

Efecte de limită ale ideologiei

Ștefan Afloroaei

Ph.D., Dean of The Faculty of Philosophy, A. I. Cuza University, Iasi, Romania. Author of the books: *Ipostaze ale ratiunii negative. Scenarii istorico-simbolice* (1993), *Intamplare si destin* (1993), *Lumea ca reprezentare a celui alt* (1994), *Cum este posibila filosofia in estul Europei?* (1997)

Following mainly Ricoeur's understanding of ideology and assuming as fundamental premise the idea that this phenomenon is rooted in the exact same ground as the metaphysics of everyday life, the author argues that every ideology, at a social level, has two types effects: vulgar effects (in the ordinary sense of the word) and limit effects defined as those types of effects which exceed any institutional or communitarian reason and whose distinctive mark is the excessive violence in an arbitrary or pathological form. The paper centres on this latter type and traces its history in the sphere of philosophy since Pythagoras, through Socrates Boethius, Descartes, Schelling and up to Russian or Romanian philosophy of our times.

1. Despre fenomenul numit ideologie

Câteva cuvinte, mai întâi, despre ceea ce înțeleg prin ideologie. Accept în multe privințe felul în care este delimitată semnificația acestui termen în unele scrieri de specialitate. Și ignor absența unui înțeles univoc al său, eventual al unui admis de cei mai mulți dintre analiștii fenomenului în discuție. Dincolo de acele dificultăți inevitabile pe care le ridică «cel mai derutant concept din câmpul științelor sociale» (David McLellan), unele mențiuni și distincții se pot face totuși. Este ceea ce găsește oricine, de exemplu, în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, din 1987, sau în scrierile celui invocat mai sus. Opul enciclopedic delimitează ideologia ca o configurație de idei, reprezentări și norme ce orientează faptele oamenilor și asigură un gen de interpretare a lumii prin chiar raportul lor trăit cu aceasta. Întotdeauna este în joc forța unor instituții prin care devin active anumite idei și reprezentări.

Key words:

ideology, communitarian reason, violence, censorship, philosophy, metaphysics

Doar că ideologiile sunt mereu active și la un alt nivel, informal, când ideile și reprezentările care le compun apar asemeni unor presupoziii. Abia la acest nivel se realizează în chip deplin relația trăită a omului cu lumea sa. Cât privește interpretarea pe care o realizează, aceasta se petrece mai curând în sensul nietzschean al cuvântului (*Wille zur Macht*, § 481: «Nevoile noastre sunt cele care interpretează lumea; instinctele noastre împreună cu ale lor *pentru și împotriva*»)¹. Întrucât orientează conduita oamenilor în acest fel, ideologiile operează mai curând într-un mod subliminal, preconștient. Și deopotrivă recesiv, în sensul pe care Mircea Florian l-a dat acestui termen: ideile slabe sau marginale la un moment dat, de exemplu cea a egalității dintre oameni, ajung mai târziu puternice sau chiar exclusive.

Ce aș vrea să spun de fapt? Rădăcinile cele mai adânci ale ideologiei se află exact acolo unde se originează și metafizica noastră de uz cotidian. Știm că Descartes a invocat imaginea mai veche a arborelui cunoașterii, *arbor scientiarum*, pentru a spune că rădăcinile sale sunt date de acele cunoștințe ce joacă rolul unor premise absolut elementare. Cu alte cuvinte, ele reprezintă însăși metafizica unei epoci (*Scrisoare către abatele Claude Picot*). Mai târziu, în *Personalitate și transfer*, Jung avea să reia această imagine, însă cu o altă intenție. Va spune că, din punct de vedere simbolic, rădăcinile unui arbore, cu solul în care sunt înfipite, reprezintă însuși inconștientul nostru colectiv. Acesta nu se reduce niciodată la o serie de dorințe și tendințe refulate, căci el conține deopotrivă «germenii unor conținuturi conștiente ulterioare», adică «percepții subliminale» extrem de active. Cam în același timp, Collingwood identifică un gen de «gândire inconștientă» la nivelul comunității, prezentă în acele presupoziii ce pot fi socotite absolute, primare. Tocmai acestea ar constitui adevăratul obiect de cercetare al metafizicii. Aproximarea dintre ideologie – o anumită ideologie – și metafizică nu a fost deloc străină, așadar, unor interpreți moderni de la Nietzsche la Ricoeur.

Înțelegem astfel mai bine în ce sens ideologia constituie «un fenomen de nedepășit al existenței sociale»; într-adevăr, «realitatea socială are dintotdeauna o constituție simbolică și comportă o interpretare, în imagini și reprezentări, a legăturii

sociale ca atare»². 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 sursă de justificare. Tot la acest nivel survine reprezentarea de sine a comunității. Căci există o nevoie reală a oamenilor «de a-și da o imagine de sine, de a se reprezenta, în sensul teatral al cuvântului, de a juca și de-a se pune în scenă»³. Astfel, în orizontul mental al unei epoci, are loc o adevărată mutație, când un mod de gândire difuz – dat de opinii și atitudini – trece în sistem de credință (Jacques Ellul).

Câteva trăsături ale ideologiei, așa cum le descrie Ricoeur, merită să fie amintite aici. Este vorba, mai întâi, de faptul că primar este «raportul pe care îl întreține o comunitate istorică cu actul fondator care a instaurat-o: Declarația americană a drepturilor, Revoluția franceză, Revoluția din octombrie etc.». Cu aceasta, orice ideologie reușește să justifice o stare de lucruri și să anunțe un proiect social. O face ușor întrucât este simplificatoare și schematică, devenind o simplă grilă sau un cod. În această situație, ideile trec lesne în opinii; «astfel că totul poate dobândi un caracter ideologic: etică, religie, filosofie». În consecință, are loc o idealizare a imaginii de sine a unui grup; intervin deopotrivă «celebrări ale evenimentelor fondatoare», fenomene de ritualizare și stereotipie, un nou vocabular, o ordine de «denumiri corecte» și «domnia ismelor: liberalism, socialism etc.». Evident va fi și «caracterul doxic al ideologiei: nivelul epistemologic al ideologiei este cel al opiniei, al grecescului doxa»; în limbaj freudian, este vorba de «momentul raționalizării»⁴. Toate acestea asigură o serioasă inerție ideologiei, rămânerea ei în urmă față de alte fenomene sociale.

Karl Mannheim a sesizat bine că unele ideologii tind să devină totale, adică să fie proprii unor epoci întregi. Exact acestea, cu puterea lor subliminală neobișnuită, mi se par mult mai interesante pentru cercetătorul de astăzi. Mai ales că rezolvarea unor opoziții – istorice, de această dată – nu o poate face un grup social sau altul. Rezolvarea lor este fie aparentă, iluzorie, fie de tip hegelian, cu reproducerea lor ciclică și la un nou nivel, mult mai extins.

2. Efecte vulgare și efecte de limită ale ideologiei

Există multe efecte obișnuite, adică vulgare, ale ideologiei. Există deopotrivă și efecte de limită, excesive. Efectele vulgare, ce privesc viața comună a oamenilor, au fost bine descrise de unii analiști ai fenomenului, de pildă Mannheim, Ricoeur, Ellul și alții. Folosesc aici expresia «efecte vulgare» în sensul ei neutru, fără nici o conotație negativă. Știm, de altfel, că termenul *vulgaris* a însemnat pur și simplu ceva comun sau larg răspândit, propriu în chipul cel mai firesc vieții unor comunități. Ceea ce este vulgar ajunge ușor cunoscut, un fapt expus public, ceva în fond de toate zilele. Și este exprimat de regulă în limba celor mulți⁵. Când Ricoeur vorbește despre funcțiile mari ale ideologiei, de exemplu funcția de justificare sau dominație, de reprezentare și disimulare, nu face altceva decât să descrie aceste efecte comune ale ideologiei.

Efectele de limită sunt de fapt cele excesive. Ele exced orice rațiune de ordin instituțional sau comunitar, dacă există așa ceva. Semnul lor distinctiv îl reprezintă de regulă un exces: fie violența maximă, fie forma arbitrară sau maladivă pe care o iau. Ele nu rezultă cu necesitate din funcțiile mari ale ideologiei. De pildă, condamnarea celui care, din punct de vedere politic, îți apare ca străin sau primejdios, nu rezultă nicidecum din funcția de justificare a ideologiei. La fel, suferința maximă la care este supus cel văzut în felul unui adversar istoric, adică moartea prin crucificare, sfâșiere în bucăți a trupului, aruncare în groapa cu fiare sălbatice, jupuire de viu, abandonare în pustiu sau pe mare, exil, spânzurare, tăiere a limbii sau a mâinii drepte, ca să amintesc aici doar câteva din practicile mai vechi exersate însă și mai târziu, de omul modern, acest lucru nu decurge din funcțiile vulgare ale ideologiei. Nici interdicția oricărei dezbateri sau a interpretării în genere, cum s-a întâmplat de câteva ori din secolul VI înoace, nu este înscrisă în funcțiile ideologiei. Ne dăm seama că toate acestea nu au cum să apară ca firești în viața unor comunități. Deopotrivă, nu ajung ușor cunoscute, nu devin întotdeauna fapte expuse public și nu sunt exprimate, de către cei care le decid, în limba celor mulți. Așadar, nu pot fi socotite în nici un fel vulgare sau comune.

Mă voi referi în cele ce urmează doar la trei genuri de efecte excesive ale ideologiei, înrudite profund între ele, anume cenzura violentă a gândirii, exilul și moartea.

3. Cenzura ca ultimă instanță. Exercițiul ei în spațiul filosofiei

Ceea ce i s-a întâmplat uneori filosofiei, mai ales după ce are loc supunerea cetăților grecești de către romani, este greu de uitat. Nu e vorba doar de faptul că o anumită experiență filosofică dintre multe altele este subtil cenzurată, într-un fel chiar de către autorul ei, cum s-a observat în legătura cu Platon⁶. Nici de cenzura greu sesizabilă și într-un fel firească pe care orice maestru spiritual – înțelept, avvă sau duhovnic – o induce în scenariul inițierii⁷. Ci am în vedere un gest cumva de limită, anume punerea în discuție explicită și radicală a filosofiei ca atare, indiferent de coala, autor sau doctrină. Așa s-a întâmplat, de exemplu, la Crotona, pe vremea lui Pythagora, când întreaga școală filosofică a fost pusă sub urmărire și în cele din urmă desființată. Pythagora ar fi fost acolo nu doar maestru, preot și inițiat, ci și liderul unei grupări aristocratice, fapt ce explică mai bine reacția puterii față de propria sa școală.

Astfel de fapte s-au petrecut de regulă atunci când a irupt cu toată forța, prin chiar instituțiile timpului, voința adevărului exclusiv. Cum bine s-a spus, «schema de bază a oricărui act de cenzură este adevărul unic» (Adrian Marino). Cu mențiunea însă că este vorba acum de adevărul unei voințe omenești, istorice, și nicidecum un adevăr ce ar veni să asigure însăși libertatea spiritului («Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi», se spune în *Ioan*, VIII, 32)⁸. Voi pune în legătură voința adevărului exclusiv cu ideologia dominantă a unui timp, indiferent de ce natură este această ideologie. Noi reușim acum să spunem cu privire la ideologie – după ce am avut mult timp în față doar expresia ei barbară, negativă – că nu apare întotdeauna ca terifiantă. Cu alte cuvinte, putem accepta ideea unui sens oarecum neutru al ideologiei, ca și cum ea s-ar plasa dincoace de morală. Doar că atunci când o ideologie domină în chip singular spațiul vieții noastre publice,

ea generează o cenzură excesivă, adică instituie forme ale interdicției ce nu cunosc justificare.

Câteva exemple în aceasta privință sunt absolut necesare.

Cazul lui Pythagora, amintit mai sus, este deja cunoscut, la fel și cel al lui Platon, despre care s-a scris destul de mult. Doar că acestea nu sunt singulare. Protagoras, acuzat de aceleași fapte ca și Socrate mai târziu, a fost nevoit să plece definitiv în exil, după ce Pericle îl salvează de la moarte. Acuzației de impietate religioasă, pentru felul în care explica fenomenele naturii, i se adaugă cea de medism, anume că ar fi favorizat interesele regelui mezilor și nu cele ale patriei sale. La fel și Zenon din Elea, condamnat la moarte pentru că a urzit un complot împotriva tiranului străin Nearchos; din spusele lui Plutarh, se știe că nu și-a denunțat nici în fața morții prietenii, dimpotrivă, va acuza exact pe cei din apropierea tiranului și pe acesta din urmă, după care și-a tăiat limba cu dinții, scuipând-o în fața lui Nearchos. Anaxarchos din Abdera, un susținător al filosofiei lui Democrit, devine victima tiranului Nicocreon din Cipru. Aristotel însuși, suspectat de către Demostene și partizanii acestuia ca ar fi un pro-macedonean periculos, se va autoexila la Megara. În definitiv, cum vom vedea, lista Marelui Censor nu cunoaște început și sfârșit.

Diogenes Laertios ne asigură că Theofrast, cel care a fost lăsat de Aristotel scolarh, a sporit mult prestigiul Lyceului. A ajuns chiar să se bucure de simpatia tuturor, având pe atunci «cam două mii de elevi /care/ frecventau cursurile lui». Devenise așadar destul de influent și popular, adică un adevărat concurent pentru liderii cetății. Prin urmare, a fost nevoit «să părăsească Atena pentru câțva timp, atunci când Sophokles, fiul lui Amphiklides, introdusese o lege care interzicea oricărui filosof, sub pedeapsa cu moartea, să conducă o școală fără acordul Consiliului și al poporului. Dar în anul următor, după ce Philon l-a dat în judecată pe Sophokles pentru ilegalitate, filosofii s-au întors /din exil/» (IV, 37. 38). Istoria se petrece, cum știm, la crucea secolelor IV-III înainte de Hristos.

Într-un alt loc al lumii vechi, după aproximativ două secole, Cicero a sesizat bine că Roma imperială nu mai pune

mare pret pe literatură sau pe filosofie, deosebindu-se cu aceasta de vechea Atena. Adevăratul centru al lumii de atunci se voia recunoscut mai curând prin amploarea discuțiilor juridice, puse în slujba puterii sau a imperiului. De fapt, disprețul sau – mai exact – teama fața de o anumită filosofie sunt aici mai vechi: Cato cel Batrân, cu un secol mai devreme, în 156 î.H., după ce asista la o demonstrație dialectică a scepticului Carneades din Cyrene și a înșotitorilor sai, se arata cu totul îngrozit. Grecul venise la Roma ca solie ateniană, în speranța că va obține scutirea cetății Atena de o amendă foarte mare. Conducea pe atunci școala platonician din Atena, aflată în faza ei sceptică. El vine alături de Critolaos din Phaselis, seful scolii aristotelice, și Diogenes din Babilon, seful scolii stoice. Cuvântul lui Critolaos îi lăsa oarecum indiferenți. Cel al lui Diogenes stoicul a fost în parte acceptat, fapt ce anunța începutul influenței stoice asupra romanilor⁹. Singur Carneades își înfricoșează auditoriul prin scepticismul sau nelimitat. Le spune, printre altele, că noi, oamenii, nu avem nici o posibilitate de a ști dacă afirmațiile noastre sunt realmente adevărate sau false. Nu știm nici măcar dacă valorile pe care le urmăm sunt într-adevăr cele juste. Acest lucru are urmări grave în ceea ce privește relația noastră cu semenii, cu instituțiile timpului pe care ar trebui să le respectăm și chiar cu zeii pe care-i slujim. Nu putem cunoaște adevărul ca atare, dar ne vom conduce în viața practică după acele opinii ce comportă un grad de probabilitate mai mare decât altele. Auzind toate acestea, Cato cel Batrân va înțelege faptul că însuși imperiul sau ar putea sta sub semnul probabilității. El simte imediat pericolul, anume că prezenta filosofilor greci este nocivă pentru cei tineri și pentru gloria imperiului. De aceea, va face tot posibilul ca solii atenieni să parasească Roma cât mai repede. Faptul are destulă importanță, întrucât împăratul era totuși un om cultivat, încheiase în anul 184 scrierea *Origines*, adică prima operă istoriografică în limba latină.

Comentariul lui Cioran la acest episod merita să fie amintit aici. «Imperiile nascându-se tem mai mult ca orice de contaminarea intelectuală, ce vine aproape totdeauna de la popoarele btrâne»¹⁰.

Cam în același timp, în cealaltă parte a lumii, împăratul chinez Shih Huang Ti, a poruncit să fie construit celebrul și înfricoșătorul zid. El s-a autointitulat Prim Împărat și – lucru deosebit de important – a decis să fie arse toate cărțile de înaintea domniei lui. Lumea începea astfel cu sine, urmând să continue la nesfârșit astfel. Scribe despre toate acestea pagini admirabile Jorge Luis Borges, în povestirea *Zidul și cărțile* (cuprinsă în volumul *Alte investigații*, 1952).

Asadar, în forme aparent subtile, interdictul funcționează. Cu puțin timp înainte, de altfel, cultul lui Dionysos fusese interzis la Roma și în întregul spațiu italic. Templele sau zeii apar și dispar de acum după voia stăpânilor acestei lumi. Tot ce nu convine vointei imperiale va fi împins în zona de umbră a istoriei sau desființat pur și simplu. Ar trebui să ne aducem mai des aminte că, în anul 65 d.H., Nero, în urma dejucării unui complot, îl invită pe Seneca, educatorul și ministrul său, să-și taie venele. Faptul că a acceptat moartea cu o seninătate de-a dreptul neomenească nu avea să schimbe nimic din mersul lucrurilor. Probabil că a înțeles din timp acest lucru: în *De tranquillitate animi*, descrie împrejurările în care a murit un filosof contemporan, Canius Iulius, importanță având doar curajul neobișnuit cu care și-a asumat moartea. Tot atunci Nero va decide exilarea unor filosofi stoici sau cinici: Musonius Rufus, care pleacă în insula Gyaros, și Demetrius. Iar în anul 71 d.H., împăratul Flavius Vespasianus îi alungă pe filosofi din Roma, printr-un simplu decret, la propunerea consilierului sau Mucianus; printre cei incluși pe lista condamnaților la exil se află Demetrius, Euphrates și alții. Musonius este protejat de Titus și astfel scos de sub incidența acelui decret¹¹. La fel va proceda, în anul 94, împăratul Domitianus, când o dată cu ceilalți filosofi pleacă din Roma și Epictet, refugiindu-se la Nicopolis în Epir, unde va întemeia o adevărată școală. Nu s-a mai ținut cont nici măcar de faptul că dintre filosofi cei mai mulți erau stoici, tolerați sau chiar necesari pe atunci puterii imperiale. Cel care va sesiza starea precară, de limita, în care a fost adusă filosofia va fi Marcus Aurelius, un adept sincer al gândirii stoice. În anul 176 d.H., el reînființează la Atena patru școli sau catedre: Academia, de tradiție platoniciană, Lyceum, de tradiție aristotelică, Porticul

stoicilor și Gradina epicuriană, ale căror cheltuieli au fost suportate din fondurile imperiale. Doar că gestul restaurator al lui Marcus Aurelius va fi probabil ultimul de acest fel în vechea istorie greco-romană.

Situația perfect ambiguă a filosofului se repetă într-o privință peste secole, o dată cu Boethius. La numai 30 de ani, acesta era recunoscut în întreg imperiul pentru cultura sa științifică și filosofică. Se căsătorește cu Rusticiana, fiica lui Symmachus, om politic avut și influent. Regele got Teodoric, stăpânul de atunci al Imperiului de Apus, îi elogiază cultura și profunzimea minții, reușind astfel să-l atragă de partea sa. În anul 522, în calitate de consul, Boethius va elogia la rândul său, într-un discurs public, personalitatea regelui Teodoric. Peste numai doi ani, același rege, influențat de câțiva supuși interesați, îl va suspecta de înaltă trădare și va decide condamnarea sa la moarte. După ce este închis pentru aproape o jumătate de an, timp în care scrie *De consolazione philosophiae*, Boethius va fi executat asemeni oricărui adversar comun al puterii. Ca și Seneca altădată, Boethius știa bine ce i se poate întâmpla filosofului nesupus. Amintește în acest sens numele celor care au avut mult de suferit, precum Anaxagoras, Socrate și Zenon, dintre greci, iar dintre romani, Canius, Seneca, Paetus Therasia și Soranus – o altă victimă a lui Nero (*De consolazione philosophiae*, cartea I, proza III). «Pe aceștia i-a dus la ruină numai faptul de a fi fost formați în disciplina mea /spune Philosophia, în dialogul ei cu filosoful exilat/ și de a fi avut dorințe cu totul deosebite de ale celor necinstiți» (traducere de David Popescu, 1943). Boethius acuză «rătăcirea mulțimii profane» și răutatea celor aflați în umbra puterii. De fapt, acuza privește în ultimă instanță absența filosofiei sau proasta ei practicare.

Cum stim, Iustinian, ciudatul stăpân al Imperiului Roman de Rasarit, a decis, în anul 529, închiderea definitivă a ultimelor școli filosofice grecești, începând cu cea neoplatoniciană din Atena. Mulți învățați greci pleacă definitiv în exil, unii dintre ei, precum Damascius, Simplicius și Priscian, ajungând până în spațiile stăpânite de regii perși, spre a-și afla abia acolo posibilitatea vorbirii libere. Pentru noul suveran, filosofia greacă era prin excelență simbolul unei lumi

și a unei spiritualități «pagâne», adică disolutive, apte să erodeze noul discurs al puterii. În parte, cel puțin, are oarecare dreptate: neoplatonismul s-a voit un timp locul spiritual de rezistență față de creștinism. Astfel că în anul 303, la Nicomedia, are loc un *Consilium principis*, la care participă mulți dintre intelectualii «păgâni» ai timpului, unii dintre ei destul de influenți, cu intenția de a da un răspuns clar învățaturii creștine. Printre ei se află și Porphir, cunoscutul biograf al lui Plotin și autorul celebrei scrieri *Isagoga*. Ca urmare a întâlnirii de la Nicomedia, împăratul Dioclețian declanșează o prigoană împotriva creștinilor. Disputa se intensifică după 313, când împăratul Constantin se convertește la creștinism și când Iamblichos, un important neoplatonician, întemeiază o școală filosofică în Siria, la Apameea. Împăratul Iulian (361-363), filosof de orientare neoplatoniciană, discipolul lui Maxim din Efes (aflat el însuși în tradiția lui Iamblichos), încurajează și el o serioasă reacție împotriva creștinismului. Efectele acestei reacții se pot vedea până târziu, după anul 400, când înfloresc școlile neoplatoniciene private din Atena și Alexandria (Sirianus, Proclus, Damascius, Hierocles, Hermias, Ammonius, Simplicius, Olympiodor, Philopon și alții). Însă cu decizia fermă a lui Iustinian, se anunța un mare sfârșit, granița dintre două istorii ale aceluiași continent. De fapt, el a interzis celor care nu erau creștini – fie și formal – să mai predea filosofie. Ca urmare, unii filosofi se convertesc formal la creștinism, de exemplu, Ioan Philopon, obținând astfel dreptul de a preda filosofie. Tot Iustinian va fi cel care, printr-un alt decret, interzice faptul că atare al interpretării. Interdicția privește înainte de toate interpretarea textelor juridice și istorice. O asemenea întâmplare, cât se poate de stranie, încă nu mai cunoscuse istoria Europei până atunci.

Exemplul lui Iustinian a fost reluat de către împăratul Constantin al III-lea care, în 648, pentru a liniști spiritele unor iubitori de controverse, dă un decret prin care interzice orice discuție cu privire la faptul dacă în Hristos există una sau două energii, una sau două voințe. Puțin mai înainte, împăratul Heraclius (610-641), ca să rezolve aceeași chestiune, impune o singură interpretare din câte erau în discuție atunci,

anume monotelismul (după care în Hristos s-ar afla o singură voință). Caută să-i atragă și pe alții către monotelism. Or, ceea ce a impus împăratul nu mai putea fi combătut decât cu riscuri totale. Un astfel de risc și-a asumat atunci Maxim Mărturisitorul. El are curajul să combată monotelismul ca erezie, spunând că deși este vorba în Hristos de o singură persoană, există în fapt două naturi, divină și umană, și în consecință două voințe și energii. Pentru această îndrăzneală a sa, Maxim Mărturisitorul este arestat, i se taie limba și mâna dreaptă, ca să nu mai vorbească și să nu mai scrie împotriva celor decise de instanța imperială. Și, să nu uităm, este vorba de unul din cei mai importanți scriitori din întreaga istorie spirituală a Europei; cu scrierile și interpretările sale (*Centurii despre dragoste, Ambigua, Răspunsuri către Talasie* și altele), a exercitat o mare influență în lumea gândirii teologice și filosofice până astăzi.

Nu este greu de sesizat în șirul exemplelor de mai sus că, de la Pythagora la Ioan Philopon, școli întregi de filosofie suportă excesele unor ideologii dominante. Este vorba de condamnarea la tăcere, la exil sau la moarte.

4. Cenzura ca instanță modernă

În secolele ce au urmat lui Iustinian, condiția filosofiei este adesea destul de ambiguă. Învățătura creștină este considerată la un moment dat singura și adevărata filosofie (lucru menționat cu claritate de Clement din Alexandria). Ea numește acum un nou mod de viață, cel prin care se exprimă nevoia de perfecțiune a sufletului creștin.

Situația vechii filosofii se schimbă mult, uneori din cauza unor simple neînțelegeri. Un fapt important însă îl reprezintă despărțirea ei treptată, ca reflecție, de modul de viață în care s-a exprimat altădată, fie acesta epicureic, platonician sau stoic. «Anumite moduri de viață filosofice, proprii diferitelor școli ale Antichității, au dispărut definitiv, de exemplu, epicureismul; altele, ca stoicismul sau platonismul, au fost asimilate de modul de viață creștin. Dacă este adevărat că, până la un punct, modul de viață monastic s-a numit «filosofic» în Evul Mediu, nu putem totuși nega faptul că

acest mod de viață, deși cuprindea exercițiile spirituale proprii filosofiilor antice, a fost separat de discursul filosofic de care fusese legat mai înainte. Au supraviețuit deci doar discursurile filosofice ale anumitor școli antice, preponderent cele ale platonismului și aristotelismului; dar, separate de modurile de viață ce le-a inspirat, au ajuns la rangul unui simplu material conceptual utilizabil în controversele teologice. „Filosofia”, pusă astfel în serviciul teologiei, nu avea să mai fie de aici înainte decât un discurs teoretic și, după ce filosofia modernă își va cuceri autonomia, în secolul XVII și mai ales în secolul XVIII, ea va avea mereu tendința să se limiteze la acest punct de vedere¹². Fenomenul, mult mai complicat decât credem, trebuie pus în legătură așadar cu evoluția creștinismului în lumea occidentală: instituționalizare excesivă, prezența sa în sfera puterii și în universitățile timpului. Francesco Suarez va vorbi târziu despre filosofie ca «servă a divinei teologii» (*Disputationes Metaphysicae*, 1695). El are în vedere filosofia aristotelică, adaptată deja controverselor creștine o dată cu scolastica secolului XIII. Doar că sintagma ca atare, *philosophia sive ancilla theologiae*, are în spate o lungă istorie a relației celor două experiențe spirituale. Cu mult timp în urmă, Philon din Alexandria considerase științele timpului său în felul unei slave a filosofiei («identifică aceste științe cu Agar, sclava egipteană cu care Avraam trebuie să se unească înainte de a accede la unirea cu Sara, soția sa»); iar filosofia, la rândul ei, «o sclavă a înțelepciunii, înțelepciunea sau adevărata filosofie fiind, pentru Philon, Cuvântul lui Dumnezeu revelat prin Moise». Ideea va fi reluată de către Clement din Alexandria, Origen și alții¹³. Cu anumite modificări, revine până la începutul secolului XVII, la Suarez și epigonii săi.

Așadar, cenzura filosofiei va cunoaște câteva mari forme: despărțirea discursului filosofic de modul de viață pe care l-a justificat inițial; instrumentalizarea acestui discurs (fiind selectate și folosite, la nevoie, doar acele părți ale sale care se dovedeau utile disputelor teologice); și indexarea operelor filosofice socotite periculoase. Această din urmă formă va deveni o adevărată instituție în vremea de glorie a iezuiților. Iar filosofia indexată ajunge echivalentă unei erezii. Efectele

târzii ale acestei situații sunt destul de ciudate: filosofia modernă se transformă în discurs teoretic (și rămâne astfel chiar și după ce, în secolele XVII-XVIII, redevine autonomă); se nasc două specii noi, anume filosofia eretică, pe de o parte, și cenzura ca gen literar, pe de altă parte. Această din urmă specie, cu intenție pedagogică, are un reprezentant notoriu în episcopul Pierre-Daniel Huet, cel care, în 1689, publică lucrarea *Censura philosophiae cartesianae*.

Să fac o mențiune în acest loc, deși nu e singura ce ar trebui făcută. Echivalarea adevăratei cunoașteri, *sapientia*, cu teologia revelată va conduce, în mintea unora, la ideea inutilității filosofiei de tip socratic sau aporetic. Aproape totul se datorează însă unei neînțelegeri. Se deschide astfel seria unor lungi discuții cu privire la cel mai bun regim ancilar al filosofiei, ca și cum aceasta ar trebui să urmeze fatalmente modele străine felului ei propriu de argumentare. Cei care au dedus de aici că filosofia ar fi fost obligată atunci doar la condiția simplei servituți uită pur și simplu ca scriitorul creștin nu acorda termenului *ancilla* un sens comun, negativ, care să afecteze neapărat demnitatea celui care slujește și deopotrivă iubirea celui slujit.

Dincolo însă de această neînțelegere, multe scrieri filosofice vor fi trecute în Index-ul cărților interzise, întocmit în 1559, sub pontificatul lui Paul IV, cel care a reorganizat Inchiziția în lumea occidentală. Ceea ce înseamnă că istoria ereziei privește și alte forme de expresie spirituală decât cea propriu zis religioasă. Ca să dau un singur exemplu, în 1663, scrierile lui Descartes sunt trecute în teribilul Index; în 1667, predarea filosofiei cartesiene este interzisă în Franța, decizia fiind luată în ultimă instanță chiar de Louis XIV; în 1687, Bossuet, într-o epistolă către D'Allemans, discipolul lui Malebranche, descrie pericolul uriaș pe care filosofia lui Descartes îl prezintă pentru învățătura Bisericii. Reacții asemănătoare au, în aceeași epocă, Voetius, Le Maistre de Sacy și Du Vancel. După cum consemnează Baillet, biograful lui Descartes, Voetius este foarte riguros și exact în ceea ce susține, numind în șapte puncte importante dezacordul prăpăstios dintre cartesianism și credința creștină («Această filosofie este periculoasă, favorabilă scepticismului, aptă să distrugă credința

noastră în sufletul rațional, misterul Sfintei Treimi, întruparea lui Iisus Hristos, păcatul originar, miracolele și profețiile»). Chiar dacă ar fi avut dreptate sub aspect istoric sau dogmatic, lucru posibil de altfel, Voetius ar fi trebuit să urmeze totuși, în reacția sa, îndemnul celui care a lăsat spre meditație, printre altele, pilda samariteanului milostiv. Doar că istoria înaintea pe alte căi decât cele pe care le dorim sau le așteptăm noi.

Cazul Descartes este elocvent și sub alt aspect, anume complicitatea modernă între ideologii aparent cu totul străine una de alta, religioasă, științifică și politică. Cum am văzut, episcopul de Avranches, Pierre-Daniel Huet, va publica, în 1689, o scriere intitulată *Censura philosophiae cartesianae*; Voltaire, în *Scrisori filosofice* (1734), invocând filosofia politică engleză, va vorbi despre caracterul speculativ și inutil al tradiției cartesiene (imaginație excesivă, voință de sistem ce conduce către «un roman ingenios, cel mult verosimil, pentru filosofii ignoranți din acea vreme», va spune în *Scrisoarea XIV*); iar D'Alembert, în *Discurs preliminar* (la *Tratatul de dinamică*, 1743), pune în discuție fizica lui Descartes raportând-o la cea newtoniană. Va reuși astfel să o discrediteze, chiar dacă mai târziu se va dovedi că argumentele sale nu au valabilitate științifică.

Așa cum vedem, ideologii radical diferite reușesc în scurt timp să ducă la unul și același efect, adică să-l cenzureze complet pe Descartes. Filosoful nu s-a gândit, cred, niciodată la o astfel de posteritate ciudată și severă. În scrisorile către părintele Mersenne sau către prințesa Elisabeth, în câteva locuri din *Discurs*, VI, unde își explicitează intențiile cercetărilor sale, dar și în sugestiile de lectură pe care le face – cu o bună dispoziție – cititorului (a se vedea *Scrisoarea către abatele Picot*, ce însoțește versiunea în franceză a *tratatului Principia philosophiae*), el nu bănuiește nimic în legătură cu forța devastatoare ce o va avea mai târziu lectura ideologică a paginilor sale. Deși, cel puțin în două locuri din *Discurs*, VI, pare să presimtă totuși ceva în acest sens. Știe că deja câțiva dintre oamenii citați și cu autoritate «au dezaprobat o opinie din fizică, publicată cu puțin timp înainte de altcineva». Și adaugă imediat: «nu aș vrea să spun că mă atașasem de ea, dar nici nu observasem înaintea aprecierii critice a acelor

ceva care să poată da de bănuit sau să fie dăunător religiei sau statului și de aici că m-ar fi împiedicat să o cercetez, dacă rațiunea m-ar fi convins că este adevărată; acest lucru m-a făcut să mă tem ca nu cumva printre ideile mele să fie descoperită vreuna prin care eu într-adevăr să fi greșit». După câteva pagini vorbește cu destulă simplitate despre cenzură. «Dar, arareori s-a întâmplat să mi se obiecteze ceva care să nu fi prevăzut eu în nici un fel, exceptând ceva ce ar fi fost foarte îndepărtat de argumentul meu; astfel încât nu am dat peste nici un cenzor al opiniilor mele care să nu mi se pară fie mai puțin riguros, fie mai puțin echitabil decât mine însumi». Din nefericire, ceva destul de îndepărtat de argumentul său, cum singur spune, vor găsi cenzorii săi puțin mai târziu și îl vor judeca pe Descartes așa cum acesta nu-și putea imagina atunci singur.

Omul modern, sub fascinatia matematicii și a științelor naturii, îi cere filosofiei să egaleze aceste științe în privința rigorii logice. Fapt pe care ea, în imensul ei orgoliu, îl încearcă de câteva ori. Să ne gândim în acest sens doar la cei care, asemeni lui Descartes și Leibniz, au trait toată viața cu ideea unei posibile *mathesis universalis*. Afli vorbindu-se astfel despre filosofie ca «știința adevărată», «știința a principiilor întregii cunoașteri», «fundament al oricărei științe» sau, în cele din urmă, «știința a științelor». Nici macar romanticii nu au putut evita aceasta obsesie a lumii moderne. Schelling, de pildă, dezvoltă multe argumente spre a sustine că filosofia este o adevărată știință, mai exact știința suprema, întrucât are ca obiect de cercetare absolutul înșusi. Ea ar tinde să descopere absolutul exact în felul în care acesta se descopera pe sine în istorie. Dar nu va încerca oare până și poezia nouă, cu Mallarmé de pildă, să devină o stranie știință? Doar că timpul marilor ideologii îi va cere filosofiei să se legitimeze în orice privință, ca meditație în proximitatea teologiei, ca știință și ca etică istorică a unei comunități.

Adevăratul dezastru avea să vină însă mai târziu, în posteritatea de stânga a lui Hegel. Filosofia intra în jocul unor ideologii de o violență cum nu a mai cunoscut continentul european până atunci. În unele versiuni ale ei ea ajunge pur și simplu o *ancilla ideologiae*, fenomen de care cu greu se mai

poate elibera. Este cel de-al treilea și ultimul ei regim ancilar, după cel scolastic (*ancilla theologiae*) și cel modern timpuriu (*ancilla scientiae*). Situația din urmă pare să fie cea mai gravă; ea s-a prelungit până astăzi, numind unul din marile excese ale secolului XX. În definitiv, este vorba de un fapt ce a reușit să atingă în timp delirul ca atare.

5. Timpul penitenței abnorme

Din câte știu, ideologia marxista, cu ceea ce s-a numit «dictatura a proletariatului», este prima ideologie din istoria recentă ce pune sub semnul întrebării orice formă liberă de gândire. Întreaga istorie a gândirii europene avea să fie citită ca preistorie infantilă sau ezitantă a marxismului, lectura începută deja în două scrieri mai vechi, *Ideologia germană* (1846) și *Manifestul partidului comunist* (1848). Exact aici aflăm modelul cenzurii ca *Diktat*, un dispozitiv în mare măsură arbitrar, inițial în serviciul dictaturii de clasă, apoi al dictaturii rasiale sau etnice. Cum știm, acest fenomen încă nu a luat sfârșit.

În noua ordine a discursului, vor fi socotite ca juste doar acele argumente care legitimează o anumită putere politică. Așa s-a întâmplat, cum știm, în Rusia sovietică, chiar de la bun început. Un analist al acestui fenomen, Vladimir Malahov, redă succint episodul final¹⁴. «Spre deosebire de literatură, filosofia nu a beneficiat /în Rusia sovietică/ de un spațiu unitar. În Rusia sovietică nu se practica «filosofia rusă». Filosofia rusă, adică tradiția filosofică de la Soloviev la așa numita renaștere filosofico-religioasă de la granița dintre secole, a fost evacuată din țară pe două vapoare. Am în vedere expulzarea, în 1922, a aproximativ 150 de intelectuali remarcabili. În această perioadă, a părăsit țara marea majoritate a gânditorilor de valoare. Aproape toți dintre ei au reușit, într-o măsură mai mare sau mai mică, să se integreze în viața culturală a țărilor în care s-au stabilit, mai ales în Germania și Franța /Nicolai Losski, Semen Frank, Ivan Iliin, Nicolai Berdiaev, Lev Șestov, Serghei Bulgakov, Feodor Stepun ș.a./... Dintre marii filosofi, în Rusia au rămas Pavel Florenski și Gustav Spet. Amândoi au fost nevoiți să renunțe la

activitatea filosofică încă din anii 20. Amândoi au fost împușcați».

Distanța sau rezistența față de această ideologie era rezolvată cel mai adesea prin detenție, închisoarea devenind noul loc istoric de penitență. La noi, au fost nevoiți să suporte această decizie numeroși intelectuali, mai cunoscuți fiind Mircea Vulcanescu, Constantin Noica, Nichifor Crainic, Sandu Tudor (între 1950-1952, apoi condamnat la 25 de ani de închisoare, sfârșindu-și zilele la Aiud), Dumitru Stăniloae, Ion Petrovici, Sergiu Al-Gheorghe, Nicolae Steinhardt, Petre Țuțea, Radu Enescu, Vasile Netea, Traian Brăileanu, Horia Cosmovici, Constantin Voicescu, Petru Caraman, Valeriu Streinu, Virgil Stancovici, Teodor Enescu, Ovid Densusianu, Remus Niculescu, Gheorghe Calciu (a doua detenție între 1979 și 1984), Ion D. Sârbu, Traian Herseni, Nicolae Margineanu, Nicolae Petrescu, Petre Botezatu, Anton Dumitriu, Ștefan Augustin Doinaș, Alexandru Paleologu, Traian Gheorghiu, Alexandru Claudian, Petre Pandrea, Virgil Bogdan, Victor Isac, Titus Mocanu, Nicolae Balota, Adrian Marino, Alexandru Zub, Mihai Ursachi, Paul Caravia și mulți alții. Firesc ar fi să ne amintim mai des de tot ce li s-a întâmplat acestor oameni atât în anii de până la încheierea păcii, cât și după aceea, în deceniile terorii. Deși acuzațiile care li s-au adus erau de regulă aceleași, situația fiecăruia este totuși distinctă, făcând necesară o judecată sau o înțelegere diferită de la un caz la altul¹⁵. Unii dintre ei au plătit cu propria viață curajul de a gândi în chip liber. Același curaj le-a adus altora, după 1946, un gen de exil interior sau obligația tacerii: Constantin Radulescu-Motru, Lucian Blaga, Vasile Bancila, Vasile Lovinescu, Petru Comarnescu, Eugeniu Sperantia, Theofil Simenschi, Radu Stoichita, Nicolae Bagdasar, Andrei Scrima, Alexandru Dragomir, Nicolae Calota, Ernest Stere sau Liviu Rusu. Destinul lor nu a mai putut fi cel pe care si l-au dorit sau pentru care au urmat o formă clasică de inițiere culturală. Câtiva s-au salvat, dacă despre salvare poate fi vorba, prin exil voluntar în Occident sau aiurea.

Așadar, obligația tacerii pentru cel care a dorit să vorbească liber putea fi dusă ușor la limită sau extrema, limită

ce a coincis cu moartea însăși. La noi acest destin l-au cunoscut mulți intelectuali, unul din ei fiind Mircea Vulcanescu. Totul s-a întâmplat în anul 1952. Împlinise 48 de ani când, la 25 octombrie, la Aiud, a părăsit cu o nefirească seninătate această lume. Cum tradusesse cu pasiune din Rilke, mereu i-a fost gândul la un vers pe care, în anii detenției, l-a rescris de nenumărate ori: «Dă fiecăruia, Doamne, moartea lui!». Nu știm dacă Mircea Vulcănescu a avut într-adevăr parte de moartea care i se cuvenea, știm însă că a făcut dovada unei vieți de o demnitate rar întâlnită la noi.

O data cu aceasta teribila forma de penitenta, institutiile academice au fost supuse unei corectii radicale. Noul gest îl egaleaza într-o privinta pe cel al împaratului Iustinian: învățământul filosofic a fost interzis fără nici o justificare sau pervertit pâna în radacini. De exemplu, la Iasi si la Cluj el a fost suspendat pentru aproape zece ani, din 1948 pâna în 1957. Iar la Bucuresti, a fost transformat în simpla initiere ideologica, sub motive lesne de înțeles. Așadar, timp de aproape 170 de ani de învățământ filosofic academic (început, cum știm, la Academia Mihăileană din Iași), acesta a fost întrerupt o singură dată, în 1948, și atunci din motive doar politice. Marturiile, în acest sens, cu privire atât la masinaria perfida a cenzurii cât si la violenta institutionala fata de actul cultural, dupa 1945, devin tot mai numeroase¹⁶. Ele ne aduc în fata fenomene care, pur si simplu, tind sa scape oricarei înțelegeri omenesti.

Greu se vor stinge în viata noastra efectele ascunse ale unor astfel de întâmplari. Din pacate, ele au durat decenii de-a rândul, adica suficient de mult ca sa mai poată fi ușor uitate. Si atâta vreme cât nu pot fi uitate, ceea ce au atins profund în timp nu cunoaste o deplină vindecare.

Daca ma gândesc bine, e absolut riscant sa apropii ideologia Diktat-ului, cu forta ei neobisnuita de cenzura, de alte ideologii moderne. Spun aceasta întrucât unul din analistii fenomenului, anume Eric Voegelin, situeaza marxismul în proximitatea unor orientari moderne care ar fi atinse de spiritul vechilor gnoze¹⁷. Doar ca spre deosebire de doctrinele gnostice, marxismul respinge în maniera frusta si violenta orice mod de perceptie a transcendentei. Iar fata de unele

ideologii moderne, cum ar fi cea proprie miscarii luministe, el subordoneaza argumentul rational vointei primitive de putere. La fel se va întâmpla și cu alte ideologii totalitare. De altfel, Voegelin sesizeaza bine ca «socialismul stiintific» s-a voit înainte de toate o *Weltmacht*, o putere cu pretentii nelimitate asupra vietii istorice. Este vorba pentru început de un nihilism practicat – sub aspect social – de grupuri pentru care teroarea reprezintă un instrument cotidian de acțiune. Textul cel mai elocvent si mai terifiant în aceasta privinta ramâne, cum am spus, *Manifestul partidului comunist*, din 1848, chiar daca unii exegeti de astazi îl trec intentionat sub tacere. El descrie pur si simplu o forma a terorismului de stat, justificând în istorie lupta pe viaa si pe moarte, crima ca atare. Cel care o practica nu mai recunoaste nimic în afara credintei sau a vointei sale. Nu mai accepta ca valabil aproape nimic din lunga traditie culturala si civica a omului european. Ceea ce a justificat în timp avea să fie egalat, în secolul XX, doar de acele ideologii care, fixate pe elementul rasial, dețin ca ultimă soluție, în ceea ce privește eficiența lor, însăși dispariția celuiilalt.

¹ Cf. Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor (Fragmente postume), traducere de Claudiu Băciu, 1999, p. 317. În același loc, Nietzsche adaugă: «Fiecare instinct este o formă a setei de a domina. Fiecare își are perspectiva proprie pe care urmărește s-o impună ca normă tuturor celorlalte».

² Eseuri de hermeneutică (1986), traducere de Vasile Tonoiu, 1995, p. 214.

³ Ibidem, p. 207. Ricoeur ne face atenți la câteva mari capcane în discutarea fenomenului ideologic: credința că ideologia este doar o funcție a dominației, adică doar un fenomen negativ; credința că există o singură funcție a ideologiei (cum ar fi cea de dominație, sau de justificare și disimulare a apartenenței la un grup etc.); nu mai puțin, credința că «ideologia este gândirea adversarului meu, gândirea celui alt; el n-o știe, eu însă o știu; or, problema este dacă există un punct de vedere asupra acțiunii care să fie capabil să se sustragă condiției ideologice a cunoașterii angajate în praxis» (pp. 205-206).

⁴ Ibidem, pp. 207-210.

⁵ Cicero folosește des expresia vulgo ostendere, cu înțelesul de «a se arăta în public»; sau disciplinam in vulgum efferre, «a răspândi învățătura în popor». Celsus, Hieronymus și alții vorbesc în același sens despre o editio vulgata. O expresie des folosită a fost vulgo audio, «aud, de regulă, zicându-se».

⁶ Cf. în acest sens Andrei Cornea, Platon. Filosofie și cenzura, Humanitas, 1995, având ca repere, printre altele, Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, 1952; The City and Man, 1964; Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, 1957.

⁷ Se referă la acest gen de cenzură, socotind-o extrem de violentă, capabilă – atunci când devine autocenzură – de scindarea totală a subiectului, Michel Foucault, în Les techniques de soi, text cuprins în Dits et écrits, Gallimard, 1994. Există aici câteva referiri speciale la practica mărturisirii, exagoreusis, în mediile monastice din primele secole creștine.

⁸ Ar fi cât se poate de firesc acum să luăm din nou în seamă faptul că Iisus, cum ni se spune în locul mai sus invocat, nu se vede pe sine niciodată singur. Mărturia sa nu este singulară și nici doar istorică, parțială. La fel și judecata pe care o face («Și chiar dacă Eu judec, judecata Mea este adevărată, pentru că nu sunt singur, ci Eu și Cel care M-a trimis pe Mine»; VIII. 16). Adevărul ca atare nu poate să aparțină unei voințe singulare sau unei singure lumi (VIII. 23, 28-29). Din aceste motive voi crede că schema de bază a cenzurii nu este neapărat o schemă de tip religios: puterea temporală sau istorică are suficiente resurse ideologice pentru a genera o astfel de schemă în orice epocă și în orice loc.

⁹ Relația dintre filosofia stoică și puterea imperială romană este profundă, complicată și de durată: stoicul Panetius (aproximativ 144 î. H.) va fi

admis în cercul familiei Scipio; stoicul Blossius inspiră reformele sociale ale lui Tiberius Gracchus, cam în aceeași perioadă; Quintus Mucius Scaevola și Rutilius Rufus sunt importanți oameni de stat ce adoptă învățătura stoică, în jurul anului 100 î. H., la fel și Canton din Utica, recunoscut mai târziu ca filosof. Și, evident, mulți alții.

¹⁰ Caiete, III (1967-1972), traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, 1999, p. 98.

¹¹ Faptul ca atare este invocat de Michel Foucault, în Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982), traducere de Bogdan Ghiu, Iași, 2004, pp. 405-406 și 413-414, cu comentarea unor practici ascetice descrise într-un fragment rămas de la Musonius Rufus. Nu cumva regimurile politice arbitrare și severe, de felul celor din vremea lui Seneca, au constituit un motiv în plus în extinderea atitudinii stoice printre intelectualii de atunci? Ar trebui probabil revăzută situația figurii stoice în lumea modernă și, mai cu seamă, în secolul XX, cu precădere în estul Europei.

¹² Cf. Pierre Hadot, Ce este filosofia antică?, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, prefată de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 1997, pp. 275-276.

¹³ Ibidem, p. 277. «Conform lui Philon și Origen, artele liberale erau o propedeutică la filosofia greacă, iar filosofia greacă, o propedeutică la filosofia revelată. Dar încetul cu încetul, etapele de pregătire au avut tendința să se schimbe. De exemplu, atunci când Augustin din Hippona, în a sa De doctrina christiana, enumeră cunoștințele profane necesare exegetului creștin, el pune practic pe același plan artele liberale, ca matematicile sau dialectica, și filosofia. Regăsim această uniformizare la începutul Evului Mediu, în epoca carolingiană, la Alcuin. Din secolul IX până în secolul XII, filosofia greacă, grație unor opere ale lui Platon, Aristotel și Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri și comentarii realizate la sfârșitul Antichității de Boetius, Macrobius și Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinților Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc și la elaborarea unei reprezentări a lumii» (pp. 278-279).

¹⁴ Cf. articolul Este posibilă filosofia în rusă?, traducere în română de Lia Tociu, în Timpul, nr. 3, 1998, Iași; o primă versiune apare în limba rusă, în 1922, apoi o alta în Deutsche Zeitschrift für Philosophie, în 1994.

¹⁵ Paginile cu caracter documentar semnate de Ion Bălan (Regimul concentraționar din România. 1945-1964, în colecția Biblioteca Sighet, Editura Fundației Academia Civică, 2000), Andrei Scrima (Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană, Humanitas, 2000, îndeosebi pp. 101-163), Ioan Opriș (Cercuri culturale disidente, Editura Univers Enciclopedic, 2001) sau Paul Caravia (Gândirea interzisă. Scrieri cenzurate - România: 1945-1989, volum prefătat de Virgil Cândea, 2000; Biserica întemnitată. România: 1944-1989, volum realizat împreună cu

Virgil Constantinescu și Florin Stănescu, 1998) și alții oferă multe date în acest sens.

¹⁶ Cf. ultimele scrieri ale lui Adrian Marino, *Îndeosebi Cenzura în România. Schiță istorică introductivă*, Editura AIUS, Craiova, 2000, ca și cele semnate de Al. Zub (*Orizont închis. Istoriografia româna sub dictatura*, Iași, Institutul European, 2000), Lidia Vianu (*Censorship in Romania*, Budapeșta, Central European University Press, 1998), Marian Petcu (*Puterea și cultura. O istorie a cenzurii*, Iași, Polirom, 1998), Vasile Manea (*Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, 2000), Ruxandra Cesereanu (*Panopticum. Tortura politică în secolul XX*, Institutul European, Iași, 2001) și altele. Revista *Contrast*, nr. 10-11-12, 2002, este dedicată în întregime acestui fenomen, alăturându-se astfel acelor publicații care au socotit că instituția cenzurii privește în chip esențial această istorie în care ne situăm și că ea necesită o discuție mai extinsă.

¹⁷ *The New Science of Politics. An Introduction*, 1952; *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959. Idei asemănătoare susține Ernst Topitsch în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 1961. Asimilarea ideologiei marxiste cu o gnoză s-ar justifica, în cazul lui Eric Voegelin, prin accepțiunea radical negativă pe care o acordă gnozelor. Ioan Petru Culianu

a sesizat bine acest lucru în *Gnozele dualiste ale Occidentului* (XII. 6, «Gnosticismul ca model analog»), de unde voi relua un singur fragment. «Geniul camuflajului scriptural este însă Calvin: opera lui “poate fi considerată primul Coran gnostic pus la punct în mod deliberat” (prin Coran, Voegelin înțelege un digest care face inutil recursul la vreo cunoaștere anterioară). Calvin desăvârșește ruptura în interiorul tradiției intelectuale occidentale. Alte rupturi, alte Coranuri: Enciclopedia lui Diderot și D’Alembert, operele lui Auguste Comte și Marx, “literatura patristică a leninism-stalinismului”. Caracterul coranic al tuturor acestor lucrări implică excluderea activă a tot ce ele își propun să înlocuiască. Deja nici Reforma nu funcționase după legea argumentului și persuasiunii. Adevărul ei era imuabil și indiscutabil – ea este o societate totalitară. Totalitarismul înseamnă într-adevăr împlinirea căutării gnostice a unei teologii civile. Astăzi, gnosticismul, imanentizare a eschatonului creștin, se manifestă în două forme distincte: marxismul, cea mai explicită și mai grosolană, și “occidentalizarea”, ce implică nimicirea “adevărului sufleteș” și disprețul pentru problema existenței» (referințele sunt la scrierea lui Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, ediția 1974, pp. 111-178).