

IDEOLOGIE ȘI PROGRES

Bogdan Constantin Mihăilescu^[1]

Rezumat

Tema progresului este foarte importantă pentru ideologiile modernității politice de tip iluminist. Mai mult, ea a primit, prin intermediul istoricismului și al raționalismului iluminist, o dimensiune mitologică. Având în vedere experiența istorică pe care o avem astăzi, renunțarea la sensul milenarist al progresului este necesară. Observăm însă, așa cum rezultă și din programele politice prezentate în articol, că unele dintre partidele afiliate ideologiilor amintite mai sus abordează inconsistent întreaga temă a progresului. Retragerea acestora se înscrie într-un context cultural mai larg, propriu modernității târzii, când ideologiile par epuizate. Însă ideologiile supraviețuiesc, fapt care certifică puterea lor. Ele impun politicii, în continuare, diferite criterii de referință. Progresul trebuie să rămână unul dintre acestea. Dar este nevoie de o manieră de înțelegere a progresului mai modestă. În acest articol este prezentată o astfel de perspectivă, obținută în special cu ajutorul lucrărilor lui Richard Rorty. Fără dezideratul progresului, utilizarea negativă a puterii devine mai ușoară. Totodată, evaluarea comparativă a inițiativelor economice, sociale și politice, sau imperative sociale precum solidaritatea, coeziunea socială, diminuarea suferințelor și a umilințelor devin mai greu de realizat și urmărit.

Cuvinte cheie: *ideologie, progres, etică, fundaționalism, suferință, liberalism, socialism*

Cele două principale ideologii politice ale modernității europene, liberalismul și socialismul, au printre temele lor centrale pe cea a progresului^[2]. Observăm însă că din programele, principiile și valorile politice, asumate de partidele cele mai importante care reprezintă respectivele ideologii politice în politica românească, problematica progre-

[1] Lector universitar doctor, Departamentul de Științe Politice, Relații Internaționale și Studii Europene, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, B-dul Carol I, nr. 11; e-mail: bogdanmihailescu2002@yahoo.com.

[2] Abordez problematica originii și evoluției temei progresului în articolul *Politics without progress?*; Bogdan Constantin Mihăilescu (2012). *Politics without progress?*. *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza” din Iași – Secțiunea Științe Politice*, Editura Universității „Al.I. Cuza” din Iași, tom VII, (în curs de apariție).

sului aproape că a dispărut. În documentul *Principii și valori liberale*^[1] al Partidului Național Liberal (PNL), dezideratul progresului lipsește. Cuvântul „progres” nu apare menționat nici măcar o dată. Nici ***Programul Statul liberal – a doua modernizare a României***^[2] al PNL nu este cu mult mai generos cu tema progresului. Ea nu este abordată ca subiect în sine, deziderat major, sau criteriu de referință pentru politica partidului. Termenul „progres” e folosit aici de câteva ori, dar plasat întotdeauna într-un context anume și niciodată ca temă de sine stătătoare^[3]. În ceea ce privește Partidul Social Democrat (PSD), situația este asemănătoare. Spre exemplu, în cadrul statutului partidului^[4] este doar anunțat faptul că partidul își asumă o identitate progresistă, însă subiectul în sine nu este dezvoltat deloc. În alte documente programatice ale partidului, tema sau cuvântul nu mai apar menționate deloc, așa cum este cazul celor *100 soluții de guvernare* asumate de PSD^[5], sau a *proiectului PSD pentru România – România corectă!*^[6], sau a *Decalogului președintelui PSD*^[7]. Aceeași lipsă de reliefare a problematicei progresului este observabilă și în cadrul programului de guvernare 2013-2016^[8], al guvernului rezultat în urma alegerilor din decembrie 2012 și alcătuit, în principal, din reprezentanți ai celor două partide, PSD și PNL.

[1] Document disponibil online la <http://www.pnl.ro/pagina/principii-si-valori-liberale-1321007462>.

[2] Document disponibil online la <http://www.pnl.ro/pagina/statul-liberal-a-doua-modernizare-a-romaniei>.

[3] Cuvântul progres este folosit o singură dată, în capitolele 5 – Sănătatea, 7 - Munca și coeziunea socială, 8 – Agricultură și dezvoltarea rurală, și de patru ori, în capitolul 12 – Relațiile externe și afacerile europene. În niciuna dintre aceste situații el nu indică o preocupare progresistă majoră.

[4] Statutul Partidului Social Democrat, document disponibil online la <http://www.psd.ro/STATUTPSD.pdf>.

[5] România corectă / România socială/ 100 de soluții de guvernare, document disponibil online la : <http://www.victorpona.ro/sites/default/files/proiectul-100-solutii-de-guvernare-romania-corecta-romania-sociala.pdf>.

[6] Un proiect PSD pentru România – România corectă!, document disponibil online la http://www.victorpona.ro/sites/default/files/proiectul_romania_corecta.pdf.

[7] Raportul președintelui PSD, document disponibil online la <http://www.psd.ro/principal/decalogulpresedintelui.pdf>.

[8] Programul de guvernare 2013-2016, document disponibil online la <http://www.gov.ro/upload/articles/117011/program-de-guvernare-2013-2016.pdf>.

Această retragere a temei progresului nu este un fenomen specific doar politicii românești, ea înscriindu-se într-un context cultural mai larg, propriu modernității târzii, când marile deziderate ale modernității – printre ele și progresul – sunt percepute ca iluzii, și când ideologiile par mai degrabă epuizate, fără a mai fi considerate cele care coordonează sau inspiră acțiunile politice. În cazul retoricii politice românești, se adaugă și reticiența față de anumite concepte de care s-a abuzat în perioada deceniilor dominate de regimul comunist, când noțiunile de dezvoltare și de progres făceau parte din lozincile omniprezente.

Ideologiile nu sunt sfârșite sau epuizate, nici inutile sau periculoase. Însă odată cu nașterea modernității s-au format, pe de o parte, ideologiile acesteia și, pe de alta, tămăduitorii de ideologii. Dintre cei care au dorit să ne vindece de ideologii, reținem nume precum Machiavelli, Burke, de Maistre, Marx, Aron, MacIntyre sau postmoderniștii. Aceștia vor să ne vindece din diferite motive: pentru a ne pune în contact cu utilitatea, singura dimensiune politică ce contează (Machiavelli 2005); ca să păstrăm valorile întemeiate și validate de tradiție (Burke 2000); pentru ca să reevaluăm ceea ce am pierdut în urma aplicării ideologiilor revoluționare ale modernității și să restabilim, într-o formă sublimată, vechea ordine (de Maistre 2010); pentru ca să descoperim adevărata realitate socială (Marx și Engels 1956); ca să evităm pericolozitatea jocurilor cu idei sociale (Aron 2008); pentru a ne putea feri de războiul civil adus de politica modernă și de anomia morală (MacIntyre 1998); sau pentru a nu mai avea iluzii (Lyotard 2003). Sintetizând, Mihaela Miroiu ne prezintă trei mari zone de critică a ideologiilor – cea obiectivist realistă (ideologiile falsifică realitatea), cea prudențială (sunt inginerii sociale periculoase), cea pragmatică (sunt inutile) (Miroiu 2012, pp. 18-21). La acestea se mai pot adăuga și alte categorii de critici ale ideologiilor, precum este cea tradiționalistă, conform căreia ideologiile modernității sunt inconsistente și slabe în orizont valoric.

Cu toate acestea, ideologiile supraviețuiesc, fapt care certifică puterea lor. Nici partidele și activiștii lor, nici cetățenii nu renunță la abordarea ideologică. Motivele acestei rezistențe trec dincolo de criticile de tipul celor amintite mai sus. Chiar dacă deciziile politice, de foarte multe ori, sunt luate prin prisma utilității anticipate și evaluate prin intermediul utilității dobândite, iar afilierea ideologică pare inutilă, de fapt,

lucrurile nu stau deloc astfel. Deciziile care vizează chestiuni generale, de principiu, sunt, de cele mai multe ori, modelate ideologic. Totodată, ideologiile impun criterii de referință pentru acțiunea politică, de care decidenții politici nu pot face abstracție într-o manieră permanentă și completă. Proiecțiile, angajamentele, platformele partidelor politice au coloraturi ideologice care oferă identitate, fiind respectate, într-o măsură mai mare sau mai mică, obținându-se astfel o credibilitate pe măsură. Această credibilitate este importantă întrucât, fie și numai din punct de vedere electoral, ipocrizia ideologică este penalizată. Deși, deseori, eclecticismul sau instabilitatea ideologică sunt criticate, totuși, într-o societate liberă, pluralistă, nu aceasta este problema așezării ideologice, ci mai degrabă ipocrizia ideologică. A construi mixturi ideologice, a adapta acțiunea politică la fluiditatea contextului, chiar a schimba partitura ideologică sunt lucruri de înțeles, de multe ori argumentabile rațional, și uneori chiar semne ale înțelepciunii politice. Însă ipocrizia – a spune în același timp și în aceleași circumstanțe că ești partizanul unei anumite ideologii sau valori politice și a acționa împotriva acestora, este de neacceptat. A te prezenta ca apărător al libertății și a participa concomitent la construcții legislative sau guvernamentale de îngrădire nejustificată a acesteia, a fi adeptul solidarității sau echității sociale și a acționa în detrimentul ei, a milita pentru valorile tradiționale și a face lucruri împotriva acestora, iată doar câteva cazuri majore de flagrantă ipocrizie. Ideologiile, precum valorile - nu toate valorile sunt percepute la fel de toată lumea și nu toate valorile pot fi armonizate (Gray 2002) - sunt plurale, iar cele care recunosc și își asumă acest lucru sunt obligate la coexistență, lucru esențial pentru democrație (Miroiu 2012, pp. 24-26). Pluralitatea, incomensurabilitatea și ireductibilitatea valorilor (Berlin 2001) aduce cu sine varietatea ideologiilor. Desigur că există și ideologii care resping perspectiva pluralistă, fiind rodul concepțiilor totale, care consideră că orice altă poziționare valorică decât cea pe care ea o reprezintă este fundamental greșită, iar existența alături de alte perspective este percepută ca periculoasă. Folosind pluralismul și monismul cu sensul berlinian – de acceptare sau respingere a diversității ireductibile a țărilor (Berlin 2001, pp. 38-45; 88-94) - ideologiile pluraliste sunt cele care acceptă coexistența ideologică și faptul că există, în mod legitim și firesc, multiple

moduri de ierarhizare a obiectivelor și valorilor, iar ideologiile moniste sunt cele care se doresc a fi ideologii unice și care nu permit decât un singur țel social major și o singură grilă de valori. Clasificarea ideologiilor în pluraliste și moniste, la care se mai adaugă și o categorie a ideologiilor de graniță, este folosită de Mihaela Miroiu pentru a le separa pe cele care sunt în consonanță cu perspectiva etică democratică (ideologiile pluraliste), de cele care o fac într-o mai mică măsură (ideologii de graniță), sau aproape deloc (ideologii moniste) (Miroiu 2012, pp. 13-14; 31-32).

Ideologiile formează multiple sisteme de idei și principii relevante pentru acțiunea politică. Ele impun astfel politicii diferite criterii de referință. A considera ideologiile ca fiind epuizate, sfârșite sau inutile, implică și faptul că aceste criterii de referință au o soartă asemănătoare sau că ele au doar o relevanță aposteriori. Or, conform perspectivei oferite de Miroiu (2012), ideologiile pluraliste au o contribuție esențială din punctul de vedere de vedere al eticii sociale și politice. Ele sunt vehicule de răspândire a valorilor democratice, iar principalele două valori ale democrației sunt Egalitatea și Autonomia Personală (Dahl 2002).

Apar însă aici dificultățile pe care le au întotdeauna paradigmele fundaționaliste: regresul la infinit, circularitatea și aroganța gândirii tari. Presupozițiile absolute, sau fundațiile trebuie, la rândul lor, să fie fundamentate, iar șirul argumentațiilor pare astfel nesfârșit. Totodată, fundațiile impun criterii valorice, iar termenii de apreciere a respectivelor valori sunt extrași din aceleași fundații. Atunci când vor să depășească autoreferențialitatea, abordările fundaționaliste caută să întemeieze principiile prin apel la alte dimensiuni de referință, considerate ultime și superioare, fapt ce le conduce către genul de gândire tare, metafizică, descris de Vattimo (1998) sau Rorty (1998). Prin urmare, în măsura în care dimensiunea etică democratică se prezintă ca zonă de întemeiere fundaționalistă, ea se confruntă cu aceste probleme. Discursul etic fundaționalist impune politicii valori ce se doresc a fi bazate pe principii prepolitice, pentru a le extrage astfel din zona fluidității contextuale, a negocierii și compromisului (Barber 1988, p. 6). Ideologiile, în acest context, sunt văzute ca instrumente care răspândesc, mai mult, mai puțin, sau deloc, anumite valori impuse de principiile etice. Aceste principii și valori sunt prezentate ca și cum ele sunt cele care produc sau

trebuie să producă politica, prin intermediul ideologiilor și al acțiunilor subordonate lor, nefiind, în schimb, deloc modelate sau produse de politică (Barber 1988, p. 7). Acesta este și unul dintre motivele pentru care cei care se ocupă de cunoașterea sistematică a politicii s-au îndepărtat de politica propriu-zisă. Pe de o parte, se consideră, de către adepții filosofiei politice clasice, că este suficient să dezvălui fundamentele, principiile și valorile politice, pentru ca, ulterior, politica să poată fi practică conform acestora, iar, pe de alta, adepții științei politice riguroase sunt de părere că fenomenele politice trebuie prezentate și explicate într-o manieră obiectivă, științifică, pentru a putea fi corect controlate, gestionate și corelate cu valorile dorite. Însă nici unii, nici alții n-au avut succesul scontat. Politologii de factură pozitivistă și-au tehnicizat mult prea mult discursul, făcându-l cvasiinaccesibil publicului, fără însă să reușească desubiectivizarea dorită, iar filosofii politici clasiști, cu un tip de discurs fundaționalist, raționalist și universalist au desubstanțializat politica, reducând-o la diferite seturi de principii abstracte. Astfel, remarcă Barber, „dacă știința politică a evitat politica, fără a deveni știință, filosofia politică s-a golit de politică devenind filosofie” (Barber 1988, p. 5). În același sens, Ricci vorbea despre o adevărată tragedie a științei politice actuale și a practicanților ei, care s-au retras prea mult din cetate și din activitatea militantă (Ricci 1984).

În politică sunt la fel de importante, precum criteriile axiologice referențiale, și pragmatismul contextualist, negocierea, compromisul, mobilitatea, conflictul sau versatilitatea. Ideologiile afirmă criteriile de referință, nefiind nici epuizate, sfârșite și nici inutile. Ele sunt însă plurale și sunt create, legitimate, modelate, adaptate, ierarhizate și impuse atât de discursul etic, cât și de practica politică. Acceptând această relație de reciprocă dependență și influență dintre teorie, principii, valori, pe de o parte, și experiența politică, pe de alta, se pot depăși dificultățile perspectivei fundaționaliste. Totodată, sunt astfel îndepărtate și pericolele de a transforma ideologiile pluraliste în ideologii fundaționaliste, rigide și arogante, care să coexiste greu cu alte ideologii, sau de a clasifica și (de)valoriza toate ideologiile de pe pozițiile unei alte ideologii și doar conform valorilor susținute de aceasta. Acest gen, prudent, de raportare față de ideologii poate fi obținut și cu ajutorul unei poziționări de tipul scepticismului pyrrhonian moderat (Schneewind 2003, pp. 74-77) față

de de principiile, valorile și practicile sociale și politice. Pyrrhonismul moderat nici nu sfărâmă busolele sociale, nici nu te plasează într-o zonă paralizantă, astfel încât să crezi că poate fi permis orice, sau că nu pot fi cunoscute, apreciate și ierarhizate valorile și practicile sociale și politice. Pyrrhonismul moderat te face să accepți că axiomele, certitudinile, fundațiile, macroaranjamentele socio-politice sunt dependente de contextele istorice și culturale mult mai mult decât dorește filosofia socială, de factură iluministă, să accepte. Pyrrhonismul moderat, la care fac referire, este caracterizat atât de scepticism față de existența marilor certitudini politice, cât și de acceptarea aparențelor validate de experiență, precum și de înțelegerea faptului că și experiența, la randul ei, este dependentă de paradigma cultural-valorică. Scepticului „nu-i rămân decât aparențele, adică felul în care îi apar lucrurile” (Schneewind 2003, p. 76). Un reprezentant al filosofiei sociale contemporane, apropiat de poziția scepticismului pyrrhonist este John Gray (Gray 1991; Gray 1998, p. 44). Aparențele îi sunt suficiente scepticului, care astfel se ferește de atașamentul total și radical față de vreo ideologie (Gray 1991, pp. vii-viii) și nici nu devine incapabil de atașamente principiale.

În reflecția socială și politică actuală există și o poziție nonfundamentalistă radicală, conform căreia raportul de subordonare dintre ideologie și teorie, pe de o parte, și experiența politică, pe de alta, este unul inversat față de cel presupus de schema fundamentalist-etică. Din această perspectivă, experiența și utilitatea sunt cele care domină valorile politice ale ideologiilor și sunt criteriile de referință cele mai importante. Spre exemplu, pentru Rorty, ordinea politică democratică, probată de istoria trăită, se validează prin ea însăși și nu prin argumentația filosofică de tip iluminist, fundamentalist. Astfel, consideră Rorty, politiciii îi este suficientă acomodarea pașnică a indivizilor, nemaifiind necesară întemeierea filosofico-ideologică, fapt pentru care epuizarea ideologiilor - în sensul detronării acestora din rangul de principale narațiuni despre corecta înțelegere a instituțiilor și a practicilor politice legitime și din cel de vehicule ale marilor valori politice - este firească (Rorty 2000/1, p. 325). Într-o asemenea lume, se „va considera echilibrul reflexiv drept singura metodă de dezbatere necesară în politica socială” (Rorty 2000/1, p. 325). Prin urmare, „adevărul, conceput în maniera platonice, drept înțelegerea «unei ordini anterioare date» este pur și

simpliciter irelevant pentru politica democratică. Prin urmare, și filosofia, ca disciplină al cărei obiect îl constituie explicarea relației dintre o astfel de ordine și natura umană, este irelevantă. Când cele două intră în conflict, democrația are prioritate în raport cu filosofia” (Rorty 2000/1, p. 337).

Totuși, democrația, filosofia și ideologia au un raport de susținere reciprocă, iar abordările fundaționaliste sau antifundaționaliste nu sunt necesare pentru înțelegerea acestui raport. Democrația dezvoltă filosofii sociale și ideologiile politice pluraliste, după cum și acestea din urmă dezvoltă ceea ce Dahl numea cultură democratică, cultură fără de care democrațiile, în momente de criză, se prăbușesc (Dahl 2004). Nici filosofia și ideologiile nu au prioritate față de democrație și nici democrația față de ele, în sensul că nu doar în urma marilor valori și certitudini politice, descoperite și impuse de discursul filosofic, etic și ideologic, apare democrația, și nici cea din urmă nu este rezultatul unei simple contingente istorice, a unui șir de tatonări și acomodări, pe care filosofia socială și ideologiile politice doar le interpretează și răspândesc. Există mai degrabă un raport de intercondiționare, în care contează la fel de mult și dimensiunile filosofică, etică și ideologică, dar și cea a experienței democratice. Când cele două intră în conflict, nu se poate spune *ab initio* care are prioritate. Trebuie ca, în urma înțelegerii acestui raport de interdependență, criteriile de referință să fie supuse unui proces de ajustare, conform expectanțelor democratice, în timp ce, prin intermediul dimensiunii culturale și a educației, expectanțele să fie modelate conform criteriilor de referință susținute de filosofie sau etică.

De aceea, dimensiunea etică de apreciere a ideologiilor (Miroiu 2012) trebuie completată cu alta, mult mai apropiată de zona experienței, cea a progresului. Tema progresului, prin raționalismul iluminist, a căpătat o dimensiune cvasimitologică (Gray 2004), fiind, totodată, corelată cu perspectiva istoricist-teleologică. Astfel, încrederea totală în capacitatea rațiunii de a avansa permanent în cunoaștere, precum și în beneficiile aduse de aceasta, a atașat istoriei un sens optimist evolutiv care s-a identificat cu progresul. Prin cunoaștere, societățile și oamenii progresează (Gray 2004, p. 3), împlinindu-se, din punct de vedere politic, atunci când ajung să atingă marile valori pe care raționalismul iluminist le-a dezvăluit și pe care ideologiile politice ale acestuia le impun ca fiind

criterii de referință fundamentale. Acest tip de înțelegere a progresului a fost decredibilizat de evenimentele secolului al XX-lea, fapt care a contribuit, în mare măsură, la retragerea temei progresiste. Totalitarismele, sistemele genocidare sau cele ale supravegherii panoptice aparțin lumii modelate de Iluminism și sunt la fel de moderne ca și medicina avansată, sau sateliții artificiali (Gray 2009, p. 175).

Există însă o manieră de înțelegere a progresului mai modestă, compatibilă cu scepticismul pyrrhonist moderat și cu abandonarea milenarismelor seculare. Ea face trimitere, pe de o parte, la evaluarea comparativă a felului în care sunt urmărite diferitele valori susținute de ideologiile politice și, pe de alta, la îmbunătățirea modalităților de diminuare a suferinței și umilinței. Ideologiile afirmă principii, valori și idealuri politice, însă urmărirea, impunerea și apărarea lor este o activitate constantă, fără sfârșit, neexistând un moment al deplinătății sau al împlinirii ideologice a istoriei, spre care, prin progres, modernitatea ne conduce. Progresul trebuie mai degrabă receptat ca o stare de îmbunătățire graduală, în lumina respectivelor principii și valori, a contextelor sociale, economice și politice. Libertatea, dreptatea și solidaritatea socială, domnia legii și constituționalismul sunt doar câteva dintre valorile și principiile a căror aplicare este într-o permanentă deschidere, cu suișuri și coborâșuri repetate. A considera că este obținut progresul pentru că sunt asumate anumite valori ca fiind zona marilor certitudini sau presuposiții absolute ale politicii, sau pentru că este început un anumit tip de aplicare a principiilor, este o iluzie. Valorile și principiile de genul celor de mai sus nu sunt ca niște stindarde, pe care le cucerești în luptele purtate de-a lungul istoriei și în urma cărora, pe măsură ce le obții, progresezi, astfel încât nu trebuie altceva să faci decât să le aperi și apoi, eventual, să lupți pentru altele. Progresul e o stare de supraveghere permanentă a situațiilor existente și de evaluare comparativă a contextelor. Ideologiile militează pentru anumite valori și pentru diferite modalități de aplicare a lor, progresul este obținut prin evaluarea constantă și comparativă a situațiilor existente, în vederea obținerii unei îmbunătățiri graduale. De altfel, după autori precum Rorty, istoria comparată este un instrument mult mai elocvent pentru alegerile, experimentele și construcțiile politice, decât cel al corelării cu dimensiunea filosofică, a principiilor abstracte (Rorty 2007). Totodată,

având în vedere relația de reciprocă dependență dintre principii, valori, criterii de referință ale politicii, pe de o parte, și diferitele contexte, pluralitatea valorilor și a modalităților de structurare a lor, pe de alta, sau neîncrederea în posibilitatea de a identifica axiomele valorice ultime, absolute și universale ale politicii, această înțelegere a progresului nu este atașată credinței în existența unui singur drum, demn de urmat, al dezvoltării. Din perspectiva unei ideologii, o societate înregistrează un progres social sau politic când situația ei prezentă, comparată cu un alt moment trecut, context sau alegere, e mai bună, din punctul de vedere al valorilor și principiilor pe care le susține respectiva ideologie. Din acest punct de vedere, este greșită abandonarea temei progresului, întrucât lipsim politica de un important criteriu de referință și, astfel, ea devine mai vulnerabilă în fața diferitelor interese de manipulare sau dominare. Spre exemplu, arată Rorty, din perspectiva liberalismului pe care și-l asumă, „progresul politic se face atunci când instituții care au făcut posibilă creșterea libertății și descreșterea cruzimii sunt înlocuite cu instituții care sporesc și mai mult libertatea, și care atenuază mai bine cruzimea” (Rorty 2001, p. 25), acest drum fiind unul fără sfârșit.

Progresul rămâne o busolă a politicii, chiar dacă nu mai există un singur Nord, însă această multiplicare a Nordurilor nu trebuie să fie derutantă și nici provocatoare de rătăcirii. De aceea, perspectiva etică de abordare a ideologiilor nu trebuie abandonată, ci, mai degrabă, corelată cu scepticismul modernității târzii și cu starea plurală amintită mai sus și, prin urmare, completată cu o altă dimensiune, care să reușească depășirea circularității discursului etic fundaționalist. Această dimensiune, conform sugestiilor făcute de Rorty, poate fi cea a progresului obținut în dezvoltarea empatiei, a sensibilității, sau în diminuarea suferinței, cruzimii sau umilinței (Rorty 1998; Rorty 2003). Deși Rorty încearcă să ne convingă de faptul că întemeierile filosofico-etice ale politicii nu sunt necesare, că acestea și-au pierdut din putere și utilitate și că ar trebui înlocuite cu aprecieri de natură pragmatică, postiluministe, extrase din zona sentimentelor, cele două dimensiuni pot coexista, iar politica are nevoie de amândouă. Ideologiile afirmă valori și principii politice care tind să devină criterii de referință pentru viața politică și astfel, așa cum arătam mai sus, progresul înseamnă o îmbunătățire graduală a situațiilor existente, prin raportare la aceste criterii. Totodată,

ideologiile și politica trebuie apreciate și prin felul în care reduc suferința. Progres înseamnă și micșorarea umilinței, brutalității, grobianismului sau durerii resimțite de membrii unei comunități. Fiind plasate în consonanță cu această perspectivă utilitaristă, valorile și principiile vehiculate de ideologiile politice sunt revigorate, este evitată rigiditatea iluminismului fundaționalist, sau tentația de a sacrifica oamenii, tradițiile și năzuințele lor de dragul principiilor abstracte. Altfel, există pericolul de a considera progres doar căutarea principiilor și modalităților de respectare a acestora, neglijând consecințele, ca și cum acestea din urmă ar fi de ordin secundar ca importanță. Acest mod de privilegiere a abstracțiilor și idealurilor față de consecințe este specific tipului de raționalism politic modern, prezentat critic de Oakeshott în celebrele sale eseuri (Oakeshott 1995). O înțelegere a progresului, de o asemenea factură raționalistă, poate duce către dezastre, așa cum a fost cazul comunismului sau nazismului. Atât în cazul unuia, cât și a celuilalt, progresul era asumat și dorit, însă pentru obținerea lui, suferința, umilința, distrugerea, cruzimea erau văzute ca ingrediente necesare (Berlin 2001, pp. 41-43). „... A face omenirea dreaptă, fericită, creatoare și armonioasă în veci – ce preț ar putea fi prea mare pentru așa ceva? Pentru a face o asemenea omletă, nu există desigur vreo limită a numărului de ouă care ar trebui să fie sparte ... Unii profeți înarmați caută să salveze omenirea, iar alții numai rasa lor datorită atributelor ei superioare, dar oricare ar fi motivul, milioanele de oameni măcelăriți în războaie sau în revoluții – camere de gazare, gulag, genocid, toate monstruozițiile pentru care va fi amintit secolul nostru – sunt prețul pe care oamenii trebuie să-l plătească spre fericirea viitoarelor generații” (Berlin 2001, p. 42), constată Berlin atunci când încearcă să explice convingerile unor personaje precum Lenin, Troțki, Hitler, Mao sau Pol Pot.

Pentru a ne feri de astfel de denaturări și desfigurări a ceea ce înseamnă și presupune progresul, sau de alte închipuiri cu consecințe crude, deschiderea către cultivarea sentimentului și a sensibilității este foarte importantă. Mai mult, crede Rorty, care-și plasează eseurile în cadrul gândirii slabe a modernității târzii (Rorty 2000/2, p. 18), această dimensiune a sentimentului poate avea un efect mult mai mare decât apelul la rațiunea abstractă (Rorty 2003). Spre exemplu, „apariția culturii drepturilor omului nu pare să datoreze nimic unei mari cunoaș-

teri morale, ci să datoreze totul auzirii unor povestiri triste și sentimentale” (Rorty 2003, p. 97), iar acest lucru nu este pricinuit de inacuratețea rațională a metafizicii moravurilor folosită, ci, pe de o parte, de incapacitatea argumentării filosofice, abstracte, de a avea efectele scontate, iar pe de alta, de impactul major pe care îl are înfățișarea durerii. „Pe scurt, îndoielile mele privitoare la eficiența apelurilor la cunoașterea morală sunt îndoieli cu privire la eficacitatea cauzală și nu la statutul epistemic” (Rorty 2003, p. 98). Metafizica morală de tip kantian, imperativele categorice aferente ei, nu au reușit și nu reușesc să schimbe comportamentele la fel de mult precum relatările despre suferința vie și concretă. În acest sens, Rorty invocă impactul pe care l-a avut romanul *Coliba unchiului Tom*, scris de Harriet Beecher Stowe. La acest exemplu putem adăuga numeroase alte titluri de romane, piese de teatru, filme sau poezii de factură asemănătoare, precum și articole de presă, jurnale, sau documentare despre suferința oamenilor, despre umilințele, brutalitățile sau cruzimile resimțite și îndurate de aceștia, în închisori, în alte contexte speciale, sau ca simpli membri ai societății. Toate acestea dezvoltă în interiorul nostru compasiunea, empatia, capacitatea de a simți suferința altuia (Rorty 2003, p. 107), fapt la fel de important - poate chiar mai important, pentru noi, ca oameni - precum cel de a cunoaște. Ar trebui, crede Rorty, să nu mai răspundem, „la întrebarea «Ce ne diferențiază de alte animale?» cu «Noi putem cunoaște, iar ele nu pot decât să simtă». Ar trebui să înlocuim acest răspuns cu «Noi putem simți *unii pentru alții* într-o măsură mult mai mare decât pot ele»” (Rorty 2003, pp. 101-102). Cei care comit orori, provoacă suferință în jur, umilesc și batjocoresc pe alții sunt lipsiți, în primul rând, de compasiune și nu de cunoaștere, de simțire și nu de știință. Platon, consideră Rorty, a pus filosofia morală pe un drum greșit, atunci când și-a propus să combată personaje precum Callicles sau Trasymachos, fapt care „i-a determinat pe filosofii morali să se concentreze asupra figurii destul de rare a psihopatului, persoana care nu are nici un interes pentru nici o ființă umană cu excepția propriei persoane” (Rorty 2003, p. 103). Sunt mult mai numeroase cazurile celor care într-un anumit cerc, de regulă restrâns, au un comportament ireproșabil, iar în afara acestuia devin lipsiți de compasiune, mai mulți sunt cei care-și respectă colegii, care-i ajută și îi apreciază, dar care, spre exemplu, consideră femeile demne de dispreț și le tratează ca atare (Rorty 2003, p. 103).

Mai mulți au fost și cei care au conlucrat la clădirea nazismului sau comunismului și care, în mediul lor familial, se comportau cu multă atenție și grijă față de cei din jur, dar care, cu cei considerați rasă inferioară sau dușmani ai poporului, deveneau bestii. Unora ca aceștia nu Kant este cel care le lipsește, sau le-a lipsit, ci, în primul rand, simțirea suferinței (Rorty 2003, p. 103). Astfel, din această perspectivă rortyană, progresul moral apare atunci când sunt tot mai puțini cei lipsiți de simțire, sau atunci când crește nivelul de compasiune de care sunt capabili membrii unei societăți. De altfel, Rorty este convins că a fi crud este cel mai rău lucru pe care îl poți face ca om și atașează acest mod de percepere a cruzimii, spiritului liberal. „Liberalii sunt oamenii care consideră cruzimea ca fiind cel mai rău dintre lucrurile pe care le facem” (Rorty 1998, p. 28). Libertate maximă și umilință minimă, iată formula progresului politic promis de Iluminism, crede Rorty (Rorty 2001, p. 19) și, prin urmare, care trebuie asumată și de ideologiile politice ale acestuia. Astfel, conform ideologiilor liberale și socialiste, progres trebuie să însemne nu doar extinderea și protejarea libertăților, autonomiei personale, egalității, solidarității și echității, cu ajutorul unui sistem juridic, instituțional și economic supus și el îmbunătățirii, ci, totodată, și minimizarea umilințelor și cruzimilor suportate de cetățeni.

Progresul rămâne o temă esențială a ideologiilor politice moderne, iar abandonarea ei, de către partidele care-și asumă asemenea identități ideologice, este o greșeală. Însă renunțarea la sensul milenarist, mitologic, al progresului este necesară, întrucât experiența istorică pe care o avem astăzi ne impune acest lucru. Ideologiile și politica pot fi evaluate după valorile și principiile susținute, după modul lor de aplicare și, în același timp, după felul în care atenuază sau, dimpotrivă, exacerbează suferințele, iar progresul nu poate lipsi din această dublă apreciere. Politica fără folosirea progresului ca referință este văduvită de un reper important, în lipsa căruia rămâne mai vulnerabilă în fața permanentelor atacuri și tentative, răuvoitoare, de confiscare și deturnare a puterii. Totodată, în lipsa acestei priviri progresiste, atât evaluarea comparativă a inițiativelor economice, sociale, politice, cât și deziderate și imperative sociale precum solidaritatea, coeziunea socială, echitatea, diminuarea suferințelor și a umilințelor devin mai greu de realizat și de urmărit.

Bibliografie

1. Aron, R. (2008). *Opiul intelectualilor*. Editura Curtea Veche, București.
2. Barber, B. (1988). *The Conquest of Politics - Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton University Press, New Jersey.
3. Berlin, I. (2001). *Adevăratul studiu al omenirii*. Editura Meridiane, București.
4. Burke, E. (2000). *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. Editura Nemira, București.
5. Dahl, R. (2004). *Dezvoltare și cultură democratică*. Diamond, L.; Chu, Y.; Plattner, M. și Tien, H. (coord.). *Cum se consolidează democrația*. Editura Polirom, Iași.
6. Dahl, R. (2002). *Democrația și criticii ei*. Editura Institutul European, Iași.
7. De Maistre, J. (2010). *Considerații despre Franța*. Editura Antet, Prahova.
8. Gray, J. (2009). *Câini de paie: gânduri despre oameni și alte animale*. Editura Humanitas, București.
9. Gray, J. (2002). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge, London.
10. Gray, J. (2004). *Heresies: Against progress and other illusions*. Granta Books, London.
11. Gray, J. (1998). *Liberalismul*. Editura Du Style, București.
12. Gray, J. (1991). *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. Routledge, London.
13. Lyotard, J.F. (2003). *Condiția postmodernă*. Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
14. Machiavelli, N. (2005). *Principiele*. Editura Mondero, București.
15. MacIntyre, A. (1998). *Tratat de morală. După virtute*. Editura Humanitas, București.
16. Marx, K. și Engels, F. (1956). *Ideologia germană*. Editura de Stat, București.
17. Miroiu, M. (coord.) (2012). *Ideologii politice actuale*. Editura Polirom, Iași.

18. Oakeshott, M. (1995). *Raționalismul în politică*. Editura ALL, București.
19. Ricci, D. (1984). *The Tragedy of Political Science*. Yale University Press, New Haven.
20. Rorty, R. (1998). *Contingență, ironie și solidaritate*. Editura ALL, București.
21. Rorty, R. (2007). *Democracy and philosophy*. *Kritika&Kontext*, 33, articol disponibil online la: <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-11-rorty-en.html>.
22. Rorty, R. (2003). *Drepturi umane, raționalitate și sentimentalism*. Rorty, R. *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*. Editura Univers, București.
23. Rorty, R. (2000/2). *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*. *Eseuri filosofice 2*. Editura Univers, București.
24. Rorty, R. (2000/1). Prioritatea democrației în raport cu filosofia. În Rorty, R. *Obiectivitate, Relativism și Adevăr. Eseuri filosofice 1*. Editura Univers, București.
25. Rorty, R. (2001). *The Continuity Between the Enlightenment and Postmodernism*. Baker, K.M. and Reill, P.H. (eds.). *What's left of Enlightenment? A Postmodern Question*. Stanford University Press, California.
26. Schneewind, J.B. (2003). *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne*. Editura Polirom, Iași.
27. Vattimo, G. și Rovatti, P. A. (coord.) (1998). *Gândirea slabă*. Editura Pontica, Constanța.