

Primul concept de ideologie elaborat de Marx – intre *praxis* si religie

SANDU FRUNZA

Lecturer, Ph.D., Chair of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania

Ideology is an extremely comprehensive, yet ambigous concept. Several aspects of the ideological thought are made obvious through discussing Marx's first view on ideology, which is the one elaborated in *The German Ideology*. Here, ideology is understood as an imaginary construction that can be sugestively described as a distorted image in *camera obscura*. Despite the objectivity and scientifity claimed by Marx's vision (and especialy by the subsequent Marxism-Leninism), various interpretative perspectives brought into discussion argue that, in order to gain in persuasion and to mobilize masses conscience, Marxist discourse uses, in its very heart, mythological and imaginary structures. In this way, Marxist discourse is proved to be much more closer to the fictional discourse and to the forms of religiosity, than to the science, in spite of Marx's belief that the critique of religion is the model of any other critique.

Majoritatea teoreticienilor subliniaza caracterul ambiguu al termenului ideologie. Ambiguitatea este adesea insotita de caracterul peiorativ pe care termenul il capata indeosebi o data cu epoca gindirii occidentale ce incearca sa se aseze sub semnul sfirsitului ideologiilor.

Asa se poate explica si rezerva pe care majoritatea ideologilor o au in a desemna propriul lor sistem ca fiind o ideologie. Exista un fel de mecanism intern de autoaparare care se manifesta sub forma unei naivitati metodologice care ii determina pe teoreticieni sa se lase ispititi de o tentatie, pe care McLellan o gaseste a fi una extrem de raspindita, aceea de a califica drept

ideologie doar perspectiva celuilalt, in raport cu care viziunea proprie se constituie ca un punct de referinta al obiectivitatii ce permite o decelare corecta a caracteristicilor si a mecanismelor gindirii ideologice[1].

Dificultatea de a propune o definitie operationala, cu cea mai larga posibilitate de acoperire a cimpului ideologiilor, poate fi sesizata relevind marea varietate de intelesuri pe care termenul le exprima. Terry Eagleton ne ofera urmatoarea lista de definitii prin care este exprimata in mod curent semnificatia termenului ideologie: " a) Procesul de producere a semnificatiilor, semnelor si valorilor in viata sociala; b) un corpus de idei caracteristice pentru un anumit grup social sau clasa sociala; c) idei care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; d) idei false care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; e) comunicare distorsionata sistematic; f) acel ceva care ofera o pozitie pentru un subiect; g) forme ale gindirii motivate de interese sociale; h) gindirea identitatii; i) iluzia sociala necesara; j) conjunctura discursului si a puterii; k) mediul in care actorii sociali constienti dau sens propriei lumi; l) set de convingeri orientate spre actiune; m) confuzia dintre realitatea lingvistica si cea fenomenala; n) inchidere semiotica; o) mediul indispensabil in care indivizii isi manifesta relatiile cu structura sociala; p) procesul prin care viata sociala este convertita intr-o realitate naturala"[2].

In incercarea de sistematizare a pluralitatii intelesurilor pe care ideologia le ofera, David McLellan contureaza doua traditii principale ale dezvoltarii termenului ideologie. O prima traditie este cea care se origineaza in iluminismul francez si este nuantata in mod semnificativ de empirismul anglo-saxon. Ea propune o viziune consensualista asupra societatii si o abordare contemplativa a adevarului. Incercind sa se opuna rezistentei la modernizare pe care o cultiva traditia gindirii religioase, gindirea iluminismului francez declanseaza un conflict deschis si asiduu, intre maniera teologica de legitimare si semnificare a vietii sociale si modul rational de reinterpretare si reintemeiere a acestor realitati in perspectiva ideologiei ca noua stiinta a ideilor. In discutiile privind ideologia ca stiinta putem remarca efortul de a pune in evidenta un concept de stiinta in lumina caruia ideologia este un model naturalist de stiinta, care realizeaza o demistificare a realitatii sociale in aceeasi maniera in care stiinta exploreaza lumea naturala. Caracterul stiintific pare insa, sa paleasca destul de devreme in favoarea semnificatiei peiorative a ideologiei prin amprenta negativa pe care i-o imprima utilizarea polemica a termenului "ideologie" de catre Napoleon[3], iar apoi de catre Marx si de catre alti ginditori. O alta traditie izvoraste din mediile intelectuale germane si are tendinta de a evidentia starile conflictuale ce caracterizeaza schimbarea sociala si de a considera ca in interpretarea socialului este in mai mare masura adecvata o perspectiva coerentista asupra adevarului[4].

O contributie esentiala la consacrarea discursului asupra ideologiei o are gindirea marxista. Marx poate fi chestionat din perspectiva ambelor traditii mai sus mentionate. In rindurile de fata ne vom opri doar

asupra perspectivei marxiste care asociaza ideologia cu lumea reprezentarilor, a imaginarului, a relatiilor rasturnate in raport cu realitatea. Perspectiva propusa in *Ideologia germana* este inspirata de critica feuerbachiana a religiei. Marx afirma o pozitie particulara in intelegerea filosofiei si a modului filosofic de abordare a vietii reale si a religiei.

Ideologia germana constata ca toata critica filosofica germana se marginea la critica reprezentarilor religioase. Ea propunea dominatia religiei ca ceva dat. Toate relatiile erau considerate ca fiind de tip religios si erau treptat transformate intr-un cult, astfel incit "peste tot aveai de a face numai cu dogme si cu credinta in dogme. Lumea a fost canonizata pe o scara tot mai mare"[5]. Constiinta era prin excelenta una teologica sau religioasa si omul declarat ca fiind religios. Intreaga activitate umana, cu incorsetarile si demersurile ei aparea in aceasta perspectiva drept un produs al constiintei. Potrivit lucrarii sus amintite, necesitatea de a depasi constringerile aduse de reprezentarile, ideile, notiunile care le guverneaza existenta, ii determina pe oameni sa depaseasca printr-o constiinta critica starea de constiinta din care acestea deriva. Schimbarea de constiinta ar coincide in acest caz cu o schimbare de interpretare a existentei. Marx le reproseaza ideologilor tineri hegelieni ca se rezuma doar la o critica a ideilor si ca nu si-au pus problema unei legaturi intre filosofia germana si realitatea germana, intre critica lor si conditiile vietii materiale. Marx propune o noua perspectiva care sa aiba drept punct de plecare indivizii reali, activitatea lor si conditiile lor materiale de viata, premise constatabile pe cale pur empirica. Marx sustine ca are in vedere indivizii reali, care actioneaza si produc bunuri materiale, nu indivizii asa "cum ar putea ei aparea in propria lor imaginatie sau in imaginatia altora". Identitatea acestor indivizii umani reali coincide "cu productia lor, atit cu ce produc cit si cu felul cum produc. Deci ceea ce sint indivizii depinde de conditiile materiale ale productiei lor"[6]. Modul in care indivizii realizeaza productia este considerat a fi determinant nu numai in ceea ce priveste intelegerea a ceea ce ei sint, ci si pentru relatiile sociale si politice. De aceea se considera necesar ca observatia empirica sa puna in evidenta modul in care se relationeaza structura sociala si politica cu productia. Apare astfel o strinsa dependenta intre reprezentarile si ideile prezente intr-o anumita epoca si activitatea materiala care "constituie limbajul vietii reale". Productia materiala se reflecta in limbajul politicii, legilor, moralei, religiei, metafizicii, s.a. Pentru Marx "Constiinta nu poate fi niciodata altceva decit existenta constienta, iar existenta oamenilor este procesul real al vietii lor"[7].

In ciuda mereu invocatei realitati si a dimensiunii transformatoare a *praxis*-ului, in fapt, Marx nu face altceva decit sa inlocuiasca o viziune idealista asupra omului cu o constructie fantastica asupra omului, demna de a fi asociata cu pagini de eshatologie biblica ce situeaza viata eterna a omului intr-un paradis pamintesc. Este sugestiv in acest sens modul in care Marx considera ca starea de instrainare si de subjugare a omului presupusa de diviziunea muncii va fi

suprimata o data cu noile modalitati de relationare a productiei cu structura sociala. Iata mediul fictional in care se afirma "omul real" al lui Marx: "in societatea comunista, in care nimeni nu are un cerc exclusiv de activitate, ci se poate perfectiona in orice ramura ar dori, societatea reglementeaza productia generala si tocmai prin aceasta imi da posibilitatea sa fac azi un lucru si miine altul, sa vinez de dimineata, sa pescuiesc dupa-amiaza, sa ma ocup cu cresterea vitelor seara si cu critica dupa cina, dupa cum am pofta, fara sa devin vreodata vinator, pescar, pastor sau criric"[8].

Pretentia lui Marx de a institui noi raporturi intre idei si lucruri, intre constiinta si realitate, se bazeaza pe credinta intr-un nou mod de a concepe filosofia. Pentru Marx, filosofiile poarta amprenta epocii in care ele sint formulate. Tocmai de aceea, filosofia apare drept "intelepciunea lumii acesteia", "filosofia lumii actuale", "chintesenta spirituala a epocii ei"[9]. Caracteristic pentru modul marxist de intelegere a filosofiei este credinta lui Marx exprimata in *Articol de fond din nr. 179 al lui "Kolnische Zeitung"*: "Acelasi spirit care construieste sistemele filosofice in creierul filosofilor construieste caile ferate cu miinile muncitorilor" [10].

Filosofia marxista se delimiteaza polemic de gindirea religioasa a epocii printr-o semnificativa suita de opozitii in privinta modului propriu filosofiei de a se raporta la problemele filosofice si la cele religioase: "voi va pronuntati asupra lor fara sa le fi studiat, ea se pronunta dupa ce le-a studiat; voi proferati injurii, ea povatuieste; voi promiteti cerul si pamintul, ea nu promite decit adevarul; voi cereti cititorilor sa creada in credinta voastra, ea nu le cere sa creada in concluziile ei, ci le cere ca indoielile sa fie supuse cercetarii; voi inspaimintati, ea linisteste"[11].

Pentru a pune in evidenta noua modalitate critica adusa de filosofia sa, Marx porneste si el de la ideea ca premisa oricarei critici este critica religiei. Fundamentul criticii religiei il constituie faptul ca "omul creeaza religia, nu religia il creeaza pe om"[12]. Marx denunta realitatea fantastica a cerului, aratind, pe urmele lui Feuerbach, ca religia nu este decit o extrapolare in ceruri a realitatilor umane, ca lumea cerului nu este altceva decit imaginea reflectata a lumii omului. Astfel, religia ar propune o conceptie rasturnata despre lume, ar propune o lume iluzorie care naste continuu nevoia de iluzii. Critica marxista a religiei doreste sa il elibereze pe om de iluzii, sa il orienteze spre actiunea creatoare a vietii lui reale. In acest proces, sarcina filosofiei este aceea ca dupa ce a inlaturat forma de instrainare adusa de religie, sa demaste formele profane ale instrainarii. "Critica cerului se transforma astfel in critica pamintului, critica religiei in critica dreptului, critica teologiei in critica politicii"[13]. Critica religiei se incheie cu o rasturnare a relatiilor stabilite de filosofia post-hegeliana, ceea ce are drept rezultat "invatatura ca omul este fiinta suprema pentru om"[14].

Avind ca premisa ideea ca religia este forma ideologica prin excelenta, Marx – intr-un mod reductionist si agresiv – aplica metoda]criticii religiei la analiza ideologiei, in speta a ideologiei germane. El constata ca ideologii isi reprezinta oamenii si relatiile

lor "cu capul in jos, ca intr-o *camera obscura*"[15]. Ei sint interesati doar de oamenii ginditi, reprezentati, imaginati, de oamenii asa cum se inchipuie ei insisi in discurs. Avind in vedere ca unul dintre cele trei sensuri ale ideologiei puse in evidenta de Ricoeur este cel al ideologiei ca distorsiune-disimulare, Ricoeur considera cu totul remarcabil faptul ca Marx incearca sa explice ideologia folosindu-se de metafora camerei obscure. Pornind de la interpretarea religiei ca distorsiune-disimulare a realitatii, pe care o considera modelul exemplar al mecanismelor ideologice insesi, el extinde acest principiu pentru a evidentia existenta unei dualitati: existenta unei vieti reale a oamenilor si oglindirea acestei realitati in imaginatia lor. Aceasta lume a reprezentarilor este ideologia. "Ideologia devine astfel procedeul general prin care procesul vietii reale, *praxis*-ul, este falsificat de reprezentarea imaginara pe care oamenii si-o fac despre el"[16]. Ricoeur constata ca nici Marx nu se poate sustrage functiei imaginative, intrinseca fiintei umane.

In opozitie cu modul ideologic de gindire, Marx si Engels isi propun sa ajunga la oamenii reali, dincolo de "plasmuirile nebuloase ale creierului oamenilor". Morala, religia, metafizica, sint considerate forme ideologice care isi pierd aparenta de independenta de indata ce sesizam ca gindirea si produsele gindirii se dezvolta in pas cu dezvoltarea productiei si a relatiilor de productie. *Ideologia germana* incearca scoaterea omului din "izolare si imobilitate imaginara", incercind sa argumenteze ca "Nu constiinta determina viata, ci viata determina constiinta"[17].

O asemenea sentinta ramine la nivelul cartii amintite o simpla sentinta sapientiala, chiar daca ea va fi dezvoltata in lucrari ulterioare. Era necesar ca ea sa fie formultaa in acest context deoarece se considera ca ideologii, pornind dinspre ideile privind lucrurile in intelegerea lucrurilor insesi, nu fac altceva decit sa confere gindirii rolul pe care imaginatia il ocupa in mitologie. Marx considera ca depasirea stadiului imaginativ mitologic poate fi realizata doar prin luarea ca baza a producerii oricarei teorii "producerea vietii materiale insasi". Incercind sa se elibereze de orice constiinta imaginativa prealabila, el propune o perspectiva critica a tuturor formelor de idealism. Aceasta critica se doreste a fi o conceptie care "ramine mereu pe *terenul* real al istoriei, nu explica practica prin idee, ci explica formarea ideilor prin practica materiala si, in consecinta, ajunge la rezultatul ca nici una din formele si produsele constiintei nu pot fi nimicite prin critica spirituala, prin dizolvare in "constiinta de sine" sau transformare in "strigoi", "fantome", "ticneli" etc., ci numai prin rasturnarea practica a relatiilor sociale reale din care au izvorit aceste aiureli idealiste, ca nu critica, ci revolutia este forta motrice a istoriei, ca si a religiei, a filosofiei si a oricarei teorii"[18]. Revendicarea de a aduce filosofia sociala cu picioarele pe pamint constituie elementul forte al constituirii noii filosofii propusa de Marx si modalitatea de raportare la filosofiile idealiste, la formele de gindire ideologica, ce construiesc o viziune rasturnata a vietii reale.

Marx considera ca utilizind metoda ideologica, filosofii muta procesul istoric real pe tarimul ideologiei, fabricind in mod arbitrar legaturi fantastice intre idei, rupindu-le astfel de viata reala[19]. Refuzind orice conotatie mistica a procesului istoric real, Marx considera ca "Orice viata sociala este in esenta *practica*. Toate misterele care duc teoria spre misticism isi gasesc dezlegarea rationala in activitatea practica omeneasca si in intelegerea acestei practici"[20]. Relatia dintre teorie si practica, dintre adevarul obiectiv si explorarea si transformarea lumii reale poate fi sesizata si in cea de-a doua teza despre Feuerbach, in care se subliniaza faptul ca adevarul obiectiv nu este o problema teoretica, ci una de natura practica si ca metoda de verificare a adevarului nu este una care se reduce la punerea in miscare a mecanismelor gindirii, ci presupune verificarea in activitatea practica. Dimensiunea transformatoare, revolutionara a filosofiei intemeiata pe criteriile impuse de practica productiva poate fi sesizata cel mai bine in cea de-a 11 teza despre Feuerbach: "Filosofii n-au facut decit sa interpreteze lumea in moduri diferite, este vorba insa de a o schimba"[21].

Filosofia marxista se revendica a fi nu numai o filosofie materialista si practica, ci si o filosofie proletara, dupa cum reiese din afirmatia reductionista a lui Marx din *Contributii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*: "Dupa cum filosofia isi gaseste armele ei materiale in proletariat, tot astfel proletariatul isi gaseste armele lui spirituale in filosofie"[22]. Astfel, materialismul istoric formulat de *Ideologia germana* este o filosofie ce reflecta constiinta de clasa a clasei proletare. Datorita faptului ca lupta de clasa joaca un rol insemnat in gindirea marxista, caracterul de clasa este imprimat si viziunii ideologice.

Marx considera ca ideile dominante ale unei epoci sint ideile clasei dominante, astfel incit nu se poate face separatie intre ideile dominante si purtatorii acestor idei. In opozitie cu tezele idealismului de inspiratie hegeliana, Marx neaga toate cele trei artificii prin care el considera ca se argumenteaza supremaţia spiritului in istorie: 1) neaga viziunea potrivit careia ca ideile dominate trebuie despartite de indivizii care domina intr-o anumita epoca, deoarece aceasta viziune crediteaza faptul ca ideile sau iluziile domina procesul istoric; 2) ideile dominante nu sint supuse unei succesiuni de natura mistica, nu sint "autodeterminari ale notiunii", nu sint doar autodiferentieri, distinctii facute de gindire; 3) ginditorii, filosofii, ideologii nu sint "fabricanti ai istoriei" care intrupeaza constiinta de sine personalizata in reprezentanti ai "notiunii" in istorie[23]. Necesitatea deducerii proceselor reale din gindire, necesitatea de a ajunge de la gindire la viata poate fi justificata – in viziunea materialismului istoric – doar de iluzia filosofilor, doar de constiinta filosofica, care nu poate sesiza originea acestei separari de viata a unei filosofii aflata in cautarea unui cuvint misterios, a unei "notiuni" care sa joace in structura ideatica si lingvistica un rol similar celui pe care "in fantezia crestina il joaca dumnezeul-om-mintuitor-printre oameni"[24]. Analizele privind limbajul mitologic si

elementele de imaginar religios prezente in discursul revendicat drept materialist al marxismului, au evidentiat faptul ca locul acestei "notiuni", cautata de catre idealisti, a fost luat, in textele lui Marx si apoi ale marxism-leninismului, de o imagine ideala a unei clase muncitoare ce-si poarta lupta si destinul mesianic prin istorie[25].

O alta teza importanta a clasicilor marxismului arata ca schimbarile istorice presupun aparitia unei clase revolutionare care sa sustina idei revolutionare. In acest sens poate fi invocata o alta functie a ideologiei pusa in evidenta de Ricoeur: a ideologiei ca legitimare, ca justificare. In procesul de dominare se naste un proces justificativ prin apelul la un set de norme si reguli, ca si la un simbolism social care fundamenteaza o retorica a discursului public. Recurgind la notiuni capabile sa devina universale, discursul public conexat cu actiunea devine ideologie in momentul in care este pus in slujba legitimarii autoritatii[26]. Ricoeur considera ca toate sistemele de autoritate atrag dupa ele cerinta de legitimare. De obicei, pretentiile de legitimitate ale sistemelor de putere depasesc limitele a ceea ce se poate oferi ca simplu act de credinta, a ceea ce apare ca fiind legitimitate naturala. Aceasta implica o persuasiune mereu crescinda a discursului legitimator.

Pentru a eficientiza aceasta persuasiune, interesele unei clase care ajunge sa fie dominanta sint exprimate intotdeauna ca interesele societatii in general. Pentru a-si atinge obiectivele, clasa dominanta trebuie "sa dea ideilor ei forma generalitatii, sa le infatiseze ca singurele rationale, general valabile"[27]. Mai mult decit atit, ea trebuie sa le integreze unei traditii. Se releva aici cea de a treia functie a ideologiei analizata de Ricoeur: functia de integrare a fenomenului ideologic. Ricoeur are in vedere faptul ca autoritatea unui sistem se naste din sisteme de autoritate anterioare. Ea se integreaza unei traditii prin care pastreaza legatura cu evenimentul intemeietor. Cel mai bine se poate vedea acest lucru in locul important pe care il ocupa ceremoniile pe care o comunitate le reactualizeaza in legatura cu evenimente pe care le considera intemeietoare pentru propria identitate. "Functia ideologiei este atunci aceea de a servi drept legatura pentru memoria colectiva, pentru ca valoarea inaugurala a evenimentelor fondatoare sa devina obiectul credintei intregului grup"[28].

Nevoia de intemeiere a discursului este evidenta in incercarea autorilor lucrarii *Ideologia germana* de a invoca justificator istoria ca si cum aceasta ar fi urmarit prin intreaga ei desfasurare sa valideze teoriile si practicile marxismului. Functia fondatoare a ideologiei va creste in importanta o data cu cistigarea puterii politice de catre clasa muncitoare si instaurarea regimurilor totalitare. Ritualizarea evenimentelor publice si constructia mitologica a biografiilor personalitatilor, ca si a istoriei partidului sau a celei nationale, uzeaza de formule ale imaginarului ce tind sa aiba o cuprindere cosmica, in ciuda criticii pe care o formuleaza Marx la adresa interventiei elementului imaginativ in explicarea sociala.

O critica a imaginarului insotita de incercarea de eliminare a acestuia din analiza stiintifica a faptelor sociale intilnim si la Durkheim, considerat alaturi de

Weber si Marx printre parintii intemeieori ai sociologiei. Cu toate ca imaginarul capata o dimensiune mult mai pozitiva decit in viziunea lui Marx, si in acest caz imaginarul este asociat ideologiei.

Durkheim sesizeaza faptul ca exista situatii in care, in momentul cind un nou fenomen devine obiect al stiintei, acesta exista deja in sfera reprezentarii, atit in forma imaginii cit si prin diverse concepte. Adesea, stiinta incearca organizarea metodologica a acestui cimp al reflexiei. Durkheim este constient de faptul ca omul nu poate trai fara a-si formula idei despre realitatea care il inconjoara. Problema apare, pentru el, atunci cind omul tinde sa acorde o mai mare importanta ideilor despre lucruri decit lucrurilor ca atare si face din aceste idei chiar obiectul stiintei, transformind faptele doar intr-un mijloc de a proba ideile noastre despre ele. Adica prenotiunile pe care le formulam in legatura cu lucrurile devin substitute legitime ale lucrurilor. O data ce ideile isi gasesc suportul in realitatea lucrurilor, ele devin "ca un val care se asaza intre lucruri si noi si care ni le ascunde cu atit mai bine cu cit il socotim mai transparent"[29]. Exigenta durkheimiana este formulata in cea dintii regula a metodei care spune ca este necesar "a considera faptele sociale ca lucruri"[30]. A pleca de la idei spre lucruri inseamna a face o analiza ideologica. Ea inlocuieste stiinta realitatilor, careia ii revine de a pleca dinspre lucruri inspre idei. Analiza ideologica se bazeaza pe faptul ca omul si-a formulat o serie de prenotiuni in legatura cu lucrurile din sfera sociala, astfel incit acestea par un produs al activitatii omenesti. Ele par a fi produse de punerea in practica a ideilor despre aceste lucruri, par a fi o simpla aplicare a ideilor la diverse fapte ce insotesc relatiile umane. Aceste fapte par a-si dobindi realitatea doar prin "ideile care sint germenele lor"[31].

Durkheim sesizeaza prezenta unor prenotiuni sau "notiuni vulgare" nu numai la fundamentul stiintei, ci si in structura rationamentelor: "In starea actuala a cunostintelor noastre, nu stim sigur ce este statul, suveranitatea, libertatea politica, democratia, socialismul, comunismul etc; metoda ar cere deci sa ne abtinem de la orice intrebuintare a acestor concepte, atit timp cit nu sint elaborate in mod stiintific. Si, cu toate acestea, cuvintele care le exprima revin fara incetare in discutiile sociologilor. Le intrebam curent si cu siguranta ca si cum ar corespunde unor lucruri bine cunoscute si definite, desi ele nu trezesc in noi decit notiuni nelamurite, amestecuri indistincte de impresii vagi, de prejudecati si de pasiuni. Ridem astazi de ciudatele rationamente pe care medicii din Evul mediu le construiau cu notiunile de cald, de frig, de umed, de uscat etc., si nu ne dam seama ca aplicam aceeasi metoda la ordinea de fenomene care o permit mai putin decit oricare alta, din cauza complexitatii sale extreme"[32].

In primul corolar, Durkheim arata ca trebuie sa ne eliberam de toate prenotiunile pentru a depasi modul ideologic al analizei sociale si pentru a intemeia stiintific cercetarea sociala. Durkheim atrage atentia asupra faptului ca renuntarea la conceptele consacrate ideologic este dificil de realizat, deoarece in cercetarile

socialului, alaturi de structurile imaginarului, intervine, adesea, si sentimentul. Omul pune mai multa pasiune in faptele morale si politice decit in cele referitoare la lumea fizica, iar felul pasional in care se ataseaza de aceste idei se comunica si modului in care acestea sint explicate.

Potrivit autorului *Regulilor metodei sociologice,* pentru a se ajunge la obiectivitate, fenomenele trebuie judecate in functie de proprietatile lor inerente, nu prin prisma unei notiuni ideale, nici in functie de o idee a spiritului. Cu atit mai putin poate fi luata in consideratie vreo doctrina mistica ce cere ca sentimentul sa fie criteriu al adevarului stiintific. A accepta ca sentimentele apartin stiintei inseamna, pentru Durkheim, "a da facultatilor inferioare ale inteligentei stapinire asupra celor mai inalte"[33].

Critica elementului imaginativ in cercetarea sociala are in vedere, in primul rind, relevarea nevoii de obiectivitate in stiintele sociale. Ea este cea care ne asigura ca, in constructiile noastre privitoare la realitate, surprindem fenomenul vietii reale si nu constructe ideale proiectate asupra unor fapte sociale care sint constrinse sa se adapteze modelului explicativ. Materialismul dialectic si istoric se dorea si el o stiinta revolutionara despre lume si viata. Materialismul istoric era, la rindul, sau minat de dorinta de a restabilii raporturile concrete, adecvate intre lucruri si idei, intre oamenii reali si reprezentarile asupra lor, intre viata reala si iluziile filosofilor. De aici deriva intreaga critica a practicii rasturnate a idealismului si pretentia (care ulterior s-a dovedit neputincioasa, nejustificata) de a elimina din explicarea socialului toate "prenotiunile", "ideile preconcepute" si imaginile preconcepute ale oamenilor despre ei insisi.

Avind in vedere aceasta pretentie la stiintificitate putem sa ne intrebam daca Marx ar fi fost de acord cu etichetarea filosofiei sale drept ideologie. Nu exista indoiala ca, avind un caracter de clasa, ideologiile puteau fi formulate de oricare dintre clasele sociale, inclusiv de catre cea a proletariatului. Astfel, privind retrospectiv – prin prisma practicii sociale si a reconstructiei imaginative realizate de traditia matxista –, putem spune ca, desi se doreste o stiinta, "filosofia proletara" este la rindul sau o ideologie. De altfel, raporturile dintre stiinta si ideologie au fost destul de mult nuantate de Marx in scrieri ulterioare cum ar fi *Contributii la critica economiei politice* si *Capitalul* . Imprimarea unei dimensiuni ideologice si consacrarea marxismului ca ideologie se datoreaza dezvoltarilor ulterioare, in special celor realizate de Lenin, cele cunoscute drept "devierea stalinista" si, desigur, de catre gindirea din sistemele totalitare in care traditia marxist-leninista s-a impus[34].

O critica a pretentiilor de stiintificitate a ideologiilor este realizata de catre Hannah Arendt. Ea constata ca ideologiile formuleaza o dubla pretentie la stiintificitate. Ele se considera a fi o filosofie stiintifica si o practica stiintifica. Ideologiile, promovate de sistemele totalitare, devin un substitut al unui ghid de actiune de care conducerea totalitara are nevoie pentru a trasa principiile de comportament ce dau indivizilor o dubla calitate: fiecare devine , deopotriva, victima si

calau. Prin urmare, autoarea considera ca este greu sa creditam pretentiile de stiintificitate ale ideologiilor. Prezenta sufixului "logie" nu indica o identitate a demersurilor acesteia cu demersurile propuse de stiinta. Cultivarea unei asemenea identitati ar putea cel mult sa transforme ideologia intr-o pseudo-stiinta.[35] Hannah Arendt ne propune sa intelegem ideologia pornind de la sensul literal al termenului, care indica faptul ca "este logica unei idei". Avind ca subiect de studiu istoria, ideologia, pe linga un sistem explicativ, propune cu prioritate un sistem de actiune, bazat pe o procesualitate a carei legitate decurge din "expunerea logica a 'ideii' sale". In virtutea acestei legitati, ideologia este interesata de realitatea ca atare, in devenirea ei ce implica dezvoltarea si criza, armonia si conflictul. Incercind sa depaseasca orice preocupare care sa aiba in vedere misterele existentei, ideologia explica intreaga miscare istorica drept un proces coerent unitar, astfel incit "istoria nu apare in lumina unei idei… ci drept ceva ce poate fi calculat prin ea. Ceea ce face ca o 'idee' sa se conformeze acestui nou rol este propria sa 'logica', adica o miscare ce este consecinta 'ideii' insasi si care nu are nevoie de nici un factor exterior pentru a o pune in miscare"[36].

Arendt ne atrage atentia asupra faptului ca ideologiile incearca sa explice intreaga complexitate a realitatii, pina la cel mai mic eveniment, deducind-o dintr-o singura premisa logica a sistemului. Intelegerea miscarii istorice presupune transformarea unei singure idei in premisa unui proces de deductie logica. Este evident ca aici nu utilitatea analizei sau deductiei logice este pusa in discutie de autoare, ci dogmatizarea proceselor logice. Arendt isi exprima rezerva fata de inchiderea in ele insele a mecanismelor logicii, proces in care logica, in loc sa fie vazuta ca un control necesar al gindirii, este transformata intr-o miscare a gindirii caracterizata "de evidenta strict interna a logicii, de la care nu exista nici o abatere"[37]. Procedind astfel, "ideologiile admit totdeauna postulatul ca o singura idee e suficienta pentru a explica totul in dezvoltare plecind de la o premisa, si ca nici o experienta nu poate invata nimic pentru ca totul este cuprins in aceasta progresie coerenta a deductiei logice. Primejdia de a schimba nesiguranta necesara a gindirii filosofice pe o explicatie totala, asa cum ofera ideologia si *Weltanschauung*-ul ei, nu este atit riscul de a cadea in asertiuni vulgare si intotdeauna necritice, cit acela de a schimba libertatea inerenta capacitatii umane de a gindi pe camasa de forta a logicii cu care omul se poate constringe aproape tot asa de violent pe cit este de constrins de vreo putere exterioara"[38].

In viziunea Hannei Arendt, natura reala a ideologiilor a fost dezvaluita doar prin rolul pe care aceasta il joaca in dominatia totalitara. In aceasta perspectiva exista "trei elemente specific totalitare" ce caracterizeaza orice gindire ideologica: 1) Ideologiile exprima pretentia de a oferi o cunoastere totalizatoare asupra trecutului, prezentului si viitorului. In aceasta tendinta explicativa, ideologiile par "sa nu tina seama de ceea ce este, de ceea ce se naste si moare", fiind "preocupate exclusiv de elementul miscarii"; 2) Ideologiile se rup de existenta imediata considerind ca

exista o realitate "mai adevarata" care "reclama un al saselea simt prin care sa putem deveni constienti de ea". Acest al saselea simt este cultivat prin "indoctrinare ideologica speciala" in institutii educationale. La H. Arendt, un element esential al educatiei ideologice si al propagandei are in vedere "sa injecteze un inteles secret in orice eveniment public si concret si sa suspecteze o intentie ascunsa in spatele oricarei actiuni politice publice". O data cu dobindirea puterii, elementul conspirativ dobindeste un rol important in modelarea si resemnificarea realitatii sociale; 3) Fiind capabile sa transforme realitatea, ideologiile afiseaza o consistenta inexistenta in sfera realitatii, ordonind faptele intr-o structura absolut logica, deductibila din ideea asumata ca premisa axiomatica a intregului sitem. Surprinderea miscarii istorice se realizeaza ca urmare a unui proces de imitatie logica sau dialectica in care miscarea gindului se autogenereaza, iar orice experienta viitoare lasa intact procesul anterior al argumentarii logico-deductive[39].

Este evident ca cele trei elemente specifice ideologiei, relevate de H. Arendt, o apropie mai degraba de mecanismele gindirii si comportamentului specifice religiei, decit de cele ale stiintei. Pretentia de a da o cunoastere totalizatoare asupra existentei ca rememorare a trecutului, reflectare a prezentului si prescriere a viitorului este una de sorginte religioasa. Sintem in fata unei tendinte de a pune in miscare un angrenaj care sa raspunda intr-o forma seculara unor necesitati care revendica o interventie a sacrului. Acestui fond de religiozitate i se datoreaza si tendinta ideologiilor de a fi exclusiviste si de cele mai multe ori totalitare. Religiile, si in special teologiile, sint prin chiar esenta lor dogmatica, sisteme totalitare. In ciuda invocarii tolerantei – ca o valoare dezirabila si de neinlaturat o data ce apare ca o cucerire a modernitatii – teologiilor le este constitutiva o forma de exclusivism care tine de mecanismele de aparare, de conservare a sistemelor teoretice si practice respective. Ele isi bazeaza existenta pe o explicatie totala, fara rest, a intregii existente umane si cosmice. Prin urmare, ele nu pot face concesii.

Cel de-al doilea element pus in evidenta de Arendt sugereaza faptul ca in deturnarea dinspre teologic inspre logica unei idei ramine un rest. Acesta este transformat intr-un mister confuz, prin procedeele propagandei. Acest gol – care e o dovada a prezentei religiosului si care trebuie rationalizat – este resemnificat in teorii conspirative[40] care, cel mai adesea, sint menite sa explice o parte a disfunctionalitatilor aplicarii sistemelor ideologice.

In ce priveste cel de-al treilea element, surprinderea miscarii istorice pornind de la o idee fondatoare ne conduce la prezumtia ca metoda deductiei elementelor sistemului dintr-o premisa este o forma deturnata a modelului teologic ce presupune ca un dat existenta citorva principii dogmatice minime, din care, intr-o maniera logica, decurg toate ideile si practicile unui sistem teologic. Deosebirea esentiala consta in faptul ca ideologiile deturneaza instituirea axiomatica dinspre continuturile revelationale inspre o idee fondatoare. In desfasurarea acestor mecanisme argumentative

intervine un for dogmatic care are misiunea de a veghea cu religiozitate asupra desfasurarii proceselor. In acest sens, este semnificativ un citat din Trotki oferit de H. Arendt: "Nu putem avea dreptate decit cu si prin Partid, caci Istoria nu a oferit nici un alt mod de a avea dreptate"[41].

Desigur, prezenta unor elemente care apar cercetatorului ca o mostenire a unui fond religios nu transforma in mod automat ideologia intr-o religie, sau intr-o alternativa la religie. Sugestive in acest sens par a fi analizele lui Alain Besançon, care considera ideologia ca fiind mai degraba o gnoza decit un substitut de religie. Trebuie sa fim atenti la faptul ca, in mod restrictiv, aici prin religie se intelege cu precadere traditia dezvoltata de credinta biblica, excluzindu-se din planul religiosului gnoza, care, desi contine elemente obligatorii ale credintei, presupune un alt mecanism al relationarii omului cu sacralitatea. In aceasta interpretare, autoritatea gindirii ideologice nu este fundamentata pe o dogma care se constituie in contraparte sau in paralel cu dogma religioasa. Ea isi intemeiaza certitudinea prin apelul la stiinta, care o deschide spre orice spirit rational. Centrul legitimator nu pare a fi dominat de religios, ci mai degraba de nazuinta stiintifica. Autorul apeleaza la distinctia intre religie si gnoza spre a evidentia specificitatea ideologiei. Astfel, spre deosebire de religie, care este fundamentata pe credinta, gnoza are drept elemente esentiale urmatoarele: chiar daca apeleaza la un sistem de credinte, se doreste a fi rationala; presupune functionalitatea unei logici deductive a sistemului; presupune o incredere totala in datele inerente sistemului, obtinute pe baza unei reflectii personale[42]. Besançon descopera in cazul ideologiei o structura similara cu cea a cunoasterii gnostice: "ideologia este rationala, centrala, enciclopedica. Ea comporta o morala, dedusa din doctrina si relativa la deductia planului cosmic, a carui realizare, calauzita de cunoasterea teoretica, echivaleaza cu obtinerea mintuirii"[43].

Cu toate acestea, dezvoltarea unei soteriologii nu este considerata a fi un element care apropie ideologia de religie. Ea este asociata nazuintei de universalitate pe care ideologia incearca sa o materializeze prin apelul la pozitivitate si la caracterul de stiinta. Ideologia nu este privita ca o alta religie, nici ca o gnoza propriu-zisa, nici ca o modalitate de semnificare mitica. Si aceasta in ciuda faptului ca putem sesiza la nivelul practicii ideologice dezvoltarea unei forme de cult si a unui comportament ritualic; cu toate ca ideologia pastreaza citeva "idei-forma" specifice religiei si cu toata complicitatea pe care o intretine cu religia. Besançon atrage atentia asupra faptului ca ideologia neaga orice inrudire cu religia, si cel mai adesea renunta la raportarea la religie in efortul de clarificare conceptuala. El considera ca, daca ideologia propune adeptilor sai o mintuire, aceasta este de un fel deosebit de cel al religiilor, este o mintuire realista care nu are in vedere raportarea la o transcendenta, nici macar la o transcendere in planul istoriei. Ea se bazeaza pe descifrarea stiintifica a ordinii cosmice si pe o practica politica ce vizeaza transformarea radicala a societatii[44].

In aceasta mintuire – care capata un sens foarte larg – realizata in planul temporalitatii, fiinta umana trebuie transfigurata prin actiunea politico-istorica, nu prin participarea la harul divin. "Mintuirea e pusa in miinile omului" astfel incit se ajunge la o "mintuire colectiva care are loc in istorie"[45].

In cazul marxismului, este vorba de o doctrina ce se revendica drept ateista si in care se realizeaza "un salt al credintei pe dos"[46]. Besançon vorbeste de un "biblism comunist", aducind argumente ale unei *perversa imitatio* a iudaismului si crestinismului. Ceea ce da comunismului caracterul seducator par sa fie tocmai elementele de imaginar religios pe care acesta le contine printr-o valorificare a unor traditii eretice ale religiozitatii occidentale.

Insa, nu putem trece cu vedrea ca, potrivit lui Marx, "Comunismul desfiinteaza insa adevarurile eterne, desfiinteaza religia, morala, in loc sa le dea o forma noua" [47]. Totodata, nu putem sa nu remarcam faptul ca, in ciuda criticii religiosului si a imaginarului prezente in viziunea materialista a lui Marx, aceasta nu se poate sustrage unor elemente care tradeaza prezenta unui substrat de sorginte religioasa. Una din obiectiile pe care Ricoeur le aduce interpretarii ideologiei prin metafora imaginii rasturnate are in vedere strinsa interdependenta dintre real si imaginar: "daca actiunea nu e deja modelata de imaginar, nu vedem cum s-ar putea naste din realitate o imagine falsa", scrie Ricoeur[48]. Pe linia acestei pozitivari a imaginarului, Ricoeur remarca legatura ideologiei cu mitul, indeosebi in functia de integrare a acesteia. El considera ca, in aceeasi maniera in care miturile rememoreaza elementele esentiale ce vizeaza conditia umana, o comunitate isi asigura stabilitatea si permanenta prin imaginile fondatoare prin care se exprima pe sine: "un grup isi reprezinta intotdeuna propria existenta prin intermediul unei idei, al unei imagini idealizate; si aceasta imagine este cea care, in schimb, ii intareste identitatea"[49].

In ciuda pretentiilor lor la stiintificitate, ideologiile politice sint profund impregnate de mit si imaginar. R. Girardet analizeaza foarte convingator modul in care cultura politica este profund marcata de o serie de elemente care scapa oricarei rationalitati aparente, evidentiind ca marile evenimente au fost intotdeuna insotite de o efervescenta mitologica. Elementele ce tin de imaginarul mitologic si politic pot fi regasite in planul secund al multor constructii doctrinale, "chiar si printre cele care isi revendica in mod insistent rigoarea demonstratiei si caracterul stiintific al postulatelor lor"[50]. Prezenta unor "constelatii mitologice" este regasita de autor la cele mai variate orizonturi politice, astfel incit, constituindu-se intr-o credinta coerenta si completa, mitul asigura o serie de elemente de permanenta la nivelul limbajului, al imaginilor, al simbolurilor, al rezonantelor afective.

Analizind situatia mitului in lumea moderna, Rivière constata un proces dublu: de reinviere a miturilor in epoca moderna dublat de un proces invers de uzura, de desprindere de realitatea sociala. Miturile moderne releva un transfer dinspre religios inspre profan. Dintre caracteristicile miturilor moderne,

Rivière aminteste: mitul modern se integreaza intr-un discurs abstract si mobilizeaza printr-o inflatie de limbaj si de imagini; utilizeaza nu naratiunea epica, ci mijloacele actuale de comunicare in masa; proclama instituirea unei puteri sociale, nu a unei ordini divine sau naturale; predomina miturile revolutionare si de discontinuitate in raport cu miturile cosmogonice si ale continuitatii istorice; promovind mai degraba un erou colectiv, miturile pun in valoare actiunea decisiva a unui mintuitor si fac apel la un panteon de oameni ilustri; spre deosebire de miturile religioase miturile moderne par efemere si fragmentare datorita indeosebi alternantei la putere a diferitelor grupuri si a modului in care devin actori principali ai evenimentelor mediatice; prezentul conflictual este inlocuit cu un viitor luminos. "Pe scurt – ne spune Rivière – modernitatea poate fi interpretata ca un proces de ideologizare care incorporeaza mituri: mitul stiintei, substitut al revelatiei, mitul transcendentei puterilor, mitul individului ca exaltare reactionala si reciclare a unei subiectivitati multa vreme innabusite de exigentele supraeului, mitul schimbarii vesnice, parodie a revolutiei, mitul nemuririi care sta la baza experientelor de criogenizare a cadavrelor... Faptul ca mitul sufera contrafaceri in ideologie nu inseamna ca vremea lui s-a sfirsit"[51].

Prezenta elementului mitologic pare sa contrazica "tirania logicii" invocata de Hannah Arendt ca baza a regimurilor totalitare in mobilizarea maselor. Nu trebuie sa uitam ca autoarea releva faptul ca "tirania logicii" actioneaza ca o constringere interioara si duce la cedarea libertatii interioare. Tirania logicii duce in cele din urma la ruperea tuturor relatiilor interpersonale si, in planul ideologiilor, la ruperea de orice contact cu realitatea[52]. In aceasta perspectiva devine mai putin paradoxal faptul ca "supusul ideal al dominatiei totalitare" nu este adeptul convins al ideologiei ci, in mult mai mare masura, oamenii pentru care nu mai exista o deosebire intre fapt si fictiune, intre adevar si fals[53].

Aceasta alunecare in fictiune si in relatii imaginare apropie, intr-o varianta secularizata, ideologia de mit sau religie si o indeparteaza de pretentiile ei de stiintificitate. Constructiile fictionale, imaginare si cele de tip religios nu au lipsit nici in teoria lui Marx, nici in materialismul istoric ce s-a construit plecind de la aceasta. Devierea de la teoretizarea stiintifica a realitatii in operele traditiei marxiste a fost acurat remarcata de Ludwig Grünberg, cind scria: "Sint prea aproape experiente care sa ne lase sa uitam ca ori de cite ori am considerat ca exista canoane sacrosante… am transformat o conceptie revolutionara despre lume, lucida si rationalista, intr-o mistica sui-generis, care deplasa aplicarea principiului 'crede si nu cerceta' de la textele biblice la alte texte, substituind zeilor ceresti zei pamintesti. Faptul este cu atit mai bizar cu cit asemenea abdicari de la elementare cerinte ale unei filosofii rationaliste sint efectuate si prin invocarea numelui lui Marx, cel care n-a contenit sa sublinieze ca, atita vreme cit mai pulseaza un strop de singe in inima ei, filosofia trebuie sa adopte o atitudine prometeica

'indreptata impotriva tuturor zeilor ceresti si pamintesti'"[54].

Prezenta unui bogat material imaginativ, distorsiunile pe care le produce la nivelul interpretarii realitatii, ca si o serie de pretentii totalizatoare, universaliste ale marxismului i-au determinat pe o serie de ginditori sa considere ca insusi marxismul este fie un substitut de religie, fie chiar – intr-un sens foarte larg – o religie mundaneizata. Reprezentative in acest sens sint afirmatiile categorice ale lui J. Schumpeter: "Marxismul este o religie. Pentru credincios, el reprezinta, in primul rind, un sistem de aspiratii ultime care intrupeaza intelesul vietii si sint standardele ultime in functie de care sint judecate evenimentele si actiunile; iar in al doilea rind un ghid pentru aspiratiile ce implica un plan al mintuirii si pentru indicarea raului de care umanitatea, sau o parte aleasa a umanitatii, trebuie salvata"[55].

Pare extrem de greu de acceptat o asemenea interpretare, avind in vedere critica pe care Marx o aduce gindirii idealiste si religiei. Insa, la fel de dificil de respins este pozitia lui Robert C. Tucker ce presupune o nuantare rarefiata a religiosului. In viziunea acestuia, esenta religioasa a marxismului a fost superficial camuflata de respingerea de catre Marx a religiilor traditionale. Ateismul lui Marx insemna doar o negare a dumnezeului transcendent, ceea ce in termeni pozitivi se putea traduce prin faptul ca omul trebuie privit ca fiinta suprema, ca obiect esential de preocupare. In felul acesta, ateismul aparea ca o afirmatie religioasa pozitiva. Pentru Tucker este evident ca marxismul nu este o religie numai in cazul in care prin religie intelegem sistemele religioase traditionale. Dincolo de acest sens, marxismul invita la o analiza ca sistem religios.[56]

Desigur, acceptarea unei asemenea pozitii teoretice ar putea sa ne conduca la o mai buna intelegere a marxismului ca ideologie. Insa, ea se potriveste in tot mai mica masura, de indata ce privim gradual dinspre marxismul sistemelor totalitare inspre Engels si Marx si apoi spre opera de tinerete a acestora. Totodata, convietuirea unei critici a religiei si imaginarului cu o viziune care cistiga in persuasiune doar prin substratul religios, imaginativ, ni se pare o caracteristica a filosofiei materialiste, care incepe cu Marx si se transforma intr-o ideologie totalitara mai tirziu.

Note:

[1] David McLellan, *Ideologia*, Ed. Du Style, Bucuresti, 1998, p. 24.

[2] Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Verso, London, 1991, pp. 1-2.

[3] Ideologia, aceasta metafizica nebuloasa, este cea care, prin cercetarea subtila a primelor cauze, doreste sa stabileasca pe aceasta baza o legislatie a popoarelor, in loc de a-si obtine legile din stiinta inimiii umane si a lectiilor istoriei..." citat in David McLellan, *Ideologia, ed. cit., p. 29*.

[4] David McLellan, *Ideologia*, ed. cit., pp. 31-32. O analiza a principalelor concepti asupra ideologiei poate fi urmarita in Ian Adams, *The Logic of Political Belief. A Philosophical Analysis of Ideology*, Hawester Wheatsheaf, London, 1989.

[5] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana. Critica filosofiei germane moderne in persoana reprezentantilor ei Feuerbach, B. Bauer si*

Stirner si a socialismului german in persoana diferitilor lui profeti, Ed. de stat pentru literatura politica, Bucuresti, 1956, p. 15.

[6] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 17.

[7] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 22.

[8] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 29. In ciuda proiectiilor imaginative prin care comunismul este infatisat,in aceeasi lucrare ni se spune: "Pentru noi comunismul nu este o stare care trebuie creata, un ideal dupa care va trebui sa se ghideze realitatea. Noi numim comunism miscarea reala care suprima starea actuala". p. 32.

[9] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, editia a II-a, Ed. politica, Bucuresti, 1960, p. 28.

[10] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 27.

[11] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 30.

[12] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 37.

[13] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 38.

[14] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 46.

[15] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 22.

[16] Paul Ricoeur, *De la text la actiune. Eseuri de hermeneutica II*, Ed. Echinox, Cluj, 1999, p. 359 O analiza pe larg a opozitiei dintre praxis si ideologie, identificata cu opozitia intre realitate si ideologie poate fi urmarita in prelegerile din Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986, pp. 21 si urm.

[17] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 23.

[18] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 35. Privind retrospectiv modul in care marxismul a jucat in "terenul real al istoriei", putem sesiza cum elementele vietii reale au fost mereu camuflate "prin dizolvare in constiinta de sine" a proletariatului sau "prin transformare in "strigoi", "fantome", "ticneli" etc", spre a folosi expresiile lui Marx la adresa viziunilor idealiste.

[19] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 500.

[20] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 615.

[21] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 615.

[22] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 52.

[23] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 47.

[24] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 492.

[25] Edificatoare in acest sens sint lucrarile lui Nicolae Berdiaev, *Un nou Ev mediu*, Ed. Omniscop, Craiova, 1996; *Originile si sensul comunismului rus*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Pentru o perspectiva teoretica mai larga interesanta este indeosebi partea privind "Profetia lui Marx" expusa de K. R. Popper, *Societatea deschisa si dusmanii sai, Volumul II, Epoca marilor profetii: Hegel si Marx*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1993.

[26] Paul Ricoeur, *De la text la actiune*, ed. cit., p. 361.

[27] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germana* , ed. cit., p. 45.

[28] Paul Ricoeur, *De la text la actiune*,ed. cit., p. 363. O analiza detaliata a viziunii din *Ideologia germana* poate fi urmarita in Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. cit., pp. 69-102.

[29] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Ed. stiintifica, Bucuresti, 1974, p. 69.

[30] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice* , ed. cit., p. 68.

[31] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice* , ed. cit., p. 71.

[32] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice* , ed. cit., p. 75.

[33] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice* , ed. cit., p. 85.

[34] Daca primul concept este unul peiorativ (imaginea rasturnata la Marx, falsa constiinta la Engels), cel de al doilea concept de ideologie porneste de la imaginea inginereasca a bazei si suprastructurii. Baza este formata din relatiile de productie carora le corespund forte de productie determinate. Pe aceasta baza se edifica suprastructura, cu forme determinate ale constiintei politice, juridice, artistice, religioase etc. Teoria marxista considera ca ideologia interfereaza toate formele constiintei sociale, fara sa se suprapuna integral niciuneia. O prezentare pe scurt a celor doua concepte de ideologie, ca si a raportului stiinta/ideologie in gindirea marxista poate fi urmarita in Petru Berar, *Ideologie, stiinta si umanism in conceptia lui Marx*, apud *Marxismul si contemporaneitatea*, Ed. Politica, Bucuresti, 1968, pp. 373-393.

[35] Ca argument ni se propune exemplul deismului. In cazul acestuia, ideologia "trateaza despre ideea de Dumnezeu, cu care se preocupa filosofia in maniera stiintifica a teologiei, pentru care Dumnezeu este o realitate revelata". Hannah Arendt considera ca deismul nu poate fi inteles numai ca o dezvoltare stiintifica a unei idei. Pe linga realizarea unui corpus de afirmatii stiintifice sau producerea unor asertiuni despre un Dumnezeu inteles ca idee, el utilizeaza ideea de Dumnezeu pentru a explica ceea ce se intimpla in evolutia lumii. Prin urmare, deismul nu poate fi redus la preocuparea sa de a realiza un corpus de asertiuni stiintifice. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1994, p. 607.

[36] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 608.

[37] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 619.

[38] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 609.

[39] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., pp. 610-611.

[40] O excelenta carte ce analizeaza functionarea teoriilor conspirative, de data aceasta in context romanesc, este semnata de George Voicu, *Zeii cei rai. Cultura conspiratiei in Romania postcomunista*, Ed. Polirom, Iasi, 2000.

[41] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 613.

[42] Pentru a convinge asupra faptului ca ideologia este mai apropiata de gnoza decit de credinta, Besançon invoca urmatoarele elemente care deosebesc credinta de gnoza: credinta presupune o adeziune la un sistem de credinte care pur si simplu trebuie crezute; credinciosul poate sa accepte sau sa refuze adeziunea la obiectul credintei; ceea ce este crezut nu are o evidenta rationala, el poate aparea uneori ca fiind rational, dar mereu ramine un rest care scapa intelegerii personale; in cazul gnozei, adeptul adera nu la un dat revelat, ci la sensul pe care el il descopera in acest dat; acest sens se da ca o evidenta rational demonstrabila, astfel incit adeptul nu poate sa oscileze in asumarea gnozei deoarece cunoasterea pe care o obtine este una rationala, complet controlata si bazata pe o dezvoltare a intelegerii personale. Alain Besançon, *Dilemele mintuirii. Criza Bisericii Catolice*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 2001, pp. 76-77.

[43] Alain Besançon, *Dilemele mintuirii*, ed. cit., p. 79. Viziunea lui Alain Besançon privind relatia dintre ideologie si gnoza poate fi intregita prin lectura cartilor acestuia: *Confuzia limbilor*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1992; si *Originile intelectuale ale leninismului*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1993.

[44] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism si unicitatea "Soah"-ului* Ed. Humanitas, Bucuresti, 1999, p. 9.

[45] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului*, ed. cit., p. 92. Autorul mai precizeaza: "Cum se vede, ideologia nu este o alta religie, nici macar coruperea directa a religiei. Intre aceasta si religie exista gradul intermediar al gnozei. Iata de ce ideologia poate sa nege usor religia si sa-si propuna sa o distruga". Alain Besançon, *Dilemele mintuirii*, ed. cit., pp. 81-82. In privinta indepartatelor inrudiri si a complicitatii cu religia, Besançon mai scrie: "Comunismul leninist s-a hranit din necredinta evreilor si din apostazia crestinilor". *ibidem*. In lucrarea *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Harper and Row Publishers, New York, 1987, David McLellan ofera o perspectiva mult mai nuantata si riguroasa asupra raporturilor marxismului cu crestinismul si in general cu ceea ce in mod cliseizat e numit traditia iudeo-crestina.

[46] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului*, ed. cit., p. 98.

[47] K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist* in *Despre religie*, ed. cit., p. 82.

[48] Paul Ricoeur, *De la text la actiune*, ed. cit., p. 360.

[49] Paul Ricoeur, *De la text la actiune*, ed. cit., p. 365.

[50] Raoul Girardet, *Mituri si mitologii politice*, Ed. Institutul European, Iasi, 1997, p. 3.

[51] Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iasi, 2000, p. 70

[52] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 614.

[53] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 614.

[54] Ludwig Grünberg, *Optiuni filosofice contemporane*, Ed. Politica, Bucuresti, 1981, p. 321.

[55] J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, apud David McLellan, *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Harper and Row Publishers, New York, 1987, p. 158.

[56] Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, London, 1961, p. 22.