

## BREXIT, TRUMP, ERDOGAN, ORBAN, LE PEN ETC. CONCLUZII CU PRIVIRE LA MERSUL ISTORIEI<sup>3</sup>

„... neamurile se mâniaseră...”  
(*Apocalipsa*, 11:8).

La începutul anilor '90, prăbușirea regimurilor comuniste din țările est-europene a generat un optimism istoric fără precedent în era postbelică, optimism care își găsea expresia în articolul lui Fukuyama, considerat în epocă un fel de profet al capitalismului liberal. El vedea în evenimentele deceniului 9 semnele „universalizării democrației liberale occidentale ca formă finală de guvernare umană”, odată cu încheierea „evoluției ideologice a umanității”, adică odată cu ieșirea din scena istoriei universale a marxism-leninismului ca ideologie de stat cu pretenția de a influența această istorie (Fukuyama, 1989).

Din cauza unei obsesiei teoretice, tradusă în metafora „sfârșitul istoriei” (o sintagmă preluată de la Hegel, împreună cu concepția acestuia despre istorie ca obiectivare a Spiritului Absolut), Fukuyama a ratat soluționarea problemei pe care a pus-o. El a profetizat dezideologizarea relațiilor internaționale, considerând că în secolul XXI, ideologiile nu vor mai avea o incidență reală asupra politicii internaționale: pentru partea lumii în care a ajuns la „sfârșitul istoriei”, spunea el, „viața internațională va fi mai mult o problemă de economie decât de politică sau de strategie” (Fukuyama, 1989). Astăzi este suficient să analizăm raportul de putere dintre Uniunea Europeană și Federația Rusă sau dintre SUA și China, relațiile bilaterale Rusia–Germania sau Rusia–Franța, pentru a înțelege că Fukuyama nu s-a înșelat în legătură cu dezideologizarea, *id est* înlocuirea ideologiei cu economia.

Dar profeția cu privire la universalizarea democrației liberale a fost infirmată de la un an la altul, din ce în ce mai evident, iar evenimentele legate de Statul Islamic au accelerat acest proces; cel care înțelege evoluțiile din ultimii ani nu are cum să nu vadă, cu ochiul liber, iluzia cuprinsă în sintagma „sfârșitul istoriei”. Însuși Fukuyama sesiza că singura variantă

---

<sup>3</sup> Lucrarea a fost susținută în plenul conferinței *Lexic comun – Lexic specializat*, 19-20 mai 2017.

care se contura, acum 28 de ani, drept contracandidată pentru înlocuirea ideologiilor universaliste era Islamul, care se vroia o contra-propunere la alternativa comunism-liberalism; dar, spunea tot el, „slaba sa atractivitate pentru nemusulmani nu-i oferă prea multe șanse de universalizare”. Acest optimism utopic a fost alimentat, în anii care au urmat, de intervențiile americane – directe sau sub umbrela NATO – în Golful Persic, în fosta Iugoslavie, în Afganistan sau în Irak. Rând pe rând, regimurile nedemocratice cădeau ca piesele de domino, făcând loc unor regimuri pro-occidentale, considerate „democratice”. Cei mai mulți observatori, analiști și teoreticieni s-au aliniat în spatele ideii triumfaliste a unui progres implacabil în planul istoriei universale. Ei întorceau de la groapă *ideologia progresului*, pe care știința politică o îngropase cu câteva decenii în urmă.

Ori, această ideologie se întemeia pe o utopie filosofică: *istoricismul*. Încă din 1957, în *The Poverty of Historicism*, Karl Popper critica historicismul atât ca filosofie socială (a istoriei), cât și ca filosofie politică și, mai ales, ca filosofie morală (despre care afirmă că este mai degrabă „imorală”). Pentru el, istoria nu are un sens al ei, inerent (Popper, 1996, 283-304). În *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Karl Popper arăta că teoria marxiană a istoriei este minată din interior de trei presupuziții care fac imposibilă asumarea ei ca teorie științifică și care au favorizat, de altfel, transformarea ei în ideologie (adică în marxism-leninism): *presupuziția istoricistă* (există legi ale istoriei și un anumit sens al acesteia, care se realizează în faze succesive); *superstiția „progresului”* (există un progres implacabil, legic; fiecare fază este superioară celei anterioare); *optimismul istoric naiv* (credița că societatea va fi în mod fatal mai bună, indiferent de acțiunile oamenilor, de opțiunile și deciziile lor). Altfel spus, marxismul a fost un istoricism (Popper, 1993, 210-216).

Critica pe care Popper a făcut-o istoricismului se originează în concepția lui despre natura teoriilor științifice și mecanismul progresului științific. În această concepție, teoriile istorice nu pot fi teorii științifice deoarece sunt circulare și netestabile (nu sunt failibile); ele sunt „semiteorii” sau, mai degrabă, *interpretări istorice*. Fiecare generație are *dreptul și obligația* să-și aleagă sau să-și construiască propria sa interpretare, pentru a-și înțelege mai bine prezentul. Dar tocmai în această libertate de opțiune apare riscul iraționalității și al lipsei de onestitate; ele se concretizează în *istoricism*, care înlocuiește formularea clară a problemelor și urgențelor prezentului cu întrebări de-a dreptul mistice („*Încotro ne îndreptăm?*”; „*Ce rol ne-a rezervat istoria?*”).

În primul rând, istoricismul este irațional, fiindcă se întemeiază pe trei supoziții nedemonstrabile și fiindcă formulează false probleme (cum

sunt cele menționate mai sus); în al doilea rând, este profund necinstit, căci escamotează obligația oamenilor de a selecta problemele și a ierarhiza urgențele sub faldurile unor idei cum sunt cele de „legitate”, „tendință istorică” sau „sens al istoriei”. Pentru Popper, ideea unei „istorii a omenirii” este aberantă; o astfel de știință nu există și nu poate exista. Ceea ce oamenii iau drept “istorie universală” este doar *istoria puterii politice*.

Istoria nu are un sens al ei, inerent. Dar fiecare generație în parte îi poate conferi un sens, prin formularea propriilor sale scopuri. Alegerea scopurilor nu poate fi dictată nici de natura, nici de “sensul istoriei”; ea poate fi determinată de noi înșine, ca ființe responsabile. Iată care ar fi, după el, sarcinile ce revin fiecărei generații: *lupta pentru drepturi egale* (deși oamenii nu sunt egali de la natură); *lupta pentru raționalizarea instituțiilor* (căci ele nu se raționalizează de la sine); *efortul de a ne folosi limbajul ca instrument de comunicare rațională* (nu doar ca mijloc de “autoexprimare”); *lupta pentru o societate deschisă și împotriva dușmanilor ei*.

În încheierea criticii istoricismului, Popper conchide că astăzi putem interpreta istoria din punctul de vedere al luptei pentru o societate deschisă. Prin formularea acestui criteriu, Popper lasă impresia că introduce „pe ușa din dos” o valorizare ce decurge din presupuziția că istoria are, totuși, un sens: *trecerea omenirii de la societatea închisă la societatea deschisă* (similar cu “sensul epocii contemporane” pe care îl putem găsi în orice manual de socialism științific editat până în 1989: *trecerea omenirii de la capitalism la socialism*).

Pentru a vedea dacă lucrurile stau așa cum par, vom reproduce un pasaj semnificativ din capitolul 10 al lucrării citate: „Nu ne mai putem întoarce niciodată la pretinsa inocență și frumusețe a societății închise. Visatul paradis nu poate fi realizat pe pământ. O dată ce am început să ne bazuim pe rațiune și să facem uz de facultățile noastre critice, o dată ce am simțit chemarea responsabilităților personale și, împreună cu ea, responsabilitatea de a contribui la progresul cunoașterii, nu ne mai putem întoarce la o stare de implicită supunere față de magia tribală. Pentru cei ce au gustat din pomul cunoașterii, paradisul e pierdut. Cu cât încercăm mai mult să ne întoarcem la vremurile eroice ale tribalismului, cu atât mai sigur ajungem la Inchiziție, la Poliția Secretă și la un banditism romanticizat. Începând cu înăbușirea rațiunii și a adevărului, nu putem sfârși decât cu cea mai brutală și mai violentă distrugere a tot ce-i omenesc. *Nu există întoarcere la o armonioasă stare de natură. Dacă ne întoarcem, vom fi siliți să străbatem până la capăt drumul înapoi – să revenim la animalitate*” (Popper, 1993, 227).

Se poate vedea că la Popper nu este vorba de credința secretă într-un *sens al istoriei*. Totuși, opțiunea lui pentru societatea deschisă își are rădăcinile într-o anumită viziune despre om, care implică mai multe presupoziii: 1) o drastică polarizare *umanitate-animalitate*; 2) convingerea că există un sens univoc și ireversibil al *istoriei intelectuale* a omenirii, care ar merge de la irațional la rațional și de la necritic la critic (sens exprimat în sintagma “progreul cunoașterii”); 3) convingerea că există un sens ireversibil al *istoriei morale* a omenirii, de la magia tribală la responsabilitatea personală; 4) în sfârșit, convingerea că suficient de mulți oameni au parcurs experiența spirituală a cunoașterii de sine și a responsabilizării individuale pentru ca o revenire la tribalism să nu se mai poată face pe cale democratică, să implice, în mod necesar, instalarea unui regim politic nedemocratic.

Prin acest demers, Popper exclude fără nici un temei posibilitatea revenirii de la individualism la tribalism pe căi democratice. Vom vedea în lucrarea de față că această posibilitate nu este exclusă (vezi cazul „democrațiilor iliberale”), iar probabilitatea realizării ei este cu atât mai mare cu cât se afirmă mai mult noile mijloace de comunicare în masă.

Se poate constata ușor că Popper contrapune “eroismului tribalist” un alt fel de eroism, pe care l-am putea numi “eroismul individualist”. Iată cum vede el problema alegerii între tribalism și individualism:

„Este o problemă pe care trebuie s-o privim în față, oricât ne-ar fi de greu. Dacă visăm să ne întoarcem în copilărie, dacă sperăm să dobândim fericirea bizuindu-ne pe alții, dacă dăm înapoi în fața sarcinii de a ne purta crucea – crucea condiției de om, a rațiunii, a responsabilității -, dacă ne pierdem curajul și dăm înapoi în fața poverii, atunci trebuie să ne fortificăm cu o clară înțelegere a deciziei care ne așteaptă. Putem să ne întoarcem printre animale. Dacă dorim să rămânem oameni, atunci nu putem urma decât o singură cale, calea spre societatea deschisă. Trebuie să mergem înainte spre necunoscut, spre incert și nesigur, folosindu-ne rațiunea, atâta câtă avem, pentru a planifica realizarea atât a securității cât și a libertății” (Popper, 1993, 227).

Totuși, evenimentele din ultimii ani, în special anii 2015-2017, au pus în lumină tocmai fragilitatea ideologiei progresului și a speranțelor progresiste ale omenirii de după căderea Zidului Berlinului. Denumirea generică a acestui optimism istoric a fost *globalizarea*. Începând cu anul 2015 a devenit evident că globalizarea, înțeleasă *à la manière de Fukuyama*, ca universalizare a democrației liberale, este amenințată de trei procese: 1) *ascensiunea naționalismului* în detrimentul universalismului; 2) *ascensiunea capitalismului non-liberal* în detrimentul celui liberal; 3) *ascensiunea tehnocrației* în detrimentul democrației și în favoarea unor regimuri

autoritare. Cele trei tendințe au fost precipitate de criza refugiaților, care le-au sosit la vedere și le-au făcut mai accesibile analizei.

O amenințare permanentă la adresa globalizării a fost și rămâne *naționalismul* (fie ca simplă nostalgie culturală, disipată la nivelul maselor, fie ca doctrină puternic articulată, asumată de forțe politice). În Germania, Olanda, Finlanda, Danemarca, Austria, Cehia și Suedia asistăm la ascensiunea unor forțe politice antieuropene, anti-imigrație, anti-globalizare, ale căror politici economice se aseamănă cu ale partidelor de stânga din Grecia (Syriza), Spania (Podemos) sau Italia (Mișcarea Cinci Stele): limitarea pieței libere; combaterea globalizării, care erodează identitatea națională. De fapt, acest „autohtonism” are cauze economice și sociale: stagnarea economică, șomajul, sărăcia, mari inegalități sociale, lipsa șanselor de realizare pentru un număr tot mai mare de oameni. Aceste cauze amplifică teama față de imigranți și amplifică demagogia de sorginte non-liberală. Unele dintre partidele în ascensiune – Frontul Național în Franța (Marine Le Pen), Liga Nord în Italia (Matteo Salvini), Partidul Libertății (Austria), Partidul Independenței Regatului Unit (Nigel Farage), Partidul Democrației Directe (Cehia) – sunt autoritariste, admiratoare ale capitalismului non-liberal de tip rusesc. Este ca și cum am afirma că progresul istoric nu se realizează prin trecerea de la capitalism la comunism, cum credeau marxist-leniniștii, și nici prin trecerea de la națiune la „satul global”, cum cred globaliștii: *după capitalism nu urmează nici comunismul, nici globalismul, ci feudalismul!* Așadar, să spunem adio progresului...

Este o revoltă anticipată în Biblie prin expresia „neamurile se mâniaseră” (Apocalipsa, 11:8). Unii autori pun această revoltă pe seama indignării pe care popoarele o simt în fața gândirii unice, impusă de noua elită globalizată sub numele de cod „corectitudine politică” (*political correctness*), pe care Traian Ungureanu îl consideră „un cod interior și o parolă de recunoaștere a membrilor de grup elitar” (Ungureanu, 2017, 24). Iată cum îl explică autorul român:

„Revolta împotriva elitelor se hrănește, de fapt, din suma de interdicții pe care limbajul și ideologia elitelor le impun ca morală publică și politică unică. Transformată în negație universală, această sumă de interdicții proclamată oficial, de la vârful societății, o realitate alternativă, fără legătură cu faptele de viață pe care atâta lume le consideră, încă, realitate.” (Ungureanu 2017, 24-25).

Dar noua ideologie, care impune o „realitate alternativă” nu se reduce la *political correctness*; aceasta a venit la pachet cu *cultural studies*, *canonical battle* și *affirmative action* (care s-a tradus în română prin „discriminare pozitivă”). Studiile culturale, născute ca disciplină academică din mezialianța teoriilor literare post-structurale cu teze ale sângii

britanice din anii '60, au generat „bătălia canonică”, adică lupta împotriva sistemului de valori care a stat la originea societății americane; acestea sunt denunțate ca fiind expresia spiritului masculin alb, conservator și elitist, iar sistemul de valori tradițional este considerat un instrument de represiune al unei minorități denumite „Bărbatul Alb” (*White Male*). Acestei denumiri i s-au adăugat, în ultimele două decenii, noi predicate: „protestant” (în onoarea religiilor altele decât cea protestantă), „european” (în onoarea culturilor altele decât cea europeană), heterosexual (în onoarea orientărilor sexuale altele decât cea heterosexuală). Așadar, cultura americană tradițională, care este nucleul identității americane, a fost denunțată de adepții multiculturalismului ca formă de etnocentrism, care oprimă, marginalizează sau chiar exclude numeroase grupuri: femeile, oamenii de diferite rase (altele decât rasa albă), oamenii de diferite religii (altele decât cea protestantă), minoritățile sexuale (homosexualii, bisexualii și hermafrodiții). De aici până la „discriminarea pozitivă” nu mai era decât un pas: în procesul de selecție și promovare din universitățile americane s-a ajuns la înlocuirea standardelor de calitate, a reperelor universale, a nomelor general-inteligibile și general-valabile cu unul dintre criteriile cele mai subiective cu putință: apartenența la „sfânta treime”, cum i se spune cu ironie: Race-Gender-Class. Un veritabil Mc Carthysm de stânga!

Multiculturalismul a degenerat în fanatism, corectitudine politică a eșuat în intoleranță, iar discriminarea pozitivă s-a transformat în opusul ei. În 1993, celebrul filosof american John Searle scria: „în momentul de față, universitățile americane discriminează rasial și sexual în detrimentul bărbaților albi” (Searle, 1993). Cum s-a ajuns aici, în cea mai mare democrație din lume? Pur și simplu, apartenența la un grup defavorizat s-a transformat dintr-o premisă pentru motivare și încurajare într-un criteriu de evaluare: „Sexul, rasa și etnicitatea nu mai sunt, ca la început, stimulente ale angajării în competiție, ci criterii de evaluare a meritelor concurenților” (Searle, 1993). Într-un articol publicat în 1999, Monica Spiridon spunea:

*„Albă ca zăpada și cei șapte pitici e prohibită în cărțile pentru copii, fiindcă ignoră standarde esențiale pentru political correctness. Care anume? Alb ca zăpada e o sintagmă rasistă; iar piticul este o categorie defavorizată, al cărei nume tradițional, considerat ultragiant, a fost înlocuit cu... vertically challenged (!)”* (Spiridon, 1999, 199-200).

Victoria lui Donald Trump este un răspuns al Americii profunde la acest „scandal american”, după expresia lui Traian Ungureanu: „La sfârșitul anilor '90, fractura era mai mult decât o despărțire de gusturi și practici. America plonjase într-un conflict intern ireductibil. O minoritate elitară, dispunând de

un uriaș avantaj mediatic, politic și academic, hotărâse să impună o cultură revoluționară și să elimine orice altfel de viață și de gândire. Politica, în ansamblu, a sucombat în fața acestui vast program de reeducare susținut de amenințarea cu linșajul moral. Dreapta a migrat la stânga, interzicându-și orice protest, orice replică și, în cele din urmă, propria identitate. (...) Trump s-a postat în fața enormei frustrări acumulate de America tradițională, de acel ocean uman pus sub acuzare de programul acerb al elitelor și depozitate economic de globalizarea transformată în dogmă. Asta e tot” (Ungureanu, 2017, 91).

În pasajul reprodus mai sus există o expresie-cheie: „America tradițională”, care face din explicația dată de Traian Ungureanu o paradigmă explicativă pentru multe alte cazuri: Rusia tradițională, Turcia tradițională, Polonia tradițională, Ungaria tradițională și, se pare, România tradițională. În toate cazurile este vorba de o resurrecție a societăților tradiționale pentru a limita excesele societăților moderne, cauzate de noul nivel al evoluției societății mane: globalizarea. În zilele noastre, opoziția nu se manifestă între tradiționalism și modernizare, ca în a doua jumătate a secolului XIX și prima jumătate a secolului XX. Astăzi, conflictul *tradiție-modernizare* este înlocuit de conflictul *tradiție-globalizare*. Naționalismul nu mai este perceput ca o probă de înapoiere, ci ca o reacție legitimă la o o globalizare nivelatoare: un fel de occidentalizare a lumii (*Westernization of the world*), cum au sesizat unii autori (Matei, 2016, 67). Din punct de vedere geopolitică, reinstalarea la putere a tradiționaliștilor în cât mai multe țări este dorită, favorizată și chiar provocată de statele care își doresc destrămarea Uniunii Europene, proiect perceput ca o manifestare – desgur, regională – a globalizării.

Anul acesta, Matei Vișniec vorbea de „două Franțe”, evocând titlul editorialului publicat de cotidianul *Le Monde* din 24 aprilie 2017, referitor la rezultatele primului tur al alegerilor prezidențiale: „Macron - Le Pen: les deux France”. El afirmă că „pe 7 mai se vor confrunta în Franța două programe politice diametral opuse: un program naționalist, aș spune ultranaționalist, antimondialist, de repliere pe sine, de baricadare a Franței în tradițiile ei și între frontierele ei și (...) un program proeuropean, proglobalizare (dar cu o anumită prudență, totuși), un program liberal, deschis, în contiunitatea unei politici pe care Franța a avut-o deja, împreună cu Germania, pentru a construi Uniunea europeană” (Vișniec, 2017).

Cele două programe sintetizate de Matei Vișniec nu se confruntă doar în Franța. Ele s-au confruntat și în Statele Unite ale Americii cu prilejul alegerilor câștigate de Trump, ele se confruntă și în Turcia lui Erdogan, dar și în România, care este guvernată de un partid care se consideră a fi un partid de stânga, care are

cei mai numeroși alegători, dar al cărui electoral este considerat de specialiști a fi cel mai conservator electoral din societatea românească. Iată de ce viziunile diferite despre viitor, care sunt concurente în numeroase țări europene, în Turcia sau în America, merită mai multă atenție din partea filosofilor. Numărul celor care se dovedesc sensibili la populism, care resping cu furie ideea interdependenței transnaționale este prea mare, pentru a nu lua în serios necesitatea de a se cunoaște adevăratele cauze. Refuzul deschiderii către alte culturi și civilizații nu poate fi explicat doar prin teama pierderii locurilor de muncă și nici măcar prin mult-invocata criză a refugiaților.

A doua amenințare a fost și continuă să fie *tensiunea dintre capitalism și democrație*, care se poate rezolva, după cum ne-a arătat istoria, prin renunțarea la democrație de dragul capitalismului. În anii '30 ai secolului trecut, criza economică a dus la ascensiunea unor lideri ca Hitler, Mussolini și Franco, promotorii unui corporatism economic care a degenerat în dictatură și totalitarism. Astăzi, în mai multe țări europene au ajuns la putere, tot pe cale democratică, lideri autoritari și populisti (Berlusconi, Putin sau Erdogan), care se opun Uniunii Europene și oricărei instituții supranaționale, comerțului liber, liberei circulații a persoanelor, investițiilor străine directe; odată ajunși la putere, ei reduc libertatea politică prin controlul asupra mass-media, în principal asupra televiziunilor. La Budapesta, Viktor Orbán vorbește despre o „democrație iliberală” și re-inventează zidul chinezesc în secolul XXI. La Viena, Partidul Libertății, de extrema-dreaptă intră la guvernare și obține poziții-cheie în executivul conservatorului Sebastian Kurz: Externele, Internele și Apărarea.

Ca o consecință a escaladării „terrorismului internațional”, Occidentul este pe cale să limteze democrația de dragul securității, unul dintre solganurile cele mai uzitate în ultimii ani fiind „Libertate în schimbul securității”. În numele acestui slogan, Barack Obama a pus în discuție, în repetate rânduri, acordarea permisului de port-arm, în condițiile în care libertatea persoanelor civile de a poseda arme este, de peste două secole, parte constitutivă a identității americane.

Democrația mai este atacată prin deprecierea Adevărului ca valoare-ghid a civilizației occidentale – de la manipularea cotidiană prin industria de publicitate (advertising), până la războiul informațional. În zilele noastre asistăm la un atac efectiv asupra realității obiective, dar nu de pe pozițiile rațiunii, ale gândirii critice, ale cunoașterii științifice, ale tehnicii și tehnologiei, cum s-a întâmplat în epoca modernă, sub imperativul progresist al transformării realității de către om conform nevoilor și idealurilor sale. Sloganul lui Bacon, „Știința este putere”, pe care îl putem considera unul dintre *motto*-urile modernității, cade astăzi în gol. În zilele



noastre, puterea nu mai aparține celor care dețin cunoștințe adevărate despre realitatea obiectivă, ci acelor care au capacitatea de a-și impune propria *interpretare* asupra acestei acestei realității – de unde și apariția așa-zisului „război informațional”.

Expresia *post-adevăr* a fost folosită pentru prima dată în 1992, de Steve Tesich, care spunea, într-un eseu publicat în *Nation Magazine*: „noi, ca popor liber, am ales în deplină libertate să trăim într-o lume a post-adevărului”. Termenul *post-adevăr* este definit de *Cambridge Dictionary* astfel: „oamenii sunt înclinați să accepte argumente întemeiate pe emoțiile și credințele lor decât unul întemeiat în fapte”. Așadar, o *devalorizare a faptelor*, care nu mai reprezintă o referință pentru acceptarea judecăților adevărate și respingerea judecăților false, concomitent cu o *criză a ideii de realitate obiectivă*, care nu mai reprezintă o instanță de întemeiere a adevărului. În ceea ce privește pierderea de prestigiu a „faptelor”, ea a fost anunțată de Nietzsche, care nota într-un carnet de însemnări publicat postum că „nu există fapte, ci doar interpretări” [1]. În ceea ce privește criza ideii de realitate obiectivă, se poate spune că post-adevărul reflectă o criză mai gravă: nu doar a *ideii*, ci chiar a *realității obiective*. Astăzi, realitatea obiectivă este atacată de pe pozițiile pulsioniilor iraționale, ale gândirii dizderative (*wishfull thinking*), ale prejudecăților și iluziilor, ale fantasmelor luate drept realitate, ale opiniilor luate drept cunoștințe, ale utopiilor considerate realizabile. Conform unei formulări inspirate a lui Peter Dale Scott, „post-adevărul poate înlocui realitatea, o poate submina, o poate distruge” (Goian, 2017, i). Cum o poate distruge? Un singur exemplu: „profeția creatoare” (Merton, 1998). În anul 1942, Robert Merton a atras atenția asupra unei predicții de un gen aparte: deși falsă, ea devine adevărată dacă un număr suficient de mare de oameni cred în ea. În economie, predicția falsă cu privire la o iminentă inflație poate induce inflație, predicția falsă cu privire la penuria unor bunuri va provoca scumpirea acestora și, implicit, penuria, iar funcționarea unei burse presupune adesea profeția care se autorealizează. În politică, predicția ziariștilor cu privire la desemnarea candidatului unui partid pentru alegerile prezidențiale poate duce la desemnarea sa, iar predicția făcută de sondajele de opinie cu privire la câștigătorul alegerilor poate determina, în anumite condiții, succesul acestuia.

Așadar, mai putem crede în progres? Vom face trimitere la unul dintre marii gânditori ai secolului XX, Jean Francois Revel, care în 1990 se arăta circumspect față de reabilitarea dialecticii hegeliene a istoriei de către Francis Fukuyama:

„... eu nu văd deloc o coincidență între momentele conștiinței și momentele realității, între rațional și real (...) Să facem în minte un rapid tur al lumii și vom observa că, cel mai adesea, simțul practic întoarce spatele rațiunii pure” (Revel, 1990, 672).

Revel se situa mai degrabă pe pozițiile realismului de inspirație marxiană, decât pe cele ale panlogismului hegelian: „Istoria privește indivizi particulari, nu procese abstracte. Pentru acești indivizi, victoria „democrației liberale occidentale ca formă finală de guvernare finală” nu reprezintă o evidență zdrobitoare. Nu trebuie să replicăm că ea va deveni așa într-o zi, căci tocmai aici găsim detestabila probă de viitor, care a servit și servește încă legitimării atâtor atrocități ale utopiilor totalitare. Să nu copiem raționamentele comuniste atunci când declarăm că ele sunt perimate.” (Popper, 1993, 227).

Până acum, puteam să percepem procesele descrise mai sus, pe care le-aș califica, generic, ca o „cădere din cerul universalității”, doar ca pe o etapă de regres necesar în contextul procesului de universalizare a istoriei, ceva de genul „un pas înapoi” după care vor urma „doi pași înainte”. Dar astăzi trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva această revenire la barbarie, prevăzută în Biblie ca întoarcere către „dumnezeul cetățuilor” (Daniel, 11:38), este o tendință ireversibilă a istoriei umane. Cred că ar trebui să ne pregătim sufletește pentru eventualitatea ca actuala criză a civilizației industriale să degenereze într-un război *omnes contra omnis*, un Armaghedon fără învinși și învingători. „Și nu va fi chip de scăpare”...

#### NOTE:

- [1]. „... nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen” (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colti und M. Montinari, Munchen, 1988, Bd. 12, p. 315 (*apud* Goian, 2017, : iii-iv). Ideea a fost reluată, cu alte argumente, de epistemologii postpozitivști, pe care Raymond Boudon îi numea, în derâdere, „antropologi ai științei”, dintre care cei mai importanți sunt Kuhn și Feyerabend, cărora le reproșează teza conform căreia „faptele sunt ceea ce savanții consideră drept fapte” (Boudon, 1997, 593).

#### REFERINȚE:

- Boundon, Raymond (1997). „Cunoașterea”, în *Tratat de sociologie*, ed. R. Boudon, București, Humanitas, p. 555-600.
- Fukuyama, Francis, (1989). „La fin de l’histoire?”, în *Commentaire*, nr. 47, 457-469.
- Goian, Ion, „Lumea contemporană între adevăr și post-adevăr”, (2017). *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice. Contemporanii: 2000-2017*, București,

- Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2017, „Ion I.C. Brătianu”.
- Kundera, Milan, (2013). *Insuportabila ușurățate a ființei*, București, Humanitas.
- Matei, Corina, (2016). *Postmodernity's Fugitive Truths*, București, Tritonic.
- Merton, Robert, (1998). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin.
- Popper, K. R., (1993). *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, București, Humanitas.
- Popper, Karl R., (1996). *Mizeria istoricismului*, București, CEU Press – Ed. All.
- Revel, Jean-Francois, (1990). „A propos de la fin de l’histoire”, *Commentaire*, n° 48, 669-673.
- Searle, John, (1993). „Is There a Crisis in American Higher Education?”, în *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, n°. 4.
- Spiridon, Monica, „Furtună în universitatea americană”, *Secolul 20*, nr. 412-414.
- Ugureanu, Traian, (2017). *Proștii Europei. Cum se sinucid civilizațiile*, București, Humanitas.
- Vișniec, Matei, (2017). „Două Franțe cu viziuni diferite despre viitor”, *Radio France International*, 28 aprilie 2017 - <http://dilemaveche.ro/sectiune/stirile-rfi/articol/matei-visniec-doua-frante-cu-viziuni-diferite-despre-viitor>

**Rezumat:** Până de curând, teza lui Karl Popper conform căreia istoria nu are un sens inerent putea să pară specialiștilor drept o „interpretare istorică”, așa cum ar fi spus chiar Popper, pe care nu suntem obligați să ne-o însușim. Dar după o serie de evenimente recente, dintre care unele sunt menționate în titlul acestei lucrări, suntem obligați să ne întrebăm din nou, cu mai mult spirit critic și autocritic, dacă nu cumva Popper avea dreptate. Poate că ar fi cazul să ne punem mai multe întrebări: Nu cumva educația pe care am primit-o ne ține prizonierii unei viziuni false despre mersul istoriei? Nu cumva împărtășim și noi o credință irațională, cum este așa-zisa „superstiție a progresului”? Nu cumva optimismul nostru istoric legat de globalizare sau de lărgirea Uniunii Europene este, cum ar spuneun mare scriitor (Kundera, 2013), mai degrabă un „kitsch ideologic”? Lucrarea de față își propune să dea răspuns la întrebările de mai sus. Dacă răspunsurile vor fi afirmative, datoria noastră, a specialiștilor, va fi să semnalăm prezența kitsch-ului și să contribuim la depășirea confuziei dintre valori și non-valori.

**Cuvinte cheie:** istoricism, fatalism, ideologia progresului, optimism istoric, kitsch ideologic.