

Civitas terrena: arhitectura politică a izolării

Abstract: *The reluctance towards philosophical texts in Eastern Europe is linked with ideological biased understanding, even in cases when practical significance is missing. Metaphysical discourse is perceived as a form of failed literature. Also philosophical act deprived of moral query led to deficient reasoning and expansion of an excuse culture. The elite's consensus encouraged „escort speech” of themes and issues endorsed by major Western cultures. The conformity of the intellectual is, at least in part, the consequence of the prestige groups disposition to refer ironically to ethics.*

Keywords: political myth, hermeneutics, ideologies, political ritual

„Unde sunt cei pe care îi înconjurau floarea cetățenilor, neînvinșii împărați; unde sunt cei ce dispuneau adunările și sărbătorile, unde sunt strălucitorii negustori de cai, căpeteniile oștirilor, satrapii, tiranii? Nu sunt toate țărână, nu sunt toate cenușă, nu este amintirea vieții lor în câteva oase?”
Sentințe alese din Sf Augustin, CCCXC (Prosper al Aquitaniei)

Individul exemplar și izolarea civică

În rândul oamenilor care și-au făcut din discursul public o un mod personal de expresie, recursul insistent la conceptul de „democrație funcțională” a devenit un clișeu reflex. Când invocă ritualic democrația orice politician se simte cumva părtaș la o operă comunitară menită să redeseneze într-un fel sau altul

destinele semenilor. Prea puțin interesați de suspiciunea lui Platon față de neajunsurile unei guvernări ale cărei decizii ar urma orbește voința unei majorități, profesioniștii politicii vorbesc frecvent despre libertate ca și cum faptul de a fi liber

se împlinește acționând pe baza înțelegerii acreditate public prin intermediul culturii de conveniență.¹ În realitate rămâne cel puțin problematică maniera în care am putea decide cu cât sporește libertatea unui individ care, în temeiul eficienței lui sociale, locuiește într-o casă mai mare, circulă cu un automobil mai rapid și, eventual consumă la cină mai mult caviar decât vecinul său. Nu e deloc sigur că o astfel de abordare a problematicii poate apărea pragmatică fără a cădea în păcatul primitivismului, dar e tot mai evident faptul că nici un om nu ar avea mai mult de câștigat

Sorin Borza

Universitatea din Oradea
(sborza@uoradea.ro)

lăsând o seamă de sentințe metafizice privind societatea să poarte eticheta de filosofie politică.

Nu e nevoie nici de prea multă ingeniozitate din partea cuiva familiarizat cu practicile tradiționale de guvernare pentru a identifica dimensiunea simbolică pe care o preiau în societatea noastră o serie de concepte atât de dragi filosofiei politice moderne. Libertatea, dreptatea, democrația ori solidaritatea au căpătat pentru mulți oameni aflați în situații de viață cât se poate de concrete semnificații pe care le-am căuta degeaba în cele mai temeinice enciclopedii. Și chiar dacă, mânați de vreo formă rezonabilă de iluminare, oamenii ar conveni asupra unui sens comun al libertății sau democrației nu cred că un regim mai generos ar înlocui imediat proastele obiceiuri care macină sistemele de guvernare (și despre care știm bine că nu puneau mai mult preț pe anumiți indivizi, decât ar fi pus satrapii lumii antice pe un cal bun de povară). Solidaritatea de masă și binele comun rămân totdeauna concepte mult prea abstracte pentru a fi luate în serios atunci când oamenii își tem viața și bunurile lor. Noi realizăm instinctiv că ideile, oricât de generoase ar fi, nu potolesc foamea maselor și de aceea „oricine face parte dintr-o asemenea masă duce în sine sa un mic trădător care dorește să mănânce, să bea, să iubească și să aibă liniște. (...) Masa este un fel de cetate asediată, dar de două ori asediată: îl are pe dușman în fața zidurilor, dar și în pivniță.”² Și dacă ar fi să facem un inventar minimal al acestui asediu am constata că daunele provocate de dușmanul interior sunt invariabil mai grave...

Oricât de mare ar fi respectul nostru pentru manualele de etică nu putem trece sub tăcere faptul că *din rațiuni de eficiență socială cei mai mulți oameni preferă să vorbească despre morală decât să se supună cu rigoare principiilor ei*. În temeiul acestui tip de experiență comună s-a putut considera că „în această lume marcată de toate tropismele ce derivă din tendința păcătoasă a oamenilor de a se auto-preferă și de a centra restul lumii pe ceea ce ei consideră a fi interesul propriu, cel mai bun regim politic (în sensul de: cel mai puțin rău din câte au fost experimentate de omenire până în prezent) pare totuși a rămâne democrația reprezentativă.”³

În pofida faptului că această observație comună trece drept evidență a istoriei ea impune totuși o elementară analiză. Ideea de democrație reprezentativă e în acest caz subminată logic de prezumția autocentrării. Reprezentanții, odată desemnați prin diverse proceduri democratice, se vor reprezenta în primul rând pe sine. Ca „voce a celor mulți” liderul democratic se legitimează plecând de la un contract consensual potrivit căruia el acționează ca voință a masei alegătorilor săi. Cum binele comun și voința maselor nu sunt perfect superpozabile în orice situație reprezentarea democratică produce la nivelul actului de guvernare o zonă obscură unde administratorii puterii gestionează decizia plecând de la un interes privat determinat. Toate aceste decizii din care decurge (direct sau indirect) un avantaj pentru individul sau grupul instalat la putere pun în pericol ceea ce numim, cu totul și cu totul generic, democrație reprezentativă.

E învederat faptul că entitățile aflate în concurență pentru accesul la putere cultivă și încurajează la nivelul unei comunități doar acele forme democratice de competiție care nu le periclitizează serios poziția de influență. În numele binelui public, mizând pe structurile administrative aflate întotdeauna la dispoziția guvernanților, puterea politică a căutat și a impus forme, mai mult sau mai puțin rafinate, de vasalitate. Orice ins social face față presiunii comunitare renunțând la o parte a libertății personale sau recurgând la diverse formule de opoziție. Pentru că în fazele inițiale orice revoltă e opera unor indivizi solitari prima formulă de reeducare a dizidenților e izolarea civică. Asocierea unor avantaje priva-

te imediate cu asumarea unei forme convenabile de disciplină socială menită să asigure liniștea publică face din izolarea civică o formă de constrângere foarte eficientă. Educația modernă asigură societății indivizi disciplinați. „Sistemul carceral *naturalizează* puterea legală de a pedepsi, tot așa cum *legalizează* puterea tehnică de a disciplina. Omogenizându-le în felul acesta, ștergând ceea ce poate fi violent într-una și arbitrar în cealaltă, atenuând efectele de revoltă pe care ambele le pot provoca, făcându-le, prin urmare, inutile exasperarea și îndârjirea, făcând să circule de la una la cealaltă aceleași metode calculate, mecanice și discrete, sistemul carceral permite realizarea acelei mari *economii* de putere a cărei formulă o căutase secolul al XVIII-lea, când începuse să se pună problema acumulării și a administrării utile a oamenilor.”⁴

Lipsa strategiilor consistente și incapacitatea omului recent de a devia eficient aceste presiuni de tip carceral trezește la nivelul individului conștiința izolării. Omul rămâne întotdeauna singur atunci când trebuie să decidă câtă libertate e gata să cedeze pentru că vrea și câtă putere cedează fiindcă pur și simplu se teme. Izolarea civică e posibilă nu doar fiindcă societatea ne-a făcut într-un anume sens mai umani, ci mai ales pentru că în continuum-ul carceral⁵ modern e mai multă frică decât ne place să recunoaștem. În ciuda capacității crescute de conectare a lumii moderne individul social nu înregistrează un progres de substanță în ceea ce privește comunicarea și apropierea de semenii. Noi concurăm social din momentul în care am asumat valori comune și fiecare regulă pe care am convenit să o respectăm mai strivește ceva din modul particular de înțelegere a vieții și, în cele din urmă, de manifestare a fiecăruia ca individ liber. Când societatea livrează modele publice și strategii dezirabile o face în interesul individului exemplar. Disciplinat și eficient „*individul exemplar*” este, *indiferent de epocă, un produs politic*. Ca produs politic, el e un duplicat romanțat, o proiecție ideologică a profilului deținătorului puterii. Apogeul unei puteri politice coincide cu momentul de maximă multiplicare a insului disciplinat.

În mod obișnuit, pentru a performa social și a se menține „în tendințe” orice *zoon politikon* cedează în favoarea puterii politice o anumită parte din drepturile sale. Restrângerea convenită a libertății personale e compensată printr-o ofertă suplimentară de securitate și confort. Acest schimb nu este considerat corect de niciuna dinre părți (decât în mod excepțional⁶). În felul acesta, între mase și lideri există întotdeauna un zid de neîncredere. *Viciul comun al oricărui tip de contract social este suspiciunea*. Orice individ caută să extindă sfera libertății personale conservând un nivel rezonabil de securitate și în acest scop supune raporturile sale politice unu proces continuu de renegociere. Sentimentul de frustrare domină orice mediu concurențial unde câștigul unor indivizi e însoțit inevitabil de pierdere pentru alții. Democrația poate asigura oricând formule de legitimare a acumulării de putere sau bunuri, dar nu poate împiedica insatisfacția ce decurge din bănuiala cât se poate de firească a mulțimii că anumiți indivizi au obținut recompense sociale prea mari în urma muncii, talentului sau inventivității lor.

Oamenii nu sunt, de cele mai multe ori, dispuși să muncească azi în vederea unor foloase viitoare, însă vor fi oricând bucuroși să profite acum în contul unei munci pe care prezumă că o vor face în viitor. Crizele economice sunt mărturii serioase ce reconfirmă periodic apetitul global al omului de masă pentru egocentrism. Izolarea civică este consecința discretă și directă a suspiciunii declanșate prin încheierea contractului social. Fiecare individ gestionează raporturile sale cu puterea politică în mod individual. El își pune în joc propria libertate și din acest motiv obligația de a mandata negociatori produce frustrare. Oricât de mare ar fi prețuirea oamenilor pentru inteligența onestitatea

sau caracterul cuiva, nu cred că se vor găsi foarte multe persoane dispuse să admită că altcineva decât ele însele ar putea ști mai bine care sunt lucrurile de importanță capitală pentru o societate și cum ar fi bine să fie reglementat accesul la ele. Într-o formulă excesiv plastică, dar cât se poate de sugestivă în spiritul ei, se poate spune că multe dintre deciziile politice corecte nu au în comun cu democrația mai mult decât ar avea un bisturiu chirurgical cu descântecele la căpătâiul unui pacient cu apendicele perforat.

În acest sens, *izolarea civică e efectul unei duble determinații*: mai întâi putem vorbi despre raportul de suspiciune și teamă față de putere și respectiv absența oricăror abilități politice și decizionale. Educația și în general accesul la informație nu asigură un set de competențe care să funcționeze acoperitor la nivelul acțiunii politice. A fi informat nu este egal cu a deține informație utilă. Individul conectat nu își lichidează singurătatea și nici nu declanșează solidaritatea semenilor prin apelul la mijloacele moderne de comunicare. *Izolată în primul rând de propria natură, expus la manipulare și anexat prin educație modelului carceral omul modern apare singur și înfricoșat*. Singurătatea civică este efectul incapacității oricărui regim politic de a apăra convingător ideea conform căreia suferința și privațiunile prezente ar putea fi prețul corect pentru o bunăstare colectivă pe care urmează să o împărtășim cu toții în cel mai scurt timp.

Dacă binele public e sau nu o chestiune de consens al maselor a rămas cumva o problemă a lui Platon. Democrația reprezentativă nu trimite actul de guvernare în sarcina „înțelepților” și cu toate acestea filosofia politică a rămas fidelă ideii că deocamdată istoria nu a produs regimuri mai bune. Ar fi totuși nedrept să nu recunoaștem aici că Platon nu era deloc în criză de argumente, atunci când spunea discipolilor săi uimiți, că nu iubește democrația.

Dacă măcar o parte dintre aceste observații pot fi luate în serios trebuie să fie acum de domeniul evidenței cel puțin două concluzii:

În epoca modernă individul exemplar este autocentrat. Ca produs politic el privește oportunist democrația și nu e interesat de clarificări terminologice.

Caracterul funcțional al unui regim democratic nu decurge din rigoarea procedurilor de desemnare a reprezentanților. Sistemele electorale nu oferă garanții privind capacitatea de interpretare și înțelegere a realității ori competența decizională a aleșilor

Insul comun, confruntat cu un set rezonabil de experiențe sociale, acționează public raportându-se în mod oportunist la regimul de guvernare. El rămâne interesat de un lider pentru că acesta i-a oferit (sau promite să ofere) mai multe oportunități de satisfacere a propriilor țeluri. Prea puțin interesat de inteligența, educația sau moralitatea liderilor, individul exemplar își folosește dreptul la opinie ca monedă de schimb. El crede ce vrea. Și în numeroase cazuri, el vrea ceea ce este lăsat să creadă.

Ideologie, revoluție și simbolism mito-religios

În Europa de Est noi renegăm un mod tradițional de a ne raporta la lume și la istorie pentru că trecutul, așa cum am ajuns noi să-l înțelegem, „s-a dedat” unor preluări convenabile culturilor majore. „Sfârșitul istoriei”, sintagmă lansată în circulație la nivelul culturii occidentale, nu e însoțit de lacrimi și nu trezește nici un fel de neliniști. În definitiv istoria nu ia niciodată sfârșit doar pentru că oamenii s-au lăsat depășiți de logica ei. Puterea de a face istorie și-a pierdut caracterul exclusivist și principiul rațiunii suficiente s-a dovedit imatur atunci când s-a pus problema folosirii lui în cazul judecăților privind faptele oame-

nilor mari. „Trădarea lui Descartes” nu e decât *deznodământul previzibil al unei curse orgolioase a civilizației occidentale dinspre simbolismul puterii către o formă de putere simbolică*. Și felul în care această trecere s-a petrecut e adesea mai săracă în subtilități decât vrem noi să credem.

Elitele intelectuale din Europa Occidentală pregăteau, încă din secolul XVII, triumful principiului imanenței și autonomiei în domeniile umanului, al moralei, în dauna principiului clasic al transcendenței și heteronomiei⁷. Ceva mai devreme, începând cu secolul XVI, se naște un proiect al vieții sociale și individuale ale cărui baze sunt desprinse deliberat de o referință explicit transcendențială (religioasă).⁸ Noutatea elementară a acestui fenomen (constitutiv de altfel întregii modernități) părea să fie (și doar părea), la momentul respectiv, voința elementară de *substituire a mito-religiosului prin politic*. Această substituție procesuală nu a fost liniară, consistentă și cu impact de masă semnificativ, dar e principalul argument al tezei potrivit căreia politica (în oricare dintre formele sale) păstrează nostalgia absolutului de factură religios-sacrală. „Pour le dire en autres termes, plus classiques: il n y a pas de politique sans religion. Religion étant pris en son sens strict: ce qui relie des gens partagent un ensemble des présupposés communs”⁹.

Dacă exista la începuturi o interpenetrare semnificativă între religios și politic (să ne gândim numai la faraonii Egiptului, la regii persani sau împărații romani și apoi la instituția feudală a regalității) odată cu sec XVII se petrece o secularizare progresivă a ingerințelor formelor instituționalizate ale religiei în viața politică. E momentul în care credința (cu tot eșafodajul ei de legitimități instituționale) face loc ideologiei pe scena puterii. Dar imanența și autonomia ideologiilor rămânea, în ciuda tuturor pretențiilor, mai puțin un fapt și mai mult un deziderat intelectual al elitelor vizionare.

Ideologiile, dincolo de diversitatea lor, implică în planul structurilor profunde, scenarii mitice. Schema generală a ideologiei e invariabil de factură maniheistă: se află mereu în luptă, cele două vechi principii (Bine-Rău) istoria reiterând la nesfârșit variațiuni pe subiectul de esență a ceea ce Gabriel Tarde considera a fi „*sociomahia mitologică*”¹⁰. Această opoziție ireductibilă conservă legitimitatea exercițiului puterii ca abilitare de a pedepsi. Se guvernează, fără excepție, în numele Binelui, concept pus în circulație cu lectură univocă și fizionomie instituită prin mecanisme de tip mito-religios. „Fiecare ideologie sau viziune asupra lumii a încercat să-și absolutizeze propria sa parte de imaginar, depreciind totodată fenomenele alternative. Acesta a fost mai ales cazul teologiei și, chiar mai mult, al raționalismului modern, fără a mai vorbi de ideologiile totalitare.”¹¹ Există, în mod firesc, cicluri inițiatice care acreditează politic și abilitază moral. Ca procedeu strategic venerabil, antiteza dintre Bine și Rău, trecut glorios-prezent meschin, pregătește explozia mitului istoric în conștiința politică a secolului al XIX-lea.

Prin manipularea ideologică a acestor matrici romantismul creează un nou produs arhetipal etichetat drept cultură fondatoare: „mitul istoric”. Unii cercetători români definesc acest mit „hibrid cultural” sau „pseudo-mit”. Ca reper arhetipal impregnat cultural acesta se revarsă în ideologie și întărește modele de comportament. Funcțiile mitului, acelea de a explica și a orienta sistemul fundamental de valori, de a conserva identitatea comunității, coeziunea socială, se regăsesc dincolo de formele particulare în care mitul produce imagini-reper. Burghezi ori proletari, aristocrați ori plebei apar, în funcție de conjunctura istorică, în postura de inițiați ori învățăcei. În mod concret, orice ideologie politică propune o schiță, un manual de identificare a valorilor cheie ale sistemului. Sensul cunoașterii și „fizionomia” binelui derivă dintr-o perspectivă ghidată ideologic. În fapt, *marile teme de*

extracție gnostică apar cu regularitate în toate ideologiile modernității: lipsa de sensuri a realului, ca operă a unui demiurg rău; conștiința acută a unei duble decăderi a lumii și a omului, asociată revoltei împotriva acestei condiții degradate; cele două cicluri de mântuiri (aleșii și ceilalți); salvarea prin cunoașterea (*gnosis*) teoretică a legilor cosmo-antropice și istorice; o formulă practică de luptă contra căderii (mijloacele de mântuire); existența unei morale proprii (exterioritatea răului în raport cu omul), diferită de cea comună¹². Revoluționarul, în același fel cu gnosticul, nu se află la dispoziția datului revelat, ci a sensului ascuns. Astfel se elimină în principiu riscul credinței și se afirmă ca o evidență rational-demonstrabilă, care obligă subiectul să-și dea asentimentul (negarea liberului arbitru).¹³ Revoluția nu e, în cele din urmă decât un substitut laic pentru exorcizare.

Am putea concluziona atunci că *ideologiile se nasc printr-un proces de substituție al heteronomiei religiosului (mito-ritual) cu autonomia, legitimată consensual, a unei etici normative de factură rațională*. Istoricul Lucian Boia constată, oarecum *en passant* că „ideologiile pot fi interpretate ca mitologii secularizate.”¹⁴ În realitate mecanismul de substituție nu produce un set esențial diferit de norme, ci mai degrabă un paleativ discursiv care păstrează tonul inițiativ. Oamenii au nevoie de repere și orice reper valid e legat de existența unei autorități aflate dincolo de suspiciune. Ricoeur observă că toate sistemele de autoritate atrag după ele o nevoie imediată de legitimare. Această nevoie de prestigiu legitimator implică mitizarea în diversele sale forme. „Mitul politic” își trage forța propulsivă din structura memoriei colective și din perenitatea arhetipurilor fixate în imaginar. *Relația cu mitul rămâne definitorie pentru ideologie*: ideologiile moderne germinează pe fondul unei crize a epistemei creștine și a secularizării tradiției religioase dublate de mișcarea complementară a reîncifrării mitico-magice. Mai limpede spus, asistăm la o întoarcere la arhetipuri precreștine articulate pe baza unui „mecanism victimar”¹⁵ care dezvoltă porniri ancestrale.

Ideologiile devin, în acest context, succesoarele iudeo-creștinismului, de la care preiau pretențiile inițiatice și dorința instaurării unei comunități definitive, eschatologice. Treptat, ritualul religios se camuflează în social și politicul devine (nepremeditat) purtătorul unor sensuri sacre. Simbolurile religioase, tari în ordine ontologică, grație întemeierii lor hierofanice, sunt înlocuite prin semne-arhetip născute în orizontul profanului. („simbolismul” politic). Această conversie a fost remarcată de o serie de specialiști în istoria religiilor. „Arhetipul tranzitează construcțiile noastre, făcându-le să tremure și forțându-le să decidă, să se hotărască. Casele noastre sunt locuite, bânuite de construcțiile politice, de către instituțiile care își dispută și își împart întotdeauna aceeași suveranitate, „călăuzirea și edificarea sufletelor”, obligându-ne să coabităm, în „propriile” noastre case, cu construcția, cu nebuniile și cu sacrificiile ei – cu ritualurile ei, cu ritualizarea mai ales, cu sacral „camuflat” (război de gherilă, „trupe speciale” ale metafizicului în viața cotidiană) în rutinele atât de profane ale vieții cotidiene. Simbolizarea păstrează și păzește memoria. Iar construcțiile politice – care sunt, de fiecare dată, construcții ale politicului, căci instituțiile se autodistrug, nu ajung niciodată la acoperiș, se întemeiază și se re-întemeiază, abisal, unele pe ruinele fundamentale ale altora (ruine nu ale clădirilor, ci ale temeliiilor și temeiurilor înseși), păstrând locul – nu mai au ziduri, dar pătrund și tranzitează toate construcțiile, orice construcție: politicul privit ca *chora*”¹⁶.

E învederat că orice ideologie (ca mitologie) la fel cu orice revelație provine din această matrice a experiențelor și de aceea orice idee viitoare despre om sau lume va proveni tot de aici. „Ca fenomen mental, ideologia devine evidentă mai ales în raportul unei comunități cu acele evenimente ce sunt socotite inaugurale. Ele fondează simbolic o epocă

întreagă, fiindu-i apoi sursa de justificare. Tot la acest nivel survine reprezentarea de sine a comunității.¹⁷ Nevoia de mituri a epocii moderne se datorează nevoii permanente de simboluri arhetipale, ca „mărci totemice ale identității”. De aici și importanța ceremoniilor pe care o comunitate le reactualizează în legătură cu evenimente pe care le consideră semnificative (întemeietoare). „Funcția ideologiei este atunci aceea de a servi drept legătură pentru memoria colectivă, pentru ca valoarea inaugurală a evenimentelor fondatoare să devină obiectul credinței întregului grup.”¹⁸ La nivelul ideologiei sacrul e înlocuit prin faptul eroic și relevant-istoric. În acest sens și doar în acesta se poate vorbi de un siaj. Ideologia pune istoria la treabă și o face doar pentru că atemporalitatea propriilor convingeri nu implică un angajament personal marcat de criza termenelor și responsabilități definite.

Dacă ideologia se naște în temeiul unei „fracturi intelectuale” față de religie, nici o ideologie nu poate renunța la caracterul profetic specific oricărei doctrine religioase.¹⁹ Așa cum am mai spus, pentru că păstrează o dimensiune declarat etică orice ideologie are fundament mitic discret. Orice ideologie tinde să impună un cod etic absolut. Chiar atunci când respinge orice referință religioasă ea păstrează discret nostalgia adevărului nemuritor. Totuși, îndepărtarea de religie determină pentru ideologia politică două consecințe determinante:

Orice ideologie stă sub semnul unei omogenități intelectuale care își extrage vigoarea dintr-o formă complice de „știință”²⁰ (manifestând o imunitate suspectă față de exigențele principiului non-contradicției).

Nici o instituție politică simbolică nu mai pretinde exclusivitatea. Dispare astfel polul unic de autoritate incontestabilă și apar multiple centre de influență semnificative pentru ansamblul fenomenului politic. Dispar deopotrivă instituțiile în măsură să concentreze în manieră absolută puterea politică. Fiecare pol de autoritate se manifestă ca actor interdependent al câmpului social în funcție de care se definește și se redefinește puterea.

Civitas terrena: știință și compromis

Relația ideologiilor cu credința devine în acest cadru și mai problematică, întrucât ideologia tinde să ia locul religiei, fără a fi în mod fundamental o religie: la temelia ei (cel puțin teoretic) nu există un „non-știut conștient”, ci un „dat știut” logic structurat. „Pour le dire en termes un peu tranches la *libido sciendi* va conforter *libido dominandi*. La domination brutale ou douce, a besoin du savoir a la fois pour se légitimer, et bien sûr, pour gagner en efficacité.”²¹ Ideologia materialismului dialectic e exemplul cel mai clar în acest sens: „Lenin nu știe că el crede. El crede că știe”²². Totalitarismele, mai mult decât alte constructe ideologice sunt, la limită, religii secularizate. „Astfel se face apropierea de sacru, în ciuda aparențelor laice, materialiste și științifice, un sacru deformat și corupt, dar nu mai puțin prezent în ideologii structurate ca adevărate religii (dihotomia dintre Bine și Rău, triumful unui adevăr absolut, desăvârșirea spiritului uman, armonia universală)...”²³ Deși ambele au o structură soteriologică, religia se construiește în raport cu dimensiunea transcendentă, în vreme ce ideologia vizează imanentul (obiectivul declarat este instaurarea paradisului mundan). Se trece adesea sub tăcere orice referire la substratul religios, ideologia devenind în anumite cazuri, o antireligie declarată.

Ideologia nu poate fi, în ciuda tuturor acuzelor și așa cum s-a pretins, o corupere directă a religiei, ci una indirectă - via pervertirea de tip gnostic. Ideologia poate suprima

ritualul, dar nu poate reduce la tăcere simbolismul. Structurile arhetipale se perpetuează la nivelul mentalului colectiv și „secretă” permanent simboluri (vehicule pentru un sens). Fără asumarea unui scenariu de factură mitică ideologia nu-și poate asigura angajamentul necondiționat al candidaților la inițiere. Găsirea și păstrarea adeptilor e, până la urmă, o chestiune de metodă. Recursul la autoritatea științifică și supralicitarea expertizei calificate este, în sine, o formulă modernă de mitizare.

Concubinajul ideologiilor cu demersul științific are însă consecințe importante și de partea cealaltă: el privează ideologia de instrumentele sale speculative, poetice și mitologice. Limbajul științific e imitat sub aspect formal și redus la nivel de jargon academic și pedanterie. *Precaritatea fundamentală a convingerii ideologice (și superficialitatea instrumentalizării)* atrage după sine reacția ofensată a științei tot mai disponibilă pentru a face pasul înapoi. Această disponibilitate de principiu deschide adesea calea retoricii sofiste și demagogiei politice.

Ideologia devine, plecând de la aceste premise, „o corupere reciprocă a gnozei și a științei”, în timp ce gnoza e o corupere reciprocă a credinței și a speculației.²⁴ Din această perspectivă, ideologia se instituie ca ansamblu de soluții care excede (și sfidează) conceptul pentru a se constitui într-un hiper-real, ce tinde să ia locul realului comun, al cotidianului. Raporturile cu realul contează mai puțin câtă vreme nici o putere nu-și pune în mod serios problema adevărului, ci doar a performanței actului politic. Se poate vorbi chiar despre o anumită „imunitate” față de proba factice: „rezistența față de real se manifestă deseori printr-o capacitate remarcabilă de negare a evidențelor sau de inversare a semnificațiilor acestora...”²⁵ În aceeași notă Lucaks insistă asupra faptului că „În considerațiile noastre asupra ideologiei în general și a ideologiei politice în special, am accentuat neutralitatea acestora în raport cu problema adevărului;”²⁶ Discursul politic are întotdeauna o pregnantă dimensiune performativă în ciuda pretențiilor sale de întemeiere riguroasă. *Libido dominandi* este, invariabil, mai bine exprimat la nivelul naturii umane decât *libido sciendi*. *Ideologia devine, în acest context, avatarul modern al gnozei, cu deosebirea că acum argumentația se bazează pe „dovezi” de tip științific, nu pe revelație, ca în cazul gnozei clasice.* Chiar așa stând lucrurile, datele științifice nu sunt niciodată tratate în spiritul și cu rigoarea proprie domeniilor respective, ci ca și când ar fi adevăruri pre-logice, de factură sacrală. Ideologia se folosește de datele științifice, dar o face în manieră parazită. Știința furnizează inițial principiul de certitudine, dar e redusă ulterior la rangul de *ancilla ideologiae*: obligată să se descentreze, ea devine un argument la dispoziția ideologiei. „Se vede în general ceea ce se dorește să se vadă și se învață ceea ce se știe deja.”²⁷ Principiul științificității nu face decât să remitizeze în manieră postmodernă percepția socialului și din acest motiv *actul politic esențial rămâne managementul corect al pasiunilor umane.*

Ideologia produce direcționat neomitologii și utopii cu structură mitică: mitul progresului, mitul succesului, mitul salvatorului, mitul abundenței, exprimă această încercare de recompunere a unei imagini-reper cu privire la locul și rolul omului în lume. Principalul motiv al producției de mituri ideologice este seducția. Așa cum observa Michel Maffesoli, politicienii remarcabili sunt, în primul rând, „mari cuceritori de suflete”.²⁸ Invazia ideologiei în structurile mitice ale imaginarului colectiv se datorează nu numai nevoii de conservare a identității comunitare, ci cu scopul folosirii miturilor istorice în procesul de legitimare a puterii.

Putem admite în consecință că *mitul politic un ustensil de seducție a mentalului colectiv*. În această perspectivă o serie de ideologii apar drept mitologii oculte. Ele preiau și distorsionează clișee mitice reinterprețându-le conform propriilor reguli hermeneutice.²⁹

Cultura ca ritual și violența ideologică

Înțelegerea corectă a originii, semnificației și metamorfozelor noțiunii „ideologie” implică o examinare sumară a constantelor mitice care traversează antropologia culturii. În plan politic importanța culturii derivă din capacitatea acesteia de a întreține dinamica pasiunilor. Cultura propune scenarii existențiale de factură inițiativă și alături de religie pune salvarea individuală pe seama unui act spiritual esențial menit să fisureze banalitatea cotidiană. Importanța faptului spiritual crește atunci când raporturile de putere nu lasă să se întrevadă un câștigător detașat. În aceste momente (de tip fondator) „mistica prevalează asupra politicii”.³⁰

Cotidianul modern este „rece”, el izolează individul și promovează eficiența stimulând respectul pentru putere și profit imediat. Predictibilitatea de factură mecanicistă a socialului modern disciplinează și deprimă. Omul modern este violent în ciuda faptului că și-a înăbușit pornirile violente din teamă. „L'autre me nie, et je dois m'accommoder de cette négation, composer avec elle. Dès lors commence le politique.”³¹ Motivațiile în virtutea cărora *homo ideologicus* este azi un „animal rătăcit” și predispus la violență simbolică sunt legate de întâmplarea (trecută sub tăcere) că el vine dintr-o lume care l-a încărcat cu o predispoziție psihanalizabilă pentru disimulare. Producția de ficțiune este un act marcat de conotații politice. „Sistemele ideologice sunt ficțiuni (fantasme din teatru - ar fi spus Bacon), romane – dar romane clasice, bine prevăzute cu intrigi, cu crize, cu personaje bune și rele... Fiecare ficțiune este susținută de o vorbire socială, de un sociolect, cu care ea se identifică: ficțiunea este acest grad de consistență la care ajunge un limbaj atunci când a prins în mod excepțional și găsește o clasă sacerdotală (preoți, intelectuali, artiști) pentru a-l vorbi în mod comun și a-l difuza.”³² Cultura ritualizează valori ideologice și o face de cele mai multe ori plecând de la un interes social determinat. Opera de artă inocentă (politic) este o excepție.

În Europa de Est acest fenomen este ceva mai transparent. Filtrul cultural al comportamentului politic este aici lipsit de rafinamentele ocultative cu care operează Europa occidentală. Perspectiva politică a Estului se maturizează într-un spațiu marcat de vinovăție și teamă. Obligat să-și camufleze teama vreme de jumătate de secol Estul comunist preferă să-și administreze remușcarea și vina în regim comercial. „Depresia” de expresie culturală se vinde bine și mulți dintre intelectualii care au consimțit la colaborări cu sistemul preferă să acuze comunismul pentru erori marginale, trecând în subsol crimele abominabile prin care comunismul a ajuns la putere. *Sensul culturii e constant redesenat, indiferent de epoca pe care o avem în vedere, sub presiunea unor interese care nu păstrează un raport cultural determinat cu valorile.* În acest sens cultura disimulării e efectul direct a unei dispoziții socio-comportamentale evazioniste care se exprimă în orizontul traumatic moștenit din comunism. Dimensiunea implicit politică a actului de cultură nu este însă specifică regimurilor totalitare. Câtă vreme o societate administrează repere și valori umane în orizontul culturii de masă orice produs spiritual asumă *volens-nolens* o încărcătură politică. În plan public această încărcătură se convertește în tendința constantă a puterii politice de a încuraja prioritar acele expresii ale culturii care conferă legitimitate unui regim de guvernământ. Dacă putem fi de acord fără obiecții cu observația lui Maffesoli, conform căreia asistăm la o „privatizare” progresivă a societății (favorizată de laicizarea ei accentuată) nu putem afla suficiente probe istorice pentru a admite că această privatizare operează în beneficiul unor „triburi-politico administrative”. E adevărat faptul

că puterea politică în lumea modernă e direct dependentă de un set de echipamente administrative asociate, dar membrii „tribului” rămân împreună în temelul unor convingeri legate de viitor. Ideologia politică legitimează accesul competitorilor pentru putere la guvernare printr-un proiect. Acest proiect concentrează și dă formă unui viitor pentru care adepții sunt gata să accepte în prezent anumite privațiuni. „C'est en ce sens que la politique n'est après tout, qu'une rêverie qui s'est sclérosée.”³³ Un ideal politic este, în această ordine a raționamentului, un construct mitic fixat la nivelul conștiinței publice prin uzaj cultural. Ca mit congelat, orice ideal politic este perisabil. Spațiul politic rămâne, din acest motiv, sub presiunea neomitologiilor.

Utopismul modern de factură non-ficțională penetrează în ideologii, mișcări sociale, programe, proiecte, experimente și apeluri de tot felul. Cu toate acestea, el are, așa cum spuneam, profunde rădăcini inconștiente, întrucât actul mental de a crea o lume utopică e un fenomen regresiv, o fantasmă, o „iluzie compensativă”³⁴. Nu avem însă de a face cu o identitate clasică. Între utopia modernă și ideologie diferența (în perspectiva lui Besançon) e una de rang (nu de calitate): utopia e un proiect intelectual și imaginativ (vizionar) în timp ce ideologia asumă întotdeauna o latură acțională realist-pragmatică. Totuși, în calitatea sa de proiect, ideologia imaginează situații posibile, conține un scenariu pentru viitor. Aceste scenarii de factură mitică sunt livrate conștiinței maselor prin mecanisme specifice imagocentrismului contemporan.

Imaginile publice rămân în epoca noastră vehicule privilegiate ale ideologiei. Ele dau o falsă conștiință (iluzie) a contactului cu faptul istoric interpretat întotdeauna pe baza unor decodificări marcate de un *weltanschauung* structurat în virtutea unor modele de succes. Societatea în ansamblul ei refuză să fie judecată în termeni de bine și rău, criteriul de bază al evaluării publice fiind impactul public. În societatea spectacolului își află împlinirea idealul amoralismului specific realismului politic din epoca clasică: imaginea-spectacol șterge discret granițele dintre adevăr și fals, dintre bine și rău. Ideologiile vizuale răspund mai bine exigențelor de eficiență ale noilor „lupi”³⁵. Recursul ideologiilor la proiecte de perspectivă și-a găsit în epoca noastră un instrument exemplar: imaginea-spectacol. „Spectacolul este ideologia prin excelență, pentru că el expune și manifestă în toată plenitudinea sa esența oricărui sistem ideologic: sărăcirea, aservirea și negarea vieții reale. Spectacolul este efectiv *expresia separației și îndepărtării omului de om*.”³⁶ Esența puterii glisează dinspre formele dominante ale „violentei legii” către tehnicile controlului și ale manipulării. Imaginile seduc și somează. Violența preventivă a devenit o modă: „odinioară, nu se conspira niciodată decât împotriva unei ordini stabilite. Astăzi, a conspira în favoarea sa este o nouă meserie în puternică dezvoltare.”³⁷ Actul de cultură preia un caracter ritualic în momentul în care cultura e folosită ca instrument de seducție și mijloc de promovare a unor valori politice. La nivelul operei de artă se înregistrează în permanență o presiune constantă fiindcă puterea politică suportă și promovează doar produse compatibile ideologic. Inocența ideologică a artei este, de cele mai multe ori, răspunsul individului creator la violența implicită a regimului. Abundența produselor culturale pasibile de dubla lectură este de regulă un simptom al nevoii individuale de „ieșire din pluton”. Cultura disimulării, adesea seducătoare ca expresie, devine mediul politic unde individul bănuitor dezvoltă traume și fobii sociale. Individul modern este temeinic conectat dar, iremediabil izolat de semenii săi. Din conștiința acestei forme de profunzime a singurătății drivă vulnerabilitatea colectivă la propagandă. Imagocentrismul contemporan e ocazia puterii de a optimiza ideologic percepția

publică a exercițiului guvernării. Rămân la putere cei care pot legitima public decizia politică (*politically correctness*) și nu cei care guvernează în virtutea unui interes public determinat de rațiuni practice. În acest fel „jocul dublu” al imago-ideologiilor deschide calea spre putere a unor lideri aduși la guvernare prin „*politica de belcanto*”. Politicienii gata oricând să-și seducă alegătorii, însă incapabili să convingă prin construcții politice de substanță inaugurează o formă de competiție marcată de spectacol și violență ritualică. Societățile moderne, în măsură mai mare decât societățile primitive, au căutat formule de evitare a violenței și confruntării directe prin ritualizare și substituție.³⁸ *Legătura ce există între sacru și cruzime* pare să se fi pierdut în negura subconștientului colectiv. Ea subzistă totuși la nivelul ritualurilor simbolice care se regăsesc în toate etapele competiției pentru putere din societatea noastră. În epoca modernă victimele proxim-sacrificabile sunt ierarhiile spirituale.

Ritualul politic și spiritul disciplinat

Cultura „ritualizează” lupta pentru putere și oferă spațiul alternativ de sublimare simbolică a instinctelor primare. „Societatea abate astfel, prin sacrificiu, o violență care riscă să o distrugă, asupra unei victime indiferente. Sacrificiul (i.e. facerea de sacru) apare ca un substitut al violenței generalizate. Sacrul apare o dată cu sacrificiul, care este una din formele cele mai înalte de mediere a legăturii divinitate-om. Sacrificiul ne apare însă ca o violență sacră. Înseamnă ca violența este chiar inima ascunsă și secretă a sacralului”³⁹ *Ritualul politic reorientează periodic oprobiul public asupra celor care au avut puterea și au greșit. Alegerile politice au alură de act inițiativ pentru că pedepsesc și instituie o ordine nouă. Violența îndreptată contra „victimei ispășitoare” este semnul de sfârșit al de-structurării. Violența de acest tip structurează, sacrificiul este fondator. Așa cum observă Rene Girard „...violența fondatoare constituie într-adevăr originea a tot ceea ce au oame-nii mai prețios și țin să protejeze”⁴⁰ *Orice ideologie are subiacent pretenții fondatoare*, în consecință orice ideologie conține un *potențial considerabil de violență și cinism*. Acest potențial devine manifest în anumite condiții istorice.*

Deloc întâmplător filosoful Petre Țuțea a etichetat, în acest sens, comunismul, drept o *crimă continuă*. Anvergura și caracterul extrem brutal al violenței represive de partid exercitate de comuniști după cel de-al Doilea Război Mondial este consecința directă a lipsei de repere cu care se confrunta *modernitatea ratată din România*. O cultură unde filonul raționalității occidentale era cât se poate de ambivalent și o societate predominant rurală măcinată de frustrări reprezenta mediul ideal pentru defularea instinctelor. Apoteoza puterii în societățile lipsite de ierarhii consolidate ale valorilor este reafirmarea repetată și efectivă a monopolului administrării pedepselor. Pedepsind exemplar, administratorii puterii nu legitimează propriu zis o idee, dar demotivează acțional potențiali competitori. Suferința e un contraargument fără cusur în orice dispută spirituală. Credibilitatea lui e contestată doar prin printr-o formă de elan suspect-patologic. Cum sfinții și eroii apar destul de rar violența rămâne un ingredient important al exercițiului perpetuu al puterii. Cum fiecare putere dă naștere unui *sociolect* orice vorbire pretins apolitică poartă cu sine o formă de vasalitate ideologică. Ea recunoaște implicit superioritatea unui set specific de atitudini și comportamente sociale.

Ideologiile moderne mimează reprimarea laturii sacrale a valorilor cheie prin recursul la argumente de factură rațională. În fapt, orice ritual modern conservă substratul sacral

atunci când pretinde asumarea unor reguli. Cadrul axiomatic al ideologiilor moderne este un produs de extracție religioasă.⁴¹ Instrumentarea ritualic-culturală a înfruntării voințelor permite convertirea violenței militare și politice în competiție socială. Competiția spirituală și la un nivel diferit întrecerile atletice sunt expresii ritualice ale violenței structurale a umanului. Tendința de a aloca o dimensiune estetică și eroică confruntării politice derivă din structura ritualică a actului de guvernare. În practică orice model de exercitare a puterii este o formă camuflată de ritual. Ca formă păgână de exorcizare a răului politica urmează un model sacrificial. „Până și riturile cele mai violente vizează cu adevărat să alunge violența. (...) Ritul este violent, desigur, dar el este întotdeauna o violență atenuată care face zid împotriva unei violențe mai brutale; el încearcă mereu să reinstaureze cea mai deplină pace pe care o cunoaște societatea, cea care, după crimă, rezultă din unanimitatea în jurul victimei ispășitoare.”⁴²

Lupta politică modernă nu încurajează violența fizică și acest fapt e deocamdată principalul succes al democrațiilor actuale. Adversarii nu sunt realmente eliminați, ci discreditați public.⁴³ Cu tot primitivismul lor aceste strategii de descalificare socială a adversarului (transformat prin diverse metode în inamic public) sunt deocamdată de mare succes. Într-un orizont public marcat de resentimente motivate, violența latentă a comunității și-a schimbat expresia. Ironia, ca formă sublimată a violenței și în calitatea sa mecanism defensiv s-a radicalizat. Violențele de limbaj au luat, cu concursul larg al „democratizării” fără criterii, locul violențelor de stradă.⁴⁴ Violența este debușeu privilegiat al frustrărilor. Frustrările colective sunt premise indispensabile ale violențelor de masă.

Există desigur forme mai subtile și totodată mai eficiente de violență simbolică. Asta, pentru că în plan ideologic profitul maxim la care se poate spera nu e anihilarea ideologiilor adverse, ci restructurarea lor în beneficiul propriu. Anumite valori pot fi la nevoie „refolosite” prin schimbarea sensului lor de interpretare. S-a încercat spre exemplu acreditarea ideii că o anumită formă de colaborare cu Securitatea, departe de a fi delatțiune reprobabilă, reprezenta (la un moment dat) un act de patriotism și o formă de apărare a intereselor naționale. Astfel de tentative pot fi inventariate ca simptome ale refuzului unei realități frustrante și ca incapacitate a individului disciplinat de a asuma erori. Actul de cultură marcat ideologic livrează probe ale legitimității unui mod de a interpreta realitatea care să permită individului izolat să-și accepte un trecut traversat de vinovăție. Propria vinovăție devine întotdeauna irelevantă pe fondul culpei colective. *Cultura disimulării este mediul propice al tranziției* amenințat permanent de incertitudini și repetate regularizări socio-economice. Un plasament cultural al identității personale permite reșezări și viraje conceptuale repetate cu pierderi minime de prestigiu politic. Din acest motiv sub semnul său operează avangarda intransigenței ideologice contemporane. În sine această „colonizare” politică a culturii nu este decât un reflux care poate ranforșa etic socialul. Dacă în Antichitate tema politică făcea parte din discursul etic, în epoca noastră asistăm la o formă specifică de recul. Acesta se manifestă în mod concret prin reactivarea ideologiei pe baza unor principii umaniste de nuanță religioasă.

Oricât de dezamăgitoare ar apărea azi o ideologie sau alta, așa cum arată Lucács „un fenomen real de dezideologizare nu poate fi decât ceva contradictoriu în plan social, iar teoria dezideologizării, în cel mai bun caz, o autoamăgire”⁴⁵. Ideologiile sunt părți ale vieții sociale. Cât timp există societatea ideologiile vor reitiera o înfruntare atemporală a voințelor. Sunt destule indicii istorice pe baza cărora putem admite că ideologiile trăiesc puțin. Însă ele germinează continuu dincolo de conjuncturi, adepți și epoci. Și nu trebu-

ie atunci să mire pe nimeni faptul că „în pofida tuturor obiecțiilor, fără îndoială că jocul demascării ideilor ca ideologii va continua”⁴⁶ cerând repetat sacrificii și stârnind pasiuni ancestrale.

Note

1 Uzajul termenului „cultură de conveniență” nu e aici deloc metaforic. Conveniențele fundamentează setul public de valori de civilizație pe baza cărora iau naștere regulile de baza ale competiției democratice în societățile moderne.

2 Canetti, Elias, *Masele și puterea*, trad. rom. Amelia Pavel, Ed. Nemira, București 2008, p. 18

3 Șora, Mihai, în *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, volum coordonat de Miruna Tataru Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 38

4 Foucault, Michel, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad. rom. Bogdan Ghiu, Ed. Paralela 45, București. 2005, p. 304-385

5 Expresia îi aparține lui Michel Foucault

6 Poate în momentele de euforie revoluționară...

7 Societatea pe care o calificăm aici ca fiind *heteronomă* era caracterizată de o „ortodoxie” socială și morală ce decurgea din legi și norme de factură religioasă. Morala societăților tradiționale, „ortodoxe” rămâne, dincolo de orice rafinamente teoretice, un derivat divin. Ea se legitimează invariabil într-o formulă mitică. Prin urmare prestigiul unei astfel de autorități socio-politice se menține prin probe epifanice și ritualuri specifice.

8 Exemple tipice sunt scrierile lui Machiavelli, Hobbes, Locke și Rousseau. Societățile așa-numite „autonome” sunt concepute în plan intelectual drept construct de sorginte rațională. Expresie a unor „contracte” între oameni, existența acestor societăți poate fi legitimată în termeni de convenție.

9 Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Ed. La Table ronde, 2002, p. 37

10 Tema privilegiată a sociomahiei mitologice rămâne combatul etern dintre bine și rău, dintre întuneric și lumină.

11 Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 9

12 cf. A. Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp.13 – 20

13 cf. regulile interpretării hermetice după Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, cap. « Aspecte ale semiozei hermetice ».

14 Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 11

15 supralicitarea mecanismului « țapului ispășitor » (René Girard), specific raționalității mitice și comportamentului religios arhaic, în societățile totalitare moderne.

16 Ghiu, Bogdan, *Drept alături: politica sacrificiu*, în *Idea. Artă & Societate*, nr 22/2005

17 Afloroaiei, Șt., *JSRI*, no.13, Spring 2006

18 Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II*, Ed. Echinoc, Cluj, 1999, p. 363

19 Pornind de la aceasta definiție și clasificare a ideologiei, D. Bell apără ideea conform căreia „marxismul este o ideologie și în această calitate marxismul este o religie seculară”

20 În fapt e un mecanism cu alură șamanică prin care „rațiunea suficientă” are fizionomia absolutului de tip religios

21 Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Ed. La Table ronde, 2002, p. 53

22 A. Besançon, *op.cit.*, p.13

23 Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 22

- 24 A. Besançon, *Confuzia limbilor. Criza ideologică a Bisericii*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 128
- 25 Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 25
- 26 Lucács, Georg, *Ontologia existenței sociale*, trad. rom George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Politică, București, 1986, p. 552
- 27 Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 25
- 28 Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Ed. La Table ronde, 2002, p. 39
- 29 Comunismul, spre exemplu, este o ideologie optimistă ce proferează promisiuni și consolări, calchiindu-se pe virtuțile creștine pe care le parazitează până la distorsiune.
- 30 Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Ed. La Table ronde, 2002, p. XVIII
- 31 Maffesoli, Michel, *op. cit.*, p. 31
- 32 Barthes, Roland, *Plăcerea textului*, trad. rom. Marian Papahagi, Ed. Echinoc, Cluj, 1994, p. 44-45
- 33 Maffesoli, Michel, *op. cit.*, p. 101
- 34 Cf. expresiei lui A. Adler
- 35 Am utilizat aici termenul cu conotațiile sale din celebra maximă hobbesiană "homo homini lupus est"
- 36 Debord, G., *op. cit.*, pp. 159-160
- 37 Debord, G., *op. cit.*, p. 223
- 38 E.E.Evans, vorbește despre existența de-a lungul Nilului a unor triburi, unde în paralel cu societatea umană funcționează o societate bovină, care pare să copieze ca nume, respectiv specificități tipologice, indivizii acelei comunități. În acest fel, momentele de confruntare virilă a intereselor ce pot să apară în sânul comunității sunt soluționate simbolic prin sacrificiul unei vite: « La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime „sacrificiable”, une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger » Violența se stinge și prețul păcii este sângele victimei-substitut.
- 39 Codoban, Aurel *Sacru și Ontofanie*
- 40 Girard, Rene, *Violența și sacrul*, trad. rom. Mona Antohi, Ed. Nemira, București, 1995, p. 103
- 41 Ideologia marxistă este victima imediat disponibilă menită să răscumpere ritualic suferințele popoarelor din Europa de Est. Marx a devenit „țapul ispășitor” într-o epocă botezată cu Coca Cola din belșug și obsedată de democrația virtuală. Se înregistrează în acest orizont diverse modalități de concretizare a violenței simbolice. Demascarea colaboratorilor regimurilor totalitare, o lege severă a lustrației sau procese sumare de intenție în urma cărora sunt „executați” public intelectualii înregistrați de partid înainte de revoluția anticomunistă sunt doar exemple banale.
- 42 Girard, Rene, *Violența și sacrul*, trad. rom. Mona Antohi, Ed. Nemira, București, 1995, p. 115
- 43 În rețeta campaniilor electorală de succes avem întotdeauna un set consistent de dezvăluiri compromițătoare care pun pe seama adversarilor politici acte imorale sau infidelități.
- 44 Celebrele (de-acum) mineriade din România rămân expresii ale unei frustrări colective care a răbufnit dramatic și ineficace pe fondul unui deficit de exercițiu democratic. Bancurile cu Ceaușescu și mineriadele din anii 90 au în comun vulgaritatea obiectivelor și violența de limbaj. Precară ca mijloace violența postcomunistă e simptomul unei continuități deloc stimabile în planul mentalităților.
- 45 Lucács, Georg, *Ontologia existenței sociale*, trad. rom George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Politică, București, 1986, p. 556
- 46 Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, trad. rom. Pop Doru, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 434

Bibliografie

- Barthes, Roland, *Plăcerea textului*, trad. rom. Marian Papahagi, Ed. Echinoc, Cluj, 1994
- Besaçon, Alain *Confuzia limbilor. Criza ideologică a Bisericii*, Ed. Humanitas, București, 1992
- Besaçon, Alain *Originile intelectuale ale leninismului*, Ed. Humanitas, București, 1993
- Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Ed. Humanitas, București, 2006
- Canetti, Elias, *Masele și puterea*, trad. rom. Amelia Pavel, Ed. Nemira, București 2008
- Girard, Rene, *Violența și sacralul*, trad. rom. Mona Antohi, Ed. Nemira, București, 1995
- Ghiu, Bogdan, *Drept alături: politica sacrificiu*, în *Idea. Arta & Societate*, nr 22/2005
- Foucault, Michel, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad. rom. Bogdan Ghiu, Ed. Paralela 45, București. 2005
- Lucács, Georg, *Ontologia existenței sociale*, trad. rom. George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Politică, București, 1986
- Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Ed. La Table ronde, 2002
- Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II*, Ed. Echinoc, Cluj, 1999
- Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, trad. rom. Pop Doru, Ed. Polirom, Iași, 1999
- Șora, Mihai, în *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, volum coordonat de Miruna Tataru Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2004

