

The Flux of History

FLUXUL ISTORIEI

VALENTIN MURESAN

When discussing about the Romanian Revolution of 1989, certain philosophical presuppositions are tacitly assumed, mainly with regard to the historical process considered as a necessary or a contingent one. Ideologies play a too important role in the analysis, replacing a truly scientific or philosophical analysis. This study explores various philosophical doctrines which draft with the sense of history, focusing on concepts like: progress, evolution, historical necessity etc. The main purpose of this exploration is that of making explicit certain implicit assumptions of the interpretations of the 1989 Romanian Revolution.

In discuțiile actuale cu privire la semnificația Revoluției române din 1989 revine destul de frecvent întrebarea dacă acest proces istoric a fost unul **necesar** sau unul **contingent**. Formularea problemei e diversă și destul de confuză; unii văd în Revoluție un "dar divin", un moment necesarmente înscris în scenariul providenței; alții îl minimează importanța, considerându-l un "eveniment" accidental care putea să nu fie.

Discuția va rămâne învăluită în fumul confuziei atâtă vreme cât nu se observă că diferențele răspunsuri particulare depind, în fond, de anumite **presupozitii filosofice** cu privire la "sensul istoriei", presupozitii la care autorii acestor răspunsuri aderă tacit. Iar dependența lor suplimentară de unele angajamente politice (ideologice) necritice e de natură să sporească haosul. Bunăoară, pare a fi astăzi de bon ton să înfierze "fatalismul" istoric al lui Marx, dar să acceptă în același timp fatalismul teologic creștin; pare a fi în mare vogă incriminarea (politici a) teoriilor "necesitatei istorice" (considerate drept "cripto-comuniste"), dar să subscrie în paralel, la divizarea nu mai puțin ideologică a inevitabilității "sfârșitului istoriei" prin triumful "definitiv" al liberalismului. Analiza teoretică obiectivă interesează, din nou, mai puțin, lumea lăsându-se purtată iarăși pe valurile amăgitoare ale ideologiilor partizane. Dar nu numai teoreticienii fenomenului istoric, ci și oamenii politici lucizi, cu înclinații teoretice, au sesizat complexitatea mecanismului determinismului social. Iată-l, pe pildă, pe Henry Kissinger:

*"Impactul personalităților asupra evenimentelor nu e niciodată ușor de definit. În mod sigur, China și S.U.A. au fost apropriate de **necesitate**: nu a fost vorba de o bunăvoiță abstractă, ci convergența intereselor a fost cea care m-a dus la Pekin; nu a fost*

prietenia personală pentru Ciu-En-Lai, ci perceperea comună a unui pericol a fost cea care a provocat nașterea raporturilor noastre. Totuși, dacă aceste interese au fost clar percepute și s-au finalizat într-o acțiune decisivă, este datorită faptului că liderii - din cele dopuă tabere - au utilizat cu abilitate marja de alegere de care dispuneau. Că S.U.A. și China au căutat să se apropie la începutul anilor '70 era inherent în acel context mondial; că această mișcare s-a produs atât de repede și s-a dezvoltat atât de natural se datorează, într-o măsură considerabilă, personalității luminoase și extraordinarei intuiții a primului ministru chinez" (Kissinger, p. 808).

Scoaterea din ascuns a presupozitiailor filosofice latente ale acestei dezbateri ar putea servi, cel puțin parțial, la clarificarea ei. Iată de ce voi întreprinde o asemenea tentativă în paginile care urmează.

Tema sensului istoriei

Moda contemporană a postmodernismului a adus cu ea un întreg inventar de formule magice, între care și aceea a "sfârșitului istoriei", a caracterului vetust al conceptului "modern" de progres. "Postmodernismul e caracterizat nu numai ca noutate față de modernism, ci, mai curând, ca disoluție a categoriei nouului, ca experiență de sfârșit al istoriei ... O experiență de sfârșit al istoriei pare larg răspândită în cultura secolului al XX-lea unde, în multe forme, revine continuu așteptarea amurgului Occidentului care, în ultimul timp, pare deosebit de amenințătoare sub forma catastrofei atomice" (Vattimo, p. 8).

Eroarea acestor autori nu e că fac asemenea afirmații ci aceea că, făcându-le,

se consideră originali. În realitate, atitudinea lor a fost recurrentă pe parcursul întregii istorii a mentalităților. Există epoci întregi dominate de paradigme de gândire ne-progresiviste, (i.e. regresiviste sau ciclice). A deveni conștienți de această neoriginalitate echivalează cu un efort de decentrare și cu evitarea unor erori teoretice sau ideologice. Căci a îmbrățișa pe nerăsuflate o doctrină, cu exaltarea naivă și gălăgioasă proprie atâtălor intelecuali în căutare de repere, e, într-adevăr, o caracteristică a lumii ne-moderne; nu postmoderne, ci pre-moderne!

Se spune, bunăoară, că vechii greci vedea istoria derulându-se invers decât noi, într-un proces de continuă degradare. În principiu, posibilitatea existenței unei astfel de optici, esențialmente opuse obișnuințelor secolului XX, nu trebuie să ne surprindă: într-o cultură arhaică, de tip mitologic, chiar perceptiile despre lume (în sens pur psihologic) sunt altele decât într-o cultură orientată științific, nemaivorbind de conceptualizările abstractive. Iată, pentru analogie, cum percepă Pliniu cel Bătrân (24-79 e.n.) o auroră polară: "Se văd pe cer torte, lămpi aprinse, lânci, bârne cuprinse de flăcări în toată lungimea lor. Se mai zărește, și nimic nu prevăștește lucruri mai îngrozitoare, un incendiu care pare să se prăvălească asupra pământului". Cât de îndepărtată e această "imagine" de aceea a contemporanului, ce poartă ochelarii științei!

"Timpul depreciază valoarea lumii", spunea, în aproape același timp, Horațiu. Viziunea despre sensul istoriei și destinul uman suferă aceeași distorsionare - ideologică, de data aceasta - ideologia fiind cultura dominantă și oferind ochelarii prin care sunt văzute toate.

Probabil că explicația cea mai veche a "săgeții timpului istoric" a fost aceea a mitului "vârstei de aur" (Hesiod, Ovidiu etc.), a începuturilor armonioase și fericite, mit legat de viziunea unei "evoluții regresive"; o decădere treptată prin

celealte vârste: de argint, eroică și de bronz. După opinia lui G.E. Cairns, extensiunea geografică a acestui mit, sau a unora analoge, e foarte mare. Grădina Edenului, ca și zorii primitive ai istoriei descriși de toate celealte culturi vechi (mesopotamiană, egipteană, indiană, zoroastrică) nu cunoaște răul moral sau fizic, fiind dominată de un belșug natural care nu e, deci, rezultatul muncii (apud Doren, p. 150).

În secolul V î.e.n., Empedocles din Agrigent a încercat o întemeiere filosofică mai solidă a ideii "evoluției regresive" legând-o de dinamica de ansamblu a universului marcată degenerativ de o "crimă inițială", atribuită oamenilor, punct de plecare al altor "crime" ce au înrăutățit condițiile de viață umane (Donat, p. 130). În Orient, acest mit pare a fi legat de ideea de ciclicitate, ceea ce-i conferă o fațadă optimistă, ipostaza sa occidentală fiind marcată însă de pesimism (Doren, p. 150).

Tema vârstei de aur a fost reluată și mai târziu, în perioada elenistică, pe fondul crizei societății tradiționale grecești. În acele vremuri, istoricul Dicaiarhos credea în "Paradisul primordial" unde toate bunurile se produceau spontan, fără ca omul să se ocupe de agricultură sau tehnică, unde sănătatea, pacea și armonia domneau. De fapt, Dicaiarhos critica implicit societatea timpului său, nu însă referindu-se la acumulările materiale și intelectuale pe care le aduse se dezvoltarea tehnică, ci acuzând diminuarea paralelă a fericirii umane, regresele înregistrate pe plan moral, adică pe planul cel mai semnificativ, după concepția sa, pentru asigurarea fericirii. În vizionarea anticului, inventiile tehnologice - iată o intuiție deosebit de contemporană - nu sunt întotdeauna o premisă a realizării unor valori mai profunde, ca "odihna, sănătatea, pacea și armonia". Idealul de viață, aşadar, e căutat altundeva decât în îndestulare (Donat, p. 201). În secolul I e.n. Seneca scria în același sens: "Să ne obișnuim să

înlăturăm fastul și să prețuim obiectele utile, nu podoabele. Hrana să ne potolească foamea, băutura să ne astâmpere setea, iar poftele să fie îngrădite. Să învățăm să mergem pe jos, să ne alcătuim un trai așa cum ni-l arată obiceiurile strămoșești, nu moda vremii. Să ne deprindem a ne spori chibzuința, a ne înfrâna risipa, a ne stăpâni mâniile, a cultiva măsura" (Seneca, p. 92). Analogiile dintre aceste atitudini și controversele contemporane asupra progresului pot fi greu trecute cu vederea.

Dar nostalgia paseistă a originilor pare a nu fi fost singura vizionă a antichității: a existat și o "adevărată" concepție a evoluției ei ascendente, a progresului în sensul modern al cuvântului, opusă schemei hesiodice regresive, legată de lumea efervescentă a democrațiilor elenice. Democrit, Eschil, Sofocle, Euripide sunt citați, îndeobște, în acest sens. Ei ridică adevărate imnuri "progresului". Umanitatea primitivă apare de această dată în condiția ei mizeră ("retrași în ascunzișurile grotelor"), un entuziasm neîngrădit vădindu-se în fața tuturor achizițiilor geniului uman (sau ale celui divin care l-a sprijinit pe om - vezi mitul lui Prometeu - "canalul prin care omul e dotat cu tehnologie"): descoperirea focului, dezvoltarea astronomiei, a matematicii, a literelor, a medicinei, a agriculturii, a tehnicii etc. Aceste descoperiri, și nu timpul, trebuiau să readucă vârsta de aur în contemporaneitate.

Se poate observa că vizionea "regresivă" asupra dinamicii istorice nu se referă atât la dimensiunea temporală ("întoși cu față spre trecut"; prin urmare, "progres" nu înseamnă neapărat "a sta cu față spre viitor") cât la degradarea valorică, deoarece, altfel, vârsta de aur apare proiectată și în viitor într-o "insulă a fericirii", în "țara hiperboenilor" ori într-o "cetate ideală". Cele două vizioni sunt ancorate, în fond, într-o atitudine pesimistă, respectiv optimistă asupra destinului uman, cauzate de situația socială aflată în

decădere ori în prosperitate.

Evul Mediu creștin exaltă concepția despre degenerescență istoriei: de la geneza la Mântuire și la Judecata de apoi omul decade. Șansa lui e într-o nouă "insulă a fericitilor", în împărăția nepământească a lui Dumnezeu, mitul păcatului originar comis de prima pereche umană în grădina Edenui dinamitează din start ideea de progres uman așa cum o înțelegem astăzi. Nu oamenii fac istoria, ci Dumnezeu o face; menirea omului nu e dezvoltarea și acumularea, ci salvarea sufletului, "iubirea lui Dumnezeu". Viitorul creștin este marcat inexorabil de "apocalipsă", punctul final al unei evoluții terestre păcătoase.

Epoca modernă respinge natura ciclică a istoriei ca și concepția unei continue degradări. Ideea capitalistă de progres vine împreună cu revoluția raționalist-științifică și cu cea industrială. Istoria e cumulativă și progresivă, pilonul ei fiind creșterea economică, acumularea de bunuri. Progresivitatea aceasta este liniară, fiecare stadiu succedent fiind un pas spre "mai bine". Criteriul obiectiv al lui Spencer - "complexificarea" - venea în întărimirea intereselor de consolidare a burgheziei pentru care sofisticarea tehnologică era un ideal absolut (însemnând, implicit, "stăpânirea naturii"), iar "laissez faire, laissez passer" (i.e. reflexul încrederii în necesitatea obiectivă a mecanismelor progresive) era un principiu sacru. Această teză a linearității (Comte, Spencer, Morgan) a fost ulterior reluată în cadrul "filosofiei proletariatului" Stalin consolidând părerea că întreaga omenire parurge necesarmente o succesiune definită de orânduri sociale: comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul și comunismul. Mai mult, toate țările vor trebui să urmeze, vrând nevrând, anumite modele ("dezvoltate") de capitalism ori de socialism.

Astăzi, această viziune este tot mai mult abandonată. Pluralitatea mode-

lor sociale, scenariile alternative de dezvoltare globală a omenirii, opțiunile independente ale "lumii a treia", prăbușirea sistemelor comuniste, pun în evidență conturarea credinței într-un progres ramificat. O "revoluție conceptuală" este tocmai de aceea așteptată și în privința acestei noțiuni.

Această schiță istorică a evoluției ideii de progres este împărâtă, tacit sau explicit, de mulți autori (J. Rifkin, L. Stoianovici-Donat, E.A. Havelock, R. Aron etc.). La o analiză mai atentă, însă, situația ni se pare mult mai complexă, ea presupunând o serie de clarificări.

(I) Părerea că antichitatea și Evul Mediu sunt caracterizate exclusiv printr-o viziune regresivă asupra sensului istoriei trebuie înțeleasă nuanțat, căci, în forma ei directă, această teză e contrazisă de constatarea că în toate perioadele istorice găsim atât concepții regresive, cât și progresive și ciclice. Problema importantă e atunci aceea a ponderii: când anume o viziune sau alta a constituit ideologia dominuantă, forța culturală de înrăurire hotărâtoare?

Antichitatea occidentală, de pildă, pe lângă punctele de vedere progresive și regresive amintite, infățișează și autentice puncte de vedere ciclice, bazate, în general, pe o corelare a fenomenului social cu ciclurile cosmice (Pitagora, Platon, Aristotel, Epicur, Seneca etc.). Aristotel, de exemplu, susține teza că lumea ca întreg este nepieritoare iar succesivele destrucții și creații de care vorbesc filosofii nu sunt decât faze diferite, ciclice, ale aceleiași lumi. Majoritatea gânditorilor sunt de acord că lumea este în mișcare și că mișcarea perfectă (fundamentală) este cea circulară. Această ciclicitate poate fi de două feluri: numerică (exact repetitivă) pentru existențele nepieritoare și in species (deci numai în mare, nu în detaliu) pentru existențele pieritoare: animale, om, idei, instituții. Atunci, problemele umane ca și instituțiile ori modurile de organizare

socială (cetățile) sunt subordonate toate unui patern ciclic, ele fiind inventate și reinventate, în mare, de multe ori.

Trebuie observat, totodată, că viziunea ciclică asupra istoriei poate fi regăsită și în lumea medievală, respectiv în cea modernă. Sunt citați în acest sens învățatul arab Ibn Khaldun (sec. XIV), Machiavelli (sec. XV-XVI), G. Vico (sec. XVII-XVIII), Nietzsche (sec. XIX), Spengler, Toynbee, Sorokin (sec. XX) (Doren, p. 175). Motivațiile de fond ale acestor doctrine sunt diferite: pentru Nietzsche, de pildă, un principiu natural, principiul conservării energiei (din fizica secolului al XIX-lea) indică faptul conform căruia cantitatea de substanță și energie din Univers trebuie să rămână constantă. Pe de altă parte, tot o credință fizică a acelei epoci ne asigură că există un număr mare, nu infinit, de "cuante de energie" din care sunt constituite toate lucrurile și deoarece acestea sunt finite în număr, configurațiile lor, indiferent cât de complexe ar fi, trebuie să se repete dacă există suficient timp. Or, timpul este infinit, aşa încât, conchide Nietzsche, e sigur că o situație sau persoană va reveni etern, deși nu putem să cu exactitate când și unde.

Pentru alți autori, cum e Spengler, ciclicitatea derivă dintr-o analogie a culturii cu paternul de creștere și decădere a organismelor. Spengler se încadrează în tradiția "științei romântice", propunând o "morfologie fizionomică" a istoriei de inspirație goetheană, opusă explicit metodei darwiniene bazată pe legi și pe cauzalitate. O atare metodă "poetică", centrată pe sentiment, intuție, certitudine interioară imediată, analogie și simbol, care "nu se învață", ci se posedă de către puține spirite, are pretenția de a fi chiar metoda domeniului viului, organicului și devenirii (opusă mecanismului aplicabil la inanimat) și vizând, în cazul particular al fenomenului social, "culturile". Istoria universală îi apare lui Spengler ca teatrul unei varietăți de culturi (aceste "naturi vii

de rang suprem") care interacționează și au un destin propriu, destin pe care nu și-l dau în mod conștient: ele se dezvoltă "ca florile câmpului" (Spengler, p. 49). Din universalitatea metodei decurge firesc acea analogie ce constituie o premisă importantă a gândirii spengleriene: "culturile sunt organisme (...) Fiecare cultură traversează fazele evolutive pe care omul le traversează în particular. Fiecare are copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea sa" (idem, p. 176, 180). Se ajunge, în acest fel, la ideea ciclicității. Istoria se înfățișează ca un mozaic de creșteri și declin ale diverselor culturi, având ritmuri constante. Viziunea ciclică a lui Spengler se bazează pe "intuițiile" sale imediate, dar totodată pe un material istoric faptic pe care încearcă să îl încadreze în schema sa filosofică pentru a-i conferi plauzibilitate.

Pe linia abordărilor ciclice, J. Gimpel consideră că "progresul tehnicii este ciclic ca și istoria însăși" (Gimpel, p. 221), că afirmația curentă conform căreia suntem martorii unui progres continuu al tehnicii și științei este doar expresia unei iluzii cauzată de ignoranța noastră cu privire la istoria tehnicii. De fapt, susține Gimpel, "civilizația occidentală" a trecut prin ciclul medieval plus cel al Renașterii, respectiv prin acela al Timpurilor moderne (subdivizate, la rându-le, în cicluri ale națiunilor). Ciclul este o perioadă istorică formată din trei etape: ascensiune, stabilizare și decădere, marcată în principal de dimensiunile dinamismului populației și dezvoltării tehnologice. Modelul propus este unul empiric, generalizat inițial din studierea Evului Mediu occidental european, pentru ca apoi să fie extins (prin analogii discutabile: plugul - mecanizarea, credința - libertatea, catedrala - automobilul etc.) la alte societăți (de exemplu, la cea americană actuală). Autorul consideră că din studiul unor cicluri trecute se pot trage concluzii privitoare la evoluții analoge viitoare (idem, p. 228).

Pe de altă parte, se mai poate

observă că atât în Evul Mediu cât și în epoca modernă găsim puncte de vedere regresive. Am văzut că interpretarea obișnuită a ideologiei creștine a fost aceea a unui pattern istoric regresiv, dar ceea ce e interesant este că epoca revoluției industriale, asociată îndeobște cu nașterea ideologiei moderne a progresului, a fost constant marcată de contraforțe ce susțineau interpretarea regresivă, pesimistă, a istoriei.

Așa de pildă, B. James observă că încă din secolul trecut credința în modelul industrialist-capitalist al progresului a început să se zdruncine (prin evidențierea poluării mediului de către echipamentele industriale implantate în "lumea nouă" a Americii), deziluziile atingând un nivel decisiv după primul și mai ales după cel de-al doilea război mondial când s-a putut conștientiza pe deplin existența unei "contradicții majore între progres și superrațiune" (James, p. 83).

De fapt, această problemă a "contestării" este mai veche și ea se confundă chiar cu rădăcinile medievale ale industrialismului. J. Gimpel, analizând începuturile revoluției industriale în Evul Mediu, constată, încă din sec. XI, ridicarea unor voci și imaginarea unor soluții împotriva defrișării sălbaticie a pădurilor, a poluării aerului prin arderea cărbunelui, a poluării apei prin deversările atelierelor etc. Incriminate erau atunci "noile tehnici" solicitate tot mai mult de explozia demografică din jurul anului 1200, tehnici bazate pe prelucrarea aproape exclusivă a lemnului, pe trecerea la arderea cărbunelui drept combustibil de bază, pe utilizarea de substanțe chimice în tăbăcării și pielării etc. (Gimpel, p. 77). Cu siguranță că nu avem aici o contestare a ideologiei moderne a progresului - care nu se constituise încă - ci doar simptomul unei constante însotiri, chiar de la origini, a industrialismului (pilonul noii ideologii progresiste) cu o "contracultură". Așa încât, chiar în perioada de înflorire a noii

viziuni progresiste burgheze (sec. XVII-XIX), când se trecuse deja la o fundamentare teoretică (istorico-filosofică și economică) a acesteia, întâlnim permanent acest contracurent: J.J. Rousseau (cel puțin în unele lucrări) critică degradarea omului în condițiile lumii civilizate și depline "decădere" din starea fericită, necoruptă de sălbăticie; la începutul secolului al XIX-lea, în chiar perioada de maxim succes a liberalismului economic clasic (Smith, Ricardo etc.) care fundamentează ideea de "progres economic", un autor ca Villeneuve-Bargemont (1834) afirmă că progresul economic și cel moral nu sunt identice, că progresul social veritabil este de natură morală, că, în sfârșit, industrialismul este la originea săraciei în expansiune, a instabilității și insegurității vieții, chiar a unei degradări fizice. Robert Goetz-Girey vede în această doctrină, cu toată simplitatea ei, prima elaborare sistematică a "umanismului economic" care e una din modelele secolului nostru (Girey, p. 250).

În sfârșit, abia dacă mai trebuie să amintim teoriile regresive contemporane mascate în critici ale strategiei industrialiste a progresului și susținând fie că progresul tehnic însoteste, dar nu e o cauză a regresului uman, că e un mijloc bun în sine, dar care poate fi folosit rău (J. Ellul, E. Schumacher, B. James etc.), fie că el este intrinsec rău căci ține de esență tehnologiei să crească continuu într-o manieră ce nu ține cont de "raționalitatea umană" (G. Juenger), fie că el este inevitabil degenerescență deoarece e guvernă de un principiu cosmic obiectiv, legea entropiei (N. Wiener, J. Jeans, J. Riskin etc.).

Cât privește însă ponderea acestor doctrine în diferite intervale de timp, lucrurile stau diferit. Analizând liste de autori și clasificările lui Van Doren, ca și ale altor autori, rezultă că:

- antichitatea (sec. VIII i.e.n. - sec. I e.n.) este dominată de viziunea regresivă

a destinului uman (cauzată de un principiu divin) și, într-o mai mică măsură, de viziunea ciclică (de asemenea determinată cosmic). Optica progresivă este practic nesemnificativă pentru epocă.

- Evul Mediu este dominat de ambiguitate în privința interpretării temei analizate aici. Lipsesc autori semnificativi care să fie preoccupați cu precădere de această problemă.

- epoca modernă (începând cu 1600) este dominată clar de o veritabilă explozie a viziunilor progresiste (conectate tot mai mult nu cu un principiu cosmic, ci cu acțiunile omului), cu un vârf în secolele XVIII-XIX. Considerând numărul de autori listați, "progresivștii" sunt de aproape 8 ori mai mulți decât "regresivștii" (aceștia din urmă fiind mai numerosi după 1900) și de aproape 11 ori mai mulți decât "cyclici" (mai numerosi tot după 1900).

Acest tablou, deși aproximativ, credem că sugerează în mod corect localizarea în timp a ideii de progres ca mentalitate dominantă. Așa cum voi argumenta în continuare, în această ipostază ea este într-adevăr o creație a epocii moderne.

(ii) Mentalitatea Evului Mediu cu privire la ideea de progres necesită un comentariu suplimentar. Doctrina creștină cu privire la sensul istoriei și destinul uman a beneficiat de interpretări contradictorii, atât progresive, cât și regresive.

Interpretarea regresivă pare a fi foarte firească pentru mulți, gânditori contemporani. J. Rifkin, de pildă, consideră creștinismul medieval ca o continuare a ideii grecești de istorie ca proces de decădere, având un început (Geneza), un mijloc (Mântuirea) și un sfârșit (Judecata de apoi). Părerea sa e că doctrina păcatului originar și a blestemului elimină posibilitatea progresului ca fapt istoric, omul fiind numai o parte din "întregul organic" dirijat de Dumnezeu (Rifkin, p. 14).

În același sens, un competent

interpret al Bibliei, A.M. Dubarle, propune ca "păcatul originar" să nu fie înțeles ca simbolul unei catastrofe unice care a avut loc la începuturile speciei umane, ci ca semnul pervertirii continuu repetate a lumii, în care noile păcate sunt conditionate de cele vechi și determină dezordinile actuale (Dubarle, p. 315).

Tot o interpretare regresivă preferă și Deely și R. Nogar: "Abordarea biblică a istoriei umane pare a presupune o perspectivă asupra naturii umane de azi ca intrinsec inferioară față de ce a fost la început. Omul e prezentat ca o creatură păcătoasă în sensul literal de a-și fi pierdut condiția superioară și echilibrul de stăpân al său și al lumii, așa cum a fost dăruit la începuturi prin grăția lui Dumnezeu" (Delly & Nogar, p. 309).

Că mentalitatea creștină medievală presupune subiacent o ideologie istorică regresivă este un fapt sugerat și de atitudinea ostilă față de progresivismul iluminist manifestată de reprezentanții reacționii teologico-nobiliare din Franța postrevoluționară. Joseph de Maistre, de pildă, propunând o revenire la "vechile maxime", consideră că "eroarea-mamă a secolului nostru" este "ipoteza banală că omul s-a dezvoltat el însuși gradual de la barbarie la cunoaștere și civilizație". Dimpotrivă, apreciază filosoful francez, "din cauza căderii în păcat, dată fiind natura sa rea, omul trebuie să sufere război, foame, cutremure". Revoluția franceză însăși e văzută ca un astfel de "miracol" divin - vezi analogiile cu revoluția română din 1989 - menit să pedepsească și să regenereze omul (apud Harris, p. 56).

Deși lucrurile par a fi destul de clare, unii autori avertizează împotriva confundării "degeneraționismului" teologic cu "regresul". Căci, cu tot degeneraționalismul, nimic nu împiedică pe teolog (mai exact pe unii teologi să vadă istoria ca o succesiune de stări morale și fizice tot mai bune: după "cădere" oménirea poate fi

văzută ca luptând pentru a recuceri perfecțiunea pe care a posedat-o odată. Astfel, un "degenerationist" precum W. Cooke Taylor (*Natural History of Society*, 1840) era devotat principiului iluminist după care "capacitatea de perfecționare e caracteristica esențială a omului". El susținea, împreună cu arhiepiscopul de Dublin, R. Whately, că după împrăștirea în lume a "poporului ales", anumite grupuri au degenerat în sălbăticie iar altele, ajutate de Dumnezeu, au progresat spre civilizație (apud Harris, p. 58).

Am putea, desigur, bănuia aici rezultatul unei adaptări a ideologiei creștine la spiritul progresivist dominant al secolului al XIX-lea. Totuși, întorcându-ne în timpurile medievale, îl găsim pe Sf. Augustin (sec. IV-V e.n.) cu o concepție despre destinul omului în care elementul progresiv apare: el vede istoria ca un peregrinaj al omenirii spre desăvârșirea spirituală ce poate fi realizată numai după și dincolo de viața terestră. Istoria terestră a omului este esențialmente o succesiune neprogresivă de generații (căci ea are un început, un mijloc și un sfârșit, în sens religios), deși, într-o anume accepție (destul de slabă), s-ar putea vorbi și aici de progres, căci Învierea reprezintă o creștere a capacitatii omului de a se mărtuii iar Noul Testament e un pas înainte față de Vechiul Testament, cel puțin în sensul că e ceva nou.

În sfârșit, un autor contemporan, Van Doren, afirmă tranșant preeminența interpretării progresive: "scriitorii creștini moderni, cel puțin din secolul al XVII-lea, par a susține că regresul apare din rațiuni ce au de-a face prea puțin cu Providența. Noi nu am găsit o adevărată doctrină a regresului în scrierile nici unui gânditor creștin mai vechi" (Doren, p. 116). (s.n.). Ca exemplu tipic de viziune medievală progresivă Van Doren propune doctrina ioachimiștilor (sec. XII-XVI), întemeiată de călugărul Ioachim, elaboratorul - după

părerea lui Van Doren - a unei veritabile "teorii a istoriei" ca ascensiune progresivă prin trei (alții spun șapte) vîrste, ultima, Vîrsta Spiritului, fiind aceea a unei fericiri spirituale ascetice pe Pământ, calchiată după modelul vieții monahale. În vremurile moderne există o pleiadă de alți autori (Leibniz, Kant, Lessing, Merder, Chateaubriand, Schelling, Sorokin, Toynbee, J. Walsh etc.) ce susțin cu toții că principiul progresului e planul divin fie în sensul (a) că progresul uman constă în cunoașterea tot mai deplină a lui Dumnezeu, fie (b) progresul e un pattern global impus de Dumnezeu asupra istoriei care se manifestă în schimbări meliorative pe multiple planuri, fie (c) progresul apare prin intermediul acțiunii Bisericii, deși el e, în ultimă instanță, rezultatul planului providențial (Doren, p. 76, 88).

Argumentul pe care își bazează autorul interpretarea sa progresivistă este următorul: autorii medievali nu aveau încă un concept de "istorie universală" și, ca atare, nu puteau avea o "adevărată doctrină a regresului"; în schimb, ioachimiștii ar fi avut un asemenea concept. Când respectivii autori făceau referiri și preluau mitul vîrstelor omenirii (Hesiod, Ovidiu) ei se găndeau aproape exclusiv la destinul sufletului individual și nu la "omenire". Autorul este de acord că o coloratură "pesimistă" a dominat Evul Mediu, dar pesimismul se referea la soarta individului, istoria nefiind deocamdată considerată a avea un destin propriu (Doren, p. 116-117).

Dar dacă astfel stau lucrurile cu "pesimistii", ni se pare prea puțin plauzibil să atribuim "optimiștilor" (e. g. ioachimiștii) o adevărată teorie a progresului având în centru ideea de "istorie universală". Căci, aşa cum observă M.-I. Marrou, istoria "privită în ansamblu" este pentru creștinul medieval (optimist sau nu) tot o istorie "trăită de oameni", spirituală, sacră, al cărei sens e mărtuirea individuală, fie transcendentă (în împărăția lui

Dumnezeu), fie istorică (într-un paradis terestru, cum susțin milenariștii). Un adevărat concept de istorie universală (ca studiu al "civilizației" sau "culturii" umane) apare abia în sec. XVII-XVIII (Voltaire, Burckhardt) (Marrou, p. 19).

Deci pentru perioada medievală este, într-adevăr, greu de susținut existența unor "adevărate doctrine" ale regresului, dar totodată și ale progresului, această epocă fiind mai degrabă o tranziție între modul antic (monografic, descriptiv, "erudit", "cronologic" etc) de a face istorie și "filosofile istoriei" ca metateorii speculative ale sensului istoriei (Voltaire, Condorcet, Herder, Hegel etc.).

Unii adepti ai interpretărilor pesimiste văd în caracterul transcendent al măntuirii marca pesimismului istoric. Prin contrast, ei numesc milenarismul (ioachimiștilor, de pildă) "progresivism istoric". Dar, după cum postularea unui sfârșit fizic al planetei Terra (e.g. în ipoteza "mortii termice") nu înseamnă neapărat blocarea ideii de progres (în cadrul acestui interval finit), tot așa interpretarea transcendentă a sensului istoriei nu înseamnă neapărat pesimism istoric. După cum afirmă un teolog (arh. Trench) "chiar ideea de Împărație a lui Dumnezeu este ideea de progres, e ideea unei revelări tot mai complete a Sa către om" (apud, Doren, p. 77).

În concluzie, s-ar putea spune că dogmele creștine originare s-au pretat la interpretări plurivalente ale sensului istoric (fapt ilustrat și de hermeneuтика biblică), decizia fiind luată, credem, în ultimă instanță, din motivele laice (vezi interesele antipapale ale sectei ioachimiștilor sau adaptarea modernă a optimismului/ uneori pesimismului teologic la spiritul epocii industriale, predominant optimist/ uneori pesimist). Se pare, totuși, că Evul Mediu a fost dominat de o viziune pesimistă cu privire la destinul uman, de sentimentul acut al unei condiții umane istorice degradate. Menirea terestră a omului, așa

cum e fixată de mitul Blestemului, este una a supușeniei, suferinței și speranței. Marile momente ale destinului uman sugerate de interpretarea istorică a Apocalipsei inițiată de Augustin sunt marcate de revârsarea "mâniei lui Dumnezeu" până la sfârșitul veacurilor. Există, desigur, promisiunea "fericirii veșnice" în cetatea nepământeană a lui Dumnezeu, ca răsplătă pentru virtuile creștinești din viața pământească și aceasta e, de regulă, considerată ca simbolul "optimismului robust" al acestei doctrine, dar, deși putem fi de acord că avem aici un "robust optimism religios" ("progresul" poate avea în acest caz numai un sens religios, spiritual și individual, nu unul vizând dinamica societății), nu credem că avem și un robust optimism istoric, istoria rămânând marcată până la sfârșit de simbolul blestemului originar (război, conflicte, ură, suferință, corupție, boli etc.) - toate acestea regizate de Dumnezeu în lupta sa împotriva răului).

În același sens, observația lui R. Aron ni se pare relevantă: "În anumite privințe, filosofile moderne, optimiste ale istoriei s-au format, mai ales în Franța, prin opoziție la o reprezentare creștină, pesimistă a istoriei. S-a crezut în progres pentru că s-a crezut în puterea demurgică a rațiunii, a științei, pentru că s-a crezut în bunătatea omului, în capacitatea sa de a se conduce și, pentru a spune astfel, a se făuri el însuși..." (Aron, p. 35).

În măsura în care, pentru creștin, singurul suveran asupra destinului istoric este Dumnezeu, omul fiind neputincios și păcătos, putem afirma că idealul veritabil al progresului social a putut apărea numai odată cu schimbarea radicală de optică adusă de raționalismul iluminist: acum omul este văzut tot mai mult ca agentul istoriei iar progresul ca un rezultat al acțiunii umane.

(iii) Deși atinsă, după cum am văzut, de aripa unui inconfundabil pesimism, doctrina creștină a sensului vieții umane se bazează, neîndoilenic, pe un

puternic filon optimist, în sensul *religios* al cuvântului. Epoca modernă e apreciată, îndeobște, ca oferind imaginea unui robust optimism istoric, cu toate îndoileile contestare de care a fost și ea marcată. Se poate pune, atunci, o întrebare interesantă (Doren): există oare (cel puțin în epoca modernă) veritabile negații ale progresului? Există oare proiecte sociale orientate regresiv, sau optimismul e intrinsec atitudinii umane cu privire la istorie?

În legătură cu aceasta apar mai multe nedumeriri. În primul rând, ne putem întreba: care e statutul teoriilor ciclice? Nu sunt ele cumva teorii deghizate ale regresului? pentru că, de regulă, autorii ciclici se situează în faza *descendentă* a ciclului. O explicație ar putea consta în aceea că ciclul nu e vizibil decât spre sfârșitul lui, când efectele negative sunt resimțite duros, stârnind reacții. O alta ar fi aceea că viziunile ciclice sunt puncte de vedere regresive deghizate, expresii sofisticate, critice, ale credinței că lucrurile merg tot mai rău. Iar o a treia explicație, și aceasta nu poate fi eludată, ar fi aceea că, într-o epocă de degradare vizibilă, respectivele teorii exprimă speranța într-o Renaștere, în revenirea la punctul inițial (viziune progresivă deghizată). Această trăsătură a revenirii inevitabile ține, cumva, de chiar definiția ciclului.

În al doilea rând, ne putem întreba: oare teoriile regresului nu sunt cumva teorii deghizate ale progresului ramificat (caracterul ramificat se referă la structura contingentă, neliniară, a patternului viitor al istoriei)? Viziunile pesimiste creștine moderne nu se referă la defectiuni ale Planului divin, ci la intervenția neânțeaptă a omului (e.g. Villeneuve-Bargemont); teoriile termodinamice pesimiste nu elimină ideea de progres social, deși îi stabilesc o limită temporală; în sfârșit, criticele diferitelor practici umane aplicate la un moment istoric dat și considerate a fi cauza

decăderii (e.g. Dicaiarhos, criticii industrialismului) nu neagă, ci dimpotrivă, de regulă, propun cai alternative de salvare.

Dacă aşa stau lucrurile, în condițiile în care viziunile ciclice sunt viziuni progresive sau regresive deghizate, iar viziunile regresive sunt opțiuni, tot deghizate, pentru un progres ramificat, atunci există oare veritabile negații ale ideii de progres? A fost oare spiritul uman, în epoca modernă cel puțin (dar poate și înainte), dominat, în fond, numai de o atitudine optimistă cu privire la destinul omului? Sub rezerva unor analize ulterioare și lăsând la o parte nuanțările semnificative aduse de ideile de ciclu și regres, răspunsul la întrebarea de mai sus pare a fi, în esență, afirmativ. Căci este greu de crezut că există cineva care să își fi propus o avansare spre "mai rău".

(iv) Vom argumenta în continuare că nu a existat o veritabilă teorie a progresului (ori regresului) istoric înainte de secolul al XIX-lea.

A. Comte spunea că ideea "științifică" de program s-a născut dintr-un "aforism nemuritor" al lui Pascal. Pascal făcea o analogie între individul singular și specia luată ca întreg, progresul umanității fiind înțeles ca o nesfârșită perfecționare spirituală: deoarece cunoașterea diferitelor generații se păstrează, "nu numai că fiecare om avansează zi de zi în știință, ci toți oamenii împreună realizează un continuu progres pe măsură ce universul îmbătrânește, pentru că același lucru se întâmplă în succesiunea oamenilor ca și în diferitele vîrste ale unei persoane individuale. Astfel încât întreaga serie de oameni pe parcursul atâtore secole trebuie să fie considerată ca un singur om identic cu sine, mereu existent și care învață continuu" (apud Doren, p. 36).

În legătură cu aceste începuturi ale ideologiei moderne a progresului este necesar să invocăm și "fundamentarea metafizică" pe care a oferit-o Locke cu teoria sa a inexistenței ideilor înnăscute, a

puterii decisive a enculturării, a relativismului cultural pe care călătoriile l-au evidențiat. Împreună cu Locke, C. Hélvétius spunea: "Inegalitatea mintilor este efectul unei cauze cunoscute și această cauză e diferența de educație (...) totul, deci, în noi este achiziție. Omul nu se naște milos, ci cu toții putem deveni astfel când legile, forma de guvernământ și educația ne duc înspre aceasta" (apud Harris, p. 12).

Aveam aici germanii ideii iluministe - ingredient al ideologiei revoluțiilor burgheze - a unei istorii proiectată și făurită de om. Numai într-un asemenea context putea să apară ideea modernă de progres istoric.

Această primă intuiție cumulativistă despre progres, întrevăzută în secolul al XVII-lea de Pascal și Locke, a fost preluată și rafinată în sec. XVIII-XIX, prin adăugarea, în primul rând, a tezei controlului sporit asupra naturii prin știință, ceea ce ar duce automat la ameliorarea condiției umane (ideea aflată în germene încă la F. Bacon cu un veac mai devreme).

Condorcet este un sumar al viziunilor progresiste iluministe; pentru el istoria e o istorie intelectuală (în 10 stadii) a "întregii umanități" vizând emanciparea rațiunii umane din lanțurile superstiției și ignoranței; există speranță că acest proces va putea fi la fel de bine explicat și prezis prin legi analoge celor naturale. Condorcet însă nu trece dincolo de nivelul unei "profetii" despre progres. În această primă fază nu există încă o teorie explicativă coerentă a progresului, gânditorii nefiind deocamdată total desprinși de finalismul providențial (Guizot) sau de ideea inevitabilității progresului datorită existenței unui misterios mecanism întrinsec naturii umane ce tinde spontan spre perfectibilitate (Turgot, Condorcet etc.).

Într-o a doua etapă (sec. XVIII-XIX), asistăm la constituirea unor teorii ale progresului (Spencer, Morgan, Marx). Mai bine zis, teorii ce tindeau să devină

științifice (deci căuta un suport empiric și metode proprii), căci teorii speculative, cum au fost cele hegeliană, saintsimoniană, comtiană sau chiar cea a lui Condorcet, au existat și mai devreme. Un moment decisiv în cadrul acestui efort, mai important, poate, decât soluția cu aromă metafizică a lui Spencer (evoluția e un proces linear de adaptare a omului la condițiile sociale, subordonat Legii universale a evoluției) sau decât stadiile etnice ale lui Morgan, l-au reprezentat economiștii liberali clasici (Smith, Say, Ricardo) care au lansat conceptul tehnic de "creștere economică" pe care l-au echivalat cu progresul social: "progresul economic antrenează automat progresul social iar libertatea economică asigură progresul economic" (Girey, p. 8). Sub influența unor reorientări ideologice ale bisericii și mai ales datorită orientării puritanismului protestant englez s-a ajuns, cu timpul, la "sanctificarea ideii de progres economic". Progresul economic nu mai e doar un fapt care interesează bunăstarea oamenilor pe pământ, el devine un element al mântuirii eterne. Puritanismul englez a avut o influență considerabilă asupra gândirii economice engleze" (Girey, p. 43).

În sfârșit, teoria economică marxistă continuă un proces de scientizare crescândă a problematicii dinamicii sociale. și tot în secolul al XIX-lea asistăm la nașterea antropologiei (ca știință a istoriei, la început) și, odată cu aceasta, la o expansiune, nemai întâlnită în secolul anterior, a cuvântului "evoluție" socială. Era chiar semnul căutării unui mecanism obiectiv al dinamicii meliorative a societății.

Este, desigur, important ca în această gradare să precizăm ce înțelegem prin teorie a progresului. După Van Doren, sensul "teoriei" este foarte slab: în esență, aceasta înseamnă afirmarea tezei progresului plus o listă de dovezi (argumente) (Doren, p. 23). Nu se precizează exact ce fel de dovezi. dar, în acest sens, și

Empedocles are o "teorie" a progresului (regresului); iar mitul vârstei de aur nu este lipsit de un anume tip de "dovezi" sau "argumente" (de natură istorică, mitologică, folclorică, logică). "Sistemele" filosofice speculative intră în aceeași categorie.

În sensul epistemologic modern, prin teorie (în disciplinele empirice) se înțelege o construcție logic-coerentă, care poate explica mecanismul progresului, putând pune în evidență, pe bază de probe empirice, anumite regularități obiective caracteristice acestui fenomen. În acest sens, mitul vârstei de aur sau sistemul hegelian nu mai sunt "teorii" și întreg iluminismul ne apare doar ca o "speculație" despre progres, ca o speranță în constituirea unei teorii a cauzalității socio-culturale.

Apariția teoriilor în acest sens matur al cuvântului este semnată de Spencer, Morgan, Marx etc. Ele se referă, mai exact, la fenomenul evoluției sociale, adică la încercarea de a evidenția un mecanism obiectiv al dinamicii sistemului social. E o analiză retrospectivă, bazată pe cercetarea faptelor istorice. Dacă o anumită tendință evolutivă, constatabilă empiric, va fi numită "progresivă" sau nu, aceasta este funcție de sistemul de valori admis. Iar alegerea sistemului de valori este o chestiune relativă la cadrul social de referință. O teorie a progresului (diferită de cea a evoluției) s-ar referi mai degrabă la viitor și ar trebui să furnizeze criterii științifice, obiective de proiecție viitoare a societății (obiectul "viitorologiei").

Mecanismul progresului. Este progresul necesar sau contingent?

Încă din secolul al XVIII-lea, mintile cele mai subtile ale iluminismului

au fost fascinate de posibilitatea elucidării mecanismului progresului uman, de regulă într-o manieră analogă celei aplicate de Newton la natură: prin "descoperirea" de legi și formularea de predicții cu privire la "destinul viitor al speciei umane" - cum spunea Condorcet. Marx nu a fost deci nici pe departe singurul protagonist al unui asemenea gen de întreprindere. Nașterea teoriilor socio-culturale mature din secolul al XIX-lea, teorii bazate pe credința în caracterul logic al fenomenului social, nu este decât prelungirea acestor aspirații care veneau dintr-o epocă în care nu exista încă denumirea de "științe sociale". Căci iluminismul nu a reușit să ofere, până la urmă, o teorie articulată a cauzalității socio-culturale, a mecanismului lui obiectiv al progresului. Soluția generală împărtășită constă în intuiția că marele motor al istoriei, cauza primă a variației obiceiurilor și comportamentului era variația în eficacitatea raționării. Istoria e înainte de toate istoria spiritului uman și alegerea mentală rațională e cea care dirijează evenimentele (Harris, p. 40).

Problema discutată aici a primit soluții - intuitive sau teoretice - diverse: progresul este rezultatul spontan, necesar al interacțiunilor sociale aleatoare, guvernăt de legi naturale (Turgot, Condorcet, Mill, Comte); prin aplicarea judicioasă a raționii umane la problemele sociale el poate fi accelerat (Comte); progresul uman e rezultatul inevitabil al dezvoltării și aplicării științei (Bacon); progresul constă în actualizarea de către om a planului divin (Herder, Guizot); el este rezultatul spontan al competiției economice libere (Smith); este efectul "selecției naturale" a facultăților intelectuale, instituțiilor etc. (darwinismul social); este un proces logic, natural, de complexificare și specializare funcțională a sistemului social ca semn al adaptabilității tot mai bune a omului la condițiile sociale (Spencer); este o succesiune (retrospectiv) necesară de perioade etnice (Morgan) etc.

Contextul istoric în care au fost formulate primele teorii mature asupra mecanismului evoluției sociale a fost acela al reacției pozitiviste din primele decenii ale secolului al XIX-lea la răbufnirea teologică de după revoluția franceză. Ea s-a produs, mai întâi, sub forma unui compromis cu ideologia religioasă a unor filosofi idealisti ai istoriei și culturii (Saint-Simon, Comte, Hegel, Mill etc.). A. Comte, de exemplu, afirmă: "Nu este necesar să dovedim fiecărui care citește această carte că ideile guvernează sau domină lumea, cu alte cuvinte că întreg mecanismul social se bazează pe opinii. Ei știu mai presus de orice că marile crize politice și morale pe care societățile actuale le încearcă apar, în ultimă analiză, din anarhia intelectuală" (apud Harris, p. 65). În al doilea rând, avem la Spencer și la Marx expresiile cele mai radicale ale tentativei de abordare "științifică" - rezultat al procesului de pozitivare indicat mai sus. Ceea ce s-a numit "materialism istoric" a fost - cel puțin ca intenție - analogul strategiei darwiniste în domeniul fenomenelor socio-culturale, adică acea strategie de cercetare care acordă prioritate studiului condițiilor **materiale** ale vieții sociale. M. Harris numește această strategie (într-un sens mai general, care conține marxismul ca un caz particular) "materialism cultural", adică strategia de cercetare care afirmă că tehnologii similare aplicate la medii similare tind să producă structuri similare ale muncii, producției și repartiției iar acestea, la rândul lor, determină moduri similare de grupare socială, în cadrul cărora se justifică și se coodonează activitățile cu ajutorul unor sisteme similare de valori și credințe (Harris, p. 4).

Dacă apreciem, așa cum face și Harris, că marii evoluționisti culturali de la începutul secolului al XIX-lea nu au fost, în fond, materialiști (căci atât Spencer cât și Morgan ori Taylor susțineau **preeminența** conștiinței în determinarea direcției

progresului social (idem, p. 214), atunci, într-adevăr, Marx și Engels au mers cel mai departe, în raport cu contemporanii lor, în privința formulării unei "legi" a evoluției sociale. Așa cum reiese din Prefața la Contribuții... (Marx, p. 9), ceea ce a propus marxismul a fost: a) trisecționarea sistemului social global în bază tehnico-economică, organizare socio-instituțională și conștiință socială; b) explicarea conștiinței sociale și a organizării sociale ca răspunsuri adaptative la condițiile tehnico-economice; c) formularea unui model sistemic al interacțiunii dintre toate părțile sistemului global; d) supunerea modelului atât analizei funcționale (sincrone) cât și celei diacronice.

Acest model marxist al determinismului istoric a rămas însă destul de confuz și de metaforic, cu toate tentativele ulterioare de exactificare. În forme remaniate, el atrage și azi pe unii cercetători. Ceea ce e clar e că Marx nu a fost nici primul și nici singurul susținător al punctului de vedere nomatetic cu privire la fluxul istoriei și că disputa dintre interpretările nomeotetice și cele ideoografice continuă și azi. Cunoscuta sa schemă a dinamicii "formațiunilor sociale" e formulată apoi în termeni de disfuncții (crize, contradicții) locale sau globale plus tendințe de restabilire a funcționalității prin "rezolvarea" lor, uneori "revoluționară". (Interesant e că un asemenea model al "progresului" nu îl deranjează pe T. Kuhn atunci când discută mecanismele creșterii științei).

De fapt, atât la Marx cât și la Kuhn subzistă o confuzie între evoluție și progres. Progresul nu e un proces "natural", "necesar"; progresul înseamnă ca, pe baza cunoașterii mecanismului evolutiv, să selectezi din multitudinea de soluții (mai ales la probleme globale, structurale și pe termen lung) pe aceleia care sunt compatibile cu valorile omologate de societate. A menține direcția indicată de valorile sociale înseamnă a

menține direcția progresului social. În această ipostază, progresul apare ca o strategie acțională orientată axiologic.

Pentru H. Simon, o strategie este un program care guvernează o secvență de răspunsuri ale unui sistem la solicitările complexe ale mediului. Logica inherentă strategiei pare a fi aceea a comportamentului de rezolvare a problemelor. Strategia socială e un act de proiectare (design) socială în cadrul căruia pentru o serie determinată de răspunsuri la o problemă, ea oferă o metodă de reducere a erorii (James, p. 22). Dacă în acest proces de reducere a erorii facem să intervenă nu numai criterii raționale, ci și axiologice, bazate ca atare pe interese și nevoi relative, ne apropiem de ideea strategiei progresului social care nu mai e centrată pe alegerea celei mai raționale dintre lumile posibile, ci pe selecția celei mai dezirabile lumi în funcție de interesele comunității. Conceptul de progres se referă deci mai puțin la tentativa de a construi o teorie explicativă (nomotetică) a mecanismului obiectiv al dinamicii sociale (teoria evoluției sociale) și mai mult la problema construirii unei filosofii (eventuale, științe) a proiectării societății, a designului social. Designul - ca activitate de pregătire conceptuală și ca instrument de rezolvare a problemelor practice - creează posibilitatea depășirii înclinației noastre spre un comportament nerational. Vorbind, în acest sens despre o "societate designerizată" (designing society) W. Gasparski sugerează necesitatea creării unei cunoașteri designologice, a unor metode și tehnici care să se constituie într-o nouă paradigmă a lumii practicii, lume preocupată, în esență, de proiectarea acțiunilor în condiții de complexitate și de elaborare a sintezelor. "În acest fel pot fi create condițiile pentru a transforma o societate care funcționează în numele dorințelor individuale și conform elementelor de iraționalitate asociate lor, într-o societate care se proiectează rațional și își rezolvă problemele într-un mod ce

antrenează supraviețuirea speciei umane" (Gasparski, p. 16-17).

În legătură cu problema "mecanismului", esențială e întrebarea dacă progresul social e un proces necesar sau unul contingent?

Că progresul social e necesar ar putea însemna, într-un sens destul de lax, că societatea se va schimba inevitabil pe termen lung spre a oferi condiții de viață mai bune omului, luând însă în considerare și posibile perioade de regres temporar.

Că progresul e contingent înseamnă că el poate avea loc în viitor, dar poate, totodată, într-un mod decisiv, să nu aibă loc.

Ideea de necesitate a progresului a fost concepută în diferite moduri, mai strict sau mai nuanțat: (a) într-un sens strict, ea se referă la cursul linear al evenimentelor determinat de Providență sau (b) determinat de un principiu cosmic natural care depășește condiția umană și i se impune sau (c) determinat de un principiu inherent naturii umane și necontrolabil de către conștiință sau (d) determinat de o cauzalitate socială strictă.

Iată și câteva ilustrări: "Nu există nici o îndoială, în general vorbind, că ceea ce nu a apărut încă pe Pământ va apărea într-o oarecare perioadă viitoare pentru că nici o prescripție nu constituie un obstacol în fața omului iar puterile pe care Dumnezeu le-a implantat în el sunt ineradicabile" (Herder) (apud Doren, p. 239-240).

Pentru cazul (b) exemplul cel mai propriu este Spencer, pentru (c) Pascal iar pentru (d) următoarea susținere a lui Buharin făcută într-o autentică manieră laplaceană: "Fiecare eveniment istoric, oricât de accidental ar putea să pară, este absolut și complet condiționat de anumite cauze; accidentalismul istoriei înseamnă pur și simplu intersecția anumitor serii cauzale dintre care numai o serie e cunoscută ... Strict vorbind, nu există un asemenea lucru ca un fenomen accidental în evoluția istorică a societății ... Toate

evenimentele, de la cel mai mic și insignifiant, la cel mai epocal, sunt la fel de neaccidentale, la fel de conditionate de cauze, (i.e. sunt la fel rezultatul necesității cauzale)" (apud Doren, p. 242). Diamantul a perpetuat spiritul acestei interpretări.

Ideea contingenței progresului poate fi exprimată și prin assertiunea că istoria viitoare a evenimentelor sociale nu e liniară, ci ramificată. În general vorbind, postulatul filosofic al **nonfatalismului** (care este condiția menținerii ideii de libertate umană) ne duce la noțiunea "ramificării în viitor" a istoriilor posibile ale unui sistem. Cazul evoluției biologice arborescente este abundant ilustrat în lucrările de specialitate iar formularea probabilistă a principiului entropiei ne întărește convingerea în această schemă conceptuală de natură dialectică, nonfatalistă.

Ne-am putea întreba, cercetând problema pe tărâmul filosofiei, de unde știm că există alternative, aceste "lumi posibile non-actuale"? Nu știm, de nicăieri. Pentru că lumile posibile alternative nu există "undeva" pentru a fi observate. Nimeni nu a demonstrat existența lumilor alternative. Toți susținătorii lor (S. Kripke, D. Lewis, A. Plantinga, N. Rescher etc.) le-au presupus, bazați pe evidență intuitivă că, fiind dată o stare de lucruri, "lucrurile ar fi putut sta și altfel". Dar evidența intuitivă nu pare a fi un temei suficient. Căci susținătorii punctului de vedere fatalist, linear, pleacă de la ipoteza contrară, bazată tot pe evidență intuitivă, anume că nu avem de unde să știm că lumea obiectivă "ar fi putut efectiv să fie altfel decât este" deoarece noi nu cunoaștem decât "ceea ce este".

În favoarea "istoriilor alternative" poate fi însă invocat și un argument mai tare: experimentul (într-un sens general; în acest sens, modul de producție asiatică poate fi considerat un experiment social), deci acțiunea repetată asupra unor stări de lucruri și urmărirea efectelor lor diferite.

Nici acesta nu e, desigur, un argument decisiv pentru motivul că în experiente diferite vom avea situații initiale și condiții de observație diferite. Totuși, acțiunile de acest gen stau la baza părerii adânc înrădăcinate că "lucrurile ar fi putut sta altfel". În plus, neacceptarea "posibilelor non-actuali" ar arunca umbra îndoielii asupra existenței devenirii însăși, a contingenței, a libertății etc. O mulțime de sacrificii teoretice inaceptabile ar decurge deci de aici. (Nu trebuie confundat arborele real al evoluției biologice sau sociale, în care mai multe ramuri sunt simultan actualizate, cu arborele dinamicii viitoare a unui sistem, în care alternative potențiale doar, dintre care numai una se va actualiza).

Să presupunem că avem, la momentul t_0 , două sisteme sociale naționale X și Y, organizate după principiile liberei concurențe. La momentul t_n ($t_0 < t_n$), sistemul X devine socialist (cazul Rusiei din anul 1917) în timp ce Y continuă vechiul mod de organizare. Atâtă vreme că s-a demonstrat practic faptul că în cazul sistemului X o alternativă la capitalismul clasic e posibilă, nu vedem nici un motiv care să ne interzică să credem că istoria viitoare a oricărui alt sistem similar prezintă ramificații virtuale. Deci dacă sistemul social Y la momentul t_0 era în faza capitalismului clasic, având în vedere experiența istorică practică pe care am trăit-o, nu putem concepe pentru t_n următoarele alternative: a) socialism; b) capitalism clasic; c) capitalism postindustrial. Aceste alternative sunt istorii **practic-possibile** ce pot fi concepute la t_n . "Scenariile alternative" ale lui Mesarovic și Pestel ne crează aceeași imagine a viitorului. Actualizarea uneia din aceste alternative, în cazul fiecărei societăți, depinde de "colaborarea" dintre decizia umană și mecanismul legic-obiectiv al funcționării sistemului social.

Dacă ne raportăm la trecut, în schimb, secvența apare ca liniară, trecutul

este necesar (relativ la prezent) căci ceea ce a avut efectiv loc nu se poate să nu mai aibă loc. Unii autori au definit progresul cu privire la trecut, constatativ (Childe, Morgan, Stalin), de unde iluzia linearității și fatalismului. Analiza lui Marx a fost și ea predominant de aceeași factură (reconstituirea retrospectivă a istoriei), de aceea, presupun, el a fost interpretat adesea ca susținând ideea de progres linear. Este oare corectă această interpretare?

Locul clasic al acestei interpretări o reprezintă dogmatismul stalinist, cu schema sa de evoluție **unică** și universal valabilă, implicând succesiunea inevitabilă a unei serii determinante de formațiuni sociale: "Istoria cunoaște cinci tipuri fundamentale de relații de producție: comunismul primitiv, orânduirea sclavagistă, orânduirea feudală, orânduirea capitalistă și orânduirea socialistă" (Stalin, p. 65). Din analiza "didactică" a lui Stalin rezultă clar trei lucruri: 1) că interesul este exclusiv (cel puțin în această lucrare) istoric, retrospectiv. Referirile explicite cu privire la viitorul comunist și la necesitatea lui lipsesc. Ceea ce se vrea este numai un "tablou" constatativ al dezvoltării modurilor de organizare socială "în decursul istoriei omenirii" (p. 75). 2) Dacă asociem aceste concluzii cu datele "exterioare" lucrării citate anume acelea vizând negarea ideologică a existenței unui mod de producție asiatic și respectiv cu ideea esențialmente prospectivă a "monolitismului", concluzia clară ce se degajă este că - pe un fond de condiționări politice și ideologice - punctul de vedere împărtășit era acela al unei dezvoltări nu numai liniare, ci **uniliniare**; 3) trecerea de la o formațiune la alta e considerată ca **necesară** din motive interne acelei formațiuni; contradicțiile ce apar între forțele de producție și relațiile de producție.

Se poate arăta că Marx și Engels nu împărtășeau o viziune liniară, ci una **ramificată** asupra cursului istoriei (Goblot, Harris, Zamfir). În **Bazele criticii**

economiei politice Marx exprimă fără echivoc teza că depășirea tipului de economie tribală se poate face (căci s-a făcut efectiv) pe căi alternative, în funcție de condițiile locale; sunt enumerate forma clasic-antică (romană și greacă), forma asiatică, cea germanică și cea slavă. Marx sugerează că toate aceste forme de proprietate conțin germanii transformări lor în feudalism, deși cu diferite probabilități într-un mod perfect analog situației anterioare; și aici vom avea forme particulare, variate, în funcție de specificul tranziției (feudalismul **introdus** în Anglia are o formă mai desăvârșită decât cel francez, dezvoltat spontan) (Marx, p. 423 și urm., 440). Analiza realizată de Marx în acest text consacrat formelor premergătoare capitalismului nu face decât să defrișeze **retrospectiv**, în faptele istorice, condițiile care au făcut posibilă (ca una dintre alternative) nașterea capitalismului de tip **occidental**; în nici un caz ele nu prezintă acest capitalism drept rezultatul "fatal" al dinamicii modului de producție feudal. Aceasta este o interpretare abuzivă a succesiunii "epocilor de progres" indicate de Marx în Prefață la **Contribuții**. Dar când Marx caracterizează cele patru moduri de producție ca momente istorice a căror succesiune formează un **progres**, el nu spune că fiecare dintre aceste forme "generează" cu necesitate pe cealaltă, în spiritul ideologiei panprogresiste a iluminismului (Goblot, Pelletier, p. 72, 83). "Cu toate pretențiile de "progres" - spune Marx criticând conceptul iluminist - se observă mereu cazuri de **regres** și de **mișcări în cerc**" (Marx, Engels, p. 93).

După cum se vede, Marx pare a împărtăși ideea unui **progres contingent**: în cea mai mare parte a istoriei omenirii, în acea lungă perioadă a "devenirii tradiționale" (a "imperiului necesității"), inovațiile au un caracter **local** și o răspândire limitată; de aici "vastul cimitir al civilizațiilor dispărute". Desigur, Marx nu e nici pe departe singurul susținător al unui

asemenea punct de vedere. Există azi analize mult mai nuanțate și mai convin-gătoare ale acestei chestiuni. Ceea ce mi se pare însă important e să ne raportăm cu luciditate atât la textele sale și ale neomarxiștilor contemporani cât și la cele ale anti-marxiștilor. Interpretarea lor ideo-logică ne menține în patternul mentalității comuniste care vedea în opozantul teoretic un dușman de moarte.

Încheiere

Spre a răspunde direct întrebărilor de la începutul acestui eseu, voi spune:

1) Interpretarea evenimentelor din decembrie 1989 ca rezultat al fatalității sau

al întâmplării depinde de credința pe care o împărtășești cu privire la sensul istoriei: în caz că suntem adeptii vreunui tip oarecare de fatalism liniar, atunci răspunsul e da, Revoluția a fost necesară. (În acest fel sunt convinși că stau lucrurile adeptii stalinismului și ai fatalismului teologic). Dacă, dimpotrivă, credem în structura ramificată a fluxului evenimentelor istorice viitoare, atunci răspunsul e negativ.

2) Aceste credințe nu sunt pur rationale, ci sunt mai degrabă "paradigme" ideologice în cadrul cărora o persoană sau alta e crescută și educată, considerându-le, din acest motiv, ca "evidente". Ele sunt recurente în istoria umanității și, probabil, vor rămâne așa. Nu e, deci, cazul să le dramatizăm consecințele.

Note și bibliografie

Aron R., 1961, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris.

Burnet J., *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris 1919.

Delly J.N., Nogar R.J., *The Problem of Evolution*, Appletown-Century Crafts 1973.

Donat L.S., *Mitul vîrstei de aur în literatura greacă*, Scrisul românesc, Craiova 1981.

Doren Ch.Van., *The Idea of Progress*, Praeger Publishers, NY 1967.

Dubarle A. M., *Original Sin in the Light of Modern Science and Biblical Studies*, în (Deely & Nogar, op. cit.).

Gasparski W., *A Designing Human Society: A Chance or a Utopia?* (preprint).

Gimpel J., *Revoluție industrială în evul mediu*, Editura Meridiane, București 1983.

Girey R. Goetz-, *Croissance et progrès à l'origine des sociétés industrielles*, Ed. Monchrestien, Paris 1966.

Goblot J.J., Pelletier A., *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, Editura politică, București 1973.

Hansot E., *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, The MIT Press, 1974.

Harris M., *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell Co. Inc. 1968.

Hirst P.Q., *Social Evolution and Sociological Categories*, G. Allen & Unwin Ltd., London 1976.

Hegel G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1., Editura Academiei, RPR 1963.

James B., *The Death of Progress*, Alfred A. Knopf, NY, 1973.

Kelle V., Kovalzon M., *Le Materialisme*

- historique, Edition du Progres, Moscou, 1972.
- Kissinger H., **A la Maison Blanche**, 1968 - 1973, Vol. II, Fayard 1979.
- Lewontin R.C., **L'évolution**, La Pensée nr. 223/1981.
- Marcuse H., **Ideea de progres în lumina psihanalizei**, în Marcuse H., **Scrieri filosofice**, Edit. politică, Bucureşti 1977.
- Marx K., /1/, **Contribuții la critica economiei politice**, Edit. de stat pentru literatura politică, Bucureşti 1954.
- Marx K., /2/, **Bazele criticii economiei politice**, vol. 1., Edit. politică, Bucureşti 1972.
- Marx K., Engels F., /1/, **Opere**, vol. 3, Edit. politică, Bucureşti 1962.
- Marx K., Engels F., /2/, **Opere alese**, vol. 2, Edit. politică, Bucureşti 1967.
- Marx K., Engels F., /3/, **Opere**, vol. 2, Edit. politică, Bucureşti 1962.
- Marrou H. I., **Qu'est-ce que l'histoire?** în Ch. Saraman (ed), **L'histoire et ses méthodes**, Gallimard, Paris 1961.
- Rifkin J., **Entropy. A New World View** The Viking Press, NY. 1980.
- Seneca, **Scrieri filosofice alese**, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
- Spengler O., **Le déclin de l'Occident**, Gallimard, Paris 1931.
- Stalin I.V., **Despre materialismul dialectic și materialismul istoric**, Editura PMR, Bucureşti 1951.
- Steward J.H., **Cultural Evolution**, în (9).
- Zamfir C., /1/, **Filosofia istoriei**, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti 1981.
- Zamfir C., /2/, **Evoluția socială**, Revista de filosofie nr. 1/1980.
- Zeman J., **The Essence of Evolution from the Philosophical Point of View**, în Evolutionary Biology, Praha 1976.
- White L., **The Evolution of Culture**, McGraw-Hill Book Company Inc., NY. 1948.
- Vattimo, G., **Sfârșitul modernității**, Pontica, Constanța 1993.