

PARTICULARITĂȚI ALE PARADIGMEI EUROPENE

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

În construirea conceptului integrării europene se întretaie abordări multiple, de la cele economice, juridice și politologice, la cele antropologice și culturale.

La nivel conceptual trebuie să se regăsească acele caracteristici generale și diferențiale care definesc procesul, ceea ce impune conjugarea perspectivei istorice deschise într-un evantai de atitudini, mentalități, fapte de cultură și acțiuni politice, cu unghiurile din care ia ființă acest construct teoretic în varii discipline. Orice punere în relație a filosofiei politice cu istoria se intersectează cu aspecte ale mondializării, aşa cum notează Bertrand Binoche și Emmanuel Renault: „Reflecția asupra raporturilor filosofiei politice contemporane cu istoria este indisociabilă de o reflecție asupra structurilor socio-politice care definesc «mondializarea», ca și condițiile și consecințele lor antropologice. Așa cum arată E. Balibar, modificarea universului ca realitate nu poate rămâne fără efecte asupra diverselor reprezentări pe care ni le facem despre universal ca ficțiune și ca ideal. Din aproape în aproape, ansamblul coordonatelor fundamentale ale politicii și ale filosofiei sale sunt afectate, fără ca neapărat aceste schimbări conceptuale să acopere în mod adekvat modificările reale care sunt produse de universalul real. Fapt este că «mondializarea» pare a fi însoțită de apariția noilor tipuri de referințe *identitare* (s.a.) și a noilor forme de *subjectivitate* (s.a.) care bulversează maniera de a pune problemele politice, atât pe plan național cât și internațional“ (Bertrand Binoche, Emmanuel Renault, *Penser le contemporain. Philosophie et anthropologie de la politique*, în „Philosophie politique contemporaine“, CNRS, p. 12).

Pentru a se putea numi astfel*, „filosofia integrării europene“ trebuie să dea seama nu numai de însușirea unor norme juridice și de existența instituțiilor realizate de funcționari specializați în acest domeniu, dar și de sensul și valoarea unei astfel de creații istorice.

* Atrăgând atenția asupra faptului că este intim legată de civilizația europeană, Hans Georg Gadamer definea astfel filosofia: „Filosofia înseamnă urmărirea unor interese teoretice, înseamnă o viață ce pune în așa fel problemele adevărului și binelui, încât să nu meditezi cu acest prilej nici la propriul căstig, nici la folosul public“ (Hans Georg Gadamer, *Moștenirea Europei* în: *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Iași, Polirom, 1999, p. 124).

În ceea ce privește filosofia politică, aceasta poate fi definită dincolo de „un simplu metadiscurs al științelor politice și al sociologiei“, dincolo de „o simplă teorie critică a practicii politice“, prin specificul pe care și-l găsește în raportarea la normativ, potrivit unei orientări recente a filosofiei politice franceze: „Filosofia politică este în mod necesar «bifacială», combinând analiza faptelor cu judecata asupra lor. Prin aceasta se distinge ea de «știința politică». Ea nu ar trebui să se mulțumească a fi numai descriptivă, explicativă sau descriptivă, ea este întotdeauna normativă“ (*Que faut-il entendre par „Philosophie politique contemporaine“?* în: „Philosophie politique contemporaine“, CNRS, Directeur Gérard Raulet, p. 4). Cu alte cuvinte, filosofia politică ar trebui să arate cum trebuie să ființeze cele ale lumii politice.

Dincolo de sensul strict umanist al acestei întreprinderi, dincolo de interesele economice și geostrategice, putem găsi un sens spiritual, care să confirme valoarea și să justifice energiile consumate în acest proces?

Întruchiparea unei noi idei a cetățeniei, libertatea de mișcare peste granițele statale, accesul și aderarea la instituții care exprimă interesele indivizilor și le garantează drepturile, reprezintă premisele unei autentice comunicări între parteneri egali, sunt ele o prefigurare a întruchipării spiritului obiectiv al justiției, exprimă un început de redefinire a demnității umane și a rostului omului pe Pământ?

Sunt aspecte care nu pot fi ignorate de o meditație responsabilă asupra integrării europene, întrebări ce revin cu fiecare generație preocupată de problema salvării civilizației europene, formulate cu acuitate de militanții sau filosofii unității europene dintre cele două războaie mondiale.

Adresându-se acelora care vor să „facă Europa“ într-un moment în care a vorbi despre „națiunea europeană“ era o dovdă de „bun-gust“ (la începutul anilor '30), Julien Benda preciza că îi are în vedere mai curând pe aceia care se gândesc la revoluția care trebuie împlinită în ordine intelectuală și morală, și mai puțin sau chiar deloc pe aceia care urmăresc ce trebuie să facă Europa în ordine politică, economică sau juridică, pentru a-și salva existența. Și aceasta pentru că „problema europeană este, înainte de toate, o problemă morală, care trebuie gândită în sine, independent de celelalte¹, a cărei rezolvare „nu va fi fructul unei simple transformări economice, mai precis politice“².

Unitatea europeană bazată pe un sistem de valori morale și estetice comune „se va face precum națiunile, care nu au reprezentat o simplă grupare de interese materiale“³, Europa reprezentând după cum va afirma același filosof mai târziu, după al doilea război mondial, „ființa istorică“⁴ ce transcende diferențele părții ale continentului.

Această viziune a procesului integrării europene ca desfășurare firească a ideii unității, ca assimilare organică și unitară a ceea ce a oferit ca model încheierea națiunilor, ca posibilitate de cuprindere a diversității în numele aceluiași principiu care face o patrie mai mare compusă din patrii mai mici, nu reprezintă încă o schimbare de paradigmă care, după analiza lui Andrei Marga, are loc în acest timp când „problemele noastre de viață și interrogațiile culturale trec pe nesimțite din *paradigma națională* (s.a.), care a avut o rută lungă în cultura europeană, la *paradigma europeană* (s.a.)“⁵.

Ideologii unificării europene dintre cele două războaie mondiale erau entuziaști (sau chiar exaltați), dar nu radicali: „Mii de tineri din Europa se întreabă în fiecare seară, înainte de a se culca: «Ce am făcut eu astăzi pentru Uniunea Europeană?» Dacă ei constată că nu au făcut nimic, se acuză în aceeași termen cu împăratul roman. «Mi-am pierdut ziua.» Știi, atunci, că se ridică și scriu, fie un articol, fie o scrisoare, sau chiar își vor trezi un prieten pentru a căștiga ziua (...). Pentru că am fost unul dintre aceste mii, am scris *Europa, Patria mea*“⁶.

Este mărturisirea plină de elan a lui Gaston Riou cel care consemnează cuvintele de ordine aclamate în adunări organizate de oameni de stânga precum Henri Jouvenel, Paul Boncour, Caillaux, Herriot și Daladier: „Ou s'unir, ou mourir!“, „Vassalité ou Fédération“. („Unire sau moarte!“; „Vasalitate sau Federație!“).

În scrisoarea care prefațează cartea *Europe, ma patrie*, Raymond Poincaré este mai moderat: „La drept vorbind, nu merg până acolo încât să subscriu la titlul dumneavoastră: *Europa, patria mea*. Patria mea este Franța, Franța independentă și integrală. Dar adaug de bunăvoie: *Europa, a doua mea patrie* (s.a.); și înțeleg prin aceasta că, mai mult ca niciodată, dacă Europa vrea să trăiască, trebuie să fie, în întregime, pacifică și unită”⁷.

Astfel de formule creionează conturul a ceea ce am putea numi un concept de nuanță soteriologică al unificării europene și în acest sens sunt relevante remarcile încărcate de un sentiment al urgenței făcute de Joseph Pirrone: „Dacă noi, europenii, nu vrem să ne sinucidem, și ceea ce este mai rău, să lăsăm să decadă într-o turbare a distrugerii mutuale cea mai augustă dintre civilizații, a venit timpul să ne unim și să ne apărăm, căci în caz contrar Europa are mari șanse să se prăbușească fără glorie, sub impulsul dușmăniilor noastre groteski”⁸. Joseph Pironne consideră războaiele dintre națiunile europene drept războaie civile: „Dacă până mai ieri războiul între Națiunile europene a putut fi considerat o manifestare a instincului de conservare și de cucerire a indivizilor și a națiunilor, după care cei mai puternici au beneficiat, el se întoarce astăzi împotriva tuturor națiunilor europene, pierzându-și prin aceasta rațiunea sa naturală de a fi pe continent”⁹.

Pentru stabilirea echilibrului între națiunile continentale și salvarea civilizației europene, a culturii și a independenței slăbite de războaiele între națiunile surori, teoriile ce gravitează în jurul ideii de națiune trebuie abandonate, după Bertrand de Jouvenel. Și aceasta pentru că „teoriile nu sunt numai mijloace de clasificare comodă pentru a inventaria trecutul, ele sunt de asemenea criterii la care se raportează oamenii pentru a-și pregăti viitorul. Or, de câte ori a fost folosit principiul naționalităților pentru pregătirea viitorului, el a dat rezultate catastrofice”¹⁰. Principiul naționalităților trebuie înlocuit de principiul unificării, ceea ce „răspunde unei necesități”, după constatarea lui Aristide Briand, „angajat în propaganda unei idei pe drept cuvânt calificate drept generoase, născută de mulți ani, care a înfierbântat imaginația filosofilor și poetilor și a progresat în spirite prin propria-i valoare”¹¹. În această declarație care precede cartea lui Gaston Riou, *S'unir ou mourir*, Aristide Briand (chiar dacă nu exclude posibilitatea interpretării ideii unificării ca „act temerar și nebunesc”) își afirmă credința că „între popoare care sunt geografic grupate ca popoarele Europei, trebuie să existe un fel de legătură federală”¹².

Toate aceste opinii mai mult sau mai puțin ultimative reprezentă o aproximare proiectivă a modului paradoxal de constituire a instituțiilor europene, înțelese ca „unelte”, „cadre”, „structuri multilaterale” ce nu pot rămâne neschimbate, mecanism concentrat de Phillippe Moreau Defarges în următoarele cuvinte: „În toată istoria sa, Europa, în timp ce se sfâșie, visează de fapt pace, unitate politică”¹³.

Dar până la realizarea unității politice naționalismul este o etapă necesară, după cum observa Ortega y Gasset: „Delirul metodic pe care îl reprezintă internaționalismul n-a permis să se vadă că numai printr-o etapă de naționalism exacerbat se poate ajunge la unitatea concretă și deplină a Europei. O nouă formă de viață nu izbutește să se instaureze pe planetă până când cea anterioară tradițională nu a fost probată în mod extrem. Națiunile europene se izbesc acum de propriile lor obstacole, iar izbiturile vor constitui noua integrare a Europei”. Impasul la care se referă Ortega y Gasset nu atentează la valoarea spirituală a dis-

cursului identitar colectiv, el se referă la situații (ce renasc și în zilele noastre) în care acest discurs depășește limitele unei asumări și afirmări a determinațiilor naționale, a specificului unui tip de dezvoltare istorică și culturală, încercând cu forță să-și impună superioritatea, să se impună ca normă, ca etalon pentru alte tipuri de discurs identitar și alte tipuri de acțiune istorică.

Acesta este, într-un fel, și riscul la care se expune un anumit tip de discurs care consideră încă drept autentic europeană numai partea occidentală a continentului. Afectat de o prea puțin disimulată arogență și suficiență, de un soi de intoleranță distanță față de aceia pentru care o undă clarobscură de lumină a venit în istorie și din apus, uneori de o tehnica normativă, expusă în „directive“ ce riscă să transforme generoasa „idee europeană“ într-o insipidă problemă de drept, acest discurs pare a ignora raportul dintre unitate și diversitate. O dezabuzăzare ce pare a ignora însăși identitatea europeană surprinsă de Joseph Basile în termeni de demnitate, aventură și echilibru; cunoaștere; voință și spiritualitate; știință, comportament dinamic, reculegere interioară.

Dacă scopul oricărui efort este demnitatea omului, iar un prim rezultat al acestui efort este refuzul resemnării, aceasta s-ar datora „temperamentului“ european în care sunt reunite „gustul aventurii“ cu virtuțile echilibrului, „alianță rară, în care impulsul irezistibil către nou și inedit este strunit și iluminat de tripla armonie a cunoașterii, a voinței și a spiritualității“¹⁴.

Ideea armoniei poate fi transpusă de la nivelul acestor coordonate culturale generale la nivelul relației dintre unitate și diversitate, ceea ce permite construcția conceptului integrării europene pornind de la atitudinea filosofică de tip baroc, al cărei teoretician este Leibniz. Baroul reprezentă nu numai unitatea stilistică la care a ajuns la un moment dat cultura europeană, dar acest stil prefigurează și principiul unității politice. După Rosario Asunto, multiplicarea unității și unificarea multiplicității, acea „multitude dans l'unité“ (expresie aflată într-o scrisoare a lui Leibniz către Bayle din 1702), ca aspect fundamental al sistemului filosofului german „poate fi considerată o filosofie barocă, nutrită de o experiență care era cea a barocului european“.

Tot așa cum în multiplicarea unității și unificarea multiplicității intelectul se autocontemplă în bucuria lui de a vedea ordinea „datorită căreia lumea nu este un haos, o confuzie ci cosmos, ordine unitară a multiplicității“, filosofia integrării europene actuale ar trebui să pornească de la premisa unificării identităților ce își păstrează specificul lor, multiplicitate ale cărei unități rămân nealterate, unități care rămân măsura multiplului mai mare pe care îl divid și îl recrează, înmulțindu-se. De la multiplicarea unității înțeleasă ca multiplicare a formelor identice, la multiplicarea formelor identitare și a alterității, ca „unificare a varietății“, „unificare și identificare a multiplului variat“, „împăcare a contrariilor, răscumpărare a răului“, această „unitate care armonizează multiplul“ ce poate fi Europa integrată, ar fi cu adevărat o izbândă a spiritului.

Dacă în plan politic nu s-a realizat această armonie (după misiunea sa de tinerete de la Paris, Leibniz îi propunea în 1712 lui Petru cel Mare proiectul ambicioz al unității în diversitate precum acela al unei federații creștine care să împace străvechea neîntelegeră dintre Răsărit și Apus), aceasta s-a realizat cândva în plan urbanistic: „Imaginea a ceea ce avea să fie Europa secolului al XVIII-lea cu capitalele, palatele și perspectivele sale — de la Sankt Petersburg la Berlin sau

Napoli (care avea să aibă propriul Versailles în palatul regal de la Caserta), până la capitalele mai mici din Europa centrală și septentrională — se vor înfățișa în fața ochilor noștri ca un soi de transcriere politico-artistică a însuși sistemului monadelor¹⁵. De la predominarea spiritului francez și hegemonia justificată de Ludovic al XIV-lea ce își revendica moștenirea lui Carol cel Mare în virtutea „străvechiului gesta Dei per Francos”¹⁶, are loc în mișcarea ideilor europene o trecere spre cosmopolitism.

„În perioada când Europa se afla, vrând, nevrând, sub standardul ideilor franceze, Parisul înainta treptat pe calea interesului cosmopolit. La începutul secolului, acest interes era slab; el nu depășea un sentiment de condescendență respectuoasă — date fiind numeroasele împrumuturi — pentru literaturile latine din sud; iar acest interes, în măsura în care exista, nu era îndreptat decât către trecut. Treptat, privirea s-a ațintit din nou către nord. Relațiile cu Marea Britanie au început să devină mai intense o dată cu Restaurația”¹⁷.

Din schimbul de idei dintre francezi și englezi, acceptarea germanilor ca parteneri de dialog (dacă „la început, germanii sunt considerați niște barbari lipsiți de orice cultură”, treptat „începe să fie aprobată dezvoltarea lor”, ca în cele din urmă să fie „pomeniți la fiecare pagină din „Journal étranger”) se naște un spirit european deschis către experiențele celuilalt. Ilustrativă pentru acest spirit este mărturisirea făcută de lordul Shaftesbury, „unul dintre cei mai importanți fauritori ai cosmopolitismului modern”, în *Characteristics*: „... autorul nu speră să fie gustat sau înțeles de către compatriotii săi care nu au călătorit; el nu se bizează decât pe cei cărora le place comunicarea liberă și deschisă cu întreaga lume, și care doresc să adune priveliști și lumini din toate țările, spre a putea judeca mai bină în ce constă superioritatea și ce este conform regulii adevăratului bun gust în domeniul fiecărui gen”¹⁸.

Includerea ideilor europene în sfera mai largă a cosmopolitismului impune o necesară perspectivă istorică pe care o invocăm la început și această proiectare în trecut ne sugerează încheierea spiritului european (alături de factorii mai sus amintiți) în jurul unei noțiuni a toleranței. Spiritul cosmopolit, literal și spiritual, este în primul rând spiritul creștin. În viziunea Sfântului Augustin, „Cetatea oamenilor, călăuzindu-se de *vanitas*, este temporală și pieritoare și se perpetuează prin naștere naturală. Cetatea divină, eternă și nepieritoare, iluminată de *veritas*, constituie locul în care se săvârșește regenerarea spirituală”¹⁹. Cetatea oamenilor la care se referă Sfântul Augustin este Roma care cunoaște dezastrul năvălirilor barbare, dar cei drepti se pregătesc încă din această lume ca „peregrini în drumul lor spre mântuire” pentru a deveni „cetățeni” ai Cetății Sfinte, Ierusalimul Cereșc. Altfel spus, „cetățean” al lumii (în regim actual) este acela care își proiectează condiția în regim etern, trăindu-și viața „ca cetățean universal întru Hristos”, într-o comunitate a spiritului și a demnității obținute în măsura în care omul se străduiește să imite modelul divin.

Cetățenia astfel înțeleasă nu îl exclude nici pe sclav, nici pe metec, nici pe apatrid. Ea devine o stare de spirit pe care cel fără patrie, exilatul, predispus mai mult decât oricare altul să mediteze la destinul ființei umane, o regăsește în orice timp istoric. Este ceea ce surprinde Emil Cioran cu acea profunzime demnă de ultimul „gânditor privat” al acestei lumi: „Întocmai ca veneticii spanioli, africani sau asiatici din Roma decadentei, gustând scăpătatul culturii în confuzia siste-

melor și a religiilor, și, vacanți de ideal, desfășându-se-n îndoielile Cetății — umbli și tu dezavuat prin amurgul orașului luminii. Nimeni n-are rădăcini (...) Nicu unul nu mai aparține vreunei țări și nici o credință nu-i mâna spre viitor. Toți gustă un prezent fără gust. (...) [Tu] ești, la gradul de asfințit al cetății. Și atunci te ridici prin vrere deasupra ei. Și vrei să te salvezi”²⁰.

Dacă legăturile morale, juridice și politice dintre ființa socială și granițele stabile ale unui stat asigurau condiția de cetățean, în momentul în care aceste state își pierd independenta sau pur și simplu dispar ca și unitate socio-politică, singura care poate acorda statutul de cetățean, nevoia ființei umane de a-și proiecta individualitatea într-o sferă care să presupună și totodată să-i determine identitatea, regăsește în „cosmos“ patria sa, polisul sfârâmat de istorie. Proiectată la nivel cosmic, orice noțiune devine cu adevărat filosofică.

Cosmopolitismul stoic, observă Georges Gusdorf, este precursor aceluia specific epocii luminilor prin teza potrivit căreia „în cetatea lui Zeus toți oamenii sunt frați; sclavul și împăratul au de jucat roluri diferite pe scena teatrului lumii, dar sclavul Epicur și împăratul Marc Aureliu sunt egali în umanitate”²¹.

În epoca luminilor cosmopolitul și cosmopolitismul se definesc prin raportare la noțiunile de patriot și patriotism, care capătă în acest spațiu mental un sens nou. Astfel, în vizionarea lui Montesquieu ierarhia obligațiilor presupune că „orice cetățean este obligat să moară pentru patria sa, dar nimeni nu este obligat să mintă pentru ea“, iar Leibniz declară următoarele: „Nu fac parte dintre acei oameni înamorați de patria lor sau de o națiune oarecare, ci lucrez pentru binele întregului gen uman“. În *Dicționarul filosofic*, referindu-se la cuvântul *Patrie*, Voltaire face următoarea observație: „Este trist că adesea, pentru a fi bun patriot, ești inamic al restului oamenilor (...) Condiția umană este de așa natură, încât a dori gloria propriei țări, înseamnă a dori răul vecinilor săi. Aceea care ar vrea ca patria sa să nu fie nici mai mare, nici mai mică, nici mai bogată, nici mai săracă, ar fi cetățeanul universului“²².

Evident, în mentalitatea gânditorilor secolului al XVIII-lea patriotismul autentic este opus a ceea ce se va numi mai târziu naționalism. Reducerea universului axiologic la singurele valori ale comunității, familiei, cetății, corporației sau națiunii apăreau ca o pervertire a justiției.

În aceste circumstanțe era firesc să circule o noțiune a patriotismului cu o puternică coloratură umanistă și chiar „filantropică“, aplicându-se mai curând solidarității față de comunități concentrice sau „excentrice“ unele în raport cu altele. Patriotismul se definește în raport cu „societatea în general“, dincolo de interesele particulare, adresându-se genului uman în totalitatea sa, într-o solidaritate fără frontiere. Exemplul cel mai elocvent în acest sens este un fragment din publicația „Der Patriot“ editată de *Societatea patriotică* din Hamburg între anii 1724 și 1727: „M-am născut în Saxonia de Sus și am crescut la Hamburg, dar consider patria mea lumea întreagă, da, ca pe o unică cetate și mă consider ruda și cetățeanul tuturor oamenilor. „După Lévy Bruhl, această concepție a patriotismului este comună „celor mai mulți dintre germanii secolului al XVIII-lea“. Aceasta „este o stare de spirit filosofică, foarte învecinată cu cosmopolitismul, fără să excludă un sentiment de afecțiune particulară pentru țara natală, mărturisind o perfectă indiferență pentru interesele pur politice“²³.

Se pare, aşadar, că înaintea apariției *Declaratiilor drepturilor omului* în particular, dreptul de a fi „cetățean al lumii“ este considerat cel mai firesc și natural. De altfel cuvântul „cosmopolitism“, care propune o alternativă la acela de patriotism, ne încredințează Georges Gusdorf, fusese introdus în limba franceză încă din 1562 de către polemistul protestant Viret, care îl aplicase, cu un sens peiorativ, orientalistului Guillaume Postel care pretindea că aflase o formulă a concordanței tuturor religiilor, pe baza luminii naturale. Secolul al XVIII-lea reia și dezvoltă tema *cosmopolisului* stoic ca patrie a tuturor oamenilor.

Ideea cosmopolitismului desemnează mai întâi un subiect la modă, afectat de un oarecare snobism, căci este „de bon ton“ să te vrei *citizen of the world* sau *weltbürger*. În mediile intelectuale, „republica literelor“, care se afirmă în secolul al XVII-lea, subliniază interconexiunea domeniilor naționale prin legături de dependență reciprocă, scriitorii descoperind drumul culturii în confruntarea acestora, căreia Goethe îi va da numele de *Weltliteratur*.

În *Reflexii critice asupra Poeziei și Picturii* abatele Du Bos subliniază cât de vană este opoziția între antici și moderni, sau între francezi, englezi și italieni. Universul cultural nu este alcătuit din provincii, iar subansamblurile, care par disociate în timp și în spațiu, trebuie concepute ca revelatoare ale aceleiași unități federale, a întregii culturi occidentale.

Acest drum al federalismului pregătit de cultură își găsește expresia în cărțile timpului: *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* de Fougeret de Monbron, *Știința Nouă* de Vico, *Eseurile* lui Hume, *Spiritul Legilor* de Montesquieu, *Eseu asupra moravurilor* de Voltaire, *Istoria celor două Indii* de Raynal, *Ideile* lui Herder și *Enciclopedia* însăși, pot fi considerate ca cercetări în vederea definirii unui câmp unitar în care se regrupează varietățile culturale. Percepția comprehensivă a realității umane globale care se degajă din acestea rezultă, după cum constată Georges Gusdorf, din asumarea paradigmei cosmopolite.

Cu toate acestea, în epocă nu lipsesc protestele împotriva pretențiilor de cosmopolitism care ar transcendea solidaritatea națională. Anumiți autori îi atacă pe „dezrădăcinați“ suspecți de indiferență, dacă nu chiar de „dezertare“ din țara lor. Du Bellay îi desconsideră pe acești indivizi „cu inimi înghețate și morți față de patria lor“ și care, în schimb, își acordă singuri onoarea de „cetățeni ai lumii“.

Rezervele cele mai semnificative vin din partea lui Rousseau, inspirat de civismul propriu cetățenilor Genevei, căci conjunctia filatropiei și a cosmopolitismului riscă să ajungă la diluarea exigenței inițiale: „se pare că sentimentul umanității se evaporă și slăbește atunci când este extins la întregul pământ“, astfel că pretinșii cosmopoliți declară că iubesc pe toată lumea „pentru a avea dreptul de a nu iubi pe nimeni“²⁴.

Reținerile lui Rousseau au în vedere falsul cosmopolitism, dar odată respinse atitudinile inautentice, perspectiva cosmopolită corespunde unei relații specifice a conștiinței cu realitatea umană. Gânditorii germani au analizat cu precizie implicațiile unei astfel de atitudini.

Ca cetățean al lumii, fiecare individ aparține cu depline drepturi unei societăți ideale atât de extinse, încât face abstracție de particularitățile care, în limitele unei societăți date, califică un raport sau altul cu ceilalți.

La „*Aufklärer-ul*“ Christian Garve, cetățeanul lumii întruchipează revendicările egalitare ale burgheziei, idealul cosmopolitismului permitând domnia

egalității reale între oameni: „Omul cu adevărat mare își transcende propria condiție, fie ea și cea mai înaltă (...) Din punctul de vedere înalt în care este plasat, el recunoaște meritele fiecăruia și nu disprețuiește pe nimeni; el observă efectele tuturor, ceea ce îl ferește să aibă o opinie favorabilă în exces despre sine însuși. În ceea ce îl privește, el face efortul de a parveni la perfecțiunea umanității și de a dobândi meritele unui cetățean al lumii“²⁵.

Ideea cosmopolită nu definește numai un principiu director pentru împlinirea morală a anumitor indivizi de excepție. Kant face din aceasta un fel de lege a naturii care trebuie să prevaleze în istorie, depășind obstacolele pe care le ridică înclinațiile noastre egoiste. *Antropologia din punct de vedere pragmatic* se încheie prin evocarea „dispoziției morale din noi“ care este o „exigență înnăscută a rațiunii“ și ne obligă să ne reprezentăm specia umană ca fiind compusă din „ființe raționale care se străduiesc, înfruntând obstacolele, să se îndrepte de la rău către bine; voința sa în general este bună, dar împlinirea este dificilă; căci nu din liberul acord al indivizilor trebuie să aşteptăm atingerea scopului, ci numai din organizarea progresivă a cetățenilor lumii (*weltbürger*) în și către specie ca sistem a cărui legătură este cosmopolită“²⁶.

Cosmopolitismul reprezintă cadrul general al unei gândiri mult mai complexe și contradictorii decât ne apare la prima vedere. Doctrina kantiană a rațiunii negociază raporturile reflexiei individuale cu exigența unui adevăr universal. În plus, este necesar ca această universalitate de drept să poată fi într-o zi transpusă în fapte. Rațiunea practică trebuie deci să definească dreptul comun al unei umanități ajunse la maturitate. O astfel de speranță se izbește de rușinea răului, a erorii și a crimei, a războiului.

Kant este optimist, considerând că viitorul omenirii poate fi salvat subordonând ordinea confuză a activităților individuale unui plan superior al inteligenței. Astfel, în *Al doilea articol definitiv în vederea păcii eterne* el stipulează că „dreptul internațional trebuie să fie întemeiat pe un *federalism* al statelor libere“, prin care popoarele să ajungă împreună „la una dintre constituțiile asemănătoare celei civile, în care fiecăruia îi este garantat dreptul său“²⁷. Faptul că „Dreptul cosmopolit trebuie să se limiteze la condițiile ospitalității universale“ formează obiectul celui de-al treilea articol, aceasta fiind condiția prin îndeplinirea căreia „regiuni îndepărtate ale pământului pot intra în relații amicale reciproce, ulterior legificate public, și astfel genul uman se poate apropia, în cele din urmă, din ce în ce mai mult de o constituție cosmopolită“²⁸. Maxima morală formulată în acest context sună în felul următor: „Tindeți, în primul rând, către domeniul rațiunii pure practice și către justiția sa, și astfel scopul vostru (binefacerea păcii eterne) vă va reveni de la sine“²⁹.

Filosofia naturii și filosofia istoriei își asumă sarcina de a asigura întronarea definitivă a rațiunii, depășind insuficiențele intelectuale și morale ale ființelor particulare, grație acestei „viclenii a rațiunii“ a cărei idee va fi reluată de Hegel. În *Ideeua unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* Kant consideră că „problema esențială pentru specia umană, aceea care îl constrângе pe om să o rezolve, este realizarea unei *societăți civile*, administrând dreptul într-o manieră universală“³⁰.

Evenimentele îl vor constrângе pe om și societățile umane, depășindu-și egoismul, să realizeze între ele această stare de pace universală, la care Kant nu

încetează să viseze: „Războaiele, preparativele excesive și neîncetate în vederea acestora, mizeria care urmează pentru fiecare stat (...) împing statele să facă ceea ce rațiunea ar fi trebuit să le învețe (...) adică să iasă din starea sălbatică de anarhie pentru a intra într-o *Societate a Națiunilor* (*Völkerbund*)“³¹.

Deși o expresie desăvârșită a rațiunii practice încărcate de generozitate șiumanism, proiectul lui Kant al păcii universale condiționate de o vie conștiință cosmopolită a cetățenilor lumii, conștiință într-un anumit sens salvatoare chiar pentru specia umană, în acel moment era încă utopic și doavadă pentru aceasta stau toate conflagrațiile care au urmat, culminând cu cele din secolul trecut și cu terorismul din zilele noastre.

Proiectele în vederea unui contract universal care să asigure rezolvarea intereselor „cetățenilor lumii“ într-o perspectivă a respectării libertății celorlalți nu au încetat să apară chiar în timp de război și o doavadă în acest sens este cartea lui M. Mortimer Adler publicată în 1944, intitulată *How to think about war and peace*, în care autorul arăta că unificarea politică a lumii sau crearea unei Autorități mondale (*World Government*) este singurul mijloc de a asigura pacea. Fiind scrisă înainte de începutul a ceea ce se numește astăzi era atomică, era comunicării sau a celui de-al treilea război mondial, această carte care pune problema unei „autentice organizații politice a lumii“³² evidențiază faptul că problema unei păci durabile sau permanente este pur și simplu problema supraviețuirii popoarelor în fața pericolului distrugerii totale. Problema pacifismului în jurul căreia se coagulează ideea integrării europene.

Necesitatea unei societăți politice mondale figurează ca problemă filosofică încă din Evul Mediu. Pentru Toma d'Aquino, ca și pentru Aristotel, faptul de a-și fi sieși suficientă este proprietatea esențială a „societății perfecte“, aceasta fiind scopul către care tinde evoluția formelor politice; binele asigurat de o societate perfectă este propria sa pace, interioară și exterioară. Dar din moment ce nici pacea, nici suficiența de sine nu pot fi atinse printr-o formă particulară de societate, cum este cetatea, o societate perfectă este asigurată de o formă de organizare mai vastă, cum este, în viziunea lui Toma d'Aquino, regatul.

Pornind de la acest model de gândire, Jacques Maritain conchide că atunci când pacea sau suficiența de sine nu pot fi realizate în cadrul regatelor, națiunilor sau statelor particulare, o societate mai largă, și anume comunitatea internațională politic organizată în epoca noastră trebuie să se constituie într-o astfel de societate perfectă.

Conducând mai departe acest raționament, același autor arată că în virtutea legii naturale și a dreptului tuturor sau a legii comune a civilizațiilor, regatele și statele, încercând să răspundă în manieră aproximativă conceptului de societate perfectă, au datoria de a se achita de obligațiile lor față de „comunitatea lumii întregi“, această „societate internațională a cărei existență și demnitate au fost mereu afirmate de Doctorii și juriștii creștini, precum și de conștiința comună a umanității“³³.

Discuțiile actuale despre globalizarea democrației și guvernarea internațională sau despre modelul cosmopolit al democrației (David Held) cât și despre „justiția transnațională“ (Onora O'Neill) la care putem adăuga, în planul empiric proiectul Uniunii Europene și întrunirile Consiliului European (acestea fiind numai evenimentele de date recentă) conferă aspectului „mondializării“ rangul

problemelor deschise ale filosofiei. Raportul dintre patriotism și cosmopolitism analizat pe scurt aici este un model de gândire a raportului dintre unitate și diversitate în procesul integrării.

Filosofia integrării europene care intersectează acest câmp mai larg al reflectiei este la rândul ei deschisă tuturor interogațiilor legate de destinul omului și al civilizației, chiar dacă acestea par a face parte din categoria acelor întrebări fundamentale cărora, observa ironic Andrei Marga, li s-a dat de mult răspuns.

„Valorizarea persoanelor și a societăților se obține printr-o împlinire integrală a tuturor forțelor umane; ea include știința, socialul și transcendentul“ susține Joseph Basile. Nici un fel de progres social nu este posibil „dacă nu este însotit de un efort interior având caracterul unei religii (...) de aceea societatea noastră industrială, pentru a supraviețui, va trebui să-și completeze morala printr-o finalitate superioară, adică «respectul rugăciunii», pe care îl promova Auguste Detouef acest raționalist“³⁴.

La acest ideal se ajunge prin schimbarea calitativă a mentalității care să permită devenirea benefică a progreselor tehnologice, printr-o sinteză a cunoașterii, acțiunii și sufletului „ale cărei rădăcini sunt hrănite de raționalitatea greacă, organizarea română și mistica creștină. Gândirea europeană este marcată de acest echilibru și de această coerentă a unuiumanism care evoluează și crește odată cu timpul“³⁵.

Ideea coagulării europene în jurul nucleului filosofiei creștine necesită o dezvoltare mai amplă atât din perspectivă istorică, cât și sistematică.

Abordarea aspectelor unei posibile filosofii a integrării europene elaborate pe baza unor concepte pacifist-soteriologice și cosmopolite la care m-am referit permite o nouă premişă, aceea a identității europene ca „fundament cultural al personalității“ în sensul adoptat de Ralph Linton de „sublimare a modelului real“, identitate coexistentă cu aceea națională, a oricărui cetățean al unui stat european.

Semnalarea și asumarea diferențelor impune însă în același timp respectarea „etnicității“ europene: „Nu mai există în Europa un Sfânt Imperiu Roman Germanic, nici un imperiu Austro-Ungar, nici în Balcani un imperiu Otoman, care să facă să domnească o anumită formă de pace între națiunile și popoarele aflate în conflict. Europa a devenit spațiul istoric al Statelor-națiuni, spațiul cultural în care Hegel a teoretizat emergența lor ca fiind realizarea politică supremă“³⁶. Stătul-națiune este cadrul cel mai potrivit în care un popor își poate cultiva tradițiile și își poate conserva cultura și civilizația specifice, dar acest adevăr nu exclude posibilitatea aportului altor culturi europene sau neeuropene la configurarea unui anumit stil național. În istoria Europei transmiterea și însușirea elementelor de civilizație și cultură din bazinul mediteranean în spațiul grec și bizantin, în spațiile roman, celtic, germanic, balcanic, scandinav, slav și baltic stă ca doavadă a unei „integrări“ europene care stă chiar la baza evoluției popoarelor și statelor de pe continent.

Valoarea formatoare a acestui fundament cultural al personalității europene adaptat în mod divers de popoare, ieșind și întrând din circuitul istoric apare în toată strălucirea mai ales în această „epocă a umbrelor“ (Fontana) pe care o traversează vechiul continent, contemplându-și momentele de glorie, dar recunoscându-și momentele de criză și „pluridimensionalitatea istoriei“³⁷, necesitatea reflectiei lucide. Din punct de vedere politic, este dificilă pentru analiști diser-

nerea unei „stări finale“ a procesului de integrare — federal sau nu ca modalitate — după mai bine de o jumătate de secol de angajamente teoretice și empirice.

Ceea ce se poate afirma cu un oarecare grad de certitudine, potrivit autorilor unui consistent studiu despre Uniunea Europeană, este că ce *nu* va semăna produsul final: că un superstat regional subsumând unitățile participante — în forma statelor, a autorităților politice și a cetățenilor. Motivele pentru care autorii exclud posibilitatea unui superstat regional sunt următoarele: „Mai întâi, Uniunea este compusă din state-națiune moderne, ale căror elite guvernanante sunt capabile să coordoneze procesul construcției instituționale pe scară largă și să încheie tratate; în al doilea rând, pentru că după 1990 statele și organizațiile regionale au trasat, de comun acord, limita relațiilor dintre ele, discreditând astfel concepțiile privitoare la interacțiunea «zero» dintre colectivitate și segmentele sale constitutive. Apoi, problematica «deficitului democratic» în UE și în structurile politice naționale a revelat creșterea disjuncției dintre dorințele elitelor politice vest-europene și acelea ale populației pe care o reprezintă“³⁸. Dacă datele politice ale problemei integrării europene încă se mai discută, anumite date culturale certifică această realitate. Integrând acest circuit valoric, filosofia integrării europene participă la procesul constituierii unității.

NOTE

1. Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Paris, Librairie Gallimard, 1933, p. 10.
2. *Ibidem*, p. 11.
3. *Ibidem*, p. 12.
4. Julien Benda, *L'Esprit Européen*, Conférence de Rencontres Internationales de Genève 1946, Cf. Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe — La conscience européenne à travers les textes d'Hésiod à nos jours*, Paris, Payot, 1961, p. 319.
5. Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995, p. 5.
6. Gaston Riou, *S'unir ou mourir (Suite à Europe, ma patrie)*, Paris, Librairie Valois, 1929, p. 11.
7. Gaston Riou, *Europe, ma patrie*, Paris, Librairie Valois, 1928, pagina de gardă.
8. Joseph Pironne, *La Nouvelle Europe*, Paris, J. Peyronnet et Cie, Éditeurs, 1935, p. 13.
9. *Ibidem*, p. 15.
10. Bertrand de Jouvenel, *Vers les États-Unis d'Europe*, Paris, Librairie Valois, 1930, p. 6.
11. Gaston Riou, *S'unir ou mourir*, p. 7.
12. *Ibidem*, p. 8.
13. Philippe Moreau Defarges, *Instituțiile europene*, traducere de Doina Lică, Ovidiu Pecican, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, p. 16.
14. Joseph Basile, *Les atouts de l'Europe*, Paris, Fayard, 1970, p. 13.
15. Rosario Asunto, *Universul ca spectacol. Arta și filosofia Europei baroce*, București, Editura Meridiane, 1983, p. 30; 32; 33; 57.
16. *Ibidem*, p. 58.
17. Vladislav Folkierski, *Între clasicism și romanticism*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 19.
18. *Ibidem*, p. 20.
19. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 46.
20. Emil Cioran, *Îndreptar pătimăș*, București, Humanitas, 1991, p. 71.
21. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 396.
22. *Ibidem*, p. 368.
23. *Ibidem*, p. 370.
24. *Ibidem*, p. 373.
25. *Ibidem*.
26. *Ibidem*, p. 374.
27. Immanuel Kant, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*, în: *Scriseri moral-politice*, București, Editura Științifică, 1991, p. 398–399.
28. *Ibidem*, p. 402–403.
29. *Ibidem*, p. 421.
30. Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 374.
31. *Ibidem*, p. 375.
32. Jacques Maritain, *L'homme et l'État*, Paris, PUF, 1953, p. 177.
33. *Ibidem*, p. 185.
34. Joseph Basile, *op. cit.* p. 191.
35. *Ibidem*, p. 192.
36. Jean Cuisenier, *Etnologia Europei*, traducere de Marinela Blaj, Iași, Institutul European, 1999, p. 138.
37. Joseph Fontana, *Europa în fața oglinzi*, traducere de Nadia Farcaș, Iași, Polirom, 2003, p. 155–158.
38. Dimitris N. Chryssochou, Michael J. Tsinisizelis, Stelios Stavridis and Kostas Istantis, *Theory and Reform in the European Union*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2003, p. 61.