

AULA MAGNA

SERIA FILOSOFIE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SABĂU, GELU

Statul național și ideea sfârșitului istoriei / Gelu Sabău.

- Timișoara : Editura Universității de Vest din Timișoara, 2026

Conține bibliografie.

ISBN 978-630-327-255-9

32

Editor: Marilena Tudor

Tehnoredactare și copertă: Liliana Olaru

© 2026 Editura Universității de Vest din Timișoara, pentru prezenta ediție

Editura Universității de Vest din Timișoara

Calea Bogdăneștilor nr. 32A

300389, Timișoara

E-mail: editura@e-uvt.ro

Tel.: +40 - 256 592 681

GELU SABĂU
(COORDONATOR)

STATUL NAȚIONAL
ȘI IDEEA SFÂRȘITULUI
ISTORIEI



Editura Universității de Vest din Timișoara
2026

Cuprins

Introducere / 7

I. Teologie politică și metaistorie. Rădăcinile teologice ale sfârșitului istoriei / 27

Ana PETRACHE, Despre amânarea finalului. *Katechon* și teologie politică la Erik Peterson și Carl Schmitt / 29

Cristina Măriuca GRIGORE, Eshatologia rupturii: progres și metaistorie la Gershom Scholem / 49

II. Sfârșitul istoriei la Hegel, Kojève și Fukuyama / 75

Vlad MUREȘAN, Suspensia mesianică hegeliană: între statul istoric și statul post-istoric / 77

Ovidiu STANCIU, Kojève și sfârșitul istoriei. Tensiuni, ambiguități, aporii / 103

Victor RIZESCU, Hegel, Kojève și Fukuyama. Trei momente privilegiate în evoluția problemei naționale / 137

III. Europa între mesianism politic, democrație și neoliberalism / 155

Lorin GHIMAN, Câteva considerații cu privire la mesianismul politic al procesului integrării europene / 157

Claudiu GAIU, Subiectul autonom și subiectul neoliberal / 173

Arthur SUCIU, Suveranitate, satisfacție și transgresiune la sfârșitul istoriei / 189

Dragoș DRAGOMAN, „Minunata lume nouă” de la sfârșitul istoriei / 207

IV. Dincolo de Westfalia. Statul național în epoca globalizării post-coloniale / 231

Ioan-Sebastian CRINTEA, Statul național și relevanța sfârșitului istoriei în Africa. O analiză centrată pe Mali, Sudanul de Sud și Somalia / 233

Manuela BOATCĂ, Creolizarea normei statului-națiune. Lecții de la două periferii: Caraibe și Transilvania / 259

Gelu SABĂU, De la statul național la statul post-național. Cazul românesc / 295

Prezentare autori / 327

Introducere

Ideea sfârșitului istoriei a fost adusă în dezbaterile intelectuale occidentale în anii '90 ai secolului trecut, în momentul în care cercetătorul american Francis Fukuyama lansa provocatoarea sa lucrare *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, care s-a bucurat de un succes neașteptat. Însă, ideea nu era nicidecum nouă în cultura occidentală. Ea este o temă hegeliană și, în special, post-hegeliană, căci, deși Hegel nu formulează în mod explicit o teorie în acest sens, mai mulți autori vor trage această concluzie plecând de la filosofia sa. Este vorba de autori precum Friedrich Nietzsche, Friedrich Engels, Karl Marx, Alexandre Kojève, Francis Fukuyama sau Slavoj Žižek.

Două sunt sintagmele consacrate care fac trimitere la această tematică: cea de „sfârșit al istoriei” (*das Ende der Geschichte*), respectiv cea de „post-istorie” (*posthistoire*). Formula *posthistoire* a fost folosită pentru prima oară de filosoful și sociologul german Arnold Gehlen, în anul 1952, cu trimitere directă la un autor francez de secol XIX, pe numele lui Antoine Augustin Cournot.¹ A. A. Cournot, matematician și filosof, consideră că istoria umană se dezvoltă între două extreme temporale, epoca primitivă, dominată de triburi și caracterizată de o relativă stagnare, și societatea viitorului, dominată de tehnologie. Răsturnările, bulversările și haosul epocii istorice vor fi înlocuite cu o societate stabilă și prosperă, pe care cunoașterea științifică și tehnologică o vor face să funcționeze cu precizie, asemeni mecanismului unui ceasornic. Există un spirit optimist în secolul al XIX-lea, care are încredere că problemele sociale vor fi rezolvate cu ajutorul regularizării matematico-tehnologice a viitorului. Immanuel Kant, spre exemplu, considera în a sa *Idee pentru o istorie universală în intenție cosmopolită* că

¹ L. Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?*, translated by Patrick Camiller, Verso, London & New York, p. 13.

în viitor societatea va funcționa asemeni unui automat.² În același sens, dar lăsând optimismul naiv la o parte, A. Gehlen vorbește despre o fază a societății în care marile proiecte istorice nu vor mai fi posibile, societatea fiind dominată de administrație și industrie, singurele cerințe ale acțiunii fiind determinate de punerea la punct a deficiențelor administrative și economico-industriale. Un scurt pasaj al său este sugestiv în acest sens:

„Începând cu 1954, urmându-l pe Cournot, am definit starea la care se poate ajunge în acest mod *posthistoire*. În viitor va apărea un vârtej în care motivele ideale trec în plan secund, în timp ce invenții care se învechesc cu repeziciune sunt înlocuite de altele noi, și toate acestea în cadrul de multă vreme obișnuit al unei continue creșteri a umanității cu un standard ridicat de viață. «Sentimentul viitor al umanității», spunea Gottfried Benn, «nu va fi cel al dezvoltării, ci al mișcării nenăcetate».”³

Sintagma de „sfârșit al istoriei” își are originea în gândirea lui Hegel, unde o și regăsim în formule aproximative. În *Prelegeri de filozofie a istoriei* este expusă perspectiva asupra evoluției progresive a istoriei universale, pornind de la Est către Vest, din Asia, înspre Europa. Extremul Orient este locul în care istoria universală începe și apoi evoluează progresiv spre Occident. Mersul istoriei universale este dat de progresul în conștiința libertății. De aici și celebra formulă a lui Hegel, conform căreia „Orientul a știut și știe că doar *un singur om* este liber, lumea greacă și romană că *unii* oameni ar fi liberi, în timp ce lumea germană că *toți* oamenii sunt liberi.”⁴ Apare firesc și metafora vârstelor, folosită de Hegel pentru a sugera mersul istoriei universale. Conform acestei metafore Orientul îndepărtat

² *Ibidem*, pp. 13-18.

³ A. Gehlen, *Einblicke*, Klostermann, 1975, *apud* F. Volpi, *Nihilismul*, traducere de Teodora Pavel, Institutul European, Iași, 2014, p. 236. Există o inadvertență aici cu privire la anul în care a fost folosit termenul *posthistoire*, se pare că a fost consemnat totuși pentru prima dată în textul „Rolul standardelor de viață în societatea de azi [Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft]”, publicat în 1952.

⁴ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1997, p. 100.

reprezintă lumea copilăriei, Asia mijlocie este vârsta adolescenței, lumea greacă este tinerețea, iar Occidentul european corespunde vârstei bătrâneții.⁵ Chiar dacă „bătrânețea spiritului”, cum îi spune Hegel, nu este o vârstă a bolii și slăbiciunii, ci a maturității depline și a momentului în care spiritul se reîntoarce la sine, această viziune sugerează totuși un sfârșit al unui mare ciclu. Este și motivul pentru care Hegel afirmă că Europa reprezintă în fapt „încheierea istoriei universale (*das Ende der Weltgeschichte*)”.⁶

Unul dintre primii gânditori care va trage consecințele ce decurg din gândirea hegeliană, ridicându-se împotriva ei, va fi Friedrich Nietzsche. Nietzsche a fost coleg cu Jacob Bruckhardt la Universitatea din Basel. Gândirea cunoscutului istoric al Renașterii a fost influențată de Schopenhauer, de unde și aversiunea sa față de filosofii istoriei care văd în trecut un stagiul antecedent al unui eveniment care s-a împlinit pe deplin în prezent. De aici și tendința de a refuza perspectiva linear-evolutivă asupra istoriei, de inspirație Iluministă, și de a insista asupra elementelor recurente, constante și tipice (*Wiederholende, Konstante, Typische*) care apar în dezvoltarea istorică. Avem aici o posibilă influență asupra lui Nietzsche, care va vorbi mai târziu despre „eterna reîntoarcere a aceluiași”.⁷ În eseuul său, intitulat „Despre foloasele și neajunsurile istoriei pentru viață”⁸, Nietzsche denunță conștiința istoricității atot-prezentă printre contemporanii săi, și o pune pe seama influenței moștenirii hegeliene asupra epocii. Excesul de istorie poate fi dăunător în mai multe privințe pentru un popor: excesul de formalism și contrastul dintre exterior și interior, tulburarea instinctului vital, care îl împiedică pe individ să se maturizeze, convingerea că ești un copil bătrân și un epigon, instaurarea autoironiei și a cinismului, care paralizează forțele vitale.⁹

⁵ *Ibidem*, pp. 101-105.

⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁷ E. M. Dale, *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 38-42.

⁸ Fr. Nietzsche, *Considerații inactuale*, în *Opere complete*, vol. II, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, pp. 165-221.

⁹ *Ibidem*, p. 185.

Într-un pasaj explicit Nietzsche persiflează metafizica hegeliană, cu pretențiile sale de a citi semnele lui Dumnezeu în istorie și de a susține posibilitatea unei cunoașteri absolute:

„Această istorie înțeleasă la modul hegelian a fost numită în bătaie de joc trecerea lui Dumnezeu pe pământ, care Dumnezeu însă, la rândul său, nu-i decât o creație a istoriei. Dar acest Dumnezeu a devenit transparent și inteligibil pentru el Însuși în tărtăcuța lui Hegel și a urcat deja toate treptele dialectic posibile ale devenirii sale până la această ultimă autorevelație: așa încât pentru Hegel punctul culminant și cel final ale acestui proces universal, coincideau cu propria lui existență berlineză. Ba chiar ar fi trebuit să spună că toate lucrurile ce vor veni după el ar putea fi apreciate exact numai ca o coda a rondoului istoriei universale, mai exact, ca superflue.”¹⁰

Desigur, tonul lui Nietzsche este unul ironic și sarcastic la adresa hegelianismului, însă raționamentul său este similar cu raționamentul dezvoltat mai târziu, cu multă seriozitate și talent filosofic, de către Kojève: dacă luăm în serios pretențiile cunoașterii absolute pe care Hegel le susține în sistemul său, atunci cunoașterea s-a împlinit la un anumit moment istoric (*i. e.*, momentul revelației hegeliene), toate figurile conștiinței umane s-au dezvoltat și nu mai sunt posibile noi momente sau noi figuri ale conștiinței umane. Omului nu îi mai rămâne decât să se învârtă în „cercul” cunoașterii absolute din care nu poate ieși. Acesta este răspunsul lui Kojève, care reprezintă o consecință a luării în serios a lui Hegel. Nietzsche alege în schimb să persifleze pretențiile unei cunoașteri totale care se revelează într-un moment istoric dat și respinge în mod categoric condiția unei epoci în care nu poți fi decât epigonul unei istorii glorioase care s-a încheiat. Excesul de istoricism nu este decât o boală a conștiinței, și de aceea el trebuie respins în numele vieții „anistorice”, trăite aici și acum. Reîntoarcerea aceluiași se referă la afirmarea vieții așa cum este ea, nu așa cum ar trebui să fie. O lume care trăiește în numele unui proiect viitor, care-și are rădăcinile

¹⁰ *Ibidem*, p. 204.

în trecut, riscă să devină prizoniera celui trecut și să-și interzică posibilitățile pe care viitorul i le poate oferi.¹¹ Este tocmai ce refuză voința de viață.

Paradoxal, deși deciziile lor față de gândirea lui Hegel sunt radical diferite, concluziile la care ajung Nietzsche și Kojève sunt într-o câțva similară. Eterna reîntoarcere la Nietzsche, ca afirmare infinită a vieții, este o idee anticreștină, în sensul refuzului voluntar a unei ființe transcendente, a ideii de istorie a mântuirii, și, în cele din urmă, a ideii de istorie orientată care înaintează spre un scop, idee modernă care are tot un fundament creștin. Nietzsche propune un anticreștinism specific unei epoci în care creștinismul s-a epuizat, dornic să deschidă o nouă epocă.¹² În schimb Kojève, deși este ateu și poate mai puțin religios decât Nietzsche, nu are o atitudine anticreștină, în sensul respingerii explicite și programatice a creștinismului. Sfârșitul istoriei la el reprezintă mai degrabă momentul istoric în care idealul creștin s-a împlinit în lume, toate figurile conștiinței au fost parcurse, și, de aceea, nu mai este posibilă decât reluarea lor în viitor.

Câțiva ani după *Considerațiile inactuale* ale lui Nietzsche, Engels va scrie cartea sa despre *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*, ca pe o concluzie finală cu privire la modul în care marxistii se raportează la hegelianismul epocii lor. Raportarea lui Engels la Hegel este paradoxală în acest eseu, căci el vrea să demonstreze imposibilitatea sfârșitului la Hegel, motiv pentru care face celebra distincție între logica sau metoda lui Hegel și sistemul său.¹³ Pretenția sistemului hegelian este de a fi complet, împlinit, și deci, „închis”, ajungând astfel la un „sfârșit” al său: „Dar la sfârșitul întregii filosofii o astfel de reîntoarcere la început este posibilă pe o singură cale. Anume punând ca sfârșit al istoriei (*das Ende der Geschichte*) faptul că omenirea ajunge la cunoașterea acestei Idei absolute și declarând că această cunoaștere a Ideii

¹¹ E. M. Dale, *op. cit.*, pp. 49-50.

¹² Vezi Paul J. M. Van Tongeren, *Reinterpretarea culturii moderne. O introducere în filosofia lui Nietzsche*, traducere de Alex Moldovan, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2004, „Caracterul anticreștin al eternei reîntoarceri”, pp. 303-306.

¹³ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*, ediția a V-a, prefață de Florica Neagoe, Editura Politică, București, 1970, pp. 10-16.

absolute este atinsă în filosofia hegeliană.”¹⁴ Însă pentru Engels pretențiile absolute ale sistemului hegelian reprezintă doar resturile dogmatice ale gândirii sale, care trebuie respinse, folosind tot metoda hegeliană. Spre deosebire de sistem, metoda este deschisă și „revoluționară”, fiind cea care permite lucrurilor să meargă mai departe. Pretenția de cunoaștere absolută, care ne conduce la ideea că istoria a ajuns la capătul său, sfârșește într-o altă contradicție, cea dintre ideea unei istorii deja împlinite și istoria care își continuă mersul: „istoria universală s-a încheiat (*die Weltgeschichte ist zu Ende*), și cu toate astea ea trebuie să meargă mai departe, deși nu-i mai rămâne nimic de făcut, deci o nouă contradicție irezolubilă.”¹⁵ De aceea pretențiile de cunoaștere absolută trebuie eliminate, iar din hegelianism trebuie păstrată doar metoda, care să fie aplicată asupra naturii și a evoluției materiale a istoriei. Sigur că din punct de vedere hegelian o astfel de opoziție între sistem și metodă este un non-sens. Pentru Engels însă este singura posibilitate de a elimina partea conservatoare a hegelianismului (hegelianismul de dreapta) și de a se înstăpâni asupra metodei dialectice. Metodă care, aplicată la istorie, va conduce la „adevărata” înțelegere a istoriei, adică la materialismul istoric. Marx și Engels devin astfel profeții sfârșitului istoriei, care va veni după răsturnarea revoluționară a capitalismului și instaurarea comunismului, în care alienarea individului va lua sfârșit prin eliminarea proprietății private, iar diferența dintre clasele sociale va dispărea definitiv.

Cel care a luat însă în serios și a lansat cu ecou tema sfârșitului istoriei la Hegel a fost filosoful francez de origine rusă Alexandre Kojève, prin cursurile pe care le-a susținut în perioada interbelică la École Pratique des Hautes Études, în Paris. Cursurile, care poartă denumirea de *Introducere în lectura lui Hegel*, reprezintă în fapt o interpretare a *Fenomenologiei spiritului* pornind de la dialectica stăpân – sclav, despre care Hegel discută în capitolul IV. A. al *Fenomenologiei*. În realitate, cursurile nu sunt o introducere în gândirea hegeliană, ci reprezintă o interpretare antropologică a *Fenomenologiei*, trecută prin filtrul filosofiei lui Feuerbach și al

¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

luptei marxiste de clasă. Este vorba mai degrabă o tentativă de a introduce hegelianismul în marxism. Cuvântul *interpretare* este semnificativ aici, deoarece unele concluzii la care ajunge Kojève sunt total anti-hegeliene.

Pentru Kojève istoria este rezultatul luptei dialectice dintre stăpân și sclav, aceasta luând sfârșit o dată cu Napoleon, care instaurează statul „universal și omogen”. Istoria se încheie deoarece recunoașterea omului este deplină în statul universal, nemaexistând astfel un motor care să împingă istoria mai departe. Desigur, aici este vorba despre istoria conceptuală, nu cea evenimențială, care continuă. Numai că statul „universal și omogen” este o concluzie cât se poate de anti-hegeliană, semănând mai degrabă cu ideea marxistă a societății fără clase, decât cu statul hegelian. Pentru Hegel nu există nici un stat „universal”, ci statele sunt particulare și individuale. De asemenea, statul nu este omogen, ci este o realitate *organică*, în cadrul căreia există o *ierarhie* între clasele sociale și o relație de interdependență între ele. Relațiile dintre clasele sociale funcționează conform logicii organice, adică fiecare clasă socială există în vederea întregului, iar întregul există în vederea părților, la fel ca relațiile dintre membrele unui organism. Asociațiile intermediare independente (asociații profesionale, consilii locale, asociații comerciale, corporații, asociații religioase, alte tipuri de asocieri), care se situează între interesele individuale și instituțiile statului, au un rol important în concepția lui Hegel asupra statului, deoarece sarcina lor este de a media între individ și stat. Ele au rolul de a preveni un raport nemediat între stat și individ, în cadrul căruia individul poate fi zdrobit de puterea statului, cum s-a petrecut la Revoluția franceză în timpul terorii iacobine.¹⁶ Toate aceste elemente dispar din concepția lui Kojève asupra statului, iar consecințele nu sunt deloc neglijabile. Dispariția categoriilor sociale intermediare, a statelor individuale/naționale și reducerea relației doar la existența individului singular în raport cu statul universal/global așază în ecuație forțe total disproporționate, în care individul devine o cantitate absolut neglijabilă aflat la dispoziția

¹⁶ Pentru mai multe detalii, vezi Fr. Beiser, *Hegel*, Routledge, New York, 2005, cap. 10 „Hegel’s Theory of the State”, pp. 224-258.

unui stat total. În plus, dispariția oricărei forme de transcendență și situarea total imanentă a adevărului conduce la o suprapunere fără rest între adevăr și puterea de stat, căreia nimic nu îi mai poate scăpa. Acesta este și motivul pentru care am fost deja avertizați în privința potențialului totalitar exploziv pe care concepția lui Kojève asupra statului o conține.¹⁷ Este adevărat că și Hegel a fost acuzat cu privire la potențialul totalitar pe care îl au ideile sale despre stat. Însă, lăsând la o parte lecturile superficiale, sau pur și simplu falsificatoare, motivele pentru care era acuzat Hegel erau legate în general de poziția superioară pe care o are statul în concepția sa, în raport cu individul și societatea civilă, și de dimensiunea statolatrică, care decurge din divinizarea statului. Deci la Hegel motivele sunt cu totul altele decât la Kojève, după cum și concepția sa asupra statului este cu totul diferită. Tocmai de aceea concepția kojéviană a statului universal și omogen este probabil cea mai strident anti-hegeliană concluzie a hegelianului Kojève.

În plus, există și alte deosebiri semnificative între gândirea lui Hegel și felul în care Kojève interpretează *Fenomenologia*¹⁸: dialectica stăpân – sclav este un fenomen al conștiinței pentru Hegel, el fiind legat de începutul conștiinței istorice. Rezultatul acestui proces dialectic la Hegel nu este nicicum sfârșitul istoriei prin recunoaștere reciprocă, cum este la Kojève, ci următorul stadiu al conștiinței, respectiv „conștiința nefericită”. Apoi, pentru Hegel dialectica stăpân – sclav reprezintă trecerea de la spiritul subiectiv la spiritul obiectiv, sau, cum am spune azi, de la subiectivitate la intersubiectivitate, fiind legată de începutul conștiinței istorice. Pentru Kojève, lupta dintre stăpân și sclav este, pe de-o parte, un factor antropogenetic, și, pe de altă parte, motorul întregii istorii

¹⁷ Vezi, Leo Strauss, *On Tyranny*, Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence, Edited by Victor Gourevitch & Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago, 2013. De asemenea, A. Racu, „Strauss și Kojève. Termenii, semnificația și miza unei dezbateri”, în O. Stanciu & A. State (coord.), *Puterea conceptului. Proiectul filosofic al lui Alexandre Kojève*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2021, pp. 165-210.

¹⁸ Pentru câteva puncte majore de diferență între Hegel și Kojève, vezi O. Stanciu, „Postfață” la A. Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2018, pp. 629-646.

universale.¹⁹ Însă, desigur, o astfel de interpretare are prea puțin de a face cu gândirea lui Hegel, reprezentând într-un anumit sens, chiar o falsificare a sa. După cum s-a mai spus, lectura lui Kojève reprezintă un strălucit exemplu de „lectură falsă (*misreading*)”²⁰ a lui Hegel, lectură cu privire la care, oricât de strălucită ar fi, trebuie să avem totuși în vedere că reprezintă altceva decât intenționa Hegel să ne spună.

În anii ‘90 ai secolului trecut tema sfârșitului istoriei a fost reactualizată prin publicarea de către Francis Fukuyama a unui articol și apoi a cărții cu titlu omonim. După spusele sale, ideea „sfârșitului istoriei” i-a venit când l-a auzit la sfârșitul anilor ‘80 pe Gorbaciov declarând că „esența socialismului este competiția”.²¹ Dacă socialismul este competiție, ceea ce este și capitalismul, atunci înseamnă că nu mai există nici o diferență semnificativă între socialism și capitalism, iar lupta dintre cele două sisteme nu mai are sens. La scurt timp după, socialismul s-a și prăbușit în Europa de Est și în URSS, evenimentul aducând cu sine și falimentul ideologiei marxiste. Intenția explicită a lui Fukuyama era de a prelua ideea sfârșitului istoriei de la stânga marxistă, unde era până atunci vehiculată cu precădere, și de a face din ea o idee liberală. O dată cu înfrângerea comunismului și, anterior, a fascismului, democrația liberală rămâne fără un adversar ideologic serios, acesta fiind și motivul pentru care, crede Fukuyama, sfârșitul istoriei este reprezentat de universalitatea ideii de democrație liberală. „Mai mult chiar, arătam că democrația liberală ar putea fi «punctul final al evoluției ideologice a omenirii» și «forma finală de guvernare umană», constituind astfel «sfârșitul istoriei».”²²

În argumentația sa, Fukuyama exploatează cei doi poli ai versantului implicați până acum în discuțiile legate de tema sfârșitului istoriei: 1) evoluția cumulativă a științei moderne și bunăstarea materială creată cu ajutorul științei și tehnicii. Știința

¹⁹ E. M. Dale, *op. cit.*, pp. 101-102.

²⁰ *Ibidem*, p. 104.

²¹ F. Fukuyama & M. Fasting (ed.), *După sfârșitul istoriei – un dialog despre ultimii 30 de ani*, traducere de Alina Popescu, Corint Istorie, București, 2023, p. 103.

²² F. Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, traducere de Mihaela Eftimiu, Paideia, București, 1992, p. 5.

modernă este cumulativă și direcțională, evidențe care nu pot fi negate; și 2) problema recunoașterii umane, care, pornind de la lectura lui Kojève la Hegel, este din punctul de vedere al lui Fukuyama cel mai bine împlinită în democrațiile liberale. Fukuyama recurge la mai mulți gânditori clasici pentru a-și argumenta teza, de la Platon la Hobbes, Rousseau, Hegel, Nietzsche sau Kojève, însă centrul argumentației sale are în vedere lectura pe care Kojève o face lui Hegel. Trebuie să punctăm aici că există totuși diferențe semnificative între concluziile la care ajunge Kojève și cele ale urmașului său. În primul rând, Kojève nu identifică recunoașterea universală din cadrul statului universal cu o anumită ideologie. Diferențele ideologice dintre capitalism și comunism sunt superflue din acest punct de vedere. Mai mult, Kojève afirmă explicit că în fond comunismul sovietic sau cel chinezesc nu reprezintă decât un fel de americanism, al unor țări sărace, care doresc să se îmbogățească.²³ Dimpotrivă, pentru Fukuyama victoria democrației liberale în fața comunismului este decisivă pentru înțelegerea sfârșitului istoriei. Apoi, în al doilea rând, există un pesimism antropologic pe care îl regăsim la Kojève, care decurge din felul radical în care acesta gândește raportul dintre natură, istorie și libertatea umană, ducând până la capăt consecințele gândirii sale. Omul este o ființă naturală, în sensul biologic al termenului, însă devine realmente o ființă umană numai prin intermediul acțiunii istorice, care presupune, pe de-o parte, lupta și, pe de alta, negarea naturii, în sensul prelucrării datelor naturale prin muncă. Numai astfel omul reușește să se desprindă de natură și să își câștige libertatea, dominând natura și recunoscându-se în mod universal ca ființă liberă. Istoria umană reprezintă efortul prin intermediul căruia omul își cucerește libertatea și devine om. Numai că sfârșitul istoriei, în măsura în care presupune împlinirea și parcurgerea până la capăt a unui astfel de traseu, conduce la epuizarea procesului.

²³ A. Kojève, *op. cit.*, p. 466, nota 6. De asemenea, următoarea afirmație nu ar putea căpăta altă interpretare: „Statele unite au atins deja stadiul final al «comunismului» marxist, pentru că practic toți membrii unei «societați fără clase» pot să-și procure din acest moment tot ceea ce doresc, fără a avea nevoie să muncească mai mult decât îi lasă inima.” (*Idem*).

Pe parcursul acestui proces, omul a fost ghidat de Dumnezeu, care îi arată și sensul istoriei. Însă Dumnezeu moare la sfârșitul istoriei și, pe cale de consecință, Omul va muri și el. Sfârșitul istoriei reprezintă și sfârșitul Omului, în sensul kojèvian de ființă istorică și liberă, adică o reîntoarcere a omului la starea de natură. „Dispariția Omului la sfârșitul Istoriei nu este o catastrofă cosmică: Lumea naturală rămâne ceea ce este pentru întreaga eternitate. [...] Omul rămâne în viață ca animal ce este în *acord* cu Natura sau cu Ființa dată. Ceea ce va dispărea este Omul propriu-zis, adică Acțiunea ce neagă datul și Eroarea sau, în general, Subiectul *opus* Obiectului.”²⁴ Din acest punct de vedere, după cum au sesizat și unii comentatori, Kojève este mai aproape de Rousseau decât de Hegel.²⁵ În starea de „natură” de la sfârșitul istoriei omul își pierde libertatea istorică, deoarece societatea devine asemeni unei mașinării uriașe în care omul nu are de făcut altceva decât să se integreze.²⁶ Libertatea sa de acțiune istorică se reduce practic la posibilitatea de a menține în funcțiune mecanismele sociale.

O astfel de perspectivă antropologică este însă aproape în totalitate absentă din cartea lui Fukuyama, căci vestea sa este una bună, iar tonul optimist al victoriei definitive a democrației liberale este prezent în mod explicit. „Și totuși, avem vești bune. Cea mai uimitoare evoluție din ultimul sfert de secol a fost revelația enormei slăbiciuni din sânul dictaturilor aparent puternice ale lumii, fie ele ale autoritarismului militar de dreapta, fie ale comunismului

²⁴ A. Kojève, *op. cit.*, p. 464, nota 7. Kojève are mai multe locuri în carte în care vorbește despre dispariția omului la sfârșitul istoriei. (*Ibidem*, pp. 407-408; 412-424; 455).

²⁵ P.A. Lawler, „History and Nature: Fukuyama, Kojève, and Rousseau”, *Perspectives on Political Science*, vol. 25, nr. 3, 1996, cap. „The End of History as Return to Rousseau’s State of Nature”, pp. 136-139, în special p. 136.

²⁶ Un pasaj dintr-o scrisoare către Leo Strauss este sugestiv în acest sens: „În plus, «non-uman» poate însemna «animal» (sau, mai bine, automat) la fel de bine ca și «Dumnezeu». În statul final nu mai există, în mod natural, «ființe umane» în sensul nostru de ființă umană istorică. Automatele «sănătoase» sunt «satisfăcute» (sport, artă, erotism, etc.), iar cele «bolnave» sunt închise. Cât despre cei care nu sunt satisfăcuți cu «activitatea lor lipsită de scop» (artă, etc.), aceștia sunt filosofi (care pot atinge înțelepciunea dacă «contemplă» suficient). Făcând acest lucru, ei devin «zei». Tiranul devine un administrator, o rotiță a «mașinii» create de automate pentru automate.” (Scrisoarea lui Kojève către Strauss, 19 septembrie 1950, în L. Strauss, *op. cit.*, p. 255).

totalitar.”²⁷ Fukuyama dorește să ofere o perspectivă de mijloc, între ateismul radical al lui Kojève și o democrație liberală în cadrul căreia demnitatea umană, în sensul istoric-kojevian al termenului, poate fi păstrată. Însă, din punctul de vedere al lui Peter Augustine Lawler, acest exercițiu nu este convingător, deoarece demnitatea umană are nevoie de Dumnezeu, iar democrația liberală funcționează tocmai în măsura în care renunță la ideea unei divinități implicate activ în istorie. Fundamentul metafizic democrației este, dacă nu ateismul, cel puțin agnosticismul. Din acest punct de vedere, Fukuyama este considerat un umanist secular naiv, unul care nu observă că formula „umanism secular, exprimată în mod radical, este un oximoron”, deoarece umanismul fără ideea de Dumnezeu conduce în mod necesar către dispariția umanismului ca atare.²⁸

Totuși, cred că este nevoie aici de un bemol pentru a nu-l nedreptăți întru totul pe Fukuyama. În ultimul capitol, al cărui titlu are o rezonanță nietzscheană explicită, tonul optimist al cărții își găsește o contranotă. Fukuyama se întreabă care este condiția omului la sfârșitul istoriei? În ce anume mai constă demnitatea omului (în sensul de superioritate umană a sa, recunoscută ca atare de ceilalți), în momentul în care demnitatea tuturor este egală, idee implicată de recunoașterea universală? Sau, în termenii lui Fukuyama, cum mai poate exista *megalothymia* la sfârșitul istoriei? Răspunsul lui Fukuyama, cu privire la condiția „ultimului om” al societății democratice, nu este departe de condiția naturală a omului post-istoric al lui Kojève: pentru om primează susținerea vieții biologice, de aceea în societatea noastră este dominantă preocuparea pentru trup, pentru necesitățile și spaimele sale.²⁹ Însă Fukuyama încearcă să furnizeze și câteva posibilități pentru cei cu înclinații *megalothymice*. Aceștia pot „evada” în lumile istorice, se pot ocupa cu afacerile și cu politica sau, precum snobii japonezi ai lui Kojève, cu diverse activități formale fără o miză istorică reală: competiții sportive, alpinism, curse de automobile etc.³⁰ Totodată,

²⁷ F. Fukuyama, *op. cit.*, p. 7.

²⁸ P. A. Lawler, *art. cit.*, p. 135.

²⁹ F. Fukuyama, *op. cit.*, pp. 296-299.

³⁰ *Ibidem*, pp. 309-311.

Fukuyama nu consideră că o dată ce o societate a ajuns la condiția post-istorică aceasta este o stare câștigată o dată pentru totdeauna. În anumite condiții, echilibrul *izothymic* între libertate și egalitate poate fi răsturnat. Dacă acest lucru s-ar întâmpla, atunci oamenii nu ar face decât să reia istoria de la capăt sau măcar să repete/ imite anumite cicluri istorice care s-au desfășurat deja.³¹ Istoria este oricând posibilă din nou.

* * *

Cursurile susținute de Kojève la Paris au fost publicate în limba română în anul 2018, cu titlul *Introducere în lectura lui Hegel*, iar în 2021 a fost publicat un volum de studii despre gândirea lui Kojève, intitulat *Puterea conceptului. Proiectul intelectual al lui Alexandre Kojève*. Acesta este contextul în care pe 27 noiembrie 2023 Universitatea „Hyperion” din București și Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava au organizat o conferință cu tema „Statul național și ideea sfârșitului istoriei”. Volumul de față este rezultatul acestei conferințe. Ideea conferinței a fost de a revizita tema sfârșitului istoriei la 30 de ani de când a fost relansată, și când, în contextul istoric actual, pare că ne apropiem mai degrabă „sfârșitul sfârșitului istoriei”. Totodată, corelată cu această idee, a fost și intenția de a examina situația statului național și a relației care poate exista între sfârșitul istoriei și statul național. Care este efectul sfârșitului istoriei asupra statului național? Cum se manifestă sfârșitul istoriei asupra țărilor din Estul Europei, unde statele naționale s-au construit mai târziu decât în Vest? Care este situația statelor naționale în contextul global post-colonial al zilelor noastre? Este Uniunea Europeană o formă politică de manifestare a sfârșitului istoriei, așa cum crede Fukuyama? Sunt doar câteva din întrebările la care am încercat să căutăm răspunsuri.

Materialele din volum au fost grupate în patru capitole, corespunzând unor tematici unitare. Capitolul I, „Teologie politică și metaistorie. Rădăcinile teologice ale sfârșitului istoriei”, grupează

³¹ Vezi, F. Fukuyama, *op. cit.*, p. 305; 318; 325. Totuși Fukuyama consideră că o luptă reală pentru prestigiu este mai puțin probabilă azi, datorită organizării științifice a societății și existenței bombeii atomice, care amenință cu extincția întreaga planetă.

două articole scrise de Ana Petrache și Cristina Măriuca Grigore, din care aflăm că tema sfârșitului istoriei este o temă teologică. De unde, desigur, și mesianismul ce caracterizează această temă, a unui sfârșit care a început *deja*, dar care nu a fost *încă* împlinit, mesianism pe care îl întâlnim atât în teologia creștină, dar și la autori precum Hegel, Kojève sau Fukuyama. Ana Petrache discută despre tema *katechon*-ului, a „puterii” care întârzie venirea sfârșitului. Termenul a fost lansat de apostolul Pavel în *Epistola a doua către tesaloniceni*, traversează întreaga teologie creștină, și este prezent și într-o dispută teologico-politică de la mijlocul secolului al XX-lea, dintre teologul Erik Peterson și juristul Carl Schmitt. Cristina Măriuca Grigore analizează tema mesianică la Gershom Scholem în contextul iudaismului de secol XX. Adept al mișcării sioniste în tinerețe, G. Scholem conștientizează treptat că soluția politică sângeroasă a statului Israel nu este o soluție pentru spiritul iudaic, decizându-se ulterior de sionismul politic. Mesianismul politic își propune o misiune imposibilă, aceea de a aduce mântuirea cu mijloace politice, fapt imposibil, căci istoria profană nu își poate găsi împlinirea în istoria divină, cele două fiind paralele, cu puncte accidentale de contact. Perspectiva asupra istoriei care se degajă din scrierile lui Scholem este una anti-hegeliană, căci nu există nici un progres în istorie, ci istoria profană se desfășoară ciclic, prin apropieri și îndepărtări succesive de istoria sacră.

Capitolul II, „Sfârșitul istoriei la Hegel, Kojève și Fukuyama”, grupează trei articole care discută despre tema sfârșitului istoriei la cei trei autori. Primul articol, al lui Vlad Mureșan, prezintă o pledoarie convingătoare în sensul inexistenței temei sfârșitului istoriei politice la Hegel. Un Hegel interpretat în spirit hegelian nu poate decât să respingă ideea unui sfârșit istoric situat într-un anumit moment temporal, precum și ideea kojéviană a unui stat universal ca rezultat al sfârșitului istoriei. În acest sens, există la Hegel mai multe dimensiuni de manifestare ale spiritului și, pe cale de consecință, mai multe nivele de lectură. Este dimensiunea eternității, aceea a devenirii Conceptului ca atare, apoi dimensiunea eternității istoricizate, care se manifestă în cadrul creștinismului, ca

religie revelată istoric, și, în cele din urmă, dimensiunea istorică, în care se desfășoară propriu zis evenimentele politice. Sfârșitul istoriei politice (în varianta kantiană și kojèviană) ar însemna o transformare calitativă a istoriei, în care războiul dispare și se instaurează o pace perpetuă. Din perspectiva lui Hegel însă, sfârșitul nu poate fi unul politic (intra-istoric), ci doar metafizic, deoarece în gândirea hegeliană este prezentă întotdeauna o suspensie mesianică, ca diferență dintre sfârșitul supra-istoric al Conceptului și prezența sa intra-istorică, care nu e niciodată saturată. Sfârșitul nu poate fi decât apocaliptic.

Al doilea articol, al lui Ovidiu Stanciu, ne prezintă motivele apariției temei sfârșitului istoriei la Kojève și felul în care filosoful francez dezvoltă această temă. Ideea este, după cum am mai spus, o consecință a filosofiei hegeliene. Dacă luăm în serios ideea cunoașterii absolute în gândirea hegeliană și o corelăm cu faptul că orice cunoaștere apare în anumite condiții istorice, atunci rezultă că în viitor nu vor mai apărea noi forme de cunoaștere (noi forme ale conștiinței) și, deci, istoria s-a încheiat. Sfârșitul istoriei este marcat și prin faptul că omul este recunoscut ca atare, de către ceilalți, ca o individualitate autentică. Această idee antropologică are însă consecințe politice: recunoașterea are loc într-o realitate politică dată, care este cea a statului universal și omogen. Stat care a fost realizat în Imperiul lui Napoleon, deoarece în urma Revoluției franceze vor fi recunoscute din punct de vedere juridic libertatea individuală și egalitatea juridică a tuturor cetățenilor. Însă, acest stat universal pe care Napoleon îl prefigurează este departe de a fi realizat în fapt. Aici intervine dimensiunea mesianică a gândirii politice a lui Kojève, pentru care statul universal există deja, fără a fi încă realizat. Proiectul filosofico-politic al lui Kojève este traversat de tensiuni și dificultăți, de care autorul este pe deplin conștient, iar seducția exercitată de ideile sale e dată probabil, după cum sugestiv spune O. Stanciu, de faptul că este un proiect „de nesusținut și imposibil de respins” în același timp.

Cel de-al treilea articol, al lui Victor Rizeanu, susține că momentele reprezentate de cei trei autori, Hegel, Kojève și Fukuyama

au semnificația unor puncte de inflexiune în dinamica raportului dintre stat și națiune. Din acest punct de vedere, Hegel este semnificativ pentru polivalența aproape totală a felului în care au fost interpretate ulterior ideile sale politice, mergând de la precursor al naționalismului, fascismului sau comunismului (G. Sabine, K. Popper), până la gânditor anti-naționalist (E. Kedourie, H. Marcuse). Desigur, astfel de interpretări sunt făcute posibile atât de complexitatea gândirii hegeliene, cât și de neînțelegerea de care au dat dovadă unii interpreți. Este clar că numai lămurirea unor astfel de chestiuni ar deschide un întreg șantier intelectual. Ideile lui Kojève, elaborate în perioada interbelică, devin semnificative după cel de-al Doilea Război Mondial. Din acest punct de vedere, Kojève este un gânditor post-național, susținând că, în special după război, este necesară trecerea la un stadiu istoric intermediar, între statul național și statul universal și omogen. Acest stadiu este reprezentat de un „imperiu” supra-național. Și, în cele din urmă, Fukuyama este un autor semnificativ după căderea comunismului, acesta considerând că statul național este o realitate ce aparține lumii istorice, realitatea sa diluându-se mai degrabă o dată cu intrarea în post-istorie.

Capitolul al III-lea, „Europa între mesianism politic, democrație și neoliberalism”, cuprinde patru articole care își pun problema unor configurații istorice concrete în lumea europeană de azi. Primul articol, al lui Lorin Ghiman, analizează dimensiunea mesianismului politic care se poate regăsi în cadrul procesului de integrare europeană. Pornind de la ideile reputatului specialist în drept și integrare europeană, Joseph H. H. Weiler, Lorin Ghiman interpretează pasaje din *Declarația Schuman*, unul din documentele fondatoare ale Uniunii Europene, reliefând dimensiunea lor mesianică. Caracterul mesianic al proiectului integrării este dat de realitatea unei Uniuni care există deja de la fondarea ei, dar care încă nu a căpătat substanță, fiind un proiect ce rămâne de împlinit. Mesianismul integrării nu este religios, ci politic, una dintre dimensiunile sale importante fiind cea juridică. Aceasta are în vedere împlinirea unei realități juridice a Europei unite, prin

intermediul unui proces în derulare, în lipsa unui eveniment istoric fondator.

Articolul lui Claudiu Gaiu analizează două tipuri de subiectivitate istorică, subiectul autonom, respectiv subiectul neoliberal, între care există o importantă disjuncție. Subiectul autonom își are originile în democrația antică a ateniensilor, fiind dat de capacitatea individului de a-și exercita suveranitatea și a decide în cadrul cetății. Acest subiect interferează azi tot mai mult cu subiectul neoliberal, produs al epocii neoliberale pe care o trăim, în care, spre deosebire de liberalismul clasic, statul intervine tot mai mult pentru construirea mecanismelor de piață. În neoliberalism, diverse practici sociale și domenii de activitate (medicina, domeniul juridic, familia, educația etc.) sunt supuse logicii capitalului, devenind parte a pieței, iar subiectul se transformă într-o mașinărie capabilă să producă și să contribuie la dinamica fluxurilor de capital. În aceste condiții, autonomia subiectului este serios pusă sub semnul întrebării. Articolul lui Arthur Sucișu ne oferă o interpretare a gândirii lui Georges Bataille, filosof francez influențat de ideile lui Kierkegaard, Nietzsche sau Marx. Bataille ia ca premisă ideea unei societăți post-istorice și își pune problema posibilității suveranității individului într-o astfel de lume, în relație cu câteva concepte care traversează această problematică la Hegel, Kojève sau Nietzsche: satisfacție, transcendență, transgresiune. Problematika suveranității este pusă și în legătură cu tema nietzscheană a morții lui Dumnezeu, fiind transferată în teritoriul dorinței individuale.

Și, în cele din urmă, articolul lui Dragoș Dragoman face o trimitere explicită la cunoscutul roman al lui Aldous Huxley. Articolul se prezintă ca un avertisment în fața tendințelor existente azi la nivel global, care exercită presiuni asupra indivizilor și pun regimurile democratice la încercare. Este vorba de inegalitățile economice care nu numai că sunt în creștere, dar ating disparități nemăintâlnite în epoca modernă; de instituții globale care scurtcircuitează decizii care ar trebui să aparțină statelor; de corporații care au căpătat o putere economică mai mare decât majoritatea statelor din lume și care influențează decizii ce se sustrag oricărui control democratic;

sau de tehnologia digitală care oferă statelor mijloace extrem de eficiente și accesibile pentru controlul indivizilor. Acestea sunt doar câteva aspecte care contribuie la consolidarea „statului universal”, în care individul va trăi „satisfăcut”, asemeni locuitorilor epocii post-fordiste ai lui Huxley.

Capitolul al IV-lea, „Dincolo de Westfalia. Statul național în epoca globalizării post-coloniale”, cuprinde trei articole care discută despre cheștiunea statului național în contemporaneitate. Ioan-Sebastian Crintea observă, aplicând grila de lectură a lui Fukuyama la cazul a trei state africane (Sudanul de Sud, Mali și Somalia), că aici nu numai că nu poate fi vorba de vreun stat post-național sau de trăsături care ar caracteriza post-istoria, ci momentan există o plină luptă în desfășurare pentru realizarea statelor naționale. Consecințele colonizării europene în Africa sunt profunde. Practic, conflictele istorice aflate azi în plină desfășurare sunt consecința unui cumul de factori, care se situează la intersecția dintre realitățile tribale, etnice și religioase specifice continentului african și intervenția arbitrară a statelor europene asupra populațiilor locale în timpul procesului de colonizare. Deocamdată, nu este clar dacă aceste populații aflate în conflict vor ajunge la realizarea unor state naționale. În al doilea articol, Manuela Boacă analizează relevanța normei statului-națiune, pornind de la teritorii americane sau europene, care sunt încă colonizate în secolul al XXI-lea. Ele continuă să fie privite ca excepții de la traiectoria istorică de manual, de la imperiu la națiune, și ca anomalii într-o lume modernă a statelor-națiune suverane. Autoarea susține însă că norma statului-națiune ar putea fi susținută doar prin neglijarea sistematică a numeroaselor excepții, anomalii și reziduuri generate de-a lungul istoriei, și propune creolizarea normei universale a statului-națiune prin includerea mecanismelor sale de alteritate. Noțiuni precum „colonialitatea memoriei” și „interimperialitatea” ajută la regândirea și re poziționarea normei statului-națiune în cadrul istoriei modernității/ colonialității/ interimperialității. Și, finalmente, în articolul care încheie acest volum, am prezentat mai multe grile de lectură a istoriei naționale, care au operat în epoca modernă în spațiul cultural românesc. Este

vorba despre lectura națională și naționalistă, care își are originea în istoriografia pașoptistă (Kogălniceanu, Bălcescu); apoi interpretarea marxist-leninistă, impusă la nivel oficial după instaurarea regimului comunist; lectura post-comunistă, de după căderea regimului comunist, care prezintă o interpretare eminamente anticomunistă a trecutului recent; și, în cele din urmă, am propus un model de lectură, pornind de la ideile lui A. Kojève, pe care l-am denumit paradigma post-națională. Conform acestei interpretări, istoria modernității românești de până în 1989 este istoria construirii națiunii și a statului național, perioada post-comunistă reprezentând și epoca ieșirii din această paradigmă.

Gelu SABĂU