursa moralei și a legii. Fiecare cetățean rămânând liber să-și păstreze propria opinie, dar ținut fiind în conduita să nu se afirme împotriva voinței comune pe care o exprima legea. Importanța sa este ca el exprima o tendință nouă, a unui nou spirit al cetății, după care omul, ca membru al comunității civice, devine centrul de interes al oricărei cercetări filosofice. Noua generație de sofisti, cea a sofistilor “tineri”, apare în ultimul sfert al secolului al V-lea a.ch, în condițiile în care înfrângerile din războiul peloponesiac și dezavuarea și apoi reabilitarea lui Pericle au stârnit sentimente de îndoială asupra democrației. În timp ce sofistii “bătrâni” erau profesori de retorică, cei de la sfârșitul secolului sunt adesea amestecați ei înșiși în luptele politice. Așa se face ca unii dintre ei au mers foarte departe în afirmarea egalității oamenilor, susținând că natura i-a făcut pe toți egali și că legile sunt făcute pentru a apăra interesele diferitelor categorii sociale din cetate. Susținând superioritatea legii naturii asupra legii-convenție, unii dintre ei ajung la concluzia că legea naturală este “legea junglei”, întemeind dreptul celui mai tare, pentru că cel mai bun din punct de vedere al naturii este cel mai puternic. Alții, din aceeași categorie, socotesc că egalitatea și dreptul sunt invenții ale celor slabi. Prin unire cei slabi ajung puternici și impun, contra naturii, legile care exprima dorințele lor.

Un adversar al sofistilor este Socrate, un nume mare în istoria filosofie, cel care a descoperit conceptul ca subiect logic. deși în privința relativității legilor umane el se situa în tradiția sofistilor, el a respins ideea unora dintre ei asupra dreptului celui mai tare, pentru că el credea într-o noțiune ideală de drept și nedrept a cărei cunoaștere o considera telul suprem al omului politic, de unde și criticile violente împotriva acelor, tirani sau demagogi, care comiteau nedreptatea și supunerea sa față de legile cetății în care trăia. Socrate nu a scris, nu avem mărturii scrise de la el ci numai de al elevii săi, (Platon și Xenofon) însă este incontestabil

faptul ca este gândirea sa autentica, cea din dialogul platonice *Kriton*, in celebra prosopopee a legilor in care el se opune sfatului discipolilor sai de a fugii pentru a scapa de condamnarea pronunțata împotriva lui de judecătoria atenieni. Socrate spunea ca trebuie sa te supui legilor chiar atunci când acestea sunt nedrepte. Din acest episod și din altele menționate de Platon, deducem ca gândirea politica a lui Socrate este prin excelenta o morala politica. Pe el îl interesa mai puțin forma de guvernământ sau natura instituitei care fac o cetate justa cât utilizarea în act a elementelor proprii a ceea ce el numea justiția ideala. De numele lui Socrate se leagă descoperirea conceptului și a subiectului logic. De asemenea, credința că virtutea este cunoaștere și auto-cunoaștere - inscripția templului de la Delphi "cunoaște-te pe tine însuti" - și că poate fi deprinsă și transmisă prin învățare altora. Metoda utilizata (maieutica - adică moșitul ideilor), ca și cea pe care i-o atribuia Aristotel, urmarea definiția exacta. Din aceste doua idei se confirma tezele ca descoperirea unei reguli generale de acțiune nu este imposibila și ca împărtășirea ei prin mijloacele educației nu este impracticabila. Or, cu alte cuvinte, daca conceptele etice pot fi definite, o aplicare științifică a lor la cazuri particulare, specifice, este posibila și aceasta știința poate fi apoi utilizată pentru a fauri și menține o societate de o excelenta demonstrabila. Aceasta viziune a unei științe raționale, demonstrabile, a politicii, a fost urmata de Platon în cursul vieții sale. Pentru ca, în ceea ce-l privește pe Socrate, concluziile sale despre politica nu sunt cunoscute cu exactitate.

Din scrierile elevilor lui, Platon și Xenofon, știm ca el a fost un critic al democrației ateniene și ca a fost judecat și condamnat pentru doua cauze grave: ca ar fi nesocotit zeii cetății și ca ar fi corupt tineretul, abătându-l de la datoriile civice. Moartea sa a determinat reacții care au pus sub semn de întrebare respectarea principiilor democratei ateniene de către înșiși magistrații ei. Despre aceste principii ne informează în opera sa, marele istoric Tucidide, *Despre războiul peloponesiac* (partea II-a, cap. 35-46, București, Ed. Științifică, 1966). Pericle utilizează ceremonia de celebrare a morților din primul an al războiului pentru adevărata glorificare a Atenei sau, mai precis, al democrației ateniene. Prima idee pe care o subliniază cu privire la instituțiile ateniene este originalitatea lor (nu numai că imită pe alții, dar servesc de model pentru alții). Democrația ateniană este "Școala Greciei". Acest guvernământ propriu al Atenei și-a căpătat numele de democrație ca nefiind în numele unei minorități ci a majorității. Așadar democrația se caracterizează în primul rând prin suveranitatea celor mulți (bazată fiind pe *isocrație*). Două principii fundamentale sunt subliniate: **pe de o parte egalitatea în fata legilor, isonomia; pe de altă parte libertatea de opinie sau a cuvântului, izegoria;** întrucât participarea politică în cetatea greacă este eminentamente orală și datorită precarității tehnice a mijloacelor scriiturii. Există mai întâi egalitatea civică și politică: "toți, după legi, se bucură de egalitate". Baza procesului democratic este respectarea legilor care se aplică tuturor. Regimul democratic este un regim de legalitate și egalitate. Legile sunt de doua categorii: scrise și nescrise, "care sunt rezultatul unei convenții generale și care nu pot fi încălcate fără rușine". În privința legilor, toți atenienii sunt egali, egali în viața privată, egali în soluționarea diferendelor dintre particulari, egali în obținerea onorurilor care sunt datorate mai mult meritelor decât rangului: "Poți face anumite servicii statului? Nu trebuie să fii respins pentru că ești obscur sau sărac...aceiași oameni se dedică afacerilor lor particulare și celor de guvernământ. Acei care profesază o muncă manuală nu sunt străini politiciii". "Noi suntem singurii care considerăm cetățeanul străin de treburile publice nu ca o ființă neocupată, cică o ființă inutilă (idiotes)". Deci participarea la treburile publice este deschisă pentru toți; ea nu e doar un drept ci și o datorie, pentru că cel ce se dezinteresează de conducerea cetății este prost notat. **Nu există o distincție permanentă între guvernanti și guvernați, fiecare va fi guvernat și guvernant la rândul său.** Această alternanță e una din trăsăturile fundamentale ale democrației.

Dreptului egal în fața legii, isonomiei, îi corespunde dreptul egal de a vorbi în adunare, izegoria. Nu numai că fiecare este admis la conducerea cetății, dar fiecare poate să o facă după opinia sa personală.

Nu există în sistemul democratic puncte de vedere obligatorii, doctrine de stat, ortodoxie. “Noi credem că discursurile prejudiciază acțiunile, dar ceea ce ne pare vătămător este de a nu te instrui înainte de a lua cuvântul despre ceea ce trebuie făcut”. Oratorul atenian își mărturisește credința în avantajele unei deliberări; acesta este, firește, în antichitate, necesarmente orală, pentru că mijloacele scrise rămân foarte limitate.

După expunerea principiilor democrației, Pericles abordează moravurile acesteia, în absența cărora ea nu ar putea fi posibilă. Libertății de cuvânt și egalității în fața legii trebuie să I se adauge **fraternitatea între cetățeni, ceea ce în limba greacă se exprimă prin *philantropie***, adică “prietenie față de om” și care urmărește dincolo de toleranță bunăvoință și dincolo de bunăvoință ajutorarea celor de sunt slabi și au nevoie de sprijin. Toleranța este prima trăsătură de umanitate: “noi nu gândim că ar fi bine să arunci un ochi bănuitor asupra acțiunii celorlalți; noi nu le facem o crimă din bucuria lor; nu le arătăm o frunte severă care mârșănește cel puțin, dacă nu rănește”. Buna voință se traduce și prin ospitalitate. “Noi oferim orașul nostru în comun tuturor oamenilor, nici o lege nu-i îndepărtează pe străini, nici nu-i privează de instituțiile noastre și de spectacolele noastre”. Atena e o cetate deschisă și rolul *metecilor* este considerabil. De asemenea se subliniază că **adevăratul spirit al democrației constă în depășirea egalității formale prin ridicare categoriilor inferioare**; este o concepție a unei democrații nu numai politice ci și sociale. Atena are grijă de cei slabi și cinstește munca manuală atât de depreciață de filosofi. “Noi dăm ascultare tuturor legilor care au fost întocmite în favoarea oprimaților ... nu e rușinos pentru nimeni să mărturisească că e sărac; dar rușine să nu alungi sărăcia prin muncă”.

Libertatea, egalitatea, fraternitatea determină măreția Atenei . “Puterea chiar a orașului nostru este consecința instituțiilor și moravurilor sale”. Această splendoare se traduce în trei principale moduri: facilitarea vieții, prosperitatea materială, succesele militare... Această exaltare a Atenei rămâne totuși dominată de un ideal pe măsură: “Noi avem gustul frumosului, însă cu economie. Noi ne dedicăm filosofiei, fără a ne moleși însă. Noi posedăm bogății însă pentru a le folosi după trebuință, nu pentru a ne lăuda că le avem. Într-un cuvânt, cutez să spun, că republica noastră e Școala Greciei”.

TEMA 3

PLATON. FONDATORUL FILOSOFIEI POLITICE EUROPENE

După parcurgerea acestei teme veți învăța:

1. Care este concepția lui Platon despre omul de stat și rolul acestuia.
2. Care este principiul guvernământului în viziunea lui Platon.
3. Semnificația “mitului peșterii”.
4. Contribuția lui Platon la filosofia politică europeană.

Care este meritul fundamental al lui Platon în cunoașterea politică sau, în filosofia politică? Pentru că dacă în privința lui Aristotel de pildă, sau a lui Machiavelli - chiar dacă acesta mai este încă puternic contestat de unii – există totuși un consens asupra semnificației și importanței aportului lor major, în ceea ce-l privește pe Platon aprecierile sunt disonante, mai ales din cauza pronunțatei lor naturi ideologice. Și totuși, dacă Platon a fost unul din cei mai mari filosofi ai tuturor timpurilor, iar lectura sa continuă să ne îmbogățească (relevându-ne uneori laturi noi, nu numai nedescifrate, dar nici bănuite până acum), nu se poate ca în domeniul politicii el să nu fi adus contribuții revelatoare. Este o concluzie pe care o impune logica elementară mai ales dacă se ține cont de legătura intimă, învederată în propria sa concepție, dintre filosofie și politică.

S-a scris mult - avându-se în vedere atât activitatea sa de tinerețe cât mai cu seamă călătoriile cu tentă reformatoare în Sicilia - despre vocația sa politică, dar condițiile sociale și politice i-au fost potrivnice, obligându-l la pasivitate, retragere și reculegere. Dialogurile sale, care fac din el, alături de Demostene, cel mai mare artist al prozei eline, confirmă această vocație, dacă ne gândim că în acea vreme, datorită caracterului precumpănitor oral al comunicării, cuvântul era o importantă armă politică.

Cazul său nu este însă unic pentru marii gânditori ai politicii (Aristotel, fiind metec, nu s-a putut implica în viața politică ateniană, Machiavelli și-a scris genialele lucrări după ce fusese dat la o parte și în pofida insistențelor sale, nimeni nu-l mai lua în seamă, Grotius și-a putut salva viața din încurcăturile politice grație ingeniozității soției sale și venalității paznicilor săi, pentru a se putea dedica marii sale opere, iar Hobbes - pentru a da numai câteva exemple - a trebuit să se țină cât mai departe de evenimentele turbulente ale revoluției engleze, preferând exilul ofertei prețuitoare a lui Cromwell de a-l face al doilea om în republică, ca să poată medita asupra Leviathan-ului și condiției cetățeanului. S-ar putea deci spune mai degrabă că, la fel ca în cazul altora, marele său eșec ca cetățean (de origine aristocratică) înlăturat de la treburile

publice și consilier ratat al tiranilor (guvernanților), ar sta la baza operei nemuritoare a lui Platon. El însuși ne spune, de altfel, că filosofia este refugiul sufletelor bine dotate care n-au voit, au disprețuit, sau n-au putut face politică (*Republica*, VI, 496 B).

Dar un asemenea refugiu n-a însemnat deloc o rupere de politică. Pentru Platon chiar s-ar putea vorbi de o fuziune intimă între filosofie și politică - ceea ce ar fi, de fapt, în spiritul mentalității contemporanilor săi. Unii pretind chiar mai mult: "Platon - ne spune unul dintre bunii săi cunoscători - n-a ajuns la filosofie și n-a rămas aici decât *prin* politică și *pentru* politică" (A. Dies, 1948). Ideea e susținută de minți luminate și argumentată prin acea căelementele cele mai caracteristice ale concepției sale filosofice și-au găsit elaborarea în *Republica*. Jean Touchard aprecia "încununarea sau cheia construcției sale filosofice" (Jean Touchard, 1967, p.29). Poate că, pentru a înțelege mai corect "mesajul" filosofiei politice a lui Platon ar fi utilă o plasare a acesteia în contextul epocii și mai ales al gândirii ei politice.

În genere Platon este considerat ca un discipol al lui Socrate și, ca și acesta, un adversar al sofistilor. Socrate a fost un critic caustic al democrației sclavagiste ateniene și al activității și concepțiilor sofistilor. Socrate incrimina "egalitatea aritmetică" a sistemului democratic care-și alege conducătorii prin tragere la sorți, amestecul în conducerea statului al unor oameni preocupați exclusiv "să cumpere mai ieftin și să vândă mai scump", fără nici o vocație pentru treburile cetății", fără nici o pregătire specială pentru conducerea acestora. În această privință se poate spune, fără teamă de a greși, că Platon a simțit influența lui Socrate în concepția despre esența rațională a omului, despre nesocotirea acesteia tocmai în domeniul suprem al vieții civice, în care domina o atitudine îndreptată spre aspectele exterioare ale lumii, cupiditatea și dorința de înavuțire.

Platon va ține cont în *Republica* și de necesitatea predominării rațiunii (înțelepciunii) în viața publică (cât și în viața individuală) și a înlăturării surselor corupătoare și dezbinatoare (proprietatea, generatoare a tendințelor de îmbogățire) pentru categoriile cu funcții de conducere și apărare în stat.

Sofistii - cei "bătrâni", mai cu seamă Gorgias, Protagoras, Hippias, Antifon, Prodicos - erau nu numai partizanii activi ai democrației sclavagiste dar și "profesori de civism", asemănați pentru activitatea lor "luministă" cu filosofii francezi prerevoluționari ai secolului al XVIII-lea, care au demitizat "arta politică", făcând din ea obiect de instrucție și apanaj posibil al oricărui cetățean. Priceperea de a judeca despre ceea ce este just și nejust, sau altfel spus **virtutea politică**, spunea Protagoras, este o artă ce a fost dăruită de zei tuturor oamenilor:

ea trebuie să fie apanajul tuturor cetățenilor, altfel n-ar putea fi și al statelor. Cunoscutul mit al lui Protagoras conducea la o concluzie net democratică: toți cetățenii să fie participanți la viața politică, să ia parte în măsură egală la rezolvarea problemelor cetății. Lichidarea ezoterismului Politicii – întemeiată de Protagoras și pe teza relativității cunoștințelor despre bine și rău - a fost, poate ca și în cazul lui Machiavelli în epoca modernă, unul din motivele hotărâtoare pentru care “enciclopediștii lumii antice” au fost atât de contestați și de huliți în doctrinele oficiale și de către dominatorii *en titre*.

Împotriva sofistilor accentuau Socrate și mai ales discipolul său Xenofon, alături de Platon, caracterul deosebit al artei politice, necesitatea pentru omul politic de a avea în același timp daruri înnăscute sau chiar o ascendență adecvată, precum și o cunoaștere specială. Politica este arta regală a celor aleși investiți de zei cu daruri speciale și posedând cunoștințe speciale, revendica Xenofon “Cârpacii și diletanții trebuie să se dea la o parte, făcând loc celor inițiați - perora Socrate. În această formă, știința ezoterică a inițiaților (a politicii este prezentă mai ales în dialogul *Politikos* al lui Platon, posterior *Republicii*. Aici el caută, într-o manieră mai autonomă, mai politologică am spune astăzi, definiția omului de stat (conducătorul statului), prin explicitarea naturii îndeletnicirii acestuia, pe care o denuște, ca și Xenofon, arta regală (mai degrabă în sensul în care romanii i-ar fi spus *ars regia* decât în sensul teoretizării monarhiei absolute cum pretinde Ernest Barker (Ernest Barker, p. 146)). Întreaga lucrare procedează prin eliminarea sau prin opoziție, a artei politice de alte îndeletniciri. El o consideră o știință teoretică, directivă care constă în a-i “păstori” sau conduce pe oameni. Dar oamenii pot fi conduși atât prin constrângere sau violență cât și pe baza consimțământului voinței libere. **Arta politică este așadar arta de a-i conduce pe oameni, cu sau fără legi, în mod liber sau prin constrângere.**

Scientia regia, cea mai înaltă și mai dificilă dintre arte, are ca paradigmă intuitivă arta țesătorului: ea e chemată să dirijeze și să armonizeze contrariile, toate celelalte activități, împletindu-le ca un “țesător regal”, subordonându-le unei voințe sau idei superioare.

Realmente semnificativă este raportarea politicii la alte arte și explicarea raportului dintre ele: ea este superioară științei militare (strategice), jurisprudenței, elocinței și sacerdoțiului. Politicii îi revine decizia supremă a războiului și păcii: strategia, ca artă instrumentală intervine numai după ce decizia de război a fost luată. Justiția este subordonată politicii pentru că ea este însărcinată doar cu executarea legilor edictate de politică. Cu toată impotanta cuvântului în politica ateniană, pe care Platon o și recunoaște, elocința este subordonată politicii, care, singură, poate stabili dacă în realizarea obiectivelor

trebuie să se recurgă la persuasiune sau la coerciție. Sacerdoțiul sau arta liturgică este, de asemenea, inferioară politicii, ca simplă execuție în fața capacității de decizie. Toate aceste arte sunt “științe de slujitori”; singura artă veritabilă, cu adevărat regală, este politica.

Așa stând lucrurile, ea nu poate fi la îndemâna oricui. Mai mult chiar, **adevăratul conducător nu este cel care deține funcția corespunzătoare în stat, ci acela care posedă această știință supremă.** În conceperea naturii acestei științe se manifestă iarăși opoziția față de sofști: “toți acești particulari mercenari pe care poporul îi numește sofști ... nu învață alte principii decât acelea pe care ei însuși le profesează în adunări și aceasta numesc ei știință”, dând, astfel, “experienței lor numele de știință” (*Republica*, VI, 493 a-c). Disprețul față de “știința” sofștilor (despre care Protagoras credea că trebuie să aparțină fiecărui cetățean) are un punct de plecare gnoseologic, încă de la Socrate: neîncrederea în autenticitatea experienței senzoriale și absolutizarea conceptului, împins de Platon mai departe prin declararea lumii sensibile drept o copie imperfectă a lumii ideilor.

Într-o asemenea viziune devenea firesc ca numai “cunoașterea adevărată” să poată întemeia arta politică și, astfel, filosofia să devină “preliminarul indispensabil al politicii”. Dar o asemenea cunoaștere era ea accesibilă tuturor? Platon se îndoiește de aceasta și în *Scrisoarea a VII-a* ne mărturisește. “De mi s-ar fi părut totuși că lucrurile pot fi scrise și rostite satisfăcător pentru cei mulți, ce oare aș fi putut face mai bun în viață decât să scriu ceva de mare folos pentru oameni și să pun în plină lumină, sub ochii tuturor, firea lucrurilor? Numai că eu nu scotesc drept un bine pentru oameni să încerce, așa cum se zice, iscodirea acestor lucruri, decât poate câțiva, puțini la număr, care sunt în stare, după ce li s-a arătat doar câteva lucruri, să meargă mai departe ei însăși: în ce privește pe ceilalți, pe unii i-ar cuprinde un dispreț neîndreptățit și de fel la locul lui, în timp ce pe alții i-ar putea umple de o nădejde și îngâmfare deșartă, ei închipuindu-și a fi învățat lucruri de seamă.” (*Platon*, p.432). Orice s-ar spune, nu se poate contesta aici nici superbia aristocratică, nici ezoterismul declarat al “cunoașterii adevărate”, recte al propriei învățături. Ceea ce n-ar fi fost deloc conform cu concepția mai generală a grecilor antici. O soluție - pe care încercările sale siciliene confirmă că ar fi stat, cel puțin o vreme, în atenția lui - ar fi fost una la “jumătatea drumului”, care ar fi reușit “de a vedea întruniți laolaltă pe cei ce filosofează cu cei ce cârmuiesc cetățile (Platon p. 417) Numai că el apare, totuși, destul de sceptic cu privire la “șansele” unei astfel de “întruniri”, ca și ale consilierului”, într-un plan mai general. Totul depinde de natura conducătorului: “...dacă îndrumată fiind (cetatea n.a.) cum trebuie pe calea cea bună a cârmuirii,

ea ar cere un sfat în plus cu privire la ce are de întreprins, socotesc că ar fi o dovadă de înțelepciune săi se dea sfaturi: în schimb, celor care ies din matca dreptei cărmuirii și nu înțeleg de fel să meargă pe făgașul ei, ei fac cunoscut sfetnicul lor să lase cărmuirea cum este și să n-o clintească, el plătind cu viața dacă o clatină, ba chiar ar cere sfetnicilor să se facă slujitorii dorințelor și năzuințelor lor, dând idei în ce fel s-ar putea îndeplini mai lesne și mai repede acestea - a se spunea unor astfel de oameni și a le da povețe mi se pare că ar fi o faptă nevrednică, iar doar pe cel ce nu s-ar putea supune l-aș socoti om adevărat.” (Platon, p.420 -421)

Negativ impresionat de instabilitatea guvernămintelor dar și de modul cum erau cărmuite statele, Platon caută soluția ideală care să facă statul să scape de sub imperiul devenirii, condițiile care să-l “purifice”, structurându-l fidel naturii umane, “sufletului” indestructibil. Și așa ajunge el la *Republica* sa, ce realizează coincidența, unitatea dintre Politică, Bine și Adevăr. Știința (sau filosofia) politică se transformă astfel în studiu normativ al principiilor teoretice ale guvernării oamenilor. **Conceptul cheie, ideea centrală a construcției sale sunt Dreptatea și Justiția, care nu reprezintă altceva decât Adevrul și /sau Binele aplicat la comportamentul social.** Textul - din *Scrisoarea a VII-a*, puternic îmbibat de amărăciunea tentativelor sale - ne lasă să întrevădem, totuși, că doar prima ar fi cea firească: ea singură ar putea îmbina adevărul (“cunoașterea adevărată”) cu dreptatea și binele în politică.

Principiul guvernământului este, deci, la Platon, în conformitate cu ierarhia “pîraielor” sufletului uman, suveranitatea înțelepciunii, a “cunoașterii adevărate”, a “dreptei cugetări”. De aici și termenul corect de sofocrație - puterea înțelepciunii sau a înțelepților - deși unii, sondând mai profund în specificul concepției sale filosofice, îl preferă pe cel de ideocrație - într-adevăr el ne spune că nu poziția de comandă face din cineva conducător, ci doar deținerea cunoașterii adecvate, a ideilor, ca esențe, paradigme ale lucrurilor, ale lumii sensibile și schimbătoare. Ernest Barker subliniind că Platon pornește de la principii absolute, face unele considerații interesante - și legitime atât cât poate fi o analogie - când afirmă că “există ceva francez în spiritul lui Platon”, ceva din ceea ce împinge un principiu până la extremele sale logice, care l-a distins pe Calvin în teologie și pe Rousseau în politică (E Barker, p. 162): o rectitudine obstinantă ce instalează o “tiranie a rațiunii”, atât de diferită de spiritul relativului prezent la Aristotel și care nu se împacă deloc cu “spiritul englez al compromisului” și Barker are, într-un fel dreptate. Aristotel și-a utilizat și el teleologia pentru a justifica sclavajul și a exclude munca de la participarea la viața politică, fără să fi recoltat aprecierile ideologice adresate lui Platon: în schimb, acesta, mânat de “despotismul ideii”, nu s-a sfiit să proclame desființarea proprietății private (pentru cărmuitori și străjeri) și egalitatea femeii.

Bine înțeles, toate acestea nu ne pot determina să vorbim, împreună cu Baker, de caracterul larg și aproape democratic” al statului ideal platonician.

“Cheia” stă, se pare, în concepția sa despre dreptate, care este o teoretizare filosofică și etică a inegalității juste, echitabile. Predeterminarea structurală și viața cetății și dreptatea constă în respectarea neabătută a diviziunii sociale a muncii: fiecare (individ sau categorie socială) să facă ale sale și nu ce revine altuia (sau altora), fiecare primind astfel ce i se cuvine. Această osificare structurală și funcțională l-a făcut pe Marx să observe că “Republica lui Platon, în măsura în care consideră diviziunea muncii drept principiul constitutiv al statului, nu reprezintă decât idealizarea ateniană a sistemului egiptean al castelilor” (K Marx, F. Engels, p.377). De aceea întreaga educație în stat trebuie să urmărească realizarea acestui obiectiv. Acest gen de justiție poate, după Platon, asigura supremația Adevărului (cunoașterii adevărate) și a Binelui și, totodată, unitatea organică în Stat. Pentru că, în această viziune, concepția ideii de Bine trebuie să pătrundă întreaga structură a Statului. Statul apare ca una din “schemele” în care ideea de Bine se exprimă pe sine și individul trebuie să fie înțeles ca având un loc în această “schemă”. El trebuie înțeles ca având în lumina unui scop pe care îl servește în planul statului. Aceasta este ceea ce unii au numit o concepție “organică”, iar alții chiar totalitară, despre stat și tot această este maniera în care Platon integrează Binele și Adevărul sub imperiul Justiției (Dreptății)

Este, în primul rând, maniera platoniciană de a înțelege și defini politicul ca esență. Dar dacă, în explicațiile ulterioare ca la Max Weber de pildă, valorile (și, într-un fel, deci și esențele) sunt multiple și ireductibile (politeismul valorilor în sensul zeilor grecilor antici), la Platon ele se susțin reciproc. Dacă la unii discipoli contemporani ai lui Max Weber, ca Julien Freund, de pildă, valorile sunt esențe incomunicabile, pentru Platon comunicația lor orientată este singura în măsură să facă statul just și indestructibil, adică durabil. Dar mai este de relevat aici, pentru a înțelege modul cum se împletesc valorile într-un sistem ca cel al lui Platon - de altfel, într-o oarecare măsură și la ceilalți mari gânditori politici ai Greciei antice - trebuie să nu uităm natura polis-ei, această entitate greu inteligibilă pentru mentalitatea modernă, în care procesul de diferențiere (etnie, comunitate economică etc.) nu se desăvârșise încă, iar comunitatea reprezenta de departe factorul primordial în raport cu individul. Acesta din urmă era complet subordonat, existența lui nefiind concepută decât *prin și pentru comunitate*, ceea ce demonstrează persistența “cordonului ombilical” care lega individul de comunitate - adică de polis care este și statul cetate - în spiritul vechilor legături anterioare diviziunii în clase. De aici rolul preponderent al politicului, puternic implicat într-o societate încă insuficient diferențiată, conceperea individului ca ființă ce are ca mediu specific cetatea (este sensul aristotelicului *Zoon politikon*) și ca mod de existență calitatea de cetățean. Ceea ce sublinia și Marx când preciza: “statul politic ca atare este conținutul adevărat și unic al vieții și voinței lor (al cetățenilor - n.a)” (K Marx, F. Engels, p.377).

Din acest punct de vedere, s-a descifrat o corespondență între structura ideatică a *Republicii* lui Platon, a “unității sale organice”, cum scria Ernest Barker, și concepția grecilor antici despre societate și raporturile dintre individ și societate. Desigur, un punct de plecare ce facilitează înțelegerea este vocația normativă a filosofiei, eticii și politicii - de aici și facilitatea comunicației lor. Vocația comună a politicii și eticii este de a-i face pe oameni mai buni, mai virtuoși și prin aceasta, de a îmbunătăți și guvernământul. Dar ce este un om bun și cum poate fi el realizat? Pentru greci un om trebuia să fie membru al statului. De aici, întrebarea următoare, ce curge firesc: ce este statul bun și cum poate să fie făcut astfel? Etica ascende astfel la Politică (considerată ca artă, știință sau filosofie - sau toate la un loc) și ele își continuă ascensiunea împreună. Un om bun, cum presupunea și Socrate, trebuie să dețină și cunoașterea. De aici, întrebarea: care este cunoașterea ultimă pe care trebuie să o posede individul pentru a deveni bun? Și aici intervine rolul filosofiei, al metafizicii. După răspunsul acesteia vine ultima întrebare, care este deschizătoare de drum spre acțiune: prin ce metode își va călăuzi statul bun cetățenii săi spre cunoașterea ultimă care este condiția virtuții? De aici nevoia “reformelor”, dar în orice caz a pedagogiei. **S-a spus chiar despre *Republica*, opera de capătâi a lui Platon, că ar fi o lucrare de pedagogie socială.** E semnificativ chiar că s-a putut afirma că, deși, am spune noi, toți acești mari gânditori concepeau Politica drept o știință practică, în fapt ei s-au rezumat mai mult la rolul de educatori. Cum o spune și Claude Mosse “Oamenii de gândire, aceștia sunt mai întâi de toate educatori, și nu este surprinzător că educația le pare în cele din urmă a fi singurul și universalul remediu la relele Cetății” (Claude Mosse, p. 93) De fapt, acesta pare a fi și sensul ultim politic al alegoriei peșterii. Este, cum subliniază Max Weber cu atâta entuziasm, “vocația științei în ansamblul vieții umane”, care l-a făcut pe Platon să declare pe deținătorul cunoașterii adevărate, a esențelor drept singurul conducător legitim al Cetății. Cel ce a reușit să rupă lanțurile ce-l ținutau cu spatele spre soare și a reușit să-l privească și să “vadă” lucrurile adevărate, are datoria ca, o dată această experiență făcută să redescindă printre prizonierii peșterii pentru a-i conduce spre lumină. “El este filosoful, și soarele reprezintă adevărul științei al cărei scop nu este doar de a cunoaște aparențele și umbrele, ci și adevărul veritabil” (Max Weber, p.72). Și pentru că, cum sesizează și el, grecii “nu gândeau decât prin intermediul categoriei de politică”, cunoașterea permitea de a ști și de a învăța “cum trebuie să acționezi corect în viață și, înainte de toate, ca cetățean”. (Max Weber, 1959, p.73) este marele mesaj pe care ni-l trimite Platon peste veacuri.

Dacă unii accentuează unilateral, “utopismul său filosofic” (cum se exprimă Marcel Prélot), alții, ca Ernest Barker, sunt dispuși să vadă mai mult în *Republica* lui Platon: Pe de o parte, ea nu este o utopie, ci un tratat practic despre politică, scris ca reacție împotriva condițiilor politice contemporane și ca tentativă de “reconstrucție” a acestor condiții: pe de altă parte, însă, tratatul conține un scop teoretic și o năzuință ideală, încercând să demonstreze ce ar

trebui să fie politica, dacă se vrea pătrunsă de cel mai înalt principiu de justiție și care ar trebui să fie modalitatea statului în care ideea de bine și-ar fi găsit expresia cea mai profundă (E Baker, p.159).

Ceea ce este indubitabil, totuși, este că la Platon filosofia politică își găsește expresia ei cea mai “pură”, adică de întreprindere pur speculativă (sub acest aspect, *Legile* contează mai puțin sau aproape deloc, de aceea nici nu ne-am ocupat de acest ultim și neterminat dialog filosofico-politică este, cum îi spune Constantin Noica, “singura sa carte neinspirată”, poate tocmai pentru că reprezintă cel puțin în parte, o renunțare la esența concepției sale) pornind de la primatul ideilor, într-un sens politica devine o întruchipare, prelungire, o latură aplicativă a teoriei filosofice, un câmp de probă al acesteia, statul însuși fiind un produs al spiritului. La el precumpănesc abstracțiile metafizice, care, cum subliniază și T.A. Sinclair, vor să dovedească teza sa fundamentală că “activitatea politică trebuie să se definească nu ca stăpânire a unor drepturi politice, denumite politike techne, ci ca cunoaștere transcendentală a Binelui Suprem” (TA Sinclair, 1953, p.156) Este ceea ce-l deosebește în mod hotărâtor de sofști și într-o mare măsură de Aristotel. Pentru el, așa cum virtutea omului de stat sau adevărata artă politică trebuie să conștie într-o cunoaștere perfectă, în înțelepciunea care controlează orice acțiune a statului.

Încercând să stabilească locul lui Platon în istoria filosofiei politice, Paul Janet conchidea că “lui îi aparține fără îndoială gloria de a fi întemeiat filosofia politică, dar nu și aceea de a o fi angajat pe calea sa adevărată” (Paul Janet, p. 164); această a doua parte a aprecierii trebuie privită cu rezervă: nu pentru că n-ar fi corectă, dar pentru că trădează o manieră dogmatică în care i se opune filosofiei politice a lui Platon - după zeci de secole de la geniala tentativă - o altă cale ce ar putea fi considerată “singura cunoaștere adevărată”. Replica este într-un fel în spiritul concepției lui Platon, care-și considera propria filosofie ”singura cunoaștere adevărată”, dar ea nu poate fi însușită de spiritul contemporan care trebuie să aibă în vedere vocația complexă a filosofiei politice. În construcția istorică a acesteia - cu toate opțiunile sale ideologice și în ciuda modalității sale specifice de gândire - contribuția lui Platon rămâne monumentală.

Întrebări recapitulative

1. Concepția lui Platon despre omul de stat și rolul acestuia ?
2. Cum a fost caracterizat principiul guvernământului din viziunea lui Platon ?
3. Interpretați “mitul cavernei” (peșterii) din *Republica* lui Platon.
4. Care este meritul fundamental al lui Platon în istoria gândirii politice?

1) A.Dies, *Introduction a La Republique*, Paris, edit. Bude, Liv. I-IV, 1948.

- 2) Jean Touchard et al., *Histoire des idées politiques*, Paris, P.U.F., t.I, 1967.
- 3) Ernest Barker, *The Political Thought of Platon and Aristotel*, New York, f.a.
- 4) Platon, *Dialoguri*, Editura pentru literatură universală, București, 1968.
- 5)K Marx, F. Engels, *Opere*, vol 23, București, Ed. politică, 1966.
- 6)K Marx, F. Engels, *Opere*, vol 2 București, ESPLA, 1957.
- 7)Claude Mosse, *Histoire des doctrines politiques en Grece*, Paris, P.U.F., 1969.
- 8)Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Platon, 1959
- 9)TA Sinclair, *Histoire de la pensee politique greque*, Paris, Payot, 1953
- 10)Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, V-e ed. , Paris, F. Alcan, f.a., p. 164

TEMA 4

ARISTOTEL – PĂRINTELE ȘTIINȚEI POLITICE

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. Locul științei politice în gândirea aristotelică
2. Esoteric și exoteric în “Politica” lui Aristotel
3. Ideile Stagiritului despre stat și formele de guvernământ

S-a spus pe drept că în cadrul a ceea ce s-a numit „miracolul grec” există și un „miracol Aristotel” – „miracol” prin caracterul cu totul excepțional al contribuției sale la dezvoltarea cunoașterii. Pentru noi, Aristotel este întemeietorul științei politice și unul dintre exponenții cei mai profunzi ai filosofiei politice; problemele puse de el ca și unele din soluțiile sale fiind și astăzi în centrul dezbaterilor. Deși metec (adică socotit străin, născut în Stagira) și deci non-cetățean (sau, cum spun unii, tocmai de aceea) el a dobândit o cunoaștere deosebit de adecvată a vieții politice, întemeindu-se doar pe observația evenimentelor și pe studii istorice. „Neavând nici drepturile, nici reflexele unui cetățean – relevă Marcel Prélot în cuvântul înainte la versiunea franceză realizată de el a *Politicii* (Aristotel, *La Politique*, Paris, Gonthier, 1971, p.9) el se găsea în afara, dacă nu deasupra disputelor de partide. Constrângerea însăși a evenimentului îl situa în poziția de observator obiectiv și dezinteresat”. Chiar dacă ce invocă Prélot e prea mult, dacă nu chiar imposibil, această situație, ca și spiritul științific, preluat prin educație de la tatăl său (medic de profesie) l-au ajutat să întreprindă o analiză deosebit de profundă a fenomenului politic. Aristotel a făcut ceea ce astăzi s-ar numi „școală”, în sensul polarizării în jurul său a unei largi echipe de ucenici intelectuali cu ajutorul cărora și-a lărgit considerabil investigația, realizând acel imens „dosar documentar”, culegere de Constituții sau Politii – ce cuprindea analiza, în ordine alfabetică, a 158 de constituții de state simple sau confederații, cu un appendice asupra guvernării tiranilor, o monografie a legilor „barbarilor” (Cartagina și Roma) și un studiu special al pretențiilor teritoriale ale statelor – care i-a permis excelenta sinteză teoretizatoare, explicativă și critic-evaluativă care este *Politica*. Din păcate, din această imensă întreprindere documentară n-a rămas decât un fragment apreciabil care se ocupă de Constituția Atenei, regăsit și publicat pentru prima dată, în ianuarie 1891, de Sir Frederic Kenyon (Cf. Aristoteles, *Statul atenian*, trad. St. Bezdechi, București, Casa școalelor, 1944). Se spune că această colecție ar fi fost realizată la îndemnul lui Platon (în a cărui Academie a studiat vreme de două decenii). Ceea ce este cert este că ea i-a înlesnit lui Aristotel să trateze politica prin metoda inductivă, pornind de la descrierea faptelor particulare, așa cum, se procedează și în științele naturii. Totodată, acest fragment confirmă importanța acordată de Aristotel metodei istorice sau genetice („Istoria este folositoare omului politic” nota el în *Retorica*), din năzuința de a pătrunde până în cauzele cele mai îndepărtate ale fenomenelor: spre a ne da mai bine seama de o constituție ajunsă la maturitate, spunea el, nu e de ajuns să o considerăm numai în această formă a sa, ci trebuie să căutăm a stabili și diferitele faze evolutive prin care a trecut până s-a încheiat în felul în care se prezintă astăzi, în momentul cercetării. Bogatul material acumulat și clasificat i-a prilejuit o analiză comparativă a constituțiilor sau formelor de guvernământ, pe o bază solidă și cu o amplitudine pe care rareori o întâlnim chiar și în politologia contemporană nouă. Prin urmare, din ce se poate deduce din această mărturie care a supraviețuit, ca și unele modalități practice în *Politica*, opera sa este simultan descriptivă, comparativă, teoretică și critică, relevând o impresionantă aprofundare a esenței fenomenului politic; lucrarea *Politica* este cheia de boltă a întregului său sistem, după cum se exprimă și Prélot, nu numai pentru că, cum afirmă acesta, el nu separă politica de morală și nici nu o supune acesteia, ci pentru faptul major că prin ea culminează filosofia și știința despre om, acesta fiind, în concepția sa, un zoon politikon. Polis

este starea naturală a acestuia (anarhia fiind nenaturală), și nu doar o constrângere de fapt pe care individul trebuie să o suporte. Pentru că ea, polis, statul-cetate sau oraș, în calitate de comunitate politică, este încununarea unei evoluții ce marchează o dezvoltare istorică a asociațiilor umane anterioare, familia și satul. Trebuie relevat că, cu toată diferențierea, polis are încă funcții complexe și un statut ontic sincretic. Poate tocmai de aceea – având în vedere că trăind în Macedonia sau studiind și alte tipuri de state – el rămâne fidel modelului polis-ei, încercând chiar să-i stabilească condițiile optime de existență și dezvoltare.

Iată de ce nu e deloc surprinzător că *Politica* ocupă acest loc în gândirea sa. Știința politică, urmând “binele și cel mai mare bine”, este “știința cea mai stăpânitoare și conducătoare în cel mai înalt înțeles” (Aristotel, *Etica nicomahică*, p.26). Ea este o știință practică, urmărind cunoașterea și, prin ea, îndrumarea acțiunii. Mai mult chiar, ea stabilește – de fapt prin obiectul ei – ce științe sau arte trebuie să existe în stat și în ce măsură trebuie învățate de fiecare individ; ea își subordonează strategia, economia și retorica. În conformitate cu această logică, **etica însăși este o parte a științei politice**, căci “deși acest bine este același pentru individ și pentru comunitate, totuși lucru mai mare și mai perfect trebuie să fie a întemeia și păstra binele comunității”. Deși el spune “unele chestiuni anevoioase” cum ar fi la ce se aplică egalitatea și la ce se aplică în Legalitatea” constituie filosofia politică, nici știința politică nu este plasată în afara funcției evaluativ-normative: “este treaba uneia și aceleiași științe de a cerceta care este cea mai bună formă de guvernământ, care este natura acelui guvernământ și în care condițiuni ar putea fi atât de desăvârșit pe cât ar fi de dorit, dacă nu ținem seama de nici o piedică din afară; și, pe de altă parte, de a ști ce Constituție se cuvine să alegem potrivit diverselor popoare, dintre care cele mai multe n-ar putea primi o Constituție desăvârșită” (Aristotel, *Politica*, p.209-210).

În concepția aristotelică despre știința politicii se întrepătrund, așadar, două planuri: cel al realului și cel al idealului sau, într-o expresie mai modernă, planul explicativ cu și cel normativ sau prescriptiv. Această întrepătrundere domină structura lucrării sale fundamentale *Politica* și exprimă chintesența abordării sale, anunțată încă în ultimele rânduri ale *Eticii*. Există de altfel în sistematizarea Stagiritului o legătură intimă între cele trei principale științe practice: economia (și nu chrematistica – arta de a face bani) servește nevoile naturale (și domestice), etica pe cele individuale (spirituale), iar politica pe cele ale comunității, făcând posibilă realizarea celorlalte două.

Pornind de la principiul că “fiecare judecă bine numai ceea ce cunoaște” și că, mai ales, “îndeobște va judeca cel învățat în toate” și de aceea “un tânăr nu este un auditor potrivit pentru știința politică”, lipsindu-i experiența în viața practică, Aristotel sugerează, de fapt, caracterul ezoteric – rezervat inițiaților în știința și experiența politică – al lucrării sale. De altfel, chiar și în cuprinsul operei sale, și mai ales din capitolul dedicat analizei cauzelor “revoluțiilor” și mijloacelor de asigurare a durabilității statelor, ne putem da seama. Un singur exemplu, dintre multele posibile, care frizează chiar cinismul: “Democrațiile și oligarhiile săvârșesc aici (adică nedistingând între mijloacele care conservă și cele care ruinează respectiva formă de guvernământ – n.n) o greșală deopotrivă de gravă. În democrații, unde mulțimea poate face în mod suveran legile, demagogii, cu atacurile lor neîntrerupte contra bogaților, împart totdeauna cetatea în două tabere, pe câtă vreme ei ar trebui să pară în cuvântările lor preocupați numai de interesele bogaților; după cum în oligarhii guvernământul ar trebui să pară că are în vedere numai interesul poporului – (s.n)” (*Politica*, p. 309). Poate tocmai de aceea această parte a tratatului și-a păstrat atracția și în actualitate, stimulând chiar încercările de codificare și cuantificare, pentru a deduce legi ale comportamentului politic în diferitele guvernăminte și situații istorice. Trebuie să recunoaștem Stagiritului că în această parte ce abundă în judecăți profunde și subtile, el se dovedește nu numai un sublim teoretician al politicii dar și un deosebit de abil preceptor – el a fost, de altfel, la curtea macedoneană, preceptore celui ce va fi Alexandru cel Mare – pentru situațiile politice concrete. Realismul lui impresionează și se situează la loc de frunte în istoria nu numai a științei ci și a artei

politice alături de cel al indianului Cautylia și al florentinului Machiavelli. Cei doi piloni ai puterii – violența și viclenia – își găsesc o mențiune expresă, subliniindu-se chiar că și “revoluțiile “ procedeză prin una sau alta. Deși în epocă unii sofști s-au ridicat împotriva sclavajului, invocând legea naturală (Licophon sublinia că “prin natură toți oamenii sunt egali” iar Alkidamas susținea că “natura n-a făcut sclavi”) Aristotel s-a raliat concepției dominante a vremii justificând sclavia printr-o determinare psiho-fizică (“acel om care din natură nu este al său ci al altui om”) dar și social – economică (dacă suveicile ar țese singure ...patronilor nu le-ar mai trebui lucrători și nici stăpânilor sclavi) (*Politica*, p. 25).

Deosebit de interesante și fecunde ne par ipostazele în care este definit statul. Prima definiție, rezultat al abordării istorico-genetice, este deosebit de semnificativă. Cum sublinia și A. M. Deborin, **spre deosebire de mulți gânditori din epoci ulterioare și chiar din vremea noastră, Aristotel privea statul nu ca pe o operă artificială a omului, nu ca pe un produs al contractului (ca Licophon, în epocă) sau al consensului, ci ca pe un produs al dezvoltării naturale, firești: statul ia naștere din nevoile vieții, realizându-se cea mai desăvârșită formă de uniune a omului, dictată chiar de natura acestuia (1).** Fiind un zoon politikon numai în calitate de membru al statului, omul devine om în sensul său adevărat. În afara statului nu ar putea exista decât un animal sau zeu. Dacă statul este ansamblul cetățenilor, așa cum întregul este anterior logic părților, tot astfel și **statul este anterior cetățenilor ce-l alcătuiesc.** Limitele societății sclavagiste sunt pe deplin prezente și în concepția aristotelică: munca fiind, în mentalitatea curentă asociată cu sclavajul, **Aristotel nu include printre cetățenii Politeii** (statul capabil să asigure fericirea prin virtute) **nu numai pe sclavi** (instrumente cuvântătoare, predestinate la sclavie, adică la condiția inumană, prin structura lor psiho-fizică), **ci nici pe meșteșugari și agricultori**, întrucât aceștia erau nevoiți să muncească pentru a-și asigura existența; de asemenea nici pe străini – “barbarii” fiind echivalați cu sclavii în ochii atenienilor; **sau pe femei** a căror facultate deliberativă ar fi prea adesea depășită (subordonată) de pasiune. Calitatea de cetățean, preciza el, “aparține numai omului politic, care este capabil, fie singur, fie prin alții, să îngrijească afacerile publice”; fiind “element al statului”, cetățeanul este cel care, în funcție de constituția respectivă “ia parte la funcțiunile de judecător și ocupă o funcție publică”; “a ști să se supună și a ști să guverneze sunt calități necesare cetățeanului”, iar adevărata școală a guvernării este supunerea. De aici deducem că raporturile definitorii pentru comunitatea politică sunt autoritatea și supunerea. Împotriva oricărei posibile perpetuări în funcție el precizează: “alternativa autoritate și supunere trebuie să fie în acord necesar, comună tuturor cetățenilor. Egalitatea este identitatea de atribuțiuni între ființe asemănătoare și statul n-ar putea trăi contra legilor echității” (*Politica*, p. 175)

Atunci când **Aristotel definește statul ca asociația care urmărește și realizează “cel mai mare bine” (2)**, avem de a face cu alt gen de definiție, finalistă și normativă, așa cum apare, de fapt, și când precizează “statul ideal”: “statul cel mai perfect este evident acela, în care fiecare cetățean, oricare ar fi, poate, grație legilor, să practice cât mai bine virtutea și să-și asigure cât mai multă fericire” (*Politica*, p. 142). Dar tot în *Politica* întâlnim și o definiție mai pragmatică, instituțională, în care **statul este identificat cu suma organelor sale, adică cu ceea ce astăzi numim aparatul de stat (3).**

Aristotel constată atracția pe care o exercită puterea și primejdiile implicate: “foloasele ce le aduce puterea și administrarea intereselor generale însuflă tuturor oamenilor dorința de a se perpetua în funcțiune: și ca și cum toți ar fi bolnavi și numai posesiunea puterii le-ar putea da sănătatea, într-atât de morțiș țin să păstreze autoritatea, o dată ce o stăpânesc” (*Politica*, p. 109). Este “corupția” pe care o exercită puterea, sesizată și de Herodot și care și-a găsit expresia aforistică în cunoscuta formulă a lui Lord Acton: “puterea corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut”, adică în chip nebunesc. Dar pentru că statul este nu orice fel de asociațiune ci una între oameni liberi și egali, “puterile politice, când sunt bazate pe

egalitatea cetățenilor, toți fiind asemenea, fiecare are dreptul să exercite autoritatea la rândul său” (*Politica*, p. 109). **În statul perfect pe care îl imagina, fiecare trebuia, pe rând, să se supună și să guverneze. Este ideea fundamentală, apreciem, a operei sale politice, aceea a “reciprocității în egalitate”**, singura care “salvează statele”, asigurându-se, prin rotație, exercitarea puterii de către fiecare cetățean. Această idee genială, anticipatoare, ne încurajează să sperăm că “asimetria” sau inegalitatea nu este o fatalitate a relațiilor politice. Statul este “instituția naturală”, pentru că e necesară; în afara lui “lipsit de lege și dreptate”, omul este cea mai rea dintre ființe, căci “cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme”, pe când “dreptatea este o virtute socială, căci dreptul nu este decât ordinea comunității politice (ori dreptul este hotărârea a ceea ce este just). Aristotel subliniază preocuparea pentru stabilitate. El nu este împotriva schimbărilor, dar socoate ca principală datorie a omului de stat este prezentarea constituției. Se pronunță pentru o orânduire blândă (mixtă) care echilibrează trăsăturile democratice și oligarhice, în care dominația este asigurată clasei de mijloc, iar deciziile colective, sugerează el, sunt probabil mai bune, pentru că amalgamează diferite expertize individuale.

În teoria și clasificarea formelor de guvernământ Stagiritul pornește de la identificarea statului cu constituția: nu este o “întemeiere” a dreptului constituțional, cum le place unora să “modernizeze”, ci este punctul de plecare al unei tipologii bazate pe o viziune abstract-formală, juridizantă, consolidată într-o tradiție ce-și va găsi punctul culminant în dreptul constituțional modern. Primul criteriu este aritmetic: “Guvernământul și Constituția fiind lucruri identice și guvernământul fiind puterea supremă a cetății, trebuie în chip necondiționat ca această putere să se compună dintr-un singur individ, sau dintr-o minoritate, sau în sfârșit din masa cetățenilor” (*Politica*, p. 23). **În funcție de aceasta, există deci: monarhia (regalitate), aristocrația și politeia**. Dar Aristotel nu rămâne aici și adâncește această clasificare în lumina criteriului politico-etic ce stătea la baza definiției finaliste a statului: binele general. Dacă guvernământul nu urmărește binele tuturor, ci tinde să satisfacă interesele unuia singur, unei minorități sau al majorității, formele de guvernământ sunt apreciate ca fiind deviate, impare, abătându-se de la menirea lor, numite fiind: tiranie, oligarhie și democrație (demagogie). Doctrina binelui general a făcut carieră, de ea prevalându-se toate regimurile politice, pentru că ea are în vedere doar ceea ce Marx denumea “funcția socială generală” a statului ignorând caracterul de clasă sau grup al unei anumite puteri politice. Cum remarca până și un elitist ca Gaetano Mosca: “un asemenea criteriu nu este sigur căci este dificil să distingă într-o manieră netă interesul guvernanților de cel al guvernaților; și mai mult chiar, guvernanții pot avea de bună-credință convingerea că guvernământul lor este cel mai bun, fără ca lucrul acesta să fie conform cu adevărul. (G. Mosca, G. Bouthoul, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, Payot, 1966, p.41). Dar luciditatea lui Aristotel nu se poate mulțumi cu atât. Discutând, e drept, în cadrul formelor înjuste, el ajunge la formularea criteriului social al proprietății în distingerea formelor de guvernământ: “Însă rațiunea ne spune îndeajuns că dominația minorității și cea a majorității sunt lucruri cu totul accidentale...ceea ce distinge în mod esențial democrația de oligarhie este sărăcia și bogăția; și oriunde puterea este în mâna bogaților, majoritatea sau minoritate, este oligarhie; oriunde puterea este în mâna săracilor, este demagogie” (*Politica*, p.112). Criteriul i-a fost inspirat chiar de democrația ateniană cu ale cărei “exagerări” în favoarea săracilor nu era de acord.

Dar spiritul concret-istoric în care el analizează formele de guvernământ – chiar ideea subliniată că nu există constituție bună pentru orice popor – îl face sensibil la diversitatea accentuată a acestora (Marcel Prélôt găsește chiar în capitolele politicii elemente pentru clasificarea a optsprezece forme politice care se înlănțuie perfect într-un tablou sistematic - Marcel Prélôt, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1984), la caracterul compozit al unora sau la variația lor după caracterul urban sau agrar al comunităților. Modelul care-l

propune **Stagiritul promovează, în afara principiului deja menționat, o democrație în care egalitatea să fie proporțională cu meritul, împotriva unei egalități aritmetice, aleatorii.** În orice caz, spre deosebire de Platon, el crede ferm în valoarea majorității (cf. *Statul atenian*) și mai crede, cum însuși se exprimă, că “ambitia bogăților a ruinat mai multe state decât ambiția săracilor”.

Aristotel sesizează că în orice stat există trei părți sau elemente, de buna organizare a cărora depinde vitalitatea întregului: adunarea generală, corpul magistraților și corpul judecătoresc; și el studiază modalitățile concrete cu atribuțiile specifice fiecăruia. Atât traducătorul versiunii române a *Politicii*, Ștefan Bezdechi, cât și alți analiști (cf. Kurt Schilling, *Histoire des idées sociales*, Paris, Payot, 1962, p.89) sunt înclinați să aprecieze “unul dintre cele mai mari merite” ale Stagiritului, teoria celor trei puteri care ar semnifica de fapt ideea separației puterilor în stat pe care se bazează “tot dreptul constituțional modern”, ca și când ea ar fi putut constitui pe vremea sa o problemă la ordinea zilei. Teoria separației puterilor pune accentul pe echilibrarea lor și își găsește sens doar în regimul reprezentativ modern, de aceea s-a și născut în lupta pentru constituirea acestuia, împotriva monarhiei absolute. La Aristotel este vorba de o diferențiere funcțională a magistraților în diferitele forme politice ale polis-ei. Numai o modernizare forțată îl poate transforma în teoreticianul anticipator al principiilor politico-juridice burghezo-liberale. Avea dreptate Carl J. Friedrich (*La démocratie constitutionnelle*, Paris, P.U.F., 1958, p.1) să ironizeze asemenea tendințe de modernizare remarcând că, absolutizând modelul aristotelic, am ajunge la concluzia că pentru stadiul contemporan tipul ideal de stat l-ar reprezenta... Republica Andorra. Unii îi reproșează prea marea docilitate față de tradiția greacă, atunci când absolutizează modelul statului –cetate în proiectul statului optim, mai ales că el a cunoscut și din experiență alte tipuri de state. Această opțiune are izvoare în mentalitatea vremii: regatele sau imperiile ori chiar republicile întinse nu aparțineau lumii elene, ci “barbarilor”, de aceea erau considerate inferioare. Nici un geniu ca Aristotel n-a putut depăși deci mentalitatea dominantă a contemporaneității. Pe de altă parte, există în această poziție a sa și o atitudine polemică împotriva unor concepții cum era cea a stoicilor, cinicilor, subliniind împotriva acestora valoarea particulară a sistemului politic al polis-ei.

Ceea ce am dori să relevăm, în încheiere, este o altă idee călăuzitoare a Stagiritului, care se înscrie printre contribuțiile care au fertilizat dezvoltarea științelor politice: modelarea formelor politice pe diversitatea socialului. Diferența de constituții este generată de diversitatea socialului. Diferența de constituții este generată de diversitatea elementelor sociale; de aceea ar fi o greșeală gravă să încerci să aplici pentru toate statele același tip de constituție. “Când propun o constituție, trebuie ca ea să poată fi acceptată și pusă lesne în executare, având în vedere actuala situație a diferitelor state. În politică – sublinia el – nu e mai puțin greu de a reforma un guvernământ decât de a-l crea, după cum e mai greu să te dezveți de un lucru decât să-l înveți pentru prima dată (*Politica*, p. 210-211).

Iată numai câteva contribuții pentru care Aristotel merită pe deplin a fi considerat un segment strălucit al filosofiei politice și întemeietor al științei politice și care și-a dominat și îndatorat posteritatea.

Întrebări de verificare:

1. Care este locul științei politice în concepția lui Aristotel?
2. Care sunt caracteristicile statului în viziunea aristotelică?
3. Care sunt criteriile clasificării formelor de guvernământ la Aristotel?
4. Care este raportul dintre politică și etică în concepția lui Aristotel?

Bibliografie

Aristotel, *La Politique*, Paris, Gonthier, 1971, p.9

Cf. Aristoteles, *Statul atenian*, trad. St. Bezdechi, București, Casa școalelor, 1944

Aristotel, *Ética nicomahică*, trad. Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1944, p.26

Aristotel, *Politica*, trad. Eliade Bezdechi, Cultura tradițională, 1924, p.209-210

TEMA 5

ROMA ANTICĂ

După parcurgerea acestui curs veți învăța următoarele:

1. Inceputurile gândirii politice romane și moștenirea greacă
2. Gândirea politică a lui Cicero
3. Gândirea politică romană în perioada Principatului

Dacă se încearcă o comparație între aportul grecilor și romanilor în domeniul pe care îl urmărim, se impune constatarea că în timp ce grecii au avut un geniu teoretic-filosofic și științific materializat în filosofia și știința politică pe care le-au dezvoltat, romanii sunt caracterizați de un geniu politic predominant pragmatic, de un geniu juridic (dreptul roman se studiază și astăzi) și un geniu administrativ manifestat și în urbanism și construcții.

Momentul grec va fi prezent în gândirea politică a Romei, încă de la începuturile ei. Astfel se pot înregistra influențe ale concepției lui Pitagora prin categoriile de număr, lege, echilibru, proporții. Legea celor 12 table (anul 450 A.Chr) atestă concepția unei justiții echitabile și distributive. Politicul însuși apare ca un amestec de temperanță și echilibru, de acord și armonie, sugerându-se apropierea între muzică și politică. Și totuși, după cunoscutul istoric Tit Liviu, istoria romană e regizată de același conflict, acela al aristocrației și libertății. Istoria romana este de fapt istoria unei integrări treptate: de la *gentes* la *populus*. Constituirea "ordinelor" reprezintă o ierarhie funcțională și deschisă. Un loc aparte ocupa plebea (o categorie socială încă nu pe deplin lămurită) care va căuta să schimbe participarea sa la armata pe drepturi politice. Apologul lui Menenius Agrippa este deosebit de grăitor: plebeii s-au retras din cetate, fiind nemulțumiți de statutul lor. Solul Senatului le-a prezentat un apolog a cărui semnificație în istoria gândirii politice este plină de învățăminte și va întemeia o linie de gândire organicistă. El le-a spus plebeilor că și cetatea este structurată ca un organism care are un cap care conduce, membre care să muncească și un stomac care consumă pentru a-l hrăni. Succesul roman a determinat un pas înaintea la secesiune la voința de unitate: plebea se vrea *populus* în acord cu patricienii. Ceea ce trebuie subliniat este că spiritul public (adică grija pentru salvarea statului, *salus rei publicae*) și moderația au permis universalizarea drepturilor; de aici începe devenirea sensului plenar al noțiunii de *civis* (cetățean).

Dacă vocabularul politic a fost preluat aproape în întregime de la greci, tradiția latină a oferit un singur termen, acela de dictatura, numai că sensul antic al dictaturii era un regim impus de împrejurări excepționale, de regula un război, care avea o perioadă limitată și totodată prerogative limitate. Exemplul cel mai cunoscut este al lui Cincinnatus care o dată sarcinile sale speciale îndeplinite, după termenul uzual (6 luni) s-a întors la coarcele plugului. Deși Roma republicană a avut o pleiadă strălucită de oameni politici, primul care se afirmă în domeniul doctrinei politice este un grec care a stat mult timp la Roma, Polibios. Impresionat de performanțele republicii romane, el încearcă în lucrarea sa de istorie universală o explicație, socotind că grandoarea statului roman stă pe de o parte în guvernământul sau mixt care unea într-un corp funcțional elemente de monarhie (consulii), de aristocrație (Senatul) și democrație (Adunarea de pe Câmpul lui Marte). El socotește că în evoluția formelor de guvernământ se înregistrează, cu un caracter legic, o mișcare ciclică (anacyclosis), adică o trecere continuă prin decadentă și reînnoire de la o formă de guvernământ la alta. Astfel, punctul de plecare este, după el, monarhia care este întemeiată pe drept și aceasta decade în tiranie, întemeiată pe forță, după care urmează aristocrația ca moment de înflorire a statului, urmat de oligarhie, guvernământul celor bogăți și apoi de democrație. Ultima fază care determină și întoarcerea la punctul de plecare este ohlocrația (*domnia gloatei*). Aceasta

mișcare ciclică s-ar datora unor cauze psihologice și anume creșterea pasiunilor și dorințelor care tind să rupă echilibrul o dată stabilit. Există, după Polibios, o singură soluție: instituirea unui guvernământ mixt, care combină regimurile, compensând acțiunea fiecăruia prin aceea a celorlalte și menținând echilibrul prin jocul forțelor contrare. Aceasta forma mixta de guvernământ și cunoscuta *virtus romana* reprezintă explicația durabilității și strălucirii statului roman.

Cicero

Cel mai strălucit exponent al filosofiei politice din Roma republicană este Marcus Tullius Cicero. El simbolizează ultimele lupte ale libertății la Roma. Este un spirit eclectic, oscilând între rigorismul etic și logic propriu stoicismului Scipionilor și îndoiala sistematică a noii academii a lui Carneade. Pentru Cicero, una din problemele cruciale este dacă există o filosofie politică sau orice acțiune a oamenilor de stat se reduce la persuasiune, retorica, sofistica. El este un adept al tezei lui Polibios despre guvernământul mixt, pledând pentru un echilibru stabil al statului, pentru a preveni răsturnările (conversiones), schimbările de regim care crează în cetăți dezordine și nenorocire. Pentru el statul, adică *res publica* este o *res populi*, iar “poporul nu este însă orice adunare de oameni uniți între ei oricum ar fi, ci este o adunare de oameni asociați printr-un drept recunoscut de toți și printr-o comunitate de interese”. Iar prima cauză a acestei asocieri nu este atât slăbiciunea omului, cât un fel de aplecare naturală a oamenilor de a trăi laolaltă. Pentru Cicero, angajarea activă a filosofului în acțiunea politică este soluția; el respinge acel *otium* (răgaz, dar și retragere) al epicurienilor. Dreptul de *otium* este garantat doar de angajamentul împlinit. Politica bună este opera oamenilor de bine; dacă ei se abțin, vor triumfa cei răi - teza comuna politicilor electorale. Cicero socoate că este necesar a căuta și reînsofleți spiritul legilor pentru a regăsi adevăratele remedii cu privire la ameliorarea guvernământului. Pentru el esențial este echilibrul organic între *libertas* (libertatea poporului), *potestas* (puterea autentică a magistraților), *auktoritas* (a oamenilor de bine). Aceasta este, în viziunea sa, piatra de încercare a oricărei democrații - adevărata libertate și adevărata virtute. Deplângând degradările vieții politice și sociale din anii 55 - 50, el exclamă “nu mai exista Republica!” Puterile oculte ale armelor și banilor ruinează jocul instituțiilor. E nevoie de un salvator și el îl numește *princeps* (nume ce a acut carieră). Mulți au interpretat acest text ca fiind vorba de o preferință monarhistă; modelul său era însă Scipio Aemilianus, ca “tutor și modelator” al unei patrii dezzechilibrate care se clătina - fără putere extralegală, rolul său fiind de a garanta prin virtutea sa instituțiile tradiționale. Dar *Res publica = res populi* și nu exista republica în afara unui consens în virtute (respect pentru toate ființele umane, pentru cei mai buni). În acest fel își pronunța Cicero umanismul. A judeca faptele după drept, a nu plasa nimic dincolo de bine și de rău, chiar și politica; conștiința trebuie totdeauna să primeze. Dreptul pozitiv își trage puterea din *ratio* (rațiunea sănătoasă) care guvernează sau ar trebui să guverneze lumea. A întemeia dreptul pe bine și cetatea pe om, acesta este crezul lui Cicero. Marele sau aport este apelul la justiție. Ea devine astfel concomitent unul din elementele esențiale ale statului și scopul politicii. Care este poziția lui Cicero față de religie? Fără a putea cunoaște esența sacrului, spune el, toți oamenii sunt convinși că există credința naturală, credința comună în imortalitate, conștiința morală: aceasta reprezintă unul din principalele fundamente ale dreptului (religio-de la religare, a strânge împreună). Ideile menționate până acum sunt dezvoltate în două scrieri ale sale, *De republica* și *De legibus*. O a treia lucrare care ne interesează este *De officiis* (Despre îndatoriri) grăitoare pentru spiritul sau patriotic și umanist este ierarhizarea datoriilor: în primul rând fata de patrie, în al doilea rând fata de semenii și în al treilea rând fata de genul uman. Pentru el proprietatea nu este un bun natural, dar societatea are funcția de a proteja și garanta proprietățile dobândite de membrii ei, altfel s-ar distruge *fides* (încrederea), unul din

principalele sale fundamente. La originea societății a stat un instinct născut care i-a unit pe oameni în cetăți, dar și nevoia lor de a se proteja reciproc. În fine, o idee îndrazneată privește dialectica riguroasă a raportului dintre cetate și individ. Ea, cetatea, e făcută pentru el și de el: scopul ei final este de a-l proteja. Există aici o încercare de distanțare față de concepțiile dominante ale grecilor

Pentru Cicero, statul cel mai bun nu era întruchiparea ideală a dreptății; el putea cel mult să se apropie de această dreptate ideală, întrucât un regim perfect depășește posibilitățile omului. În opinia sa, omul politic și legislatorul trebuie să tempereze asperitățile dreptății perfecte cărora oamenii, în realitate, nu pot să-i suporte aplicarea strictă. Astfel se revelează una din ideile fundamentale ale gândirii lui Cicero și anume cunoașterea limitelor intrinseci ale acțiunii politice.

Epoca imperială

După bătălia de la Actium (anul 31 A. Chr.) Octavian August devine conducătorul statului și inițiază o revoluție instituțională care va duce la imperiu. E notabil totuși un paradox: în timp ce realitatea politică se schimbă substanțial, gândirea politică rămâne marginală. Primele doctrine imperiale apar la sfârșitul secolului I P. Chr. și sunt opera unor greci .

Sub imperiu, evoluția ideologică cunoaște trei perioade, de valoare doctrinală inegală:

1. Până la Vespasian, gândirea politică continuă să rezoneze în funcție de ideile politice și tradiția morală

a Republicii, încercând să le concilieze cu noțiunea unui principat limitat. Ele sunt expresia contradicțiilor aristocrației romane și constituie o ideologie confuză și dispartă.

2. Când Vespasian a chemat aristocrația provincială să participe la putere, echilibrând-o pe cea romană, s-a putut elabora o doctrină coerentă, bazată pe tradițiile gândirii eleatice, cu deosebire ale stoicismului grec: este marea perioadă de echilibru a imperiului .

3. De la sfârșitul secolului II și mai ales în secolul II, după anarhia militară, imperiul evoluează din ce în ce mai mult spre o monarhie de tip oriental cu ideologii modelate de ideea de monarhie și înclinate să îmbine politica cu religiozitatea: neo-pitagorismul și neo-platonismul, devenite oficiale.

1. Principatul și libertatea: ideologia oficială nu se ridică până la rangul de teorie. Doctrina oficială pretinde că August a restaurat republica compromisă de războaiele civile. *Testamentul lui August* (Res gestae= Fapte de arme) pretinde că el nu era nimeni în *potestas*, dar era în *auctoritas*. Se utilizează o formulă ambiguă: el era *imperator* în provincii și *princeps* la Roma; în felul acesta ficțiunea e salvată și Republica părea intactă. Deci nu e de mirare că nu s-a născut o teorie nouă, din vreme ce totul se concentra să demonstreze, contra evidenței chiar, că nimic nu s-a schimbat. În *Testament* se spune că guvernământul Romei rămâne democratic pentru că principele reprezintă poporul roman și se prevalează de a îi fi dobândit asentimentul de-a lungul luptelor politice. Există o diviziune practică între imperator și Senat. Propaganda imperială a reluat tezele ideilor republicane, doar că din cei trei (triarhia guvernământului republican), unul (*populus*) a dispărut, constituindu-se o diarhie. Opinia publică a acceptat această propagandă, care urmărea consacrarea tezei: Augustus campion al unității și reconcilierii statale. Această propagandă era însoțită de invitația subtilă de a menține împreună *res romana* în locul obstinației de a defini și împărți *res publica*. Această *res romana* va duce la fondarea în Europa a noțiunii de stat ca expresie a comunității. Această etapă are caracteristică o definire a identității statului prin negație: nu este un imperiu de tip oriental; succesiunea la tron nu se face prin ereditate; imperiul nu este o proprietate transmisibilă sau alienabilă. Ei sunt depozitari ai unui patrimoniu ce aparține, dincolo de gestiunea lor, celor pe care vechea constituție mixtă îi numea *populus romanus*, o abstracție căreia însă, în conformitate cu istoria și morala greacă, i se arată un devotament civic. În doctrina oficială August este omul providențial, divinizat; el nu a vrut să forțeze lucrurile și

ceea ce nu a vrut să obțină prin lege (titlul suprem), a obținut prin religie. Alianța dintre autoritatea personală și religie inaugurează, în acest caz, în istoria ideilor politice europene, o tradiție bogată și durabilă. Romanii nu vor întoarcerea la trecut, ei acceptă imperiul (“trebuie un cap pentru acest corp imens”) dar aristocrația își vrea împăratul său, care să-i ofere garanții de libertate, apte să-l facă inofensiv. De aici recursul la stoicism, și plasticitatea lui. Libertatea pentru stoic este, pe de o parte, acceptarea unei ordini naturale sau rezonabile și pe de altă parte un bun inalienabil. Problemei pe care o pune și Cicero, a raportului dintre participare și *otium* stoicii îi dau un răspuns ambiguu: Seneca, în *De otio* îndeamnă la abstenționism politic, pe când în *De tranquillitate animi* el predică acțiunea, adică participarea la politică. Seneca, cel mai important dintre filosofii stoici romani, viza restaurarea stării optime a principatului, atât de necesară după excesele dăunătoare ale lui Tiberiu, Caligula, Claudiu. El pleda de fapt pentru sistemul diarhic (echilibrul de putere dintre împărat și Senat) al lui August, dar diarhia nu era o realitate. În *De Clementia* el definește bunul cezar : natura îi îndeamnă pe oameni să-și dea un șef, căci trebuie să existe un principe, dar acesta trebuie să acționeze în interesul supușilor și nu al său. El este tutorele și nu stăpânul, reprezentantul poporului dotat cu o putere divină, dar nu un zeu și el trebuie să fie înainte de orice slujitorul și interpretul legilor. Diarhia ar cere împărțirea puterii: pentru Seneca însă, tot ce există e doar prin concesiunea împăratului: personalitatea acestuia este elementul determinant. Singura speranță este ca acesta să fie un înțelept care dându-și seama de puterile sale nelimitate, să accepte totuși limitele de a fi slujitorul legii pozitive și a legii morale. Deci sistemul lui Seneca se baza, în ultimă instanță, pe un act de credință (care nu a fost confirmat în cazul lui și al lui Nero).

2. Doctrina Principatului -secolul II și construcțiile doctrinare. Primul document care e menționat adesea este o lucrare a lui Pliniu cel Tânăr: *Panegiricul lui Traian* (anul 100 P. Chr.) care viza să aducă imperiului acordul notabililor romani. Deși are o valoare doctrinară slabă, lucrarea marchează un punct esențial pentru fundamentele ideologice ale principatului: imperiul aparține celui care-l merită - aceasta este noua formulă legitimatoare. Nu ereditatea, nu alegerile (care ar putea duce la anarhie) ci sistemul de adopțiune este în măsură să aducă pe tron pe cel mai bun. Epoca de aur a acestei practici o reprezintă domnia Antoninilor. Ea constă în faptul că împăratul își alege un colaborator cu care împarte într-un fel puterea. El este ales dintre cei mai buni, promițători tineri și este verificat prin acțiunile sale. Pliniu subliniază că sistemul e justificat prin necesitatea de a se deschide tuturor, în afara hazardurilor filiației natura, competiția meritului: “cine trebuie să comande tuturor trebuie să fie ales dintre toți” (de fapt aceasta este o teză oficială pentru că cercul celor posibili aleși era destul de redus). Teza alegerii prin adopție voia să spună că cel mai bun câștigă; în fapt, monarhia imperială era o aristocrație fără pluralitate, era o ficțiune (prezumție), dar această doctrină avea o funcție de persuasiune considerabilă: “îl aveți pe cel mai bun”. Ea legitima după adopție alegerea și justifica supunerea ce era datorată celui ales. Pentru Dion Chrisostomul acest merit are ca fundament și ca expresie o serie de virtuți imperiale- e vorba de o întregă doctrină politică reprezentată în această formă moralizantă; în fond ele sunt doctrinarii eclectic ale regalității lipsite de originalitate?

Pentru el monarhia este sistemul politic ideal (el realizează depășirea diarhiei și echilibrului istoric). Monarhul este alesul lui Dumnezeu. Puterea sa emană de la Zeus; el însuși este fiul lui Zeus. Există deci o corespondență între cele două regalități, cea exercitată de Zeus și cea exercitată de monarh. Dar, regele nu e fiul lui Zeus decât în sens figurat, adică este “din Zeus” când acesta i-a donat **știința regală**, în absența căruia nu e decât un tiran, fără legitimitate. Altfel spus: dacă monarhia este de origine divină, orice putere regală nu devine prin aceasta divină. Doctrina lui Dion se inspiră din ceea ce s-a elaborat în monarhiile elenistice și face ca gândirea politică romană să beneficieze de tradiția constituită deja în Orient. Dar Dion utilizează fără să imite: stoicismul din epoca elenistică vorbea de înțeleptul care va deveni rege “când timpurile vor veni”, adică în indefinit; doctrina imperială oficială, fără să mai

aștepte aceste timpuri, împodobește cu toate titlurile pe regele pe care Fortuna îl ridicase pe tron.

În viziunea lui Dion, puterea regelui este absolută dar nu arbitrară; voința regelui trebuie să fie întotdeauna conformă legii supreme, adică dreptei rațiuni, *logos*-ului (formulă stoică vagă ce tindea, în orice caz, să impună o limită absolutismului). Tradiția stoică și cinică cerea regelui virtuți personale și umane. Cea socratică-platoniciană îi cerea condiții cu totul speciale, care depășeau morala privată și în care se plasa esența politicului: Ansamblul lor forma *știința regală* (Platon, *Om politic*). Dion Chisostomul le combină: regele trebuie să posede științe politice pentru a governa și calitățile morale pentru a fi un exemplu în ochii poporului a cărui educație trebuie să o facă. Regele trebuie, așadar, să fie în același timp, șeful competent și eficace al acestui corp imens (imperiul) și înțeleptul exemplar care merită imperiul prin virtuțile sale. Este evidentă acum distanța parcursă de la Seneca: acesta cerea ca relațiile dintre putere și individ să fie de la părinte la fiu, ceea ce excludea relațiile de la proprietar la obiectul posedat sau de la stăpân la sclav. Aici doctrina s-a precizat, de asemenea, prin faptul că virtuțile ce i se atribuie regelui sunt în același timp și exigențe care i se impun. Idealizarea funcției monarhice comportă deci un revers. Ea este ca un contract pe care notabilii, prin intermedierea stoicismului, îl impun puterii imperiale: ascultare (deci supunere) absolută față de suveran cu condiția însă ca el să-și îndeplinească îndatoririle sale. S-ar putea spune, așadar, că de la Seneca la Dion, grija acestor filosofi este să fortifice ideologic principiul monarhic, principiul ordinii, dar să mențină în privința persoanei regale însăși posibilitatea unei cenzuri sau a unui dezacord. Dion își creionează doctrina în condițiile în care devin frecvente tezele juris-consultilor imperiali care identifică legea cu voința împăratului. Ulpian sublinia o teză rămasă celebră: “Quod principi placuit, legis habet vigorem” (adică ceea ce hotărăște împăratul are putere de lege). Este expresia consacării puterii absolute a monarhului. În acest context constatăm la Dion o serie de ezitări și imprecizuni, probabil voite. Pe de o parte, el menționează că împăratul este deasupra legii pentru că puterea sa este absolută și că legea nu este altceva decât dogma regelui. Se pare însă că, după formulările din Dion, trebuie să înțelegem că regele este cel care dă forța legii și nu că el ar avea vreo îndreptățire să înfrângă legea. Și dacă regalitatea este declarată o putere sau o magistratură aresponsabilă, aceasta înseamnă că nici o instanță nu este superioară legilor. Această aresponsabilitate nu e totuși o teorie a bunului plac, așa cum apare la Ulpian, pentru că Dion exaltă valoarea nu numai a legii rezonabile ci chiar a oricărei legi stabilite și chiar sugerează împăratului să ia avizul colaboratorilor săi care îl asistă într-un fel de consiliu.

În opera lui Marc Aureliu (*De vorbă cu mine însuși*), împărat roman dar și un înțelept stoic exemplar, întâlnim preocupări de morală și metafizică dar nici o mențiune despre misiunea sa de împărat. Morala a absorbit complet reflexia politică. El se definește pe sine ca împărat, un cetățean al imperiului, iar ca om un cetățean al lumii. Este semnificativ că în epocă filosofia stoică este reprezentată de un împărat și de sclavul eliberat al acestuia (Epictet).

După ce dăduse o rațiune de a combate ultimilor romani liberi (adică Republicii), stoicismul devenise filosofia unui imperiu unificat și bine stabilit. El asigură exercitarea cu măsură a puterii monarhice și impunea tuturor participarea la treburile publice ca o datorie categorică. Tonul lui Marc Aureliu exprimă însă uzura lui: istoria e parcă o criptă și politica nu mai e decât conservare. Influențele barbare, orientale, mistice, devin tot mai active și agresive. Stoicismul este înlocuit de mișcări noi, între care mai important este neo-platonismul, cu semnificație nu întotdeauna clară, ci chiar ambiguă. Pe de o parte religiozitatea sa contribuie la a întări ideea că ordinea socială e impusă de divinitate, dar regalitatea este imaginea și emanația divinității. Pe de altă parte, cosmologia sa ierarhizată, metafizica sa, se modelează perfect pe un imperiu care se baza el însuși deja pe o ierarhie cu totul orientală. El se va găsi destul de repede în concurență cu o doctrină nouă care va îndeplini toate funcțiile politice pe care el trebuia să și le asume: creștinismul.

Întrebări recapitulative:

1. Care este concepția lui Polybiu despre guvernământul mixt și anacyclosis.
2. Doctrina politică a lui Cicero.
3. Filosofia politică stoică a lui Seneca.
4. Doctrina principatului în secolul II-lea P. Chr.

Bibliografie:

Cicero, *Opere alese*, vol. II, Ed. Univers, 1973 (Despre stat, p.147-182; Despre legi, p. 183-212)

Cicero, *Despre îndatoriri*, Ed. Științifică, 1957

Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*. Ed. Științifică, 1992

Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz