

Lect. dr. IONEL CIOARĂ

## FILOSOFIA IMAGINARELOR SOCIALE

- note de curs -

Programul de studii:

FILOSOFIE, Anul I

UO-SSU-F-01-07

## 01. PARADOX ȘI UTOPIE

În cazul utopiei la început nu a fost *cuvântul*, care s-a născut mult mai târziu (1516), datorită „prestidigitației filologice” (H. Desroche) a marelui umanist Th. Morus, în timp ce prima încercare de reformare utopică a realității i-a aparținut lui Hippodamos din Milet (secolul V î.Hr., conform lui Aristotel, *Politica*, II 7, 1267 b2 2). Apariția termenului destinat să numească o înclinație prezentă în gândirea europeană – după cum susțin numeroși autori – încă de la începuturile sale, nu a făcut însă decât să travestească conținutul conceptului.

În cele mai frecvente utilizări, termenul *utopie* este marcat de o ambiguitate, întreținută de contradicția dintre semnificația sa etimologică (care trimite la un ne-loc, la nicăieri) și conținutul propriu-zis al utopiei, care trimite la un “regat al spațiului pur”, la spațiul absolut purificat de orice transformare.

Ambiguitatea studiată cu care este învăluit termenul, afectează încă orice inițiativă de a înțelege „conceptul”: *utopie* înseamnă „nicăieri”, adică ceva ce se petrece într-un loc inexistent, de fapt într-un ne-loc. Utopia se prezintă deci *ab initio* „drept o prezență absentă, o realitate ireală, un altundeva nostalgic, o alteritate fără identificare”<sup>1</sup>. Întreținerea confuziei terminologice este inițiată și întreținută chiar de descoperitorul Utopiei, „fondator al iluziilor moderne” (E. Cioran), pe tot parcursul povestirii sale cu numeroase antinomii: capitala statului utopic este un oraș fantomă; fluviul fără apă; prințul fără popor; cetățeni fără cetate; locuitori fără țară ...

Deruta conceptuală s-a amplificat ulterior, prin apariția unei generații de termeni neînregimentați nici până astăzi în dicționare, dar care desemnează fenomene și fapte ce aparțin tărâmului utopic: distopie, contrautopie, antiutopie, utopie negativă, eutopie, critică utopică, ucronie, ș.a.

---

<sup>1</sup> *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, Paris, pag. 544.

Tentativele de conceptualizare sunt sortite eșecului, situație anunțată parcă de echivocul termenului. Constituția utopiei, care se anunță astfel de la început îndoielnică și paradoxală, nu face decât să încurce și în același timp să impulsioneze cercetarea. Ne aflăm oare încă o dată în fața unui concept negativ, cum mai sunt infinitul, inconștientul sau neantul (cu care utopia întreține nebănuite afinități) care obligă rațiunea ca înainte de a trece mai departe să-și evalueze puterea și legitimitatea, măreția și slăbiciunile.

În pofida afirmării pe toate căile a propriei irealități, modalitatea utopică este unul din modurile noastre cele mai specifice de a valoriza realitatea. Dacă Sfântul Augustin are dreptate, trăim numai în prezent. Dar pentru că fatalitatea veghează fiecare întâlnire cu prezentul, singura parte a lumii care ni se dezvăluie *aici* și *acum*, rezultă cu necesitate impulsul de a privi critic tot ceea ce ni se dezvăluie. La trecut ne raportăm mai mult analitic, și pentru că este „dat” în întregime îl considerăm „încheiat”. Istoria își revendică, cel puțin manifest, doar teritorii ale trecutului, doar fapte și procese care s-au împlinit prin „reificare”. Dar chiar dacă istoria nu are un sfârșit în sensul celui înțeles și mai des dorit de Hegel, într-un anumit sens, e adevărat echivoc, istoria se „sfârșește” împlinindu-se în fiecare secundă care se consumă (realizează). Trecutul crește, istoria înaintează cu cenușa fiecărei clipe sacrificate prezentului.

Istoria începe cu clipa care tocmai a trecut, de aceea nu o putem „întâlni” cu adevărat niciodată. Lucrurile se petrec rațional și etern ca în aporia marelui eleat Zenon: noi vom trece doar prin locuri din care istoria tocmai a plecat. Prezentul ne apare prea fragil, cucerit deja, controlat și inadmisibil de alterabil, mereu „altfel decât ar trebui să fie”. Iată-ne în punctul din care începe orice utopie. Totul în mersul lumii, pare să valideze sentința heraclitică „pantha rhei”, nimic nu pare a se petrece „parmenidian” în spectacolul existenței.

Intervenind în tensiunea dintre om și lume, soluția utopică introduce dorința schimbării, devenind seducătoare datorită posibilităților<sup>2</sup> pe care le creează omului de a deveni autorul unei lumi. În acest sens se înscrie gândul lui Malraux „utopia ne arată ce ar fi făcut omul, dacă ar fi fost Dumnezeu”. Dacă înclinația utopică este evidentă în primul rând în străduințele filosofilor, aceștia vor deveni primii acuzați – începând cu Platon – și făcuți vinovați de deturnarea spre utopie. Oponându-se curgerii heraclitice, câțiva gânditori - utopiști - vor prefera, la fel ca Platon, modelul eleat al unei realități în afara timpului istoric.

Utopiile sunt create de filosofiile unor adânci crize, care ajung să nege devenirea ... În acest fel, singura cale prin care utopiile pot ajunge la noi, rămâne *paradoxul*, prin care e potrivit să înțelegem, împreună cu Berdiaev, „limita până la care poate merge inteligența umană, dincolo de care apare *nimicul*”. Rămâne să hotărâm dacă putem reproșa utopiei transcederea și a acestor ultime granițe ale raționalului. Să observăm însă până atunci, că utopia ne aduce în chiar centrul dezbaterii despre „*cea mai bună dintre lumile posibile*”, iar întrucât se știe că ideea despre structura ambiguă a binelui suprem este milenară, nu ar trebui să ne surprindă natura contradictorie a arhitecturii acestor lumi alternative.

Dacă între discursul utopic, care neagă pe toate căile realitatea lumii descrise (în care putem distinge registrul manifest, preocupat de acest lucru, de registrul latent, care urmărește exact opusul acestuia, prin afirmarea puternică a imaginarului în realitate) și voința disimulată a utopistului, care nu este chiar atât de dezinteresat cât lasă să se înțeleagă, de aplicarea reveriilor sale în istorie, se ridică un paradox de natură etică, rezolvabil parțial prin apelul la „ipocrizia” utopiei intelectului,<sup>3</sup> între tipul de existență prescris în utopii și existența reală se iscă o incompatibilitate metafizică insurmontabilă.

---

<sup>2</sup> Ruyer definește utopia ca „joc cu posibilele laterale”.

<sup>3</sup> G. Liiceanu – *Utopia intelectului și utopia filosofiei*, în volumul *Cearta cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992, pag. 92.

În acest clivaj se originează un șir întreg de paralogisme ce definesc „raționalitatea” utopiei: deși iluzie utopia este destinată fatal realizării istorice; poate fi pozitivă (eutopie) dar și negativă (contrautopie); nu are „sfârșit”, deși fiecare utopie este locul în care nu mai este posibilă o altă utopie; omul utopian este „aproape fericit”, însă într-o lume austeră; utopia ține să reprezinte viitorul, dar refuză dezvoltarea și neagă progresul; statuează egalitatea perfectă, dar în societatea marii armonii nu toți indivizii pot conduce.

Refuzul violenței, componentă esențială a atitudinii utopice, se întâlnește cu teroarea, ce poate apărea ca o condiție a realizării utopiei (Boudon). Însă contradicția cu cele mai grave consecințe se datorează deturnării marxiste, care emite pretenția de a transforma imaginile literare și miturile în valoare științifică și în tipar obiectiv al unui adevăr asupra căruia nu mai trebuie să revenim. Acestei contradicții îi urmează în mod logic „iluzia care împinge la detestarea trecutului și a tradițiilor sale și la înlocuirea sa cu proiecte de viitor ce se înscriu în cele mai bune tradiții”.<sup>4</sup>

Aceste paradoxuri reprezintă motivația atacurilor antiutopice și explică parțial apariția antiutopiei - întoarcerea utopiei împotriva ei înșiși. Există chiar riscul ca *echivocul* să coboare și asupra oricărei cercetări, ce învăluie plăsmuirile și natura utopiei, cei ce urmăresc construcția unui concept pozitiv al utopiei (K. Mannheim, E. Bloch, M. Buber, J. Servier), cât și cei ce a tacă eșafodajul lumilor optime (Ruyer, Cioran, Popper), par a dispune de arsenale retorice și teoretice la fel de bine înzestrate. Trebuie să păstrăm, cu toate acestea, speranța că o cercetare pozitivă a utopiei ne poate spune încă multe, chiar dacă va trebui să nu respingem paradoxalul și contradicția, intuiția, imaginația și profețiile îndrăznețe pe care le vom întâlni, să credem că „pluralitatea dimensiunilor deschise înțelegerii nu consacră eșecul cunoașterii, ci bogăția realității”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Al. Ciorănescu, *Viitorul trecutului, Utopie și literatură*, Editura Cartea Românească, București, 1996, pag. 15.

<sup>5</sup> R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, pag. 148.

## 02. TERMENUL DE UTOPIE

Există trei sensuri pe care dicționarele le atribuie în mod curent cuvântului *utopie*.

Primul, face întotdeauna referire, la titlul lucrării lui Morus – *Utopia*, și desemnează numele țării imaginare descrise de acesta. Titlul acestei opere, la fel ca întregul său conținut, încheie în el pentru totdeauna un *echivoc*. Ambiguitatea acestui cuvânt, pe care se pare Morus l-a descoperit împreună cu Erasmus (se face aluzie uneori la *Nusquama nostra* în corespondența lor), este aproape desăvârșită, trimitând la „lipsă de loc”, la „locul care nu există”.

În al doilea rând, termenul s-a extins asupra producțiilor literare care prezintă descrieri ale unor ținuturi imaginare într-o manieră asemănătoare umanistului englez.

Ulterior, utopia este asociată cu reveria, himericul și cu imposibilul, devenind spațiu ireal și proiect absolut fantezist. Este sensul cel mai cunoscut și exploatat pentru exotismul pe care-l înmagazinează, dar și cel mai depășit, întrucât deschide posibilități reduționismului atât de curent în teoretizarea utopiei.

Alături de aceste trei semnificații utopia se îmbogățește, mai ales prin contribuția lui Mannheim, cu un nou înțeles: de perspectivă a istoriei, de proiectare a destinului oamenilor într-un viitor clădit pe negarea prezentului. Utopia în înțelesul privat a lui Mannheim, devine „orientarea care transcende realitatea și care rupe legăturile ordinii existente”, experiență mentală ce merge paralel cu realitatea.

Anumiți autori disting și un al cincilea sens (Ruyer), cel de *metodă utopică* care constă în a prezenta o stare fictivă de lucruri ca efectiv realizată cu scopul de a evalua și de a deduce de aici derivările și consecințele ultime. Specificul acestei

metode constă în luarea unei *ipoteze gratuite* drept realitate, pentru a trece apoi, pornind de la ea, către închipuiri de un grad superior.

Utopia și-a pierdut sensul etimologic original. Astăzi termenul se utilizează de cele mai multe ori în mod necontrolat, abuzându-se de conotațiile sale exotice și de echivocul inerent ce-l însoțește. Utopismul însăși se manifestă contradictoriu, iar încercarea de a limpezi conținutul și semnificațiile conceptului, se izbesc de abuzurile multiple ale utilizatorilor lui, care nu țin seama de ce este *în fapt* utopia.

Se vorbește prea mult despre utopie fără să se știe, sau să vrea să știe ce este, exploatându-se semnificația cea mai de suprafață, învăluitoare ce derivă dintr-o etimologie care și-a uitat rădăcinile.

Și totuși utopia este *ceva* ce numele său neagă că ar fi, este ceea ce numele său spune că nu este.

Utopia nu este un *ne-loc*, ea este tocmai locul în care lumea noastră va fi dusă în mod firesc de curgerea timpului, care odată ajunși acolo se va dizolva.

## 2. PERSPECTIVE (TEORETICE) ASUPRA TEMEI

În ultima jumătate a secolului abia trecut, dezvoltarea cercetărilor de tot felul a imaginarului l-a îndreptățit pe M. Eliade să afirme că interesul Occidentului pentru utopii și diferitele milenarisme se constituie într-una din caracteristicile definiției ale gândirii contemporane<sup>6</sup>.

Literatura de expresie utopică a fost dublată de o literatură de reflecție asupra acestei expresii, încât se impune mai mult decât orice, la începutul oricărei *critici* a utopiei, evaluarea stadiului atins și a rezultatelor, chiar controversate, obținute pe tărâmul proaspăt descoperit prin investigarea diferitelor forme ale utopiei.

---

<sup>6</sup> M. Eliade, *Paradis și utopie; geografie mitică și eshatologie*, în vol. *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, p. 142.

Această sarcină este însă mult întârziată, datorită nelimitatei diversității a modurilor în care a fost privită și analizată, tentația omului european de a crea universuri paralele. Inserarea soluțiilor eterogene date problemelor presupuse de utopie, într-un cadru teoretic sistematic și unitar ar putea fi singura modalitate de a produce limpeziri în acest domeniu al confuziei desăvârșite. Cu toată derutanta diversitate a tendințelor, metodelor, intențiilor și răspunsurilor prezente în cercetarea diverselor aspecte ale producțiilor revendicate în numele utopiei, există câteva apropieri care ar putea fi ordonate, pentru a putea permite surprinderea direcțiilor mai accentuate, care s-au desprins pe parcursul studierii utopismului.

Logica discursului utopic se poate dezvălui, doar ținând cont că “utopia este un proiect ramificat: e locul de întâlnire al multor speranțe și al multor discipline teoretice” (Kr. Kumar). Problemele utopiei devin transparente și, eventual solubile prin unificarea sugestiilor provenite din diverse domenii ale cercetării. *Perspectivismul* asigură cea mai adecvată cale de a privi imaginarul utopic. Ne propunem de aceea pentru început să identificăm principalele *perspective* care s-au conturat în analizele utopice.

*Perspectiva* nu ar fi altceva decât o direcție sau orientare semnificativă urmată în abordarea problemelor utopiei, o poziție teoretică de la înălțimea căreia problemele dobândesc contur și devin prveliști ale gândului. Dată fiind pluridimensionalitatea utopiei, fiecare perspectivă în sine, este o privire particulară asupra unor aspecte, fenomene sau fapte, un fel specific de a unifica aspecte distincte, o ipoteză sau un postulat ce ar putea inspira în viitor rezolvări și posibile soluții. *Perspectiva* precizează dar și reduce, particularizând o dimensiune sau mai multe ale obiectului, clarifică o latură a acestuia, fără a fi însă îndreptățită să dea seama de întreaga complexitate a faptelor din regnul utopiei. Încălcarea acestei exigențe este, parțial, responsabilă de actuala situație a cercetării utopiei. Între perspective nu există rupturi iremediabile, ele dimpotrivă se întrepătrund (uneori chiar în opera aceluiași autor), sunt complementare, iar uneori chiar exclusive, putând fi de asemenea divergente...

Inițierea în tainele utopismului se poate face doar prin asimilarea și depășirea de noi și noi trepte, pe care le construiesc perspectivele particulare, a unor niveluri din ce în ce mai profunde. Perspectivele utopiei sunt raze, ce după o necesară reunire, ar putea lumina paradigma *utopiei absolute*. Perspectivismul se dovedește astfel doar o primă etapă necesară, care însă pentru a rămâne legitimă, trebuie depășită. Înainte însă de a trasa principalele perspective ale exegezei utopice, se cuvine să amintim câteva repere istorice ale acesteia.

Propensiunea spre utopii s-a făcut simțită în cultura europeană cu mult înaintea nașterii cuvântului *utopie*. Certificatul de naștere al termenului este, după cum se știe, opera nemuritoare a umanistului englez Thomas Morus: *De optimo reipublicae statu*, apărută în 1516, cunoscută mai ales sub numele prescurtat *Utopia*.

Numele marelui Stagirit, va fi legat și de începutul analizei critice a înclinației utopice, evidențiată în încercările lui Hippodamos din Milet de a raționaliza organizarea spațiului urban, precum și în descrierile Statului perfect din dialogurile lui Platon, marele prieten de eternitate al lui Aristotel. Prin Hippodamos de altfel, prima utopie occidentală: orașul cu străzi perfect drepte de la un capăt la altul, se va cristaliza în planurile realității istorice<sup>7</sup>. Prin Platon se va ivi în cultura europeană paradigma *utopiei scrise*: cetatea regală căreia i-a fost hărăzit să vrăjească timp de milenii gândirea socială și politică<sup>8</sup>.

Până în epoca modernă, reflecția asupra producțiilor utopice, nu va mai înregistra repere semnificative. La două secole după apariția exemplarei *Utopii* a lui Morus, când termenul utopie avea deja un bogat conținut semantic, se va realiza și prima cercetare academică a gândirii utopice, de către Henric Ahlhefeldt (1704) (*Disputatio philosophica de fictis reipublicis*).

---

<sup>7</sup> G. Arbore, *Cetatea ideală în viziunea Renașterii*, Editura Meridiane, București, 1978, p.12-14

<sup>8</sup> Până la prezentarea propriei conceptualizări, acceptăm aceste aprecieri datorate unor mari istorici ai utopiei: L. Mumford, Fr. Fr. Manuel; ulterior ne vom disocia de aceste teze, considerând că utopia este o creație a umanismului renascentist, “utopiștii premoreeni” putând fi considerați, mai adecvat drept precursori.

Pe la jumătatea secolului trecut, când utopia era identificată cu un gen literar, Robert von Mohl va întocmi o listă de 25 de utopii, începând cu Platon, numindu-le *Staatsroman* și propunând în același timp ca ele să fie studiate de știința politicii.

În secolul al XIX-lea utopia devine subiect de controversă datorită pretenției ridicată de gândirea marxistă care sugera, chiar dacă nu manifest, că și-ar avea ascendent în gândirea utopică timpurie. Întemeietorii materialismului istoric au conceput utopiile drept fantezii ale trecutului care trebuiau înlocuite. Le-au înlocuit, însă, propunând lumii întregi, una dintre cele mai cinice utopii, care, odată transpusă în planurile realității istorice, a determinat schimbări ireversibile în structura acesteia.

Pentru o nouă perioadă, relativ îndelungată, cercetarea utopiilor a cunoscut o stagnare. Deși în anii 20-30 ai secolului nostru utopismul și-a câștigat câțiva susținători, pentru mulți analiști el era deja un cadavru<sup>9</sup>.

Abia în cea de-a doua jumătate a secolului nostru s-au înregistrat eforturi susținute pentru înțelegerea utopiei “dinlăuntru” ei, ca fiind un aspect al naturii umane. Interesul pentru utopism a fost resuscitat prin conferințe, seminarii, articole și studii care au condus la însemnate acumulări teoretice. Astfel, E. Bloch, prin întreaga sa activitate, a devenit cel mai faimos comentator și apărător al utopiei. Eseul lui K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929) a însemnat un moment de referință, ce va influența întregul curs al cercetării imaginarelor sociale.

R. Ruyer (*L'utopie et les utopies* – 1950) va sublinia caracterul ireal și anistoric al utopiilor, dar va delimita “mentalitatea utopică” în termenii psihopatologiei și va identifica “metoda utopică”, prin care va înțelege “un exercițiu mental cu posibilități laterale”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Conform lui Fr. & Fr. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

<sup>10</sup> Ibidem, pag. 11.

Un alt francez, G. Duveau (*Sociologie de l'utopie* – 1961) va face un efort remarcabil de reabilitare a utopiilor “realistice” ale secolelor XVIII-XIX care intraseră într-un pertinent dezinteres.

Foarte ambițioasă a fost și încercarea lui Frederik Lodewijk Polak (*The Images of the Future* - 1955) de a avertiza asupra gravelor pericole ce amenință civilizația occidentală datorită propriilor proiectări în viitor. R. Mucchielli (*Le mythe de la cité idéale* – 1960) vede în utopie o manifestare de durată a spiritului uman. J. Servier (*Histoire de l'utopie* – 1967) prezintă o scurtă vedere sinoptică a istoriei utopiei, surprinsă din perspectiva unei interpretări cu accente psihanalitice.

O lungă serie de autori au scris lucrări consacrate utopismului: B. Baczko, R. Trousson, Fr. & Fr. Manuel, M. Buber, Al. Ciorănescu, G. Dubois, G. Uscătescu, K.R. Popper, E.M. Cioran, G. Lapouge, R. Nozick, L.T. Sargent.

O cuprinzătoare și utilă bibliografie a problematicii utopice se găsește în lucrarea lui S. Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social* (1991), cea mai consistentă lucrare în limba română asupra utopiei.

Începând cu secolul al XVII-lea, prin utopie a început să se înțeleagă și prezentarea unor principii fundamentale de organizare optimă a societății, expusă nu doar în ficțiuni ci și în platforme, programe, coduri și constituții ale unor societăți ideale. Mai puțin cunoscut, acest din urmă înțeles, vehiculat doar în cercul restrâns al analiștilor imaginarelor sociale, presupune o încărcătură pozitivă. Treptat însă, înțelesul negativ de fantezie goală, de acțiune himerică, s-a extins, stigmatizând întregul gen de producții utopice. În literatura critică a utopiei s-au remarcat astfel două orientări puternic conturate.

Prima este preocupată de investigarea colecției de fapte utopice, animată fiind de un spirit onest, chiar cu pretenții de obiectivitate. Cei ce se plasează pe această poziție, consideră că utopia este mai mult decât o realitate himerică sau un proiect social irealizabil, punctul de plecare al unei asemenea perspective, fiind reprezentat

de presupoziii și ipoteze constructive, neutre sau pro-utopice. Se afirmă astfel, că utopiile sunt mai mult decât narațiuni despre organizarea cetăților perfecte, ele ridicând probleme legate de ființarea umană, rațiunea producerii acestor opere, fiind ascunsă în profunzimea ființei umane. Fie că se urmăresc clarificări teoretice dezinteresate, fie că se dorește clarificarea și răspândirea valorilor utopice prin filiere ideologice, orice încercare de acest gen se plasează într-o perspectivă pozitivă, constructivă.

A doua orientare este interesată să abordeze, exclusiv critic, orice idee sau fenomen de inspirație utopică. Presupozitia de la care se pleacă acum, este că utopiile nu sunt doar simple iluzii inofensive, ci devastatoare, creații înșelătoare și extrem de periculoase. Chiar animată de un spirit științific, cercetarea este în acest caz subminată de radicalismul intransigent al cercetătorilor, plasați sau nu pe poziții ideologice, contrare “ideologiei” utopice. Critica se acutizează atât de mult, încât devine argument, metodă și rațiune ultimă a analizei. Se încearcă acreditarea tezei că structurile rigide, antinaturale ale societăților utopice îl îndepărtează pe om de propria sa esență, prin anihilarea dimensiunii individuale a existenței umane.

Între pozițiile teoretice ale *perspectivei constructive*, se pot distinge trei straturi ierarhizate în funcție de adâncimea nivelului teoretic până la care cercetarea pătrunde, putem vorbi astfel de perspectiva descriptivă, de cea explicativă și de cea interpretativă. În voluminoasa bibliografie utopică acestea s-au îmbinat în forme și variante diverse, chiar în cadrul aceleași lucrări sau concepții, întrucât fiecare aspect al cercetării utopiei nu se poate reduce, sau epuiza printr-o raportare izolată, ci presupune o intercondiționare a abordărilor.

De aceea nu ne propunem trasarea unor granițe rigide, artificiale, ci surprinderea unor caractere comune, care apropie diversele investigații pentru a identifica și evalua soluțiile care pot fi încă de folos în ducerea mai departe a cercetării.

În ultimă instanță, această încercare rămâne “*ilustrativă*”, pentru că nu-și propune să prezinte istoria cercetării utopiei, ci doar să reconstruiască principalele tipuri de analize teoretice ale gândirii utopice.

### ***2.1. Descriptivismul: utopia ca ficțiune***

Cea mai răspândită formă de exprimare a tendinței utopice este cu siguranță cea *literară*. Printr-un reduționism frecvent, utopiile sunt identificate cu creațiile genului romanesc, inițiat de Morus.

Exagerarea dimensiunii *descriptive* diminuează valoarea estetică a producțiilor acestui “gen literar cu reguli rigide”, afectat de altfel și de stereotipie și manierism, de un tehnicism excesiv și de un didacticism naiv. S-a spus chiar, pe bună dreptate: ”cine a citit o utopie le-a citit pe toate”<sup>11</sup> sau “most utopias are born of utopias”<sup>12</sup>.

R. Trousson a construit o definiție a utopiei, exemplară pentru întreaga perspectivă descriptivă: ”putem vorbi de utopie atunci când în cadrul unei povestiri (ceea ce exclude tratatele politice) se găsește descrisă o comunitate (ceea ce exclude robinsonada) organizată după anumite principii politice, economice, morale, restituind complexitatea existenței sociale (ceea ce exclude Vârsta de Aur și Arcadia), fie ea prezentată ca ideal de realizat (utopie constructivă) sau ca previziune a unui infern (antiutopia modernă), fie ea situată într-un spațiu real, imaginar sau în timp, fie ea, în fine, descrisă la capătul unei călătorii imaginare sau nu”<sup>13</sup>.

Utopiile sunt analizate ca documente ale culturii scrise, ca opere literare, scopul cercetării se reduce la surprinderea și prezentarea tematicii, a influențelor suferite, a valorii artistice... Ceea ce-i interesează în primul rând pe criticii literari

---

<sup>11</sup> S. Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Ed. Științifică, București, 1981, pag. 19.

<sup>12</sup> Fr. Manuel, op.cit., pag. 12.

<sup>13</sup> R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part, Histoire litteraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979, p.28.

este delimitarea genului utopic, trasarea unor granițe între utopie și genurile vecine (călătorii extraordinare, Science-fiction). Interesul lor este captat de textul utopic, de textura scriiturii prin care demersul utopic prinde viață.

Dintr-o perspectivă structuralistă, criticul francez R. Barthes, se preocupă de analiza intertextuală a scrierilor a trei autori în aparență foarte diferiți (“marele utopist” Fourier, “scriitorul blestemat” Sade și “sfântul iezuit” Loyola).

Pe autorul *Mitologiilor* îl interesează identificarea elementelor comune ale scriiturii celor trei: voluptatea clarificării, obsesia enumerativă, practica imaginii “dorința de a crea o limbă nouă care traversează o limbă naturală”<sup>14</sup>, fapt pentru care îi și numește pe cei trei: “logotheti”- creatori de limbă.

Insistând asupra temelor predilecte ale lui Fourier (raportul dintre Dorință și Nevoie, refuzul politicului ...), Barthes consideră că opera acestuia este o meta-carte, adică “o carte care vorbește despre carte”. “Fourier nu face decât să amâne enunțul decisiv al propriei doctrine din care nu oferă niciodată decât exemple, imagini seducătoare; mesajul cărții sale este anunțarea unui mesaj ce va veni: mai așteptați puțin, vă voi spune foarte curând esențialul”<sup>15</sup>.

Avem aici un model de analiză descriptivă, ce pune în evidență caracterul fragmentar al acestei perspective, interesată selectiv și arbitrar, doar de aspectele filologice ale operelor utopice. De altfel, Barthes și anunță “nu expunem aici sistemul lui Fourier, ci doar anumite zone ale discursului său”. El își justifică opțiunea prin faptul, că nici în “realitate” opera lui Fourier nu se constituie într-un sistem, “doar atunci când s-a urmărit realizarea acestei opere (în falanstere), ea a devenit, retrospectiv, un sistem sortit unui fiasco imediat”<sup>16</sup>.

Dezvoltarea utopismului în epoca romantică în Franța (alături de celelalte diverse doctrine: socialiste, liberale, neocatoliciste, umanitariste...) nu a rămas fără

---

<sup>14</sup> R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Gallimard, Paris, 1971, pag. 15.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 115.

ecou în frământatul spațiu social și cultural românesc. I.H. Rădulescu este doar unul dintre scriitorii români inspirați de ideile utopice ce-i vor influența până la urmă întregul destin literar. Într-un studiu apărut în 1935, *Santa Cetate, Între utopie și poezie*, D. Popovici urmărește difuzarea ideilor socialist-utopice în Principate și analizează influența acestora asupra poeziei romantice românești și, în principal, asupra operei lui Heliade Rădulescu.

*Santa Cetate* este poezia în care revoluționarul român își prezintă propria utopie (datată 1850, publicată în 1856, la sfârșitul lucrării *Descrierea Europei după tratatul de la Paris*). Conținutul poeziei i se pare “curios” lui G. Călinescu, această creație fiind așa cum arată D. Popovici, “o expresie a unui ideal social, mai degrabă decât realizarea poetică, ea se impune atenției prin năzuința de a deriva idealul politic pe plan literar”<sup>17</sup>.

La fel ca orice analiză istorico-literară clasică, D. Popovici urmărește identificarea influențelor pe care le-a receptat și sintetizat Heliade: Leroux, Lamennais, Sf. Augustin, Fourier. O atenție aparte acordă Heliade lui Fourier, în care vede “pe cel mai mare, cel mai adevărat dintre toți profetii”, imaginea modernizată a legendarului Moise, marele reformator. Mesianismul, atât de prezent în utopismul francez al secolului al XIX-lea, l-a pătruns atât de mult pe Heliade, încât ajunge să se considere el însuși înzestrat cu darul profeției. *Santa Cetate* apărându-ne astfel ca o “profeție în care trecutul este analizat, viitorul dedus și descris, și în care ideile germinează în umbra poetică a misterului”<sup>18</sup>.

Concluzia lui D. Popovici din finalul studiului, vizează eșecul poeziei sociale a lui Heliade care “cuprindea prea mult cer și prea mult viitor, în loc să fie o poezie a prezentului și a pământului”<sup>19</sup>. Acest eșec este totuși justificabil prin incapacitatea lui

---

<sup>17</sup> D. Popovici, *Santa Cetate. Între poezie și utopie*, în vol. *Scrieri literare IV*, Editura Dacia, Cluj, 1984, p. 133.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 150.

Heliade de a-și exprima singur ideile, fiind nevoit să se inspire dintr-un model străin, din umanitarismul biblic și din pacifismul fourierist.

Analiza influenței utopice asupra operei lui Heliade Rădulescu este reluată într-o recentă lucrare a lui S. Antohi: *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română* (1994)<sup>20</sup>.

Abordarea mult mai critică și nuanțată, a celui mai versat autor român în cercetarea imaginarelor sociale, este susținută de sugestii venite din foarte recenta exegeză utopică. Adâncind și extinzând investigația, căutând mobilurile întreprinderii utopice a lui Heliade, surprinzând din diverse puncte de vedere aspectele expresiei utopice, S. Antohi depășește primul nivel – cel descriptiv al studiului utopiei, înscriindu-se în perspectiva explicativă.

Deși recunoaște necesitatea unor deschideri transfilologice în cercetarea utopiei, Al. Ciorănescu (*Viitorul trecutului, Utopie și literatură* – 1972) alege “semnul literar”: “ceea ce ne propunem să întreprindem este o analiză literară ; însă o întreprindere fără vreo iluzie, căci nu ar putea rămâne pură. Voința de a rămâne pe terenul stric literar nu este de ajuns: această examinare rămâne sterilă, dacă facem *tabula rasa* din implicațiile istorice și din tentațiile sociale și politice”<sup>21</sup>. Această alegere va duce la o demonstrație a necesității depășirii perspectivei orizontale descriptiv-filologice.

Ciorănescu își propune să cerceteze “cum se naște utopicul din utopie după ce a produs-o, cum răsare viitorul din trecutul pe care-l detestă”<sup>22</sup>. El nu ne lasă să uităm că utopia a fost în primul rând un “lucru literar” și la fel ca lucrurile literare, ea se definește nu doar prin ceea ce este ci, de asemenea, prin ceea ce devine, de aceea își propune să verifice dacă “perspectiva diacronică” ne îngăduie să înțelegem pentru ce

---

<sup>20</sup> S. Antohi: *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994, pag. 18-63.

<sup>21</sup> Al. Ciorănescu, *Viitorul trecutului. Utopie și literatură*, Editura Cartea Românească, București, 1996, pag. 13.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 14.

aceleași date comune, se pretează la atâtea interpretări diferite, dacă “utopia este cea care se pretează la acest lucru sau i se atribuie așa ceva”<sup>23</sup>.

Dacă îi recunoaștem utopiei un caracter literar, ne interzicem nouă înșine dreptul de a o judeca după criteriile străine literaturii. Ce ar fi utopia din punct de vedere literar? “O descriere literară individualizată a unei societăți imaginare, organizată pe niște baze care implică o critică subiacentă a societății reale”<sup>24</sup>. Această definiție, cum recunoaște chiar cel care a construit-o, are un defect funciar de care de altfel, nu se poate dispensa nici o abordare descriptivă, lasă în umbră elementul cel mai caracteristic al utopiei: *încărcătura ideologică* care atârnă mai greu decât structurile literare și modelele stilistice. Implicațiile sociologice și politice “importante și actuale” pe care literatura utopică le furnizează a dus la apariția unei abundente literaturi critice “pitorești dar și descumpănitoare” al cărei volum îl depășește pe cel al utopiilor. Există chiar lucrări fundamentale, care sînt mai bine cunoscute decât lucrările utopice propriu-zise.

Ciorănescu critică exegeza, datorită căreia utopia s-a transformat mereu, în cu totul altceva, decât fusese gândită la origine. Interesul sociologilor pentru profunzimea ideologică a utopiei pentru ponderea specifică a gândirii sale inovatoare și pentru importanța istorică a textelor considerate ca verigi indispensabile mersului înainte al istoriei, a dus la alterarea valorii (începând cu cea literară) a utopiei. Autorul pare a deplânge această alunecare a concepțiilor care face ca lucrurile utopice să nu mai fie judecate după meritele ci după intențiile lor, această judecare a utopiilor după norme extraliterare, marginalizarea și excluderea lor din câmpul literaturii. Creșterea ponderii conținutului ideologic, datorat nu evoluției firești a acestui gen literar ci influențelor exercitate de exegeză, va fi cauza ce va duce la limitarea utopiei (anistoricitate și imobilism) și la naufragiul utopiei în *totalitarism*.

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 22.

Deși depășește descriptivismul abordărilor filologice, Ciorănescu îmbină observațiile riguroase cu exprimările metaforice, uneori foarte sugestive: „utopia este un loc liniștit, în care fiecare trecător azvârle câte o piatră; acest lucru nu formează doar valuri care se potolesc mai apoi, dar imaginea pe care o găsim pe fundul apei după fiecare piatră aruncată nu este niciodată aceeași”<sup>25</sup>.

Nu doar cercetarea sociologică ci și cea istorică este incriminată aici pentru că orice cercetare istorică este un “act de ingratitude dacă nu chiar o tentativă de asasinat”. Imaginile suprapuse de către istoric, conferă o individualitate de fiecare dată diferită, astfel încât “ideea” pe care ne-o facem despre utopii, suntem obligați să o căutăm în “istoria istoriei utopiei”.

## ***2.2. Abordări explicative***

Momentul descriptiv este primul nivel al oricărei cercetări ce se vrea sistematică și riguroasă, întrucât presupune o expunere concretă, sugestivă, detaliată și chiar extensivă a faptelor generate de impulsul utopic. Credem că orice cunoaștere câștigă în valoare doar prin identificarea factorilor explicativi.

Înțelegerea utopismului este condiționată de explicarea și unificarea faptelor ce țin de utopie, într-un sistem coerent de cunoștințe certe. Explicarea trebuie să evidențieze mobilurile utopiei, să arate ce face ca Utopia, să fie *ceea ce este și cum este*.

Încercările de a unifica pentru a înțelege manifestările utopiei sunt la fel de vechi ca utopia însăși. O *perspectivă explicativă* se instituie însă, abia atunci când întregul demers cognitiv este impregnat de năzuința de a dezvălui motivele, temeiurile sau scopurile unor fenomene, manifestări sau fapte tangente utopiei.

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 229.

Premisa majoră, de la care pleacă investigațiile ce se încadrează într-o asemenea perspectivă, este că utopiile nu pot fi reduse la producțiile tradiției literare utopice, conținutul și resorturile acestor opere ficțional-teoretice fiind cu certitudine expresia unor realități mai cuprinzătoare, chiar dacă utopia a intrat în istorie ca *gen literar*, aceasta nu este decât una din numeroasele sale întruchipări prin care se face cunoscută realității, alături de cele din mitologie sau religie, din teoria social-politică sau din cultura și psihologia maselor.

Deși această perspectivă poate apărea ca demodată, rămâne totuși necesară clasificarea diverselor fenomene și producții utopice, reprezentând un pas util în încercarea de a ne apropia de esența fenomenului.

În secolul XX, când cercetarea utopică a fost asumată de mai multe științe, cea mai bună descriere a fost baza construcției unei înțelegeri mai adecvate a fenomenului studiat.

Momentul descriptiv rămâne primul pas al cercetării utopiei, care presupune reprezentarea realității utopice prin expuneri concrete, detaliate și chiar extensive; rolul descripției nu trebuie însă supradimensionat (în manieră fenomenologică) și nici considerat suficient.

Sarcina principală a acestei perspective rămâne evidențierea unității utopiei ca gen literar pus în serviciul analizei sociale și a criticismului social.

Prezentarea care urmează, a câtorva “abordări explicative”, nu se pretinde a fi nici în acest caz exhaustivă, ci doar ilustrativă, cu toate acestea unele din concepțiile prezentate fiind exemplare pentru tipul de investigație utopică pe care-l desfășoară.

Marx și Engels (*Mizeria socialismului, De la socialismul utopic la socialismul științific*) au operat o lectură sociologică a textelor utopice “clasice”. Astfel, utopia a fost înțeleasă de către Marx ca “transformare a realităților în categorii logice”, ca “speculație care supune faptele teoriei”. Conotația marxistă a utopiei a fost determinată de polemica lui Marx cu Proudhon, acesta din urmă fiind considerat

prototip al unor precursori apăruiți prematur și incapabili de a accede în mod *științific* la adevărata explicație materialistă a mecanismelor dezvoltării sociale. Engels vede în socialismul francez, rezultatul logic al raționalității veacului anterior și îi reproșează eroarea de a dori să impună noua orânduire socială, *de sus în jos*.

Însă, așa cum arăta Al. Ciorănescu<sup>26</sup>, materialismul dialectic și istoric este o interpretare a lumii, la fel de utopică, ca toate celelalte modele utopice, ceea ce face ca socialismul științific să nu fie chiar atât de dușmănos utopiei pe cât o spune. “El se recunoaște instinctiv în toate utopiile, vede o creație în cele care se dezvoltă sub un semn negativ, și considerându-se ca o utopie în sfârșit realizată și definitivă, el recunoaște în utopia literară, ca și în socialismul utopic, un prim pas și un mijloc de *presiune ideologică*”<sup>27</sup>.

Condamnarea socialismului utopic de către marxism, nu este deci prea profundă, Saint-Simon, Fourier, fiind asimilați drept niște precursori, un pic cam naivi care au intuit adevărul înainte de a-l fi descoperit și cunoscut. Nu doar socialismul francez, care nu a produs opere ficționale, dar și utopiile literare au fost acaparate și ridicate cu ușurință la rangul de *precursori*.

Dacă poziția marxistă față de precursori, a rămas intenționat ambiguă, “socialismul științific” a devenit cu certitudine, unul din produsele utopice cele mai distructive, în plan uman, social și politic. Utopia se “desăvârșește” astfel transformându-se în “utopism”.

Acuzat între altele de “neomarxism”, K. Mannheim a devenit un autor extrem de controversat, după ce a scris *Ideologie und utopie* (1929), deschizând seria unor nesfârșite dispute prin readucerea utopiei pe terenul sociologiei.

Raportările la contribuția lui Mannheim merg de la aprecieri elogioase (exemplu: ”a elaborat prima și până în prezent ultima teorie cuprinzătoare a

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 231-232.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 231.

ideologiei” – Seliger) până la catalogarea sa, ca “gânditor de rang inferior, dacă poate fi numit totuși gânditor”<sup>28</sup>.

Dincolo de aceste ecouri, prin lucrarea sa, Mannheim intenționa să extindă ideile lui Marx, în scopul realizării unei teorii complexe și cuprinzătoare a ideologiei. Această nouă teorie, numită de el “sociologia cunoașterii”, urmărea să dezvăluie natura limitată istoric (deci parțială) a tuturor punctelor de vedere politice, oferind astfel cadrul interpretării armonioase, integrative (*holiste* după Popper – alt critic înverșunat) și progresiste a politicii din vremea sa.

Pentru atingerea acestui scop, Mannheim va considera utopia drept “program realizabil ce antrenează schimbări în ordinea existentă” după care va confrunta conceptele utopie-ideologie, resemantizându-le. Cele două concepte se opun, deoarece sunt reprezentări mentale a două forțe sociale opuse. *Ideologia*, situată reamintim, într-o perspectivă istorică, sintetizează ideile claselor dominante, care urmăreau să păstreze ordinea socială prezentă. *Utopia*, în schimb, adună ideile celor care, opunându-se structurii și situației sociale dominante, tind să o înlocuiască, fapt realizabil prin transpunerea în practică a ideilor utopice.

Utopia este propulsată în rolul de *factor motrice* al istoriei, care acționează prin medierea elitei intelectuale radicalizate, plasate de Mannheim în avangarda utopiei. Singura capabilă să intuiască viitorul optim, această forță socială, dobândește o importanță hotărâtoare în plan social, prin puterea de a prevedea și a controla cursul istoriei, direcționându-l înspre triumful raționalismului, libertății și democrației.

Modelul explicativ al lui Mannheim, în care, pe de o parte, se încearcă demonstrarea puterii absolute de penetrare a gândirii ideologice, iar pe de altă parte, se accentuează caracterul și rolul dezintegrator al utopiei, vizavi de *status quo*-ul social, a înscris un moment de cotitură în exegeza utopică. Toate cercetările

---

<sup>28</sup> Cranston, apud, Gr. McLennan, *Pluralismul*, Editura Du Style, București, 1998, pag. 70.

sociologice și mai ales cele care au ca obiect faptele și mentalitățile utopice, se vor raporta la modelul dual al lui Mannheim.

Unii autori îi reproșează lui Mannheim faptul că exagerează rolul intelectualilor, care nu sunt chiar atât de independenți față de condiționările sociale pe cât ar fi dorit Mannheim să se creadă, și de aceea nu pot îndeplini, din rațiuni empirice și nu logice, sarcina atribuită. Acestei exagerări i se datorează asemănarea lui Mannheim cu baronul Münchhausen care încearcă să iasă din mlaștină trăgându-se de păr, asemănare ce reprezintă la rândul ei, bineînțeles, tot o exagerare.

Mai sobră și mai elaborată apare critica concepției lui Mannheim, dezvoltată de H. Marcuse. După acesta K. Mannheim folosește un criteriu inadecvat referitor la imposibilitatea unor astfel de proiecte:

1. deoarece imposibilitatea se arată abia *post factum*; deci nu trebuie să ne surprindă că un proiect pentru transformare socială este desemnat imposibil deoarece nu s-a realizat în istorie.

2. criteriul imposibilității, în acest sens este inadecvat deoarece el poate fi foarte bine, cazul în care realizarea unui proiect este împiedicată de contra-forțe și contra-tendențe care pot fi și sunt, înfrânte precis în procesul revoluției.

Iată deci cele două obiecții în virtutea cărora susține Marcuse, absența factorilor obiectivi și subiectivi nu poate fi acceptată ca obiecție la posibilitatea unei transformări radicale<sup>29</sup>.

Pentru Marcuse, utopia este o “proiecție a umanului ce stimulează evoluția culturii și a omului cu ajutorul culturii”. Cultura, arată Marcuse, este un pod între utopie și realitate, “un proces de umanizare care caracterizează efortul colectiv și păzește viața omului, ajută la calmarea luptei pentru existență ... la stabilizarea

---

<sup>29</sup> H. Marcuse, *The End of Utopia*, în vol. *Fine Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston, 1970, pag. 64.

organizării producției, la dezvoltarea capacității intelectuale, la reducerea și sublimarea agresiunii, violenței și mizeriei”<sup>30</sup>.

H. Marcuse, “apostol al civilizației nonrepressive”, își datorează celebritatea, vizavi de tema utopiei, datorită anunțatului *Sfârșit al utopiei* din 1967. Sfârșitul se referea de fapt la utopia tradițională care s-ar fi putut realiza în societatea occidentală, fiind favorizată de progresul fără precedent al științei și tehnicii care “a permis reuniunea posibilităților obiective, materiale pentru realizarea idealurilor socio-umane care, în raport cu raționalitatea *status quo*-ului societății capitaliste, au fost socotite utopice”<sup>31</sup>.

Proiect realizabil, prin intermediul căruia viitorul vine în realitate, utopia este conform lui Marcuse, mobilul ce face din lumea omului, o lume dinamică *ad infinitum*.

R. Boudon consideră de asemenea, că Mannheim exagerează importanța sarcinii atribuită intelectualității în transformarea societății, cercetarea gândirii utopice este necesară însă în concepția sa, pentru că societatea utopică poate constitui “un mobil teoretic, care ne permite să înțelegem evoluția societăților concrete”. Într-un cadru limitat,<sup>32</sup> sociologul francez ne oferă explicații valoroase, rezultate din cercetarea câtorva caracteristici utopice esențiale: opoziția față de valorile dominante în societate, absolutismul și autoritarismul, izolarea și autismul.

Boudon schițează chiar o tipologie a utopiilor, care are la bază distincția dintre *utopia milenaristă* și *utopia etică*. Dacă prima se originează în cunoscuta mișcare reformistă de la care împrumută notele principale, cea din urmă se împarte în două forme: o formă *violentă* (animată de un ideal ce se impune prin orice mijloace, chiar prin terorism, dacă este cazul; de aici rezultă una din contradicțiile majore ale gândirii utopice) și una nonviolentă, numită *acosmică* (termen

---

<sup>30</sup> Apud. P. Naville, *Economie et utopie*, în *Praxis*, 1-2, Paris, 1972, pag. 9.

<sup>31</sup> A. Marga, *Fenomenul Marcuse*, Universitatea din Cluj, 1976, pag. 28.

<sup>32</sup> R. Boudon, în *Dictionnaire critique de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1991, pag. 656-661.

împrumutat de la Max Weber). De reținut este că aceste variabile (milenarism, absolutism etic, acosmism) combinate în numeroase și variate moduri sunt prezente în întreaga gândire utopică.

Însă utopia, este demnă de cercetat, mai ales pentru că este un teren fecund pentru *reflecție* și pentru evaluarea tuturor tipurilor de organizare posibile, neexistente în prezent, sau existente într-o manieră precară sau parțială. Într-o notă favorabilă utopismului, Boudon crede că utopia trebuie considerată “expresia, dacă nu încarnarea dorinței de a umple depărtarea între ceea ce ordinea socială este și ceea ce ar trebui să fie”<sup>33</sup>.

Posibilitatea cercetării utopice cu metodele psihologiei, pe urme bine bătătorite de marxiști, a fost sugerată tot de Mannheim, care vedea atât în utopie cât și în ideologie două aspecte diferite ale “falsei conștiințe”. Într-o lucrare ce privește utopia dinspre psihopatologie, R. Ruyer (*L’Utopie et les utopies* - 1950) după ce descoperă în utopie un simplu fenomen de compensație adleriană între *visul de putere* și legația funciară a *teoriei despre putere*, cercetează cu asprime câteva trăsături ale producțiilor utopice ficționale: uniformitatea și simetria, dirigismul și colectivismul, instituționalismul și academismul, fetișismul educației. Evidențiind caracterul *ireal* al utopiilor care “nu se raportează la ceea ce este cotidian în viață și la tot ce face omul să nu fie nici pură rațiune și nici dragoste pură”<sup>34</sup>, Ruyer va căuta să scoată în relief acele trăsături ale conștiinței utopice care se pot regăsi în conștiința schizofrenică: caracterul fixist, antiistoricist, sentimentul atotputerniciei, sugestionarea posibilului, metoda utopică.

Dacă așa cum am văzut, Mannheim, Boudon și Marcuse s-au folosit de un concept *pozitiv* al utopiei, Ruyer construiește un concept critic, chiar *negativ*, fiind interesat să diagnosticheze cu precizie boala, de care este absolut convins, că suferă toți utopiștii, și care explică astfel, sursa ereziilor sociale imaginate de aceștia.

---

<sup>33</sup> Ibidem, pag. 661.

<sup>34</sup> R. Ruyer, *L’Utopie et les utopies*, Payot, Paris, 1950, pag. 152.

Chiar dacă utopiștii își confundă uneori propriile vise cu realitatea, considerăm că portretul caracterial, pe care-l face Ruyer utopismului, este în mare măsură nedrept. Astfel, el afirmă că pasiunea pentru utopie caracterizează conștiința *schizoidă* a celor înclinați spre “teoretizare”, care sunt de asemenea visători introvertiți, imaturi și inadaptați la realitate, cărora le lipsesc trăirile afective autentice și care nu pot construi judecăți prea coerente. Utopia ar fi pretextul compensatoriu al unei ființe debile, care se crede nedreptățită prin locul inferior pe care-l ocupă în societate.

Intransigența și verva antiutopistă a lui Ruyer, despre a cărui lucrare s-a spus că “aduce multe lumini și nici o soluție”, se mai temperează spre sfârșit; chiar dacă situează opera utopistului la întâlnirea dintre psihopatologie și domeniul schimbării sociale, utopistul este în concepția sa bolnavul, de care însă, organismul social, are nevoie pentru a se însănătoși.

Există de asemenea în lucrarea amintită, considerații care au fost acceptate mai ușor, cum sunt cele referitoare la “*metoda utopică*”. Aceasta este definită drept “exercițiu mental asupra posibilităților laterale”, iar cauza ei este extrapolarea realului la fictiv. Ea este un instrument, aproape general al cunoașterii și intră în funcțiune când este vorba de a începe cercetările în domenii inaccesibile până atunci. Ea direcționează eforturile utopistului dar, în același timp, și ale savantului sau artistului pentru că face posibilă prospectarea configurațiilor, mai mult sau mai puțin exacte, a faptelor care nu sunt cunoscute și a adevărurilor ipotetice. Ea permite științei să înainteze, și îl poate îndreptați pe utopist să sondeze viitorul.

Deocamdată să remarcăm că Ruyer a ajuns cam la aceleași concluzii ca și sociologii, “metoda utopică este o tehnică intelectuală care anunță tehnicile reale”<sup>35</sup>. Să mai spunem doar, că în 1968, ca un ecou la opera lui Ruyer, în *Problèmes de l'utopie*, G. Dubois va admite, cu anumite rezerve, o componentă schizoidă a utopiei.

---

<sup>35</sup> Ibidem, pag. 172.

După cum bine se știe, principalele teorii ale lui Freud nu au o conexiune imediată cu studiul utopiei, el fiind preocupat de cercetarea psihicului individual. Ideile lui Freud au însă numeroase implicații sociale sau chiar politice, în studiul cărora „părintele psihanalizei” s-a bazat pe supoziția conform căreia: “noi fundamentăm total pe psihicul maselor, în care procedeele psihice survin la fel ca în viața psihică a individului ” (*Totem și tabu*).

Deși părintele psihanalizei nu s-a preocupat de fenomenele utopice, se găsesc în scrierile sale numeroase sugestii folositoare în explicarea acestor fenomene. Astfel, în *Viitorul unei iluzii*, studiu consacrat descifrării semnificației psihologice și reprezentărilor religioase, marele psiholog cercetează fenomenul halucinației din care se nasc iluziile. El consideră *iluzie*, “o credință în a cărei motivație predomină împlinirea dorințelor, descurajându-se împrejurările reale”<sup>36</sup>. Reprezentările utopice nu pot avea altă origine decât reprezentările religioase: dorințele omenești. Spre această concluzie ne conduce Freud, când se întreabă retoric: “nu cumva principiile care reglementează instituțiile noastre de stat trebuie de asemenea numite iluzii”<sup>37</sup>. Cu atât mai mult, principiile care guvernează statele perfecte, nu pot avea altă sursă decât iluziile, născute din aceeași nevroză obsesională generalizată a umanității.

În *Angoasă și civilizație*, Freud se apropie și mai mult de o abordare directă a problematicii care ne interesează. Cu toate că *principiul plăcerii* susține Freud, este acela care determină scopul vieții, aspirația la fericire rămână irealizabilă, deoarece întreaga ordine a universului pare a i se opune: “nu pare a fi intrat în planul Creațiunii ca omul să fie fericit”<sup>38</sup>. De ce oare, se întreabă Freud, le este oamenilor atât de greu să devină fericiți? De ce oare instituțiile create de noi înșine, nu ne asigură tuturor mai multă protecție? Datorită propriei noastre constituții, răspunde fără întârziere Freud, datorită propriei noastre structuri psihice. Există o tendință spre

---

<sup>36</sup> S. Freud, *Viitorul unei iluzii*, în vol. *Opere*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1991, pag. 389.

<sup>37</sup> Ibidem, pag. 391.

<sup>38</sup> Idem, *Angoasă în civilizație*, în vol. *Opere*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1991, pag. 30.

agresiune a omenirii surprinsă deja de Hobbes (“homo homini lupus”) și considerată de Freud factorul care impune marile dificultăți ale civilizației.

În continuare, Freud se va raporta în text, direct la gândirea marxistă, care se sprijină pe un postulat psihologic, care este de fapt o iluzie fără nici o acoperire. Comuniștii, afirmă Freud, identifică răul cu proprietate privată, *agresivitatea* este însă “sedimentul ce se depune în toate sentimentele de afecțiune care-i unesc pe oameni”. De aceea, orice tentativă de a instaura o civilizație comunistă sau utopică (care-și găsește punct de sprijin în persecutarea burghezilor), începând cu schimbarea prin forță a formei de proprietate, este sortită eșecului. Alternativa propusă de întemeietorul psihanalizei este renunțarea la toate iluziile, și se constituie într-o pledoarie “pentru fundamentarea pur rațională a prescripțiilor sociale”<sup>39</sup>.

Un alt cercetător, J.Servier, combină în mod original influența concepțiilor lui Ruyer, cu silogisme de inspirație psihanalitică pe linia lui Buber. El susține că utopia nu este un produs al milenarismului, având însă rădăcini mult mai adânci înfipite în mitologia arhaică a Vechiului Testament de unde împrumută de exemplu imaginea primordială a cetății lui Dumnezeu. Utopia ar fi deci “un vis în stare de veghe”, în care apare “viziunea liniștitoare a unui viitor planificat care exprimă nostalgia cetății tradiționale”<sup>40</sup>.

Servier subliniază analogiile existente între travaliul visului și fantasma utopică: deplasarea simbolică, realizarea dorințelor, mecanismul de proiecție și de evaziune. Apropierea dintre vis și utopie, fusese observată și de E. Bloch, care vorbește de asemenea de “visul treaz” al utopiei, opunându-l visului obișnuit, primul fiind o veritabilă “tendință spre înainte, având funcția unei transcendențe fără transcendență”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Idem, *Viitorul...*, pag. 300.

<sup>40</sup> J. Servier, *L'utopie*, P.U.F., Paris, 1985, pag. 14.

<sup>41</sup> S. Antohi, op.cit., pag. 40.

Servier va refuza însă “transcendența” conferită utopiei de Mannheim, considerând-o mai ales aplicată și angajată în prezent, la fel cum un vis se amestecă cu realitatea. În consecință utopiile sunt “vise născute din sentimentul de părăsire al umaniștilor și savanților, care exprimă în acest mod Statutul omului aruncat în lume, abandonat lui însuși”. Acest vis, ce camuflează durerea lumii și a vieții, traduce un arhetip ireductibil, ce reapare în inconștientul colectiv al fiecărei epoci, nevariind decât puțin, în temele și modurile sale de expresie, de la un moment la altul al istoriei. Utopia nu mai apare astfel, doar ca program al unor schimbări sociale, cât ca “o dorință de întoarcere la urbanismul și la legile imuabile ale orașului tradițional, înghețat într-un model mitic, cetate ce se ridică din apele tulburătoare ale visului, ca o insulă la capătul oceanului, cetate a omului despovărat de angoasele sale, de povara libertății, a liberului arbitru, la capătul nopții”<sup>42</sup>.

Interpretarea psihanalitică a temelor perene ale utopiei: insularitatea și izolarea; urbanismul și puritanismul; uniformizarea; comunismul utopian; toleranța religioasă (exemplu: “izolarea utopiei regăsește amorul exclusiv al copilului pentru mamă”<sup>43</sup>) cât și speculațiile pe care autorul le face pentru a descifra simbolurile ce apar în utopii, sunt în concepția multor cercetători mai rezervați, cel puțin “aventuroase”<sup>44</sup>.

Rămâne de apreciat, în ciuda caracterului lor poate prea îndrăzneț și uneori hazardat, care le diminuează valoarea explicativă, încercările lui Servier de a descrie natura și rolul dimensiunii psihoindividuale în mecanismele generale ale vieții intelectuale ale colectivităților.

Într-un volum ce adună câteva studii consacrate melancoliei, J. Starobinski se oprește și asupra “utopiei melancolice” a lui R. Burton. O mare parte a studiului este

---

<sup>42</sup> J. Servier, op.cit, pag. 15-16.

<sup>43</sup> Ibidem, pag. 99.

<sup>44</sup> Fr. Manuel, op.cit, pag. 12.

consacrată descrierii utopiei lui Burton, prezentată de acesta în prefața satirică a faimosului său tratat *Anatomy of Melancholy*.

Starobinski reușește însă mai mult: să explice structura conexiunii dintre melancolie și utopie, mai exact modalitățile în care aceasta din urmă ia naștere din prima. Cunoscutul critic francez, arată că utopia burtoniană nu era un veritabil proiect politic, ci un simplu *vis*, o fantezie poetică, care are menirea însă, de a vindeca nebunia, pentru Burton nebunia și melancolia fiind același lucru: aberații ale gândului și sentimentului. Ordinea utopică se definește “a fi conturul unei lumi predate neregulii haotice; ea restabilește dominația rațiunii asupra elementelor pe care nebunia generală la lasă în părăsire”<sup>45</sup>. Însă legătura dintre melancolie și utopie nu este atât de simplă. Această conexiune privește, în primul rând, obiectul (Statul), iar în al doilea rând personalitatea utopistului. “Temperamentul” corpului social este dereglat de dezordine, violență, corupție și procese, dereglare de natură melancolică. Prin analogie, Burton atribuie macrocosmosului politic afecțiunile microcosmosului individual<sup>46</sup>. Pe de altă parte deci, percepția dezordinii sociale derivă de la o privire melancolică, utopia este remediul împotriva nebuniei destinată să repună în ordine lumea, conferind astfel utopiei o funcție terapeutică.

Starobinski încearcă, pe același tărâm al psihopatologiei atât de uzitat deja, cum am văzut, să explice și sursa violenței utopice, și astfel, a unuia din marile paradoxuri ale gândirii utopice. Fără a crede că exagerează el face apel la conceptele de *obsesionalitate* și *paranoia*, bazându-se pe observația că “haosul melancolic se redresează (în utopie) într-o organizare persecutorie”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> J. Starobinski, *Utopia melancolică a lui R. Burton*, în vol. *Melancolie, nostalgie, ironie*, Editura Meridiane, București, 1993.

<sup>46</sup> Ibidem, pag. 34.

<sup>47</sup> Ibidem, pag. 41.

### 2.3. Criticismul teoretic

Cercetarea gândirii utopice a relevat faptul că textele care descriu societăți optime (forma ficțională a utopiei), constituie doar o formă de exprimare a unei tendințe, ce se instituie într-o trăsătură reprezentativă a culturii occidentale, sau chiar într-o manifestare perenă a spiritului universal. O asemenea evaluare a permis, după cum am văzut, conturarea în cadrul exegezei a unei înțelegeri a utopismului din ce în ce mai răspândită, fără însă ca tabăra celor ce au atacat utopia, mai ales datorită consecințelor generate de încercările de a o aplica în realitate, să rămână de neglijat. S-a consolidat treptat o orientare contemporană care pornește de la considerarea utopiei drept “Schimpfworth”.

Marele istoric Toynbee o consideră un simptom al anchilozării și al decăderii culturii în faza civilizației; iată un ecou al influenței *Declinul Occidentului*, a lui O. Spengler.

Vom prezenta tot cu titlu ilustrativ, doar câteva poziții reprezentative, prin radicalismul criticii la adresa gândirii utopice, apropiate mai ales prin vehemența cu care incriminează ingineria socială antrenată în proiectele utopice.

Cu armele pamfletului filosofic, într-o manieră mai mult paradoxală decât riguroasă, este atacat raportul dintre *Istorie și utopie* de către E. Cioran.

Mobilul care l-a apropiat pe autorul *Manualului de descompunere* de cercetarea utopiilor este, cum singur ne mărturisește, “căutarea unor noi suferințe”. Deși respingătoare și ilizibilă, utopia este considerată plină de învățăminte, mai mult chiar, marele artist al negării, crede că “utopia este principiu de regenerare a instituțiilor și popoarelor”<sup>48</sup>. Astfel, o societate incapabilă să zămislească o utopie și să i se consacre, e amenințată de scleroză și ruină. Aceste scânteieri, în aparență pro-

---

<sup>48</sup> E. Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992, pag. 16.

utopice, sunt de fapt mici scăpări, incoerente cu ansamblul cărții în care utopia este mai ales înjurată, ironizată și denigrată.

Deși derivate din “cea mai generoasă iluzie modernă”, utopiile au degenerat în variantele lor *orientale*, transformându-se în reversul a ceea ce le-a fost la început sursă. Autorul vrea să ne convingă că ideile utopice, născute în Occident, au fost sustrate și aplicate într-o formă degradată în Orient, pierzându-și în acest fel “geniul și misiunea”. “Ceea ce pentru utopie era perfecțiune pentru noi e cusur”<sup>49</sup>.

Cu toate că lasă să se înțeleagă că critică doar forma degenerată a utopiei, compatriotul nostru îi califică pe toți utopiștii (amintindu-i în diverse contexte pe Cabot, Morus, Fourier și alții) ca fiind naivi sau smintiți, debili și de prost gust. Cioran reproșează tipului de societate imaginat de utopiștii clasici, că odată pus în practică ar fi insuportabil, deoarece spațiul utopiei este prea strâmt, mediocritatea și neputința fiind încurajate, iar în ansamblu acest tip de organizare este *antivitalist*: “utopia se opune vieții, ea tinde spre consolidarea omogenului, a tipului, a repetiției și dogmatismului, în timp ce viața e ruptură, erezie, încălcarea a normelor”.

Cioran mai constată lipsa flerului și a instinctului psihologic al autorilor de utopii, ceea ce face ca utopiile să pară niște ficțiuni sau simboluri ireale (în *Noi, contrautopia* lui Zamiatin, persoanele erau într-adevăr reduse la niște numere); el mai observă că fericirea impersonală din utopii este sufocantă, iar armonia universală încorsetează și zdrobește. Evaluând gândirea utopică, marele eseist român, o cataloghează drept “amestec de raționalism pueril și angelism secularizat”.

Încercând să explice de ce apar totuși aceste producții, Cioran crede că ele se nasc din refuzul omului de a-și construi fericirea în prezent, și din preferința sa de a-și imagina o fericire viitoare. Altă tentativă de explicare a acestei dileme pune în joc motive de natură socială: “marele reazem al utopistului este mizeria, substanța ce-i

---

<sup>49</sup> Ibidem, pag. 101.

hrănește gândirea (...). Mizeria sărăcimii în delir (gloata înfierbântată) ce-și transpune dorința în mișcări revoluționare inspiră utopiile”<sup>50</sup>.

La fel ca alți comentatori moderni, “moralistul încruntat” Cioran, atribuie utopiei intenții pe care aceasta nu le-a avut, iar indignarea sa este foarte legitimă, cu condiția “să se adreseze totuși exegezei utopiei, mai curând decât utopiei însăși”<sup>51</sup>, exegeză pe care Cioran însuși o ilustrează.

Toate aceste considerații nesistematizate asupra utopiei nu reușesc să deslușească “mecanismul utopiei” , chiar dacă un capitol al cărții poartă acest titlu, scopul lor este mai degrabă surprinderea cititorului, pe care autorul intenționează să-l impresioneze sau să-l șocheze.

De mai mare amploare și mai sistematic este atacul antiutopic al lui G. Lapouge ( *Utopie et civilisation; La singe de la montre* – 1973, *Utopie et histoire* – 1982), care în cele două lucrări situează în centrul preocupărilor sale raportul dintre utopie și realitatea istorică.

El este atent la legăturile strânse dintre utopii și timpurile istorice care le-au creat, ceea ce-i permite să observe că momentele ce au favorizat dezvoltarea utopiei literare au fost confuze și frământate: sfârșitul Evului Mediu a făcut posibilă explozia de opere utopice renascentiste (Morus, Campanella, Bacon); degradarea și declinul monarhiei franceze au favorizat operele lui Morrelly și Mercier; marile convulsii sociale generate de mașinism explică apariția operelor lui Cabet, Fourier, Owen, după ce Platon oferise modelul – degradarea prestigiului Greciei fiind mobilul eforturilor sale de a dura o cetate absolută. Pornind de la situația istorică precară, afirmă Lapouge “ideea utopistului este de a modifica creația, de a ruina natura sau de a rectifica istoria”<sup>52</sup>. Iată cum *complexul demiurgic* al creatorilor de utopii își are sursa în imperfecțiunea creației.

---

<sup>50</sup> Ibidem, pag. 98-99.

<sup>51</sup> Al. Ciorănescu, op.cit., pag. 245.

<sup>52</sup> G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, Librairie Weber, Paris, 1973, pag. 22.

În întreprinderea sa utopistul întâlnește însă un inamic redutabil: *timpul*! De aceea crede Lapouge, *timpul-libertatea-istoria* sunt cele trei unghiuri ale unui indisociabil triunghi pe care utopia vrea să-l dezarticuleze. Utopia neagă astfel *natura*, ea luptă pentru eradicarea mizeriei care exaltă din existența natural-biologică a omului, întrucât “orice murdărie este o umbră a morții”. Nu doar că respinge timpul, dar utopistul luptă împotriva urmelor (“clipele sunt fire de praf”), a rezidurilor lăsate de acesta.

Dar preferința pentru egalitate în defavoarea libertății, pentru eternitate în defavoarea istoriei (pe care utopia nu încetează a visa să o suprime) va deschide, conform lui Lapouge, o “fantă secretă care duce de la utopie la nihilism”<sup>53</sup>, aceste societăți transparente zămisbind “comunități ale noptii și tristeții”!

Cum aproape din nici o critică teoretică a utopiei nu lipsesc atacurile la adresa lui Platon, considerat “strămoșul tuturor acestor rătăciri ” (Cioran), într-un capitol intitulat *Republica furnicilor*, Lapouge consideră cetatea bună a lui Platon foarte potrivită, însă doar pentru animalele politice care sunt furnicile și albinele<sup>54</sup>.

Un punct culminant al atacului împotriva lui Platon, și al întregului utopism este atins în lucrarea lui K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, în care autorul depășește prin conceptualizare nivelul eseistic al abordărilor ultimilor autori amintiți. Aducând problema utopiei pe tărâmul dezbaterii filosofice, el va dezvolta un atac necruțător, riguros, argumentat și cuprinzător la adresa utopismului. În volumul întâi, al lucrării deja amintite, intitulat *Vraja lui Platon*, filosoful raționalist analizează extrem de critic “tendința totalitară din filosofia politică a lui Platon”, moștenită cu fidelitate suspectă (!), de toate producțiile inspirate de modelul raționalist utopic al *Republicii*.

Atacul continuă campania lui Popper împotriva *istoricismului*, inițiată în *The Poverty of Historicism* (1944-1945). Acesta, este o filosofie socială care are pretenția

---

<sup>53</sup> Ibidem, pag. 87.

<sup>54</sup> Ibidem, pag. 35.

de a fi descoperit legile istorice, ceea ce îi permite să facă profeții privitoare la cursul evoluției istorice. Popper se ridică împotriva prejudecății fundamentale a acestei filosofii: “doctrina că științele sociale, dacă e să fie de folos trebuie să fie profetice”<sup>55</sup> și a atitudinii istoriciste care conferă individului uman doar rolul unui simplu pion în evoluția de ansamblu a omenirii (răspunzătoare de larga răspândire a prejudecății față de posibilitățile reformei democratice). În sistemul argumentativ popperian, un loc central este ocupat de conceptul de *inginerie socială*, care se opune istoricismului și se constituie într-o alternativă a *ingineriei utopice*. Inginerul social popperian nu este interesat de tendințele evoluției istorice, el se bazează pe teza că “omul este stăpânul său și poate influența și modifica istoria”<sup>56</sup>.

În realitate istoricismul și ingineria socială se combină, asemenea combinații se întâlnesc, arată Popper, la un mare număr de filosofi sociali și politici care au produs sisteme utopice. O asemenea combinație este filosofia socială a lui Platon. Programul lui Platon presupune un mod de abordare a politicului pe care Popper îl consideră deosebit de periculos, și-l numește “*inginerie utopică*”. Aceasta presupune determinarea unui scop politic final – *Statul ideal* – înainte de a întreprinde vreo acțiune practică. Orice încercare utopică de înfăptuire a unui *Stat ideal*, folosind un proiect al societății ca întreg, reclamă o guvernare centralizată *forte*, a unei minorități putând, afirmă Popper, să ducă, foarte probabil, la dictatură. Această întreprindere pretinde să planifice rațional ansamblul societății cu toate că nu dispune de cunoștințele faptice necesare unei inginerii sociale de anvergură<sup>57</sup>.

Este greșit, în concepția lui Popper, ca istoricismului să i se opună ingineria utopică (după modelul platonician), ci o *inginerie graduală*, prin care trebuie căutată metoda depistării și combaterii celor mai presante rele ale societății, și nu pe aceea a căutării binelui suprem și ultim și a luptei pentru înfăptuirea lui. Numai astfel,

---

<sup>55</sup> K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1993, pag. 21.

<sup>56</sup> Ibidem, pag. 36.

<sup>57</sup> Ibidem, pag. 187.

conchide raționalistul critic Popper, putem evita reîntoarcerea la o societate închisă, tribală, supusă unor forțe magice, în acest fel putem apăra *societatea deschisă* – emblema paradigmei antiutopice popperiene, care este în stare să se raporteze critic la tabuuri și să-și bazeze deciziile pe autoritatea propriei sale inteligențe.

#### ***1.4. Interpretare și utopie***

Dacă este adevărat că filosofia este de nedisociat de interpretare, dacă “avem atâta filosofie câtă interpretare în raport cu întregul avem”<sup>58</sup>, este absolut necesar să aducem utopia pe tărâmul reflecției filosofice, pentru a putea înțelege *ce este utopia ca utopie*. Perspectiva interpretativă asupra utopiei, impune ca natura utopiei să fie interpretată prin raportări la întregul existenței.

O asemenea perspectivă construiește E. Bloch, “filosoful viitorului”, numit astfel tocmai pentru că a argumentat rolul utopiei în grăbirea viitorului în *Geist der Utopie* (1918). Ideile și conceptele (Noch-Nicht-Seins, utopie concretă...) care stau la baza ontologiei întemeiate de acest “etern eretic” (B. Würtz) vor fi dezvoltate în monumentală *Das Prinzip Hoffnung* (3 volume între 1940-1950).

Bloch consideră *categoria speranței* definitorie pentru om, aspirațiile cele mai înalte din toate vremurile nefacând decât să-i ateste substratul ontologic. În prima din lucrările amintite, el inspectează toate sferile afirmării speranței, de la utopiile sociale și arhitectonice până la cele medicale și religioase. Ca urmare va ajunge să considere speranța drept principiu universal și determinare fundamentală a întregii realități subiective și obiective<sup>59</sup>.

Bloch ajunge la acest postulat după îndelungi căutări în cotidianul viselor diurne și al dorințelor, în angoasă, în foame și iubire, în toate marile și măruntele expectații de posibil viitor, în artă, în mituri arhaice, în temele exodului iudaic și în

---

<sup>58</sup> A. Marga, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, pag. 77.

<sup>59</sup> B. Würtz, *E. Bloch și “Principiul speranță”*, Editura Universității din Timișoara, 1980, pag. 10.

cele mesianice. Toate acestea trimit spre *patria-paradis*, proiectată întotdeauna în viitor, în prelungirea temporalității. Bloch caută urme ale speranței într-o viață mai bună (stare ameliorată a realității date) în fapte și produse culturale cât se poate de diverse: milenarismele, utopiile politice, arhitecturale, sanitare, literare, muzicale, fantezii cinematografice de tip *happy-end*, romanul *kitch*, mișcări sociale și politice, conceptul platonician de eros, conceptul aristotelic de materie, dialectica lui Hegel.

Pe toate acestea le consideră remanente ale unui potențial revoluționar, care cuprind utopicitate concretă și apar ca expresii ale principiului speranței. “Toate aceste reprezintă începuturi sistate, viitor nedevenit, toate ne poartă spre un cămin cosmic (*Heimat*), însă nedevenit care nu are loc în lume și de aceea este utopic”<sup>60</sup>.

Bloch ia în serios fantezia *irealistă* neglijată, blamată sau chiar repudiată de reflecția factologică, pe care o explorează *realist*, descoperind consubstanțialitatea ei mai întâi cu ființa umană, mai apoi și cu ființarea în genere, cu ființarea care devine ființă. Pentru el produsele fanteziei nu sunt aberații, ele anticipează viitorul, dorințele fanteziste, visele diurne, utopia izvorăsc din situația că lipsește ceva, ce ar trebui însă să fie, dar nu este încă, ele reflectă cel puțin nevoia satisfacerii viitoare a acesteia.

Însă în urma acestei reorientări antropologice, omul însuși crede Bloch, trebuie judecat nu doar după manifestările sale exterioare ci și după “reveria sa ireală”. Această nouă antropologie privește omul ca *Triebwesen*, ființă instinctivă în perpetuă goană după ceva ce nu este. “Niciodată nu suntem decât ceea ce am putea fi. Noi încă nu suntem propriu-zis, ci tocmai apărem, tocmai ne în-ființăm”<sup>61</sup>.

Dacă utopia împreună cu proiecția fantezistă nu sunt erori, falsuri, fără temei ontic, ele reflectă ceva întru-totul real, ceva ce există în viitor, ca încă-ne-devenit. În *ontologia încă-ne-ființei*, prefigurată de categoria speranței, punctul de plecare al lui Bloch, nu este ființa, ci NICHT, negativitatea ei, un nimic anume, nimicul căruia i se

---

<sup>60</sup> Ibidem, pag. 12.

<sup>61</sup> Ibidem, pag. 14.

opune CEVA-ul. Încă-nu-ul ocupă un loc mereu între nimic și totul absolut. Această ontologie este centrată în jurul categoriei posibilității. Considerarea lumii ca posibilitate în curs de realizare și a omului ca propria sa anterioritate reprezintă temeiurile ontologice ale categoriei speranței. Utopia este deci indisociabil legată în acest fel de ființare. *Utopia concretă*, este singura în care devine eficient patosul ființării, nefiind altceva decât “voirea ființării totulului”.

Utopia este “concretă ” în concepția lui Bloch, întrucât ține de ordinea lumii ca potență, ca latență și ca tendință. Țelul utopiei este realizarea ei în *HIC ET NUNC*, utopia vrea să intre în posesia ființării proprii, împlinită în chip fericit. Omul vrea astfel să suprimă intervalul temporal și topologic ce îl desparte de împlinire. Stația finală a sistemului de gândire al lui Bloch, pare a fi *omul plenar*, care trăiește într-o lume pe deplin mediată, care să-i fie în sfârșit cămin ocrotitor (*Heimat*).

Încă-ne-ființând-ul propriu-zis are un mod de realitate calitativ diferit, este realitate posibilă, încă fără loc, deci utopică. Însă Bloch nu se oprește aici, el conferă întregii materii, structura bizară a utopiei “a ceva perfect ce nu există încă nicăieri, în nici un loc”, *ou topos*, dar fiind anticipat în fantezie. Lumea nu este deocamdată decât un “*laboratorim possibilis salutis*”<sup>62</sup>.

Deci autenticul, realul propriu-zis absentează încă, atât în om cât și în lume, numai ontologia încă-ne-ființând-ului e capabilă să descopere viitorul autentic, prin dobândirea *conștiinței utopice*, adică conștiința posibilului real obiectiv, a noului ontic, a viitorului autentic, a realului nedesfășurat, dar inclus în procese ca latență și tendință către un țel.

Categoria utopicului aparține după Bloch, speranței ca act de orientare cognitiv, ea vizează viitorul ca posibilitate reală, speranța fiind anticipare și depășire a mersului evenimentelor obiectiv opozabile.

---

<sup>62</sup> Ibidem, pag. 174.

Termen pozitiv, utopia nu are un înțeles abstract, în sens iluzoriu, înstrăinat de realitatea lumii, ca imagine construită poate prefigura o realitate viitoare, cuprinsă ca potență, latență și tendință în realitatea prezentă. Reflectând caracterul demiurgic al realității, *utopia concretă* dispune de un corelat în însăși realitatea procesuală: *Novum*-ul mediatizat, și se opune *utopiei abstracte* (considerată anistorică, nedialectică, "utopică", vizând doar înlăturarea mizeriei). Elementele anticipatoare (vise, fantezii, afecte, reprezentări ale expectației) ca părți constitutive ale realității, însoțesc acțiunea în calitate de manifestări ale funcției utopice. Aceasta anticipând o posibilitate reală, vizează încă-ne-ființa.

Considerând că utopicitatea stă în firea lucrurilor, că realitatea însăși fiind neîncheiată, prefigurează utopicitatea, Bloch fundamentează îndreptățirea superioară a dorinței umane față de orice realitate care i se opune omului. Întreaga operă a lui Bloch, apreciată de Fr. Manuel drept "amalgam între marxism și fantezii expresioniste"<sup>63</sup>, se dovedește a nu fi dezinteresată, ci este o pledoarie pentru revenirea utopiei în sânul marxismului<sup>64</sup> și pentru recunoașterea importanței utopiei ca expresie a principiului vital al speranței din cultura umană.

Rămâne de admirat la acest gânditor, care din cercetător al utopiei ajunge un "paradoxal *topos* din utopia universală" (B. Würtz), dialectica profundă a utopiei-speranței și realității, chiar dacă nu putem fi de acord cu o asemenea extindere fantezistă a conceptului utopiei sau cu această conceptualizare a devansării în fantezie a evenimentelor.

---

<sup>63</sup> Fr. Manuel, op.cit., pag. 11.

<sup>64</sup> Toate utopiile, consideră Bloch, în măsura în care trădau visul de aur al restabilirii paradisului sau al făuririi sale, revelează un nucleu de năzuințe socialiste.

### 03. NATURA UTOPIEI

Care este oare drumul care trece cel mai aproape de esența utopiei, de arhetipul absolut al acesteia? Care este *substanța* ideilor, credințelor, faptelor și atitudinilor ce se revarsă în marea *gândirii utopice*? Care este caracterul și însușirea sa cea mai specifică? Ce este oare *utopia ca utopie*?

În forma ei cea mai pură, utopia este *cetatea ideală* în care conduc filosofii, este cum arată G. Liiceanu, cetatea daimonizată, așezată în *intermund*, în spațiul dintre oameni și zei.

Aceasta este cu adevărat utopică, pentru că existența ei nu se înscrie și nu se va înscrie niciodată pe “harta lumii de aici”.<sup>65</sup>

Este o cetate “emblematică” (în sensul gândit de H. Corbin, care lega instituirea acestui tip de cetăți de capacitatea vizionară a spiritului de a crea un *mundus imaginalis*) care locuiește în spațiul filosofiei, spațiu populat de *daimoni* (entități intermediare între oameni și zei). Această *urbe imaginală*<sup>66</sup> este plasată în spațiul intermediar dintre lumea sensibilă și lumea spirituală pură, un spațiu în care spiritualul prinde corp și chip, unde corporalul se spiritualizează în Forme și Imagini autonome.<sup>67</sup>

Însă utopia clasică, a începuturilor Renașterii cât și întreaga utopie modernă sunt mult mai puțin decât atât. Ea are însă o seamă de însușiri care-i asigură o anumită continuitate și stabilitate.

#### ***Nonexistența.***

---

<sup>65</sup> G. Liiceanu, op. cit., p. 103.

<sup>66</sup> *Imaginal* este epitet al unui eveniment care nu e nici “istoric” în sensul obișnuit al termenului, nici “imaginar”. Conform lui H. Corbin, “<<*Mundus imaginalis*>> ou *l'imaginaire et l'imaginal*”, în Cahiers internationaux du symbolisme, Paris, nr. 6, 1964, p. 23.

<sup>67</sup> S. Antohi, op. cit., p. 67.

Este *prima* caracteristică a locului utopic, care este combinată cu o amplasare într-un timp și un spațiu imagine, pentru a da verosimilitate imaginii republicii minunate; este caracteristica cu cea mai redusă consistență ontică.

Locul utopic ridică exigența de a fi *bun* sau rău, sau cel puțin să fie recunoscut astfel de un cititor contemporan autorului. Utopia este un text, ai cărui destinatari sunt, în primul rând, cititorii pe care principiile descrise îi vizează, existând un cod al lecturii pe care nici o hermeneutică ulterioară, nu-l mai poate reconstitui în forma sa originală. Retorica textului utopic recurge la un arsenal cu forță persuasivă remarcabilă (mituri, simboluri, arhetipuri...), destinat să declanșeze stări afective (venind în întâmpinarea unor așteptări, speranțe, aspirații...). Sursa atracției este prezentarea reconstrucției unei stări dezirabile care va provoca o ameliorare a situației lectorului.

### **Ficționalitatea.**

Ca suport al societății ideale, și ca creație culturală, utopia este în mod definitoriu o *ficțiune narativă* al cărei subiect principal este societatea bună. Aceasta este și nota distinctivă a utopiei față de alte teme ale societății perfecte (mituri ale Epocii de Aur, credințe milenariste...). Ca reprezentare narativă, utopia este un discurs, ce înscrie contextele sociale și ideologice. Utopia respinge prezentul, fie în favoarea trecutului (*utopia regresivă*), fie în favoarea viitorului. În narațiunea utopică regăsim de altfel un amestec de ficțiune și istorie; țările despre care se vorbește nu sunt nici pe deplin reale, nici în întregime ficțiuni (Morus dă tonul și în această privință, presărând povestirea cu date și fapte din contemporaneitatea sa).

Pe de altă parte, există și alte ficțiuni care ar putea fi considerate în mod valid utopii. Astfel filosofile politice tratează drept ficțiuni suveranitatea, voința majorității, separarea puterilor, opinia publică, binele comun. În consecință trebuie

să acceptăm că “ficțiunea poate fi văzută ca atribut al scrierii utopice, doar în măsura în care este un atribut al tuturor teoretizărilor politice” (J.C. David).<sup>68</sup> Utopia nu se poate reduce la forma sa ficțională, ea mai poate fi caracterizată drept *gândire utopică* sau *teorie social utopică*. Ponderea “ficționalității” în ansamblul tipurilor de exprimare utopică, își pierde treptat preeminența, pe măsură ce parcurgem etape din istoria utopiei, din ce în ce mai apropiate nouă.

### ***Integralitatea.***

Utopismul la fel ca și platonismul se caracterizează prin anvergura schimbării sociale care nu lasă nici o cărămidă la locul ei.

“Radicalismul intransigent” (K.R. Popper) al utopiei atacă și demolează toate sursele de autoritate care i-ar putea face concurență (partide, opoziție, presă, sfera vieții private, biserica...), societate civilă se dizolvă, ceea ce rămâne este o societate, în care indivizii sunt reduși la condiția de “atomi” izolați.

*Autoritarismul* utopiei poate lua intensități variabile (de la fanatism intransigent până la un soi de satisfacție narcisistă – R. Boudon), dar singura instituție de mediere între indivizi și putere rămâne autoritatea statului.

În utopii putem vorbi astfel de o *societate totală* sau *absolută*.

Absolutismul utopiei care are ca premisă iluzia lui Morus, a umanității perfecte, este sugestiv prezentat de Berdiaev, prin conceptul de *integralitate*. El consideră că trăsătura cea mai specifică a utopiei, care îi conferă un caracter profund contradictoriu, nu este nici imposibilitatea realizării, nici viziunea unei armonii viitoare. „Integralitatea este semnul distinctiv principal al utopiei. Utopia e destinată să depășească fărâmițarea și să realizeze integralitatea”.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Apud.Kr.. Kumar, op. cit., p. 60.

<sup>69</sup> N. Berdiaev, op.cit., p. 222.

Încercarea de a controla în “totalitate” viața cetățenilor, chiar animată de aspirații și idealuri oneste, face ca organizarea (piesă indispensabilă a mașinăriei sociale în orice societate) să devină fatală, transformându-i pe oameni în automate, sufocând orice creativitate și desființând premisele oricărei libertăți. Libertatea se naște și capătă sens numai în cadrul unei comunități de indivizi care cooperează liberi și se autoreglează. Organizarea excesivă a utopiei presupune o adaptare la noile structuri, care ar putea atrage dezindividualizarea omului, a cărui existență poate înceta să mai aibă vreun scop sau vreun sens. Odată stabilit un ținut utopic, libertatea devine inutilă. Indivizii fiind cu toții asemănători și interșanjabili, nu mai au acea libertate interzisă, de a fi alții. Ei nu pot aspira decât la ceea ce există, însă tot ceea ce există le este dat. Locul individului, responsabilitățile, programul, hrana, activitatea sexuală, totul i-a fost trasat dinainte, încât singura inițiativă personală și imprevizibilă rămâne aceea de a muri. Însă, poate datorită înclinației *antivitaliste*, despre botez și despre înmormântare nu se vorbește în această lume alternativă.

### ***Criticismul***

În utopii întâlnim o opoziție fermă față de valorile dominante ale societăților în care s-au născut. Punctul de plecare este insatisfacția fundamentală cu privire la condițiile actuale ale vieții sociale (la Morus este aproape surprinzătoare vehemența cu care atacă, în Cartea I a *Utopiei*, stări, situații și instituții foarte influente). Aceasta, am văzut cu ajutorul lui R. Mucchielli, nu este doar un sentiment individual trecător. Criticismul, nedisimulat sau învăluit de multe ori sub pretenția “irealității”, poate deveni sursa unei mișcări sociale care să-și propună restabilirea armoniei între ceea ce se consideră a fi echitabil și realitatea prezentă putredă.

Datorită acestui potențial revoluționar utopia a fost primită cu ostilitate de către reprezentanții autorității în societățile istorice (reale). Deși se afirmă ca o fugă de realitate și ca posibilitate de a visa cu ochii deschiși, autorii de utopii (sau chiar de

antiutopii!) au fost mereu persecutați sau au întâmpinat tot felul de greutăți. Această situație se poate datora lipsei de certitudine privind intențiile autorului și intuirii *subversivității* utopiei.

Utopia nu este niciodată inofensivă, ea provoacă și furnizează alternative, arătând, nu doar cum stau lucrurile (chiar și acest lucru ar fi de ajuns pentru a fi condamnată), ci cum *altfel* s-ar putea așeza stările de lucruri. Izvorul caracterului subversiv al utopiei îl constituie *comentariul critic*, ce vizează aspecte ale realității prezentului. Datorită acestui lucru, Kr. Kumar consideră în mod just, că orice utopie este o formă de teorie social politică, și orice teorie social politică tinde să devină utopică. “Utopia face într-un fel propriu, ce face orice teorie social politică, dă seama de dezastrul contemporan și universal și oferă soluții salvatoare.”<sup>70</sup> Utopiile sunt indezirabile pentru cei a căror situație se va degrada în urma prezumtivei înfăptuirii a ordinii propuse.

### ***Izolarea.***

*Insularitatea* a fost decorul spațial tradițional, abandonat de către utopie de peste un secol, pentru a exprima direct sensul de viitor (M. Călinescu). Printr-un simplu artificiu literar utopia este o insulă în oceanul unei lumi organizate diferit. Izolarea insulară se explică parțial prin nevoia de a descoperi un pământ absolut nou, diferit de al nostru și nealterat în nici un fel, ea nu este însă doar geografică, structura însăși a utopiei o presupune, fie pentru a conserva situația internă, fie din teama de contagiune (cu atitudini sau idei diferite care ar putea provoca tulburări prin resuscitarea individualismului sau creativității). Izolarea nu este neaparat impusă de o autoritate ierarhică (ea este chiar dorită în cazul lui Fourier, de către falansterieni), însă ea protejează societatea utopică în același timp, împotriva amenințărilor exterioare, dar și împotriva corupției străinilor (premisă xenofobică).

---

<sup>70</sup> Kr.Kumar, op. cit., p. 128.

Această atitudine *autistă* (închiderea utopiei în sine și indiferența față de tot ceea ce ea nu este), poate fi deci înțeleasă ca încercare de realizare a unei duble dorințe: de *apărare* și *închidere*. Funcția reală a “fortăreței” utopice este aceea de a pune bazele unei *autarhii*, în care cei închiși formează o societate cu o economie, o morală, un limbaj și chiar cu un timp propriu. Utopia lui Fourier, ilustrează foarte clar această caracteristică, fiind un proiect ce inventează în toate amănunțele, un internat uman suficient sieși (falansterul).

Evadarea din realitate poate semnifica atât o resurrecție a “complexului adamic”, prin reinstituirea unei realități primordiale, cât și voința de a identifica fericirea cu un spațiu *finit*, inalterabil și accesibil.

### ***Anistoricitatea***

Analiza structurilor spațio-temporale, conduce la concluzia că utopistul-visător trăiește într-o succesiune de momente prezente, deci într-un univers *anistoric*.

Utopia ne apare astfel ca “un plan uman pentru a întrerupe istoria, pentru a sări în afara istoriei și a parveni la o perfecțiune stabilă.” (A. Döblin).

Atât utopia, ca mod de gândire, cât și societatea bunei speranțe, pe care o anunță sunt manifest anistorice. Spațiul unidimensional al utopiei (cantonat într-un prezent eternizat) este absolut imobil, ceea ce-l apără de toate tentațiile istoriei; nu are nici trecut, dar nici deschidere spre viitor, mereu identic cu sine nu are o posibilitate de a evolua. Starea utopiei, presupusă a exista în momentul deschiderii exclude alteritatea, suprimă viitorul pe care-l reduce și-l identifică cu prezentul.

Considerând această caracteristică negativă definitorie, Th. Olson, vede în utopism, chiar o “căutare a modelului perfect de viață într-un cosmos anistoric”.

Acest prototip al perfecțiunii poate să existe dintotdeauna într-un tărâm etern, ce așteaptă să fie descoperit în fiecare moment al istoriei. Imortalitatea este

prețul pe care utopiștii nu se sfiesc, să-l plătească în schimbul perfecțiunii republicilor lor fictive.<sup>71</sup>

### ***Egalitarismul.***

Prin simplificare, utopia nivelează contradicțiile existente în om și în viața socială, înlăturând tocmai depășirea contradicțiilor ca impuls al transformării sociale. Datorită acestui motiv W. James, consideră toate utopiile (fără excepție) negative, “imagini făcute doar din lumini, ... goale și lipsite de expresie”. Dacă imortalitatea a fost prețul perfecțiunii, uniformizarea psihică este prețul fericirii. Uniformitatea aproape desăvârșită domnește în toate aspectele vieții sociale, utopia suprimă individul (până la sfârșitul secolului al XIX-lea, când se vor auzi primele voci discordante în ficțiunile antiutopice).

Scopul suprem care justifică orice mijloace este în cazul utopiei fericirea. Omul este nefericit fiindcă *este ceea ce este*, pentru a obține fericirea omul trebuie modificat, *condiționat*, el trebuie să devină *homo utopicus*.<sup>72</sup> Mijlocul de a atinge starea fericirii, ajunge să se confunde cu mijlocul de a modifica individul.

Desconsiderarea integrității psihice a individului, va justifica condiționarea sau chiar mutilarea somatică și *eugenia*. Astfel individul se va supune mai ușor și necondiționat, el își va asuma sarcina pentru care a fost conceput și predestinat. Mijloacele pedagogice clasice (constrângerea fizică, pedagogia, persuasiunea) au fost abandonate, preferându-se un proces de punere la punct al minților care începe, prin eugenie, încă înainte de naștere.

---

<sup>71</sup> Nu toți cercetătorii sunt de acord că *perfecțiunea* reflectă realitatea literaturii și societății utopice, L.T. Sargent, consideră că ea este excepția și nu norma în alcătuirile utopice; cei ce susțin contrariul, consideră el, folosesc eticheta “perfect” ca pe o armă politică, pentru a-și justifica opoziția și pentru a demonstra argumentul anti-utopic că o societate perfectă poate fi realizată doar prin forță.

<sup>72</sup> “Homo utopicus” face parte din specia prototipică a “omului nou” (care mai include, Adamul american, supraomul nazist, omul nou al ideologiilor comuniste). În spatele acestor imagini se ascunde Bunul Sălbatic (A. Reszler), ideea sugerează un model ideal unic pe care societatea în întregul ei s-ar strădui să-l imite. Homo utopicus, domină cu statura sa pe toți oamenii trecutului. Al. Toffler, *Al treilea val*, Editura Politică, București, 1983, p. 512.

Spiritul egalitar antiindividualist și chiar intolerant, susține în utopii o concepție asupra egalității alterată și decăzută.

Mai degrabă naiv decât real, egalitarismul utopic se reduce la uniformitatea îmbrăcăminteii sau la rigiditatea programului diurn ... Egalitatea, atât cât există, este mecanică, chiar geometrică și se exprimă în arhitectonica urbană (străzi drepte, grădini pătrate...), iar în plan social sau moral este de-a dreptul ipocrită, ascunzând o junglă de inegalități (eugenia, mercenari plătiți, existența sclaviei).

### ***Comunitarismul***

În plan politic și social ordinea utopiei este nu doar egalitară, ci paternalistă și comunistă (colectivistă).<sup>73</sup>

Pivotul societății utopice este proprietatea comună. Totul este comun: pământul, resursele, modul de viață, veșmintele, timpul liber. Utopia destramă viața de familie, extinzând familia la întreaga comunitate. Nimic nu mai are caracter “privat”, totul devine “public”.

Gândirea utopistului remodelează societatea ca întreg conform unui proiect sau plan bine definit, ea extinde “puterea statului până când statul devine aproape identic cu societatea.”<sup>74</sup>

În lumea care rezultă, instituțiile și valorile vor fi astfel redesenate încât să conducă la extirparea lui “eu” și înlocuirea lui cu “noi”.

### ***Raționalitatea imaginativă***

Rațiunea utopiei este fantezia. Utopia este o călătorie a rațiunii spre „cea mai bună dintre lumile posibile”. Paradoxul se instituie atunci când, aplecându-ne asupra

---

<sup>73</sup> O posibilă sursă de inspirații pentru aceste înșușiri, este alături de platonism și creștinismul începuturilor doctrina esențial colectivistă a milenarismului, care promitea credincioșilor că se vor bucura de viață, luați, împreună, ca colectivitate a sfinților.

<sup>74</sup> K.R. Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, 1996, p. 46.

istoriei literare a utopiei descoperim în jur de o sută de poteci (republici fictive) spre același râvnit țel (lumea perfectă), toate revendicându-se ca exponente ale legii naturale și ale rațiunii

. Utopiștii își învâluie construcțiile în raționamente, care se înlănțuie și se succed în conformitate cu principiile logicii deductive. S-a dat chiar un nume acestui procedeu logic: *metoda utopică*. În cadrul acesteia ipoteza este fundamentul, inferența este doar eşafodajul logic, singura legătură a acesteia cu realitatea fiind prima treaptă a raționamentului. Însă în această strategie a gândirii, raționamentul ia ipoteza drept adevăr posibil, după care această posibilitate se transformă în adevăr real, pentru a putea permite deducția unui nou adevăr posibil, și tot așa într-un șir de silogisme nevalide (din punct de vedere material).

Utopistul așează la baza judecăților sale presupuneri, nu doar despre ce este posibil, ci și despre ceea ce este dezirabil și rezonabil. În acest fel utopia pretinde să raționalizeze prezentul prin extirparea oricărui irațional, după ce pare să fi uitat că ea însăși împletește raționalitatea cu imaginarul atractiv al mitologiilor (asimilat prin filiere escatologice și milenariste) și cu alte influențe extraraționale (magico-hermeneutice și astrologice).

Acest lucru nu o oprește să pună în circulație formula modernă a societății autoinstituite care se revendică de la surse alternative față de datele revelației, originile lumii utopice putând fi localizate în *rațiunea naturală* a filosofilor.<sup>75</sup>

Raționalitatea utopică se instituie prin îmbinarea mentalității rațional-realiste cu imaginația necontrolată. Deși se naște din revolta față de irațional, utopia va îmbina în natura sa rațiunea cu fantezia. Așa se explică de ce liniile mari, fundamentele lumii utopice sunt iluzorii (imaginare), în timp ce amănunțele, detaliile vieții cotidiene sunt minuțios și precis controlate de rațiune.

---

<sup>75</sup> B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris, 1984, pag. 77.

Utopia este din aceeași specie cu *Elogiul nebuniei*, ea propune o răsturnare asemănătoare a valorilor tradiționale. La fel ca și nebunia din opera lui Erasmus, care la fel ca un bufon, spune atâtea adevăruri, iar atunci când la sfârșit își ridică masca se dovedește a fi adevărata înțelepciune,

Utopia în ciuda propriului său discurs, este adevărata lume, lumea adevărilor și valorilor primordiale. Ea se justifică ca rațiune a transformării lumii exterioare, dar și a naturii ultime a omului, rațiunea capabilă să-l readucă pe om în a sa *humanitas*. Acesta este gradul zero al utopicului, esența sa nealterată și substanța sa primă.

#### 04. UTOPIA CLASICĂ

Apariția utopismului în modernitatea timpurie, arată M. Călinescu, se leagă direct de decăderea rolului creștinismului tradițional. Astfel, utopia a apărut pe fondul eșecului modernității de a suprima nevoia și imaginația religioasă a omului, deviindu-le de la cursul lor tradițional și intensificându-le astfel sub forma înfloririi de mare amploare a *heterodoxilor*.<sup>76</sup>

Prin supralicitarea conștiinței *timpului ireversibil*, pe fondul criticii deghizate a eternității creștine, în utopism se profilează orientarea constantă a modernității, de a afirma importanța prevalentă a viitorului față de prezent. Practica utopică modernă presupune "spațializarea viitorului"<sup>77</sup>, incluzând ca moment justificator disoluția critică, chiar nihilistă, a lumii prezentului în condițiile deprecierii rolului trecutului. Utopiile modernității dizolvă prezentul pentru a-l depăși prin instaurarea unei societăți perfect raționalizate, emblematica cetate visată de întreaga modernitate. Am numit această utopie *constructivă*, întrucât criticii ordinii prezente dominante, îi

---

<sup>76</sup> M. Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995, pag. 63.

<sup>77</sup> G. Liiceanu, *Utopia intelectului și utopia filosofiei*, în volumul *Cearta cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992, pag. 98.

urmează prezentarea, construirea unei realități fundamentale noi, pe scheletul unui ideal situat în vecinătatea *binelui* suprem.

Înclinația constructivistă a utopiei clasice ține, pe de o parte, de moștenirea creștină a concepției timpului liniar (pe care, asimilând-o rațional, o înmagazinează într-un registru latent, întregul utopism), se bazează deci pe încrederea într-un sens ascensional, progresiv al istoriei, întrutotul controlabil printr-o strategie raționalizatoare.

Deși la apariția utopiei (secolul al XVI-lea) raționalismul elenic era emblematic pentru gândirea renascentistă, abia spre sfârșitul secolului al XVII-lea, utopia devine pe deplin *raționalistă*, în urma procesului de secularizare al milenarismului. Înlocuindu-l pe Dumnezeu cu Știința și Rațiunea, milenarismul a putut îmbrăca o haină secularizată, fără a-și pierde ingredientele sale fundamentale.

"Știința și Rațiunea au devenit substitute mesianice".<sup>78</sup> Raționalismul va fi răspunzător de apariția unei predilecții utopice pentru sisteme sociale excesiv de centralizate sau chiar înregimentate.

Pe de altă parte, constructivismul utopic ține de chipul epocii care a făcut posibilă ridicarea gândirii utopice la apogeul său: Renașterea. Caracterul "*constructivist*" al mentalității utopice își extinde raza de acțiune asupra tuturor sectoarelor vieții umane, închizând într-un edificiu armonios întreaga viață a societății.

Această trăsătură apropie gândirea utopică de acea perspectivă din filosofia politică, care pledează pentru a planificare curprinzătoare, numită de R. von Hayek "*raționalism constructivist*", a cărei esență constă în credința că întotdeauna e posibil să obții rezultate mai bune prin intermediul planificării, decât printr-un proces autocoordonator care, asemenea unei *mâini invizibile*, creează o ordine spontană.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Kr. Kumar, op. cit., pag. 40.

<sup>79</sup> Conform lui K.R. Popper, Konrad Lorenz, *Viitorul este deschis: o discuție la gura sobei*, Editura Trei, București, 1998, pag. 98.

Umanistul Th. Morus are meritul, după cum se știe, de a fi dat *nume* unei înclinații existente, în stare latentă, de secole în cultura occidentală, dar și de a inventa o formă literară care se va răspândi rapid. Înclinația spre utopie va cuprinde, treptat, atât direct, deci apreciativ, cât și printr-o respingere sau condamnare, întregul spectru intelectual al modernității, de la poezie și artă, la filosofie și politică. Morus a dat însă utopismului o nouă formă universal adoptată, o nouă paradigmă care se va dovedi esențială: *utopia narativă* sau *eutopia*.

În structura acestei paradigme, se pot distinge atât o paradigmă literară (în acest caz utopia fiind o *povestire* în care se face descrierea detaliată a instituțiilor unei cetăți necunoscute și îndepărtate considerată perfectă) cât și o paradigmă specifică imaginarului social (utopia apare acum ca reprezentarea unei societăți radical diferite, situate într-un *alt-unde* definit printr-un spațiu-timp imaginar, reprezentare care se opune celei a societății reale care ființează *hit et nunc*, relex și viciilor sale).<sup>80</sup> Identificarea utopismului cu un gen literar și constituirea paradigmei constructive, vor fi primele semne ale instituirii gândirii utopice moderne.

Principalele elemente și articulații ale prototipului morean (urbanismul-legat de idealul urban al vechilor greci; organizarea socială anti-feudală, meritocratică, stabilă; proprietatea egală pentru cetățenii liberi; toleranța religioasă și socială; excluderea indivizilor dotați de la muncile brute; frugalitatea – nimănui nu-i lipsește nimic, fără a exista însă lux; disprețuirea aurului, contrast flagrant cu lumea noastră; hedonism cumpătat; economie agrară; masa în comun; educația care evocă *paideia* greacă; autarhia; excluderea lenei și a muncii inutile; deplasarea controlată în interiorul Utopiei; alternanța muncilor; haine identice; război dus prin coruperea adversarului ...) <sup>81</sup>, vin fie din antichitate sau din tradiția paradisiacă iudeo-creștină,

---

<sup>80</sup> Apud S. Antohi, *Utopica ...*, ed. cit., pag. 77-78.

<sup>81</sup> S. Antohi, *ibidem*, pag. 61-62.

fie din impactul întâlnirii Europei cu Lumea Nouă, "cea mai uluitoare întâlnire din istoria noastră".<sup>82</sup>

Evaluarea contribuției lui Morus la constituirea gândirii utopice este foarte controversată. "Evoluția interpretărilor" acestei contribuții este relevantă în acest sens. În 1880 Brasch se întreba dacă Morus își propunea o operă de imaginație sau un program socialist. În 1898, Kautski îl considera pe Morus "primul socialist modern". În 1950 pentru Morton, același umanist devine "legătura care unește comunismul aristocratic (sic!) al lui Platon, comunismul instructiv al Evului Mediu, cu comunismul științific al secolelor XIX-XX". Inspirat de Mannheim, Mucchielli (1960) vede în Morus un revoluționar violent, fiind chiar surprins, că acesta nu a prevăzut violența și revolta maselor.

Nu putem ști cu precizie dacă „progenitorul utopiei”, a intenționat să ofere o expunere programatică, implicată în destinul realităților sociale, sau doar un *jeu d'esprit*, jucat în sferile înalte ale elitei umaniste contemporane. Tipul de societate pe care-l propune corespunde unei economii agricole de subsistență; problema principală (și singura), este la fel ca în Vârsta de Aur, cea a satisfacerii primelor necesități, ceea ce față de condițiile unor clase sociale contemporane lui Morus reprezenta un imens progres.

Morus ne-ar putea părea chiar *reacționar*, dacă am lua în considerare critica necruțătoare pe care o face capitalismului (în prima *Carte a Utopiei*), care de bine de rău, pe atunci era un simbol al progresului.

În locul unei societăți corupte și materialiste, el a propus un ideal de justiție care presupunea o reîntoarcere la surse.

„Noutatea” lui Morus se exprimă în trei direcții: tendința spre hedonism, concepția unei societăți civile bazate pe legea naturală și locul rezervat creștinismului (reduc doar la una din religiile tolerate în *Utopia*).<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> T. Todorov, *Cucerirea Americii. Problema celuiilalt*, Editura Institutului european, Iași, 1994, pag. 127.

Utopia lui Morus a lansat de asemenea, o tradiție diferită de gândirea socială (critică și constructivă). Utopia își putea îndeplini funcția și menirea idealizatoare într-o nouă manieră, putea imagina noua societate ca o ordine, mult diferită de oricare dintre republicile ideale ale lumii antice.

Descoperirile geografice, însoțite de un omniprezent fundal milenarist, vor contribui în mod hotărâtor la constituirea imaginarelor sociale moderne. Alături de viziunile paradisiace, elementele milenariste și profețiile apocaliptice alimentează constant discursul utopic, oferindu-i imagini, teme, structuri de limbaj.

Pentru K. Mannheim, prima formă a mentalității utopice, este de altfel *chiliasmul orgiastic al anabapțiștilor* (următoarele sunt: ideea umanitar-liberală, ideea conservatoare, și utopia socialist-comunistă). El susține că idealurile utopice au căpătat cu adevărat importanță abia în combinație cu programele milenariste.

Deja în *Romanul rosei*, se face o descriere a unei epoci de aur și a declinului ei, relansându-se problematica statului natural egalitarist, care va deveni, odată intrat în arsenalul milenarist, un ideal perceput ca tangibil. „Mileniul” a fost reprezentat de către anabapțiști, ca o recreare a acelei pierdute (încă odată!) Vârste de Aur, care nu cunoștea clase sociale sau proprietatea privată.

*Mileniul* face legătura dintre condiția terestră ideală a omului și ideea unui trecut și viitor paradis. În el se contopesc Vârsta de Aur, Paradisul, Țara Făgăduinței. El anunță iminența sfârșitului lumii și a oricărei durate istorice și inaugurarea unei lumi noi și a unui alt timp prin opera unui personaj mesianic. Dintre toate concepțiile despre societatea ideală, cea milenaristă este cea mai interesată de elementele de timp, procesualitate și istorie. Datorită puterii de atracție impresionantă, a tabloului de vis a unei epoci de o mie de ani fericiți, această erezie nu a încetat niciodată să resusciteze speranțele unor, mereu noi adepți. Utopia l-a înmagazinat datorită

---

<sup>83</sup> Al. Ciorănescu, op. cit., pag. 97.

*orientării spre viitor*, a dinamismului și influenței considerabile pe care o are asupra comportamentului oamenilor, pe care-l activează și schimbă radical.

Deosebit de relevantă pentru legătura dintre decăderea creștinismului și apariția utopismului este „viziunea conservatoare” asupra utopiei a lui Th. Molnnar (*Utopia, the Perennial Heresy* - 1967) conform căreia utopia ar reprezenta o „mască modernă a veșniciei erezii”. Molnnar redescoperă (după Mannheim) trăsăturile structurale ale utopiei în milenarismul mișcărilor chiliastice medievale, el se oprește însă la premisele profund dualiste ale gnosticismului. Molnnar definește utopia în antiteză cu politicul, ea reprezentând ceea ce erezia este în raport cu teologia. La fel ca și erezia, utopia izvorăște dintr-o radicală neîmpăcare cu imperfecțiunea lumii date și afirmă că oricât de greu de atins „perfecțiunea este accesibilă omului ca ființă socială”. Utopia ne apare în acest fel, ca tendință înnăscută a spiritului uman de a imagina perfecțiunea și de a idealiza aproape totul la nesfârșit.

Utopia se afirmă astfel ca forma de analiză și de gândire socială critică și constructivă, a cărei premisă este că individul perfect poate fi întâlnit numai în societățile perfecte. Morus a lansat nu doar o tradiție literară ci și o tradiție diferită de gândirea socială, care se referă la forma, tehnicile și analiza anumitor probleme.

În secolele ce au urmat, în tradiția utopică continuitatea formei ficțional-narative a fost însoțită de o dezbatere permanentă a subiectului celei mai bune soluții posibile. Stabilitatea utopiei a presupus pe lângă continuitate și o transformare permanentă, o evoluție consonantă cu metamorfozele intelectuale, științifice sau sociale ale modernității, urmând în general, uneori cu întârzieri, procesul de desacralizare și de respingere a gândirii mitice și iraționaliste, căreia spiritualitatea occidentală i s-a dedicat după Renaștere.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea<sup>84</sup> utopia este înfloritoare în forma sa literară, după ce în Antichitate și Renaștere planurile cetăților ideale au fost trasate de filosofi sau de arhitecți împătimiti de politică. Cu toate că tradiția îi asigură o omogenitate structurală<sup>85</sup>, ea nu se poate rupe de timpurile istorice ale producerii sale sau de mentalitățile epocii în care trăiește autorul.

În secolul al XVII-lea, când linia engleză devine prioritară, utopia se va ocupa de scopuri mai apropiate de realitate și mai actuale. Dimensiunea programatică începe să se contureze puternic, utopia își pierde din autenticitate datorită preferinței pentru programe de guvernare (se va naște confuzia cu anteproiectul), asimilează însă *puritanismul*. Din dorința de apropiere a utopiei de realitate, multe dintre aceste utopii nici nu înfățișează lumi alternative, ci se raportează direct la realitatea care ar trebui modificată.

Tot acum, utopia rudimentară economic și tehnologic a lui Morus, se va înnoi prin apariția celei mai faimoase utopii științifice: *Noua Atlantidă* a lui Fr. Bacon. De acum utopia se va apropia de știință din dorința exploatării maxime a resurselor și tehnologiilor moderne, fără a face însă din raționalizarea științifică valoare sau scop în sine al utopiei, aceasta va rămâne mereu un mijloc pentru accesarea la idealuri sau aspirații sociale sau comunitare.

Utopiile secolului al XVIII-lea<sup>86</sup> sunt „*utopii ale unei fericiri calme*” (conform lui Fr. Manuel), reprezentând ecouri sau reacții față de apariția liberalismului

---

<sup>84</sup> Este poate epoca cea mai fecundă a utopiei, când au apărut: *Abbaye de Thélème* (1534) de Rabelais; *I monda celesti, terrestri ed infernali* (1552) de Doni; de *La Città Felice* (1553) de Patrizi da Cherso; *La republica immaginaria* (1591) de Agostini; *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (1619) de J.V. Andreae; *The Anatomy of Melancholy* (1621) de R. Burton; *Civitas Solis* (1621) a lui T. Campanella; *New Atlantis* (1627) de Fr. Bacon; *The Discovery of the World in the Moon* (1638) J. Wilkins; *Nova Solyma* (1648) de S. Gott; *Oceana* (1656) de J. Harrington; *L'autre monde* (1657) de Cyrano de Bergerac; *Olbia, the New Island Lately Discovered* (1660) de J. Sadler, ș.a.

<sup>85</sup> Secolul al XVI-lea conferă genului literar structura specifică, care adoptă toate aparențele unei descrieri de călătorie.

<sup>86</sup> Principalele scrieri utopice ale acestui veac au fost: *Lettres persanes* (1721) a lui Montesquieu; *Călătoriile lui Gulliver* (1726) – J. Swift; *Code de la nature* (1755) de Morelly; *Candide, ou l'optimisme* (1759) – Voltaire; *L'An Deux-mille* (1790) de Restif de la Bretonne; *Wilhelm Meister Lehrjahre* (1796) – Goethe.

individualist, materializate în încercări de întărire a coeziunii și responsabilității comunitare. Scopurile urmărite erau: pacea, virtutea, seninătatea, divertismentul, pentru utopie devine definitorie credința în *progresul social*, care ține de deciziile umane, în ameliorarea naturii umane prin instituirea unui mediu social optim

Dacă „modernismul” reprezintă „proiectul iluminist” de atingere a unui progres material și moral sporit pentru omenire prin afirmarea *științei și rațiunii*, atunci utopia va reprezenta de acum încolo, una dintre cele mai reușite întruchipări ale acestei viziuni asupra lumii. Iluminismul va cultiva câteva din dimensiunile utopiei, îi va afecta însă ireversibil tradiția (eclipsarea formei literare, predominarea temelor comunitare), favorizându-i descinderea în realitatea istorică.

Noile teme introduse tratau viața personală și emoțională a oamenilor (exemplu Diderot, Sade, Restif de la Bretonne vor introduce problema libertății sexuale în conținutul utopiei).

Acest secol înregistrează și cea mai profundă mutație a utopiei din aproape întreaga sa istorie: *direcționarea spre viitor* prin ruperea limitelor temporale ale utopiei. Ralierea genului la viitor devine indispensabilă, datorită relației privilegiate a utopiei cu mitul progresului. Astfel utopia socială a veacului luminilor se desfășoară într-o nouă dimensiune literar-istorică.

Trecerea de la *utopia spațială*, caracterizată prin construcții geometrice, raționale, în care interesele individuale au fost supuse intereselor comunității, la utopia dinamică, a secolului al XVIII-lea, se realizează în orizontul unei „actualizări istorice moderne” (R. Koselleck).

W. Vosskamp, surprinde principalele aspecte ale dinamicii utopice iluministe. Primul ar fi recunoașterea unei noi concepții despre subiectul istoric prin pierderea simetriei dintre subiectivitatea individuală și necesitățile sociale, proprie utopiei anterioare; în locul simetriei, problema decisivă va deveni (sub influența masivă a lui J.J. Rousseau) polaritatea subiectului și a societății, individul nu se mai

opune fără împotrivire macrosistemului comunitar. Al doilea aspect, vizează temporalizarea experiențelor în mediul unei noi concepții dinamice despre timp, ceea ce face posibilă proiecția unor noi idealuri în viitor. În locul utopiilor spațiale (ultima este *Erewhon* a lui S. Butler - 1872) apar *utopiile timpului* (numite și *utopii futuriste*) în formă social-politică sau individual-psihologică.

Un alt aspect semnificativ, ține de „actualizarea” utopiei care se face în forma unei filosofii progresive.<sup>87</sup>

Secolul al XVIII-lea va mai fi martorul unei alianțe fundamentale dintre utopie și teorie, prin impunerea ideii de progres.<sup>88</sup>

Îmbogățită cu funcția anticipativă, Mercier – 1770<sup>89</sup>, utopia devine *proiect*. Această evoluție duce, după Ciorănescu, la „falsificarea mecanismului utopiei”, întrucât nu se mai pleacă de la ipoteza unei lumi noi ci de la realitatea unei lumi cunoscute „Nu se mai analizează, conchide același autor, formele succesive ale ipotezei pe acele căi paralele cu realitatea, ci formele succesive ale realității pe căile prelungite ale viitorului”.<sup>90</sup>

Dacă utopia tradițională își atașa proiectul doar cu titlul de alternativă, utopia temporalizată îl oferă ca pe descriere a unei realități anticipate, adâncindu-se și mai mult în realitatea imediată. În urma acestei reactualizări apare un nou gen (utopia S.F.) iar utopia socială se transformă în programe politice sau în teorii social-politice. Treptat din acestea de pe urmă se vor diferenția teoriile social-utopice; cele două tipuri, ca expresii ficționale, diferă atât de prin formă (tratate, dialoguri, sfaturi pentru prinți, ș.a. ...), cât mai ales prin ipotezele fundamentale despre natura umană și posibilitățile acesteia.

---

<sup>87</sup> Vosskamp, *Utopieforschung*, ed. cit., pag. 5-6.

<sup>88</sup> Această conexiune va fi pusă la punct de Turgot prin *Discursuri asupra progresului inteligenței rasei umane*, și de Condorcet în *Schița unui tablou istoric al progresului inteligenței umane* (1793).

<sup>89</sup> Prima utopie futuristă îi aparține lui Mercier.

<sup>90</sup> Al. Ciorănescu, op. cit., pag. 179.

*Teoriile sociale* pornesc de la afirmarea naturii problematice a omului, a defectelor ereditare ale condiției umane, astfel încât devin obstacole imuabile în calea fericirii și a ordinii sociale. Oamenii sunt prin natura lor egoiști, agresivi și lacomi. Instinctul îi îndeamnă să-i transforme pe ceilalți în servitori ai propriei voințe. Definitorie pentru starea naturală a omului este o conflictualitate funciară ireconciliabilă.

În schimb, *teoriile sociale utopice*<sup>91</sup> pornesc de la afirmarea *perfectibilității*, susținând că omul chiar dacă nu este bun din fire și de la naștere este maleabil, astfel încât nu există obstacole sau bariere fundamentale în realizarea perfecțiunii pământești a omului, fie că aceasta privește armonia socială sau realizarea personală.

Toate deficiențele pot fi depășite (chiar cele congenitale, în ultimă instanță prin *eugenie*, sau prin alte tehnici de inginerie genetică), orice conflict poate fi dizolvat, iar incertitudinile morale pot fi risipite ...

Diferențele dintre cele două tipuri de teorii, se păstrează și în ceea ce privește soluția pe care o propun fiecare: „teoriile sociale tradiționale” vorbesc de posibilitatea realizării scopurilor și conviețuirii prin instituirea unor relații imperfecte (soluții tip Leviathan sau sistemul argumentativ al liberalismului – J. Locke, J.St. Mill). Toate teoriile sociale sau utopice se apropie prin plasarea discursului la nivelul unor societăți imaginare guvernate de principii ideale.<sup>92</sup>

În **secolul al XIX-lea** utopia se dezvoltă aproape în întregime ca teorie utopică. Temporalizarea utopiei a reprezentat pentru sistemul utopic accentuarea dezbinării. Deja de la sfârșitul secolului anterior devine evident că zugrăvirea unor societăți imaginare cât mai convingătoare căzuse în desuetudine, fiind necesară mai degrabă elaborarea unor teorii sociale cu pretenții de raționalitate, acestea putând prelua

---

<sup>91</sup> Exemplele cele mai reprezentative pentru acest tip de teorii apar în: *Contractul social* (1762) a lui J.J. Rousseau; *Political Justice* (1793) a iluministului J. Goldwin; extravaganta viziune asupra libertății morale sexuale din *Filosofia în budoar* (1745) a Marchizului de Sade.

<sup>92</sup> Fr. Kumar, op. cit., pag. 61-63.

sarcina utopiei de a orienta și preciza adevărata natură a societății trecute, actuale sau virtuale.

Rolul acestor teorii era, în concepția lui Saint-Simon<sup>93</sup>, de a-i înzestra pe oameni cu instrumente conceptuale necesare pentru a „schimba Paradisul Terestru și a-l transporta din trecut în viitor”. Utopiștii acestui secol își expun sistemul în limbaj economic, desconsiderând cu puține excepții, forma literară.

O asemenea excepție este, *Olbie, ou essai sur les moyens de reformer les moeurs d'une nation* (1800), a autodidactului J.B. Say. Cetatea dezutopizată a lui Say, nu are nimic feeric și nu este decât un Paris nedeghizat. Scopul autorului fiind să le procure oamenilor fericirea compatibilă cu natura lor, nu se mai promite „un nou cer” sau „un nou pământ”, ci o fericire accesibilă, chiar dacă încă ipotetică. Înainte de toate în mod foarte realist ar fi nevoie de *prosperitate economică*, crede Say, pentru că este inutil să depui eforturi în direcția moralei înainte de a le depune în direcția economică; pentru a asigura un cadru adecvat moralității utopiene ai nevoie de: orașe, așezări și locuințe comode și plăcute. Abia apoi poate intra în funcțiune tribunalul de cenzură al moravurilor, alcătuit din bătrâni onorabili, adevărați paznici ai moralei care aplică mustrări, amenzi, recompense ...

Este evident că utopia nu mai este destinată contemplării, ea este acum concepută pentru a fi capabilă să inspire acțiunea. Istoria umanității este văzută ca evoluând spre „întoarcerea omului către sine”, și realizarea deplină a puterilor sale mentale și morale într-o lume refăcută în întregime și emancipată.

În *Voyage en Icarie* (1840), Et. Cabet inițiază o nouă orientare în ficțiunea narativă: *utopia comunizantă*, în care totul este distribuit în mod egal, dar care conduce la o viziune carcerală și la un totalitarism temperat. Reformist, neviolent, adversar al proprietății private („abatere de la legea naturală”), Cabet este promotorul unei

---

<sup>93</sup> Principalele sale lucrări impregnate de mesianism sunt: *Scrisorile unui locuitor al Genevei către contemporanii săi*, 1803, în care are remarcabila intuiție a constituirii unității politice a Europei occidentale (precizează chiar sediul acesteia – Strasbourg!); *Despre sistemul industrial* (1820-1823); *Catehismul industriașilor* (1823); *Noul creștinism* (1824).

societăți comuniste<sup>94</sup>, singura care, în concepția lui, corespunde naturii care i-a creat pe oameni egali.

Însă cea mai grandioasă viziune, înscrisă în *linia mesianică* a socialismului francez, asupra evoluției omenirii, o găsim la Ch. Fourier<sup>95</sup>, care nu se sfiește să profetizeze prefacerea climei sau corectarea axei Pământului. Adept al unei *sociologii raționale*, al cărei scop normativ era de a contribui la instaurarea unei ordini noi printr-o mai bună organizare, Fourier crede că a găsit *cheia* care să pună în mișcare această prefacere în arta de a folosi oamenii așa cum sunt, pasiunile lor.

Soluția lui Fourier, va da un nou concept și o nouă orientare gândirii utopice: *fansterul*, o unitate autogestionată de producție și de viață bazată pe concentrarea teritorială a activităților. În interiorul fansterului unitățile de muncă („ariile pasionale”) respectă principiul pasiunii și talentului pentru un anumit gen de activitate (reactualizare a principiului *oikeopragiei* din Republica lui Platon?). Falanga va cuprinde 400 de familii, 1800-2000 de persoane, și va fi divizată în grupe care vor fi alcătuite în urma unei „consimțiri pasionale”; în grupe *seriile*<sup>96</sup> corespund unei munci colective divizate și determinate, fiecare fiind liber să se asocieze unei serii și grupe după gustul său și pentru perioada dorită. Pământul, clădirile, materialele sunt proprietatea colectivă. Bunurile aduse de un nou membru al familiei sunt evaluate și îi dau dreptul la un număr de acțiuni, treptat proprietatea individuală fărâmițată este înlocuită prin *proprietatea individuală societară*.

Arhitectura fansterului conservă o legătură aproape mistică între linia edificiilor și raporturilor sociale, astfel că o ordine socială nouă, reclamă o nouă arhitectură. Fansterul este, din acest punct de vedere, locuința celor patru, cinci

---

<sup>94</sup> Termen pe care-l inventează de altfel în 1837, dându-i un sens apropiat de cel de astăzi.

<sup>95</sup> Scrierile în care Fourier își prezintă viziunea utopică sunt: *Noua lume industrială și societară* (1820); *Teoria celor patru mișcări și a destinelor generale*.

<sup>96</sup> O *serie* este un grup de lucrători care își realizează prin muncă aptitudinile personale; în fiecare serie, grupele formează echipe însărcinate cu o varietate anume a muncii seriei; oricine poate lua parte la mai multe serii.

sute de familii asociate, în realitate un castel imens în care se concentrează toate bunurile, instituțiile și serviciile de care are nevoie un asociat.

Societatea se mișcă și va putea deveni perfectă, „armonioasă”, crede la modul absolut Fourier , tocmai pentru că oamenii sunt invidioși, lacomi, orgolioși, leneși, ambițioși, agitați și infideli. Aceste pasiuni nu trebuie reprimare, ci folosite și transformate în cea mai bună sursă a energiei societare. Pentru că pasiunile și dezechilibrele sunt însușirile naturale ale omului, rezolvarea problemelor economice și politice trebuie să țină seama de utilizarea acestora.

Semnificativă pentru evoluția utopiei în secolul al XIX-lea este și filosofia istoriei a lui Fourier, conform căreia, trecerea societății de la Sălbăticie la Civilizație se datorează impulsului irezistibil al atracției pasionale, care este anterioară oricărui act rațional și care cuprinde înclinația individuală spre anumite plăceri sau ocupații. În spatele mișcărilor aparent ilogice ale grupurilor sociale, Fourier detectează o lege care ghidează implacabil destinele individuale și sociale: *legea atracției pasionale*, imagine reactualizată a legii atracției universale newtoniene.<sup>97</sup>

Soluția falansteriană a fost definitiv condamnată, ca *soluție globală*, prin mereu repetate, dar de fiecare dată jalnic eșuate, experiențe din Europa, Africa, America de Sud și Statele Unite sau chiar de pe meleagurile mioritice.<sup>98</sup>

Secolul al XIX-lea a devenit un moment reformativ al utopiei prin adoptarea sa de către ideologiile socialiste, elaborându-se o viziune a viitorului care este una din cele mai importante inovații ale întregii gândiri utopice.

Minunatul tărâm promis și experimentat pe eșantioane sociale de utopiile secolului al XIX-lea (de la Fourier, A. Comte, H. Spencer până la K. Marx) a alimentat ideologiile de stânga ale secolului al XX-lea, deși cum bine observă Kr. Kumar, „nu se pot izola materializările utopiei numai în spațiul ideologiei de stânga”,

---

<sup>97</sup> Conform lui A. Teodorescu, în volumul *Mari gânditori și filosofi francezi ai veacului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1989, pag. XVIII.

<sup>98</sup> Amintim istoria pitorească și plină de farmec local al experimentului cunoscut îndeobște sub denumirea *Falansterul de la Scăieni*.

(vezi arsenalul ideologic al extremei drepte, arianismul, național-socialismul nefiind chiar străin de elementele utopice).

În ciuda opoziției lui Marx și Engels, utopia socialistă a devenit inspirația utopiei literare spre sfârșitul secolului al XIX-lea. E. Bellamy (*Looking Backward 2000-1887*, 1888) va prezenta socialismul ca fiind utopia modernă prin excekență.

Aversiunea clasicilor marxismului față de utopie a fost adânc înrădăcinată, în pofida *temeiurilor utopice* pe care se ridică socialismul. Abia în secolul nostru E. Bloch, H. Marcuse, K. Mannheim (după cum am putut vedea deja chiar în această lucrare) s-au străduit să apropie utopia de marxism. Deși neidentificată cu marxismul, cum ar fi cerut gânditorii amintiți mai sus, utopia a fost percepută ca fiind în mod exclusiv detectabilă în substanța ideologiilor de stânga.

Gândirea modernă a făcut să i se dea utopismului o întorsătură complet nouă (conducând-o spre scopuri *transcendente*) și i-a conferit utopiei literare o vocație *revoluționară* (considerată azi indiscutabilă), propusă de mesajul progresist pe care-l poartă și de simbolurile speranței de care atârnă.

Vorbind despre „alterarea imaginii moderne a utopiei”, AL. Ciorănescu, operează o distincție conceptuală sugestivă, rămasă însă singulară. Datorită conotației marxiste a utopiei, care deși nu s-a referit, în expresia „socialism utopic”, la utopia literară, aceasta a avut o stranie înrâurire asupra ei. Acest lucru, a contribuit la nașterea unor interpretări politice și ideologice ale gândirii utopice în calitatea ei de gândire. „Numim *utopism*, scrie autorul amintit, această atitudine critică în fața utopiei, care a depășit deja marxismul și în același timp literatura”.<sup>99</sup>

„Utopismul” pornește de la o definiție greșită, care permite confundarea, generală de la Marx la Engels, a utopiei literare cu societatea utopică la care se presupune oricum că va ajunge, din punct de vedere istoric. Datorită *utopismului*, utopia a sfârșit prin a avea un mare merit pe care nu-l mai avusese niciodată: „de a

---

<sup>99</sup> Al. Ciorănescu, op. cit., pag. 230.

mobiliza entuziasmele, de a adăuga raționamentului dimensiunea și gustul acidulat al speranței”.<sup>100</sup>

## 05. ANTIUTOPIA

Utopismul ultimului secol al modernității a produs una din cele mai radicale mutații în conținutul și structura imaginarului social: apariția și dezvoltarea utopismului deconstructiv. Originile intelectuale ale *utopiei anti-utopice*, provin din natura dezbinată a gândirii raționaliste, care se întoarce asupra ei înșiși și privește propria gândire asupra viitorului într-o oglindă critică.

*Utopia deconstructivă*, datorită formei sale ficționale aparține genului utopic prin apelul la același spectru tematic sau chiar simbolic, pe care îl valorizează însă diferit, concentrându-se asupra demontării eșafodajului societăților perfecte, produse de polul său simetric – *utopia constructivă*, și se focalizează asupra relevării urmărilor nefaste provocate de practicile utopice (distopia, antiutopia, utopia critică), sau pur și simplu asupra demascării unor excrescențe hibride apărute în societățile reale actuale (utopia satirică).

Izvorul de imagini și simboluri folosit de contrautopiști este furnizat, în mod surprinzător tot de Platon, care opune în *Critias* și *Timaios*, cetății ateniene terestre, înțeleaptă și prosperă, statul Atlantidei după degenerescența sa (apare în acest dialog povestirea istoriei unui popor care substituie peisajului insular natural un oraș artificial, sever fortificat, obsedat de securitatea împotriva amenințărilor externe).

Deși Platon valorizase în sens negativ rânduilele atlante, ele au fost transmutate în utopiile constructive devenind *valori utopice*. Antiutopismul va reda

---

<sup>100</sup> Ibidem, pag. 231.

sensul platonician al valorizării exemplarei istorii atlante, extrapolând această perspectivă asupra întregului registru al valorilor utopice.<sup>101</sup>

Pe de altă parte, antiutopismul occidental pare a fi o reactualizare a ideii creștine a păcatului originar, conform căreia, în urma căderii rasei umane, aceasta este incapabilă de perfecțiune în această lume. Secularizarea acestei idei, consideră L. Tower Sargent, a dus la conturarea premizei antiutopismului, conform căreia orice încercare de a obține perfecțiunea este *irealizabilă*, iar încăpățânarea de a înfăptui o societate perfectă, poate fi extrem de periculoasă și păguboasă<sup>102</sup>.

Dacă utopiile constructive răstoarnă imaginea lumii care le produce, inversarea acestei imagini, operată de deconstructiviștii utopiei, ar trebui să conducă la o reșezare realistă a lumii devastate de impactul terorii raționalismului excesiv.

În timp ce utopiile clasice încearcă să schițeze o imagine cât mai *atractivă* a unui stat drept și rațional (semn al credinței optimiste că „cealaltă lume” nu este doar diferită, dar și mai bună), în secolul al XX-lea, imaginea utopică devine *negativă* sau pesimistă (statul utopic va apărea ca un mecanism de dominație și ca instrument al dezindividualizării).

Antiutopia păstrează forma și chiar și conținutul utopiei, descrierea imaginară a unei societăți ideale – dar care are toate ingredientele unui coșmar perfect – apelează la discursul și la tehnicile utopiei, însă „utopia și contrautopia sunt una în raport cu alta, imagini reflectate în oglindă”<sup>103</sup>.

Având o genealogie extrem de controversată, antiutopismul a fost perceput ca o reacție literară antitotalitară. *Noi* (1929) a lui Zamiatin, este considerată prima contrautopie modernă, în care autorul reușește performanța de a ne oferi o imagine exhaustivă și grăitoare a totalitarismului în ascensiune. El ne descrie o societate

---

<sup>101</sup> Despre originea istorică a antiutopiei se poate consulta și Fr. Polak, *The Images of the Future*, Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam, 1973;.

<sup>102</sup> L. T. Sargent, „*The Three Faces of Utopianism Revisited*”, în *Utopian Studies – A publication of the Society for utopian Studies*, University of Missouri, St. Louis, vol. 5, nr. 1/1994;., p. 22.

<sup>103</sup> Kr. Kumar, *Utopianismul*, p. 152.

uniformizată la extrem (una din consecințele uniformizării este transformarea oamenilor în numere), condusă de un stat cu autoritate absolută, a cărui principală funcție pare a fi, reprimarea oricărui gest personalizat. Această lume încremenită cultivă în mod conștient idealul și absolutul, prețul plătit fiind libertatea cetățenilor săi.

Una din caracteristicile de bază ale acestei specii a gândirii utopice, este *avertismentul* care-l privește pe cititor, cum că ceva trebuie și, prin implicații, poate fi făcut în prezent pentru a evita viitorul. Utopia va fi de acum o *punere în gardă*, care nu se va deosebi de utopia pozitivă decât prin intențiile autorului.

Această specie *denunță*, cu multă luciditate, ravagiile din societățile și ideologiile totalitare și condamnă ascendentul statului asupra individului (E. Zamiatin va critica experiențele marxiste, în timp ce G. Orwell vizează mai curând totalitarismul hitlerist).

Contrautopia critică, consideră și R. Mucchielli, reprezintă pretextul împotriva unei lumi utopice nedorite, contrară aspirațiilor veritabile ale umanității. O asemenea lume era anunțată de *utopia socialistă*, care a devenit ținta predilectă a atacărilor violente ale antiutopiștilor, ce-i recunoșteau în acest fel, forța persuasivă și influența remarcabilă în mediile sociale și intelectuale. Pentru cei ce au intuit pericolul devastator al socialismului, cea mai potrivită cale de a-i denunța adevărata natură a fost plasarea sa în centrul unor utopii care să înfricoșeze și să înspăimânte cititorii. Astfel pionierii și maeștrii antiutopiei literare (Zamiatin, Wells, Orwell, Huxley) nu au făcut economie de toate mijloacele ficțiunii narative moderne pentru a impune imaginea dezolantă a unei lumi dezumanizate și asuprite.

Neliniștea acestor scriitori s-a accentuat atunci când atractivitatea utopiei socialiste a determinat lumea modernă să înceapă să lucreze la întruparea ei la scară mare. Intuirea de către anumiți scriitori a iminentei realizări a utopiilor în vogă (la

acea oră), a făcut ca antiutopia să fie considerată aproape cu totul antisocialistă și antitehnologică.

Antiutopiștii au conservat totuși cadrul utopiei, ei nu s-au transformat în teoreticieni și nu au atacat direct stări de lucruri reale, ci au preferat să construiască realități imaginare, pe care apoi să le dărâme. Scopul or nu a fost de a ne aduce aproape de cea mai bună societate, chiar dacă descriu societăți asemănătoare celor din utopia tradițională ci, cum se poate ușor observa, ei nu construiesc pentru a construi, ci pentru a demola ... edificiul utopiei negative servește drept model exemplar, însă negativ, și arată ceea ce antiutopiștii cred, că n-ar trebui să existe.

Acesta este mobilul pentru care am numit această specie a utopiei *deconstructivism*, pentru că „construind” antiutopistul urmărește să „deconstruiască” fundamentul „macrosocietății abstracte”.<sup>104</sup>

Una din primele satire ale utopiei a fost *Erewhon* (1872) a lui S. Butler în care acesta denunță, nu fără umor, anumite metehne ale societății moderne, care urma să cadă într-o utopie tehnocratică menită să se realizeze; el reușește însă să evidențieze relativismul impresionant al raționamentelor moderne. Opera sa prezintă o viziune despre viitorul mașinismului, și nu pierde prilejul de a ironiza cultul averii, convenționalismul, morala oficială și mediul bisericii anglicane.

Altă operă strălucită a genului este *451° Fahrenheit* (1953) în care R. Bradbury, prezintă o societate în care cărțile sunt arse (element temporal preluat din nefericite situații similare reale: fascismul și comunismul). În această viziune utopică se înfruntă două lumi spirituale: lumea mileniului următor, în care tendința de uniformizare a conștiințelor, sub acțiunea tehnicii mass-media perfecționate, este dusă la paroxism, și lumea răzvrătiților care se străduiesc să reziste și să repună în valoare patrimoniul cultural al planetei. Această utopie are un sfârșit neașteptat de

---

<sup>104</sup> Sintagma îi aparține lui K. R. Popper.

optimist: oamenii răzvrățiți învață pe de rost cărți (simbol al libertății), pe care speră să le poată retipări în vremuri mai bune: Rațiunea salvează astfel libertatea.

Abilitatea contrautopei își atinge apogeul în „*Minunata lume nouă*” (1932) a lui A. Huxley, despre care autorul însuși spune că „reprezintă un tablou imaginar și puțin cam decoltat al unei societăți în care încercarea de a crea ființe umane după tipul și asemănarea termitelor, a fost împinsă până aproape la limitele posibilului”<sup>105</sup>. Este descrisă aici o societate complet organizată („mult prea ordonată”), în care Dumnezeu este înlocuit cu Ford, în care „*Totul e perfect în lume*” și în care toată lumea este fericită, pentru că oamenii aveau tot ce își doreau, și nu mai aveau nevoie să viseze ori să aspire la nimic.

În această lume, totul se suportă voluntar pentru binele societății. Un rol esențial îl are predestinarea și *condiționarea* individului încă de la stadiul de embrion, prin întreruperea dezvoltării normale a indivizilor, ceea ce se consideră un instrument major al ordinii și stabilității sociale. Indivizii vor fi „programați” să facă parte din *caste* ierarhice (alfa, beta, gama...), care sunt stabilite pe baze științifice. Țelul condiționării era să-i facă pe oameni să-și îndrăgească destinul social implacabil, acesta fiind și secretul fericirii și al virtuții: să-ți placă ceea ce ești obligat să faci. Indivizii care dintr-o eroare, „scapă” totuși condiționării, erau priviți ca niște ciudați (normalitatea lumii noastre, la care se fac numeroase referiri, părea o ciudățenie, și crea prilejuri de mare distracție). Dacă ești „altfel”, ești sortit să rămâi singur, dar solitudinea era interzisă.

Este o lume absolut pragmatică, fiecare castă își îndeplinește sarcinile și funcțiile necondiționat și la timp. Există cenzură, care funcționa prin „*controlorii*” *mondiali*, cei care, practic, conduceau această lume.

„Lumea de dincolo” pentru cei ce locuiau în *Minunata lume nouă*, era lumea noastră, naturală, primitivă ...” necivilizată”.

---

<sup>105</sup> A. Huxley, *Minunata lume nouă. Reîntoarcere în minunata lume nouă.*, Editura Univers, București, 1997, p. 261.

Stabilitatea instituțională era asigurată prin anularea distanței dintre dorință și satisfacție, iar audiența era făcută chiar acceptabilă prin doze regulate de fericire produsă pe cale chimică (printr-un drog numit *soma*). Guvernarea, care se exercita prin manipularea neviolentă a mediului gândurilor și sentimentelor indivizilor, s-a dovedit mai eficace decât guvernarea prin teroare.

Tablou deosebit de grăitor, această *operă – avertisment* împotriva *utopiei* însăși (nu a uneia sau alteia din formele ei) exprimă teama justificată față de mecanizarea omului, și în fața „coșmarului organizării totale, care ne așteaptă la cotitură”<sup>106</sup>. Acesta din urmă, împreună cu posibilitatea stimulării comportamentului dezirabil și cu problema creșterii demografice reprezintă, în concepția lui Huxley, premisele care împing lumea noastră înspre totalitarism.

Deplasarea accentului de la Adevăr și Frumusețe către confort și fericire, care a făcut posibilă apariția *Minunatei lumi noi*, este cât se poate de caracteristic și propriei noastre lumi, care deschide în acest fel, larg porțile spre ... utopie, gata să sacrifice de dragul stabilității și liniștii, la fel ca omenirea epocii Ford, arta, viața spirituală și libertatea.

## 06. UTOPIE. REALITATE. ISTORIE

### REALITATEA UTOPICĂ.

*Idealul* „cetății desăvârșit întemeiate ... pe cuvinte” (*Republica* – 543a) este *calea regală* spre utopie, termenul cheie al utopiei, fundamentul și încununarea ei. Aceasta este starea intangibilă, cea mai pură a utopiei.

---

<sup>106</sup> A. Huxley, op. cit., p. 234.

Însă nici un ideal, nici măcar cel *utopic*, nu se poate rupe de realitate, pentru că, așa cum demonstrează P. Andrei, în chiar formularea unui ideal este implicată tendința de realizare a acestuia prin mijloace sociale. Analizând modul de „preparare” a idealului, sociologul român identifică următoarele trepte:

- 1) disocierea realității în elemente contrare și conforme dorințelor noastre;
- 2) eliminarea primelor și asocierea ultimelor prin operarea unor sinteze;
- 3) prelucrarea dorințelor noastre prin intermediul imaginației (construirea unor imagini ale viitorului); chiar și intuiția poate juca un rol aici prin cuantificarea realității viitoare prin forma aspirațiilor noastre;
- 4) în procesul idealizării, suportul esențial este credința sau convingerea că intuiția noastră se va realiza, iar formele imaginare vor deveni reale.<sup>107</sup>

Se evidențiază astfel foarte clar sensul reciproc al relației real-ideal, idealul ia ca punct de plecare și destinatar realul.

Faptul utopic își pierde substanțialitatea, natura sa fiind imaginară, ideală. Realitatea utopică se instituie printr-o reducere ontologică, plasarea în dimensiunea lui „*ca și cum*”. Presupoziția fundamentală care întemeiază realitatea imaginarului este punerea în paranteză a realului actual, dar indezirabil și transpunerea într-un spațiu și timp nealterate. Consistența ontică a utopiei atârână de posibilitatea omului de a face abstracții de locul și momentul prezente, de „*aici*” și „*acum*”, transpunându-se într-un „*altundeva*” și „*altcândva*”, în fapt în „*nicicând*” și „*nicăieri*”.

Utilizarea unui obiect, a unei mese de exemplu, nu-i schimbă acesteia statutul ontologic, răsfoirea și citirea unei cărți însă, o face să se insereze în ființa celui care a deschis-o și citit-o.

Prin lectura textului, *logosul* utopiei se inserează în conștiința și experiența existențială a lectorului, de acum înainte neputând să nu mai țină seama de ea. Dar nici măcar ca ficțiune, deci atemporal, *toposul* utopic nu este destinat să rămână

---

<sup>107</sup> P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, București, 1973, pag. 439.

încrămănt în spații ireale. Numai sprijinindu-se pe realități tangibile, utopistul poate să construiască un drum spre lumea imaginară. El își construiește o scară ale cărei trepte, odată ajuns în cetatea absolut bună le va arunca.

### CONDIȚIONAREA ISTORICĂ A UTOPIEI.

„Imaginea” este condiția oricărei construcții mentale, a oricărei lumi posibile, iar utopia apare ca imagine *răsturnată* a lumii reale. Utopia preia și transfigurează prin imaginație elementele preluate din realitatea originară, la a cărei „răsturnare” și înlocuire utopia lucrează. Utopia nu este și nici n-a fost doar simplă reverie, ci este întotdeauna ancorată în real.

Idealizarea utopică de inspirație de fiecare dată din aspecte ale unor societăți existente. Platon avea cunoștință, când scria *Republica*, despre practicile comunităților pitagoreice din Sicilia (secolele VI-V î.Hr.), despre care s-a scris că ar fi fost „cele mai faimoase experimente utopice din lumea antică”<sup>108</sup>, el s-a inspirat de asemenea, din sobrietatea și autoritarismul Spartei, care se vor regăsi în rânduielile *Republicii*. Putem doar să presupunem că Platon ar fi văzut în experiențele pitagoreicilor, dovada posibilității realizării în practică a unei societăți guvernată de filosofia rațională.

Gândirea alternativă a utopiștilor este influențată de realitatea contemporană lor, orice utopie se explică doar dacă ținem seama de „localizarea” sa istorică. Dacă utopia poate anticipa (și nu prezice cu certitudine) realitatea, ea nu se poate totuși desprinde de condiționările sale istorice (de structura, tradițiile intelectuale și contextele culturale și sociale) care au pregătit viziunea anticipatoare. Fiecare utopie

---

<sup>108</sup> Fr. & Fr. Manuel, op. cit., pag. 94.

are astfel virtuți, dar și limite de netrecut și de neevitat, trasate de cadrele temporale ale epocii în care apare.

Condiționarea istorică nu epuizează tipurile de relații dintre utopii și epocile în care apar. Pentru a da credibilitate și a sugera realizabilitatea proiectelor pe care le propun, autorii de utopii îmbină în laboratorul imaginar al societății perfecte, imagini mitice cu evocări ale unor epoci istorice sau cu evenimente date și descrieri luate din propria lor realitate.

Este mult mai credibil să afirmi că „nicăieri” nu doar că va exista în viitor, dar a și existat deja. Descrierea capătă consistență și putere de persuasiune dacă nu este pură fantezie, ci evocă și se sprijină pe realități existente deja. Multe utopii se aseamănă cu orașele sau cu țările (*Utopia* lui Morus are exact atâtea orașe, câte avea Anglia la vremea respectivă) celor ce le-au scris. Însă utopiile nu doar că se apropie de realitățile istorice determinate, ci într-o măsură poate chiar mai mare, se îndepărtează de acestea. Nu există în toată epoca renascentistă „ceva” care să semene cu *Civitas Solis* a lui Campanella; realitatea multor antiutopii (Noi, 1984, ...) este mult mai brutală decât în orice societate totalitară cunoscută.

## UTOPIA PE SCENA LUMII.

Deși modalitățile de structurare și receptare a faptelor utopice sunt contradictorii, ca și realitatea percepută, există un *sens* cât se poate de ferm al demersurilor și tendințelor utopice (de la dezordine la organizare, de la indezirabil la optim, de la irațional la controlul rațiunii ...), orientarea tuturor energiilor spre desăvârșirea dezirabilului social: fericirea generală.

A devenit aproape un loc comun recunoașterea caracterului realizabil al utopiilor, fapt surprinzător pentru aceste „proiecte himerice”, „irealiste” și „fanteziste”. Această ultimă idee, afirmarea irealizabilității utopiilor, este după

Berdiaev marea noastră greșeală, pentru că „Utopiile pot fi realizate și chiar, în majoritatea cazurilor, au fost realizate”.<sup>109</sup>

Marele sociolog R. Boudon, constată că deși ambiguă și instabilă gândirea utopică nu este întotdeauna și peste tot ineficace, ea inspirând proiecte care s-au finalizat în organizări durabile. Este greu de argumentat exercitarea unei influențe *directe* a utopiilor asupra evoluțiilor din lumea reală, multe practici sociale utopice pot fi privite ca anticipând la scară redusă dezvoltări ulterioare (o încercare de conceptualizare ar putea chiar numi aceste tentative *utopii practice* ...).

Un caz mult discutat, pentru a ilustra această temă este influența lucrării *Noua Atlantidă* (1627) a lui Fr. Bacon. Deși în 1645 s-a înființat la Londra un *Colegiu filosofic*, strămoșul ilustrei *Societăți Regale* (1622) care e adevărat și-a însușit motto-ul de pe frontispiciul *Casei lui Solomon*<sup>110</sup>, influența este considerată mai degrabă indirectă decât nemijlocită. R. Ruyer de altfel, nici nu-l consideră pe Fr. Bacon utopist, „utopia” lui fiind mai degrabă un *program*, de viitor despre care Ruyer spune „că are pretenția să amelioreze soarta omului pe *pământ*, fără a prezice la ce anume trebuie să servească această ameliorare”.<sup>111</sup>

O influență mult mai mare, se consideră că ar fi avut, *Oceana* (1656) lui Harrington, care însă nu mai păstrează din utopie decât cadrul unei insule. Inspirată din constituția republicană a Veneției a inspirat, la rândul ei constituirea statelor americane Carolina, Pennsylvania, New Jersey. Datorită contribuției lui J. Adams (discipol al autorului) a influențat structura bicamerală a Congresului S.U.A.. Exemplul nu este însă concludent (nu este o utopie propriu-zisă, ci un proiect de constituție) pentru influența pe care ar putea să o aibă utopiile în practica socială.

---

<sup>109</sup> N. Berdiaev, op. cit., pag. 220. Cam aceeași idee apare pentru alții la Friedmann, Goodwin & Taylor, conf. lui Kr. Kumar, op. cit., pag. 108.

<sup>110</sup> „Scopul nostru final este să cunoaștem cauzele secrete ale fiecărui fenomen și să extindem dominația omului.”

<sup>111</sup> R. Ruyer, op. cit., pag. 115.

În ceea ce privește numeroasele experimente din America sau Europa, bazate pe aplicații practice ale utopiei, toate au eșuat lamentabil.

Asemenea ilustrări nu fac decât să încadreze o viziune prea *simplistă* asupra efectelor utopiei asupra realității; căutarea unor legături directe între expresii ale imaginarelor sociale și viața socială nu poate fi decât hazardată și inutilă.

Fiabilitatea gândirii utopice este de exemplu identificabilă în dorința utopiei de a se sustrage corupției, ceea ce a determinat înflorirea monahismului, fapt cu foarte importante consecințe pentru economia occidentului creștin. Aceeași dorință a călăuzit colonizatorii americani, iar schema tripartită a lui Platon (filosofi, războinici, artizani) a luminat funcționarea societății până înaintea revoluției industriale. Paradigma <<contractului social>> a lui Rousseau a furnizat lumină asupra problemei legitimității în societățile democratice...

Diferența gândire-practică utopică nu trebuie neglijată, ea se regăsește în distincția dintre „experimentele mentale” (înglobarea de utopii) și „experimentele practice-reale” (aplicarea utopiilor în comunități mici sau la scara unor societăți întregi). Acestea au funcțiuni particularizate care pot fi atât practice cât și teoretice. Utopiile nu ar trebui judecate doar pentru efectele nemijlocit practice (social-politice, morale ...) ci și în funcție de implicarea și consecințele lor asupra tradițiilor culturale.

Un alt consens, destul de larg referitor la realizabilitatea utopiilor privește caracterul parțial și forma degradată a produsului utopic finit. Berdiaev, vede în deformarea proiectului inițial, chiar una din exigențele hotărâtoare ale realizării utopiei.

De larga răspândire a acestei idei, răspunde poate substratul platonizant al viziunii noastre asupra lumii, sau chiar reminiscențe ale mitului căderii, fără ca exigențele logicii să nu rămână fără un cuvânt de spus (perfectiunea, armonia, absolutul nu se potrivesc instrumentelor noastre de cuantificare și înțelegere a lumii).

Experiențele istorice și culturale au demonstrat că utopiile pot fi realizate, eventual în spiritul lor, și în nici un caz, în detaliu sau *in toto*. Unele aspecte ale utopiei pot fi, într-o anumită măsură, materializate în practică, fără a produce ravagii. Utopia creștină a dus la dizolvarea monahismului; utopia socialistă s-a sublimat în planificarea economică și în sistemele de asistență socială din statele occidentale; aspecte legate de muncă, viață de familie, relațiile interumane, educație, artă au fost adânc influențate de către reflecția utopică.<sup>112</sup>

Este imposibil de dovedit, sau de măsurat, influența gândirii înnoitoare a lui Morus asupra lumii moderne. Se pot aduce în schimb argumente solide pentru susținerea specificității, caracterului distinct al *Utopiei* lui față de toate modalitățile anterioare de societăți alternative.

Mesajul acestei opere viza democratizarea, prin raționalizare, a întregii societăți. De binefacerile noii orânduiri armonioase urmau să se bucure toți oamenii (sau „aproape toți” dacă-i excludem pe sclavi, pentru că nici măcar Morus nu poate devansa, atât de mult, limitele propriei societăți!), depășindu-se într-o măsură incomparabil mai mare divizarea socială din *Republica*, de exemplu.

Marele umanist a intuit corect liniamentele Lumii viitorului: raționalitatea, democratizarea, secularizarea și laicizarea! Și poate că și datorită fericitei sale anticipări, Lumea modernă și-a orientat destinul în aceste direcții.

## COMUNITĂȚILE UTOPICE.

Un alt aspect semnificativ al raportului *realitate - istorie - utopie* ,privește constituirea și dezvoltarea comunităților utopice, un fel de proiecte de *utopii practice* la nivel *micro-social*.

---

<sup>112</sup> Cf. Kr. Kumar, op. cit., pag. 115.

Mai multe societăți istorice determinate (Sparta, Atena, chiar presupusa Atlantidă, Roma imperială ...) au fost concepute ca având o incontestabilă dimensiune utopică, ele au însuflețit și au alimentat imaginația utopică. Aceasta a determinat numeroase tentative de transpunere la nivel miniatural a unor principii utopice, inspirate cu deosebire de teoriile social-utopice ale secolului al XIX-lea. Avântul constructivist al utopiilor practice a fost resuscitat și întreținut de descoperirea Americii.

În acest sens, AL. Ciorănescu scrie, „după cum un gând utopic a descoperit America, America este cea care a descoperit utopia și tot ea este cea care a pus-o cel mai des la bancul de probă”.<sup>113</sup>

America a devenit terenul predilect al utopiei; majoritatea utopiilor transmutate pe terenul experimental al practicii au ales spațiul continental american. Noutatea și posibilitățile oferite de America au determinat o înăsprire a criticii valorilor tradiționale, și o creștere a speranțelor legate de realizarea utopiei obligându-o să se transforme în program de acțiune. America mai fascinează încă și astăzi, fiind percepută ca țară unde viitorul omenirii apare cel mai clar prefigurat.

J. Baudrillard vede în America „utopia împlinită ... utopie devenită realitate”. Ea este o „societate construită pe ideea că ea întrupează domnia legii, bogăție, libertate, ea știe acest lucru, crede în el, și până la urmă, toți ceilalți vor ajunge să creadă și ei”.<sup>114</sup>

Dezvoltarea utopismului în epoca modernă a cunoscut alături de cele două direcții deja abordate (tradiția literară, teoriile social-utopice) o a treia dimensiune: apariția și răspândirea impresionantă a micro-comunităților utopice. Toate aceste comunități au fost încercări de a transforma *utopia* în *eutopie*, „drumul de la un loc care nu există la un loc binecuvântat” (L.T. Sargent). Aceste încercări par a fi sortite eșecului în raport cu standardele utopice, utopia anunțând o societate a imposibilei perfecțiuni.

---

<sup>113</sup> Al Ciorănescu, *Viitorul trecutului*, ed. cit., pag. 63.

<sup>114</sup> J. Baudrillard, *America*, London, Verso, 1989, pag. 77.

Istoria a înregistrat mai mult de o sută de asemenea proiecte practice în America, doar în secolul ce a precedat Războiul de secesiune. Cele mai răspândite au fost comunitățile Icarienilor, conduse de chiar descoperitorul Icariei E. Cabet, urmând cele inspirate de Owen și Fourier, existând într-o pondere neînsemnată și comunități animate de țeluri religioase. Comunitățile care i-au recunoscut pe Owen și Fourier drept profeți au fost preocupate de eradicarea unor probleme individuale sau sociale (eliminarea inegalității, ușurarea muncii, eliberarea de subjugarea adusă de ierarhia socială ...).

Investigarea acestui tip de acțiune socială, a dus doar la o mare divergență de opinii<sup>115</sup>, fără a fi tranșat deocamdată problema apartenenței la utopism a acestor experimente socio-umane.

O asemenea tentativă operează L.T. Sargent, prin termenul *societate* sau *comunitate intențională* prin care înțelege „un grup de cinci sau mai mulți adulți și copii lor, care provin din mai mult decât un mediu familiar, și care au ales să trăiască împreună pentru a-și spori valorile lor comune, sau pentru orice altă înțelegere mutuală sau scop împărtășit în comun”.<sup>116</sup>

Prin accentuarea caracterului *intențional*, autorul urmărește excluderea unor forme tradiționale de viață socială (cum ar fi tribalismul arhaic), a căror includere ar supraîncărca conținutul și ar altera puterea explicativă a definiției. Formele utopice de conviețuire sunt adesea în conformitate cu un scop, rezultând printr-o hotărâre conștientă. Grupul trebuie să împartă niște proiecte, valori, scopuri, viziuni fără ca definiția să specifice și conținutul a ceea ce este împărțit, însă prezența termenului *comun*, atât în denumire, cât și în definiție, implică referința la un sistem economic fără proprietate privată.

---

<sup>115</sup> L.T. Sargent investighează nu mai puțin de 19 termeni diferiți utilizați referitor la acest subiect: comunitate intențională, societate intențională, societate comunală, comunitate cooperativă, utopie practică, comunitate retrasă, comunitate decretată, comunitate experimentală, experiment comunal, societate alternativă, experiment comunitarian, colonii socialiste, societăți utopice și experiment utopic; L.T. Sargent, op. cit., pag. 13.

<sup>116</sup> Ibidem, pag. 14.

Referitor la valoarea centrală a acestor comunități (*colectivismul*), M. Buber observă pe bună dreptate, că ea se exprimă tocmai în dezvăluirea substanței socializării, „esența” noii societăți. „Idea socialistă, scrie el, izvorăște din necesitatea întemeierii organice a unei noi societăți pornind de la micile societăți închegate spontan sau conștient, precum și datorită legăturilor care se formează între ele”.<sup>117</sup>

Toate comunitățile experimentale au cunoscut un derizoriu eșec, începând cu secolul al XIX-lea ele au fost practic măturate de valul industrializării și urbanizării. Cea mai însemnată contribuție pe care și-au adus-o la utopism a fost insistența de a demonstra că idealurile comunitare pot fi făcute să funcționeze.

Au existat însă și tentative *macro-utopice*, experimente care s-au desfășurat la nivelul unor întregi societăți și care aveau pretenția realizării depline, universale a idealului utopic.

Cel mai mare experiment utopic al perioadei moderne – utopia comunistă – a început în 1917 în Rusia și s-a încheiat în anii `80, ducând la faliment în plan economic, la dictaturi anacronice și la mari suferințe și privațiuni în plan general uman. În mod implacabil, cea mai mare utopie politică din istorie – *Utopia U.S.S.R.* – s-a transformat în exact opusul a ceea ce trebuia să fie la început, ducând la căderea unor societăți întregi. Proiectul utopic al restabilirii armoniei societare planetare a angajat societăți și continente pe un drum spre o lume a îmbelșugării, păcii, libertății și fraternității, însă stația finală s-a dovedit a fi deprimanta realitate descrisă de antiutopii.

Spre a evita pe viitor asemenea deturnări, politologul R. Nozick construiește un cadru conceptual original și propune o soluție atractivă, care poate fi un reper în înțelegerea adecvată, a modului în care utopia ar putea contribui la transformarea socială, fără a declanșa ravagii în realitatea istorică.

---

<sup>117</sup> M. Buber, *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958, pag. 99.

## UN CADRU PENTRU UTOPIE.

R. Nozick, consacră în mod surprinzător, ultima parte a influenței sale cărți *Anarhie, stat și utopie* (1974), utopiei; „surprinderea” vizează faptul că deși subliniază că *statul minimal*, ca țel al filosofiei politice, nu este o utopie, el își încheie lucrarea cu o amplă analiză detaliată și minuțioasă (un pic cam stufoasă) de filosofie analitică, având ca subiect, *utopia*, pe care o definește cât se poate de simplu (și de ambiguu): „*cea mai bună dintre toate lumile posibile*”.

El consideră acest subiect, drept domeniu propice pentru aplicarea celor mai dezvoltate teorii care se ocupă de chestiunea alegerii pe care o fac agenții raționali (teoria deciziei, teoria jocurilor și analiza economică), instrumente care devin, prin aplicații de genul acestei analize, importante și pentru filosofia politică și etică. Punctul de plecare al demersului său este observația că condițiile care am dori să le impunem societăților care ar urma să fie socotite ca fiind utopice sunt inconsistente, fiind imposibil să realizăm simultan și continuu toate bunurile sociale sau politice (insuficiență legată de însăși condiția umană).

Utopia trebuie să fie, într-un sens restrâns, (singurul acceptabil pentru o abordare analitică), „cea mai bună pentru noi toți, cea mai bună lume imaginabilă, pentru fiecare dintre noi”.<sup>118</sup> Faptul că opțiunile în această privință sunt *acum* atât de diverse, este un semn al alterării sociabilității, fapt care duce în scrierile utopice, crede Nozick, la accentul pus pe modelarea celor tineri.

Accentuând parcă, fără a recunoaște manifest, fatalitatea împlinirii utopiilor el scrie: „Utopia este acolo unde nepoții noștri vor trăi”. În acest fel, demersul său pare a porni de la presupuziția: dacă nu putem să ne sustragem influențelor utopiei, putem încerca măcar să-i deturnăm finalitatea prin spargerea *integralității*.

---

<sup>118</sup> R. Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Editura Humanitas, București, 1997, pag. 356.

„Modelul” lui Nozick vizează demontarea eșafodajului *utopismului transcendent* (constructiv), și are analogii cu strategiile deconstructiviste postmoderniste. Scopul său este crearea unui *cadru pentru utopie*, care să ofere o egalitate a șanselor de realizare, pentru oricât de multe proiecte ale unor lumi, considerate de către autorii lor și de către cei care aleg să trăiască în acest fel, cele mai bune dintre lumile posibile.

El ne propune să luăm parte la un experiment mental: „să ne imaginăm o lume posibilă în care să trăim”, în care fiecare *creatură rațională* va avea aceleași drepturi de a-și imagina o lume posibilă pentru ea însăși în care să trăiască. Ceilalți locuitori ai lumii imaginate, pot alege să rămână în lumea care a fost creată pentru ei (și pentru care ei au fost creați), sau pot alege să o părăsească și să trăiască într-o lume pe care și-o imaginează ei.

Unele lumi vor deveni *stabile*, și vor fi numite de Nozick *asociații*, adică lumi în care *nici unul* dintre locuitorii acelei lumi nu-și va putea *închipui* o lume alternativă mai bună în care ar prefera să trăiască, lume pe care, de asemenea, toți locuitorii raționali ar putea să o părăsească pentru orice altă lume pe care ar putea să și-o imagineze. Lumea în care unor locuitori raționali nu li se permite să emigreze în unele dintre societățile pe care ei le pot imagina este numită prin contrast *est-berlin*.<sup>119</sup>

Acest model este astfel conceput încât să de-a posibilitatea fiecăruia să aleagă ceea ce vrea, singura constrângere fiind că alții pot să facă același lucru în ceea ce-i privește pe ei și să refuze să stea în lumea pe care v-ați imaginat-o.

În lumea *noastră* actuală, ceea ce corespunde lumilor posibile este o mulțime largă și diversă de comunități în care oamenii, pot să rămână, pot pleca sau pot să le modeleze potrivit dorințelor lor, o societate în care pot fi încercate *experimente*

---

<sup>119</sup> Ibidem, pag. 356. Această denumire este un ecou al faptului că lucrarea a fost scrisă în plin „Război rece”.

*utopice*, pot fi trăite diferite stiluri de viață și pot fi urmate individual sau colectiv concepții alternative asupra binelui.

Cu toate divergențele care apar între viața noastră reală și modelul lumilor posibile, fanteziile de tip utopic trebuiesc cercetate, pentru că ele revelează multe lucruri în legătură cu condiția noastră. Acest lucru poate ajuta la măsura depărtării dintre alternativele noastre fezabile și dorințele noastre fanteziste. Faptul că autorii de utopii se afundă în descrieri detaliate, poate fi semnul estompării limitei dintre imaginație și ceea ce este realizabil.

Autorul pe care-l discutăm, consideră că nu trebuie luat în derâdere conținutul ideilor noastre, care merg nu numai dincolo de ce este real și de ceea ce considerăm că se poate face în viitor, dar chiar *dincolo de ceea ce este posibil* (cum ar fi de exemplu, ideea lui Fourier că măștile se vor transforma în limonadă, că *antilei* și *antitigri* (sic!) vor apărea prin evoluție), care pot fi semne ale unor cumplite suferințe ale ființei limitate la ceea ce este posibil.

Nozick oferă o posibilă soluție pentru realizarea utopiilor: atomizarea lumilor stabile (asociațiilor) în comunități la nivel micro-social. Întrucât nu există cel mai bun răspuns compus la toate întrebările pe care le ridică eterogenitatea tipurilor umane, ideea unei societăți care să fie cea mai bună pentru fiecare să vrea să trăiască în ea, este incredibilă.

Luarea în considerare a existenței diferențelor, duce la afirmarea ideii că în utopie nu va exista *un singur* gen de comunitate și nici un singur gen de viață. Utopia, afirmă aproape profetic Nozick, va consta din utopii, ale multor comunități diferite și divergente în care oamenii duc diferite genuri de viață în diferite instituții. Comunitățile vor înflori și vor decădea pentru că unele moduri de viață vor fi mai atrăgătoare decât altele, iar oamenii le vor părăsi pe unele pentru altele.

Însă cea mai importantă idee a lui Nozick este înțelegerea utopiei ca *metautopie*, ca mediul în care pot fi făcute experimente utopice; mediul în care

oamenii sunt liberi să facă ce vor și care mai întâi trebuie realizat pentru a putea asigura cadrul realizării unor viziuni utopice mai particulare. „Utopia, scrie el, este un cadru pentru utopii, un loc în care oamenii sunt liberi să se asocieze în mod voluntar pentru a urmări și a încerca să-și realizeze propria viziune asupra vieții mai bune într-o comunitate ideală, dar în care nici unul nu poate să *impună* altora propria sa viziune utopică”.<sup>120</sup>

Țelul ultim al unei construcții utopice este de a conduce la obținerea de comunități în care oamenii vor vrea să trăiască și în care vor alege în mod voluntar să trăiască.

Cadrul pe care-l propune Nozick are menirea de a face posibilă realizarea a aproape tuturor viziunilor utopice particulare. El asigură compatibilitatea celor trei tipuri de poziții utopice diferite:

- utopismul *imperialist*, care susține că toți să fie forțați să intre într-o anumită structură comunitară;
- utopismul *misionar*, care speră să-i determine sau să-i convingă pe toți să trăiască într-o anumită structură comunitară, fără a-i forța;
- utopismul *existențial*, care speră că o anumită structură comunitară va exista (va fi viabilă), deși nu în mod necesar universală, în așa fel încât aceia care doresc să o realizeze pot trăi în concordanță cu ea.<sup>121</sup>

Cadrul este compatibil cu toate viziunile utopice particulare, fără a da garanții nici uneia, este libertarian și de tipul *laissez-faire*, însă nu obligă în nici un fel comunitățile componente să fie la fel.

Încercând să răspundă la întrebarea „cum funcționează utopia”, Nozick, răspunde: la nivelul comunității. El pornește de la realitatea socială, care se întemeiază pe aceste entități care sunt comunitățile. La acest nivel trebuie presupusă și realizată viziunea non-imperialistă a unei societăți ideale sau bune. Cadrul este

---

<sup>120</sup> Ibidem, pag. 371

<sup>121</sup> R. Nozick, op. cit., pag. 379.

construit tocmai pentru a permite viziunilor care impulsionează și însuflețesc crearea unor comunități particulare cu caracteristicile dorite. Conjugat cu viziunile particulare ale multor persoane, cadrul ne dă posibilitatea să obținem cea mai bună dintre toate lumile posibile.

Abia acum surprinderea noastră de la începutul prezentării concepției lui Nozick se risipește, statul minimal nu este o utopie însă este *cadrul utopiei*. Acest stat, singurul stat legitim și tolerabil din punct de vedere moral, este acela care realizează cel mai bine aspirațiile utopice ale visătorilor și vizionarilor de anvergură.

Această viziune urmărește să sublimeze ceea ce se poate păstra din tradiția utopică și în același timp urmărește să deschidă restul tradiției aspirațiilor individuale.

Originalitatea sa desăvârșită este că încearcă să reconcilieze gândirea utopică cu concepția libertariană. Dacă utopia nu poate fi oprită să înainteze și să invadeze realitatea, ne putem pregăti să o întâmpinăm nu repudiind-o, ci construind un cadru pentru oricât de multe societăți experimentale.

## 07 „SFÂRȘITUL UTOPIEI”

Declinul utopiei literare la sfârșitul secolului al XVIII-lea a pus în discuție, pentru prima dată, problema *sfârșitului utopiei*.

Odată cu apariția unor planuri de transformare totală a societății, cu acapararea imaginarului utopic de către diversele ideologii, utopia a încetat să-și mai îndeplinească funcțiile tradiționale. Din acest moment discuția despre sfârșitul utopiei trebuie să se desfășoare într-un cadru mai larg, cel al sfârșitului ideologiei și al istoriei.

După cum se știe, Hegel este cel ce anunțase deja, în 1806, „sfârșitul istoriei”. Desfășurarea istoriei universale a fost înțeleasă de el ca sporirea continuă a libertății

umane, idee ce apare rezumată în celebra epigramă: „popoarele Orientului știau ca *tu* erai liber; lumea greacă și cea romană știau că *unii* sunt liberi; în timp ce noi știm că absolut *toți* oamenii (omul ca om) sunt liberi” (*Prelegeri de filosofie a istoriei*). Hegel a văzut întregul proces istoric culminând în realizarea libertății prin instituții politice și sociale concrete. Întruchiparea deplină a libertății, *sfârșitul istoriei*, a fost identificat de el în statul modern constituțional, garant al realizării societății libere în lumea reală.

Marx se deosebea de Hegel și în privința tipului de societate care ar fi apărut la sfârșitul istoriei. El credea că statul liberal nu reușea să rezolve contradicția fundamentală a capitalismului: conflictul de clasă dintre burghezie și proletariat.

În societățile liberale, omul *se alienase* (dezacord al omului cu sine însuși și pierderea controlului asupra propriului destin), deoarece, capitalul – artefact al omului, devine stăpânul și dominatorul acestuia.

Sfârșitul marxist al istoriei ar fi venit numai odată cu victoria adevăratei „clase universale” – proletariatul – și cu realizarea ulterioară a *utopiei comuniste* mondiale, care ar fi pus capăt luptei de clasă pentru totdeauna.<sup>122</sup>

La baza sfârșitului istoriei și a dispariției statului, marxismul pune teza integrării sociale perfecte, totale și definitive, integrare ce va elimina alienarea, exploatarea, dominarea omului de către om și implicit, instrumentele acestora: statul și proprietatea particulară. Aceste teze erau susținute prin pretenția marxismului la *predicția istorică*; marxismul dă istoriei un sens și proiectează un viitor inevitabil întrucât rezultă din analiza științifică a unei anumite succesiuni necesare a modurilor de producție. Marxismul încerca astfel legitimarea partizanatului politic printr-o pretinsă obiectivitate științifică, obținută prin pretenția deținerii monopolului asupra cunoașterii logicii istoriei.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Fr. Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București.

<sup>123</sup> Aceste teze sunt respinse în mod categoric și hotărâtor din perspectiva antropologiei politice. De exemplu, Lapierre arată că deoarece societățile umane nu sunt *natural homeostatice* ca cele ale insectelor,

Pentru R. Aron, un rafinat critic al marxismului, termenul ultim al istoriei nu ar fi un statut concret definit, al familiei sau al statului, ci o diversitate care nu contravine regulilor, inseparabilă de umanitatea esențială a omului. El vorbește, în acest sens, de o stare privilegiată, diferită de valori abstracte, care într-o accepțiune rezonabilă reprezintă noțiunea teleologică a sfârșitului istoriei.

Progresul tehnic este factorul ce ar conduce, după el, spre o „*stare staționară*” a societății (la un regim al abundenței absolute) și la o reconciliere a acesteia. Această *stare staționară* ar rezulta deci din prelungirea consecințelor progresului tehnic în interiorul colectivităților.

Astfel, toți ar participa la viața cetății: guvernării ar comanda fără a recurge la forță, iar guvernații s-ar supune fără a fi umiliți. Între colectivități pacea devalorizează frontierele și garantează drepturile individului; abundența absolută răspunde universalității Statului și omogenității cetățenilor, concepte care nu sunt contradictorii, dar care se situează dincolo de orizontul istoric (presupunând o schimbare fundamentală a datelor vieții în comun).<sup>124</sup>

Însă progresul tehnic nu ar garanta pacea nici între indivizi nici între clase, nici între națiuni, dacă nu s-ar imagina recunoașterea mutuală a esenței comune și a diversității sociale, afirmarea „autorității rațiunii, în toți și în fiecare, asupra tentației revoltei și violenței”.

R. Aron atrage atenția că „victoria rațiunii asupra naturii permite, dar nu determină domnia rațiunii asupra pasiunilor”.<sup>125</sup>

Astfel definit, conceptul de *sfârșit al istoriei*, al lui Aron, nu se confundă nici cu un ideal abstract (libertate, egalitate ...) nici cu o ordine concretă. Nici un regim

---

starea naturală a existenței lor sociale nu este un *status quo*. Dispariția puterii politice nu poate surveni decât odată cu stingerea capacității umane de a *inova*, odată cu epuizarea resurselor imaginative, prin triumful obișnuinței sau al reflexului condiționat. Oamenii rămân însă singurele animale politice, pentru că numai ei pot inova și produce istoria. J. Lapierre, *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice și inovației sociale*, Editura Institutului European, Iași, 1997, pag. 309.

<sup>124</sup> R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, pag. 164

<sup>125</sup> Ibidem., pag. 165

politic nu se poate sustrage confruntării cu contingențele istoriei (nici măcar utopiile realizate).

Acest concept este creat de Aron pentru a ajuta la precizarea condițiilor la care trebuie să ajungem pentru a satisface simultan exigențele multiple pe care noi le formulăm față de societate. „Sfârșitul istoriei, scrie foarte sugestiv același autor, este o idee a Rațiunii, ce caracterizează nu individualitatea omului, ci efortul grupurilor umane de-a curmezișul timpului. Este <<proiectul>> acelei umanități care se vrea pe sine rezonabilă”.<sup>126</sup>

Interogându-se asupra coerenței și direcționalității istoriei universale, profund influențat de Hegel, Fr. Fukuyama va anunța la rândul său „sfârșitul istoriei” însă cu un alt arsenal conceptual.

El consideră că pe măsură ce omenirea se apropie de sfârșitul mileniului, cele două crize, ale autoritarismului și ale planificării centralizate, nu au mai lăsat decât un singur concurent în arenă, o ideologie având potențial validitate universală: *democrația liberală*, doctrina libertății individuale și a suveranității populare.<sup>127</sup> Victoria ideii liberale este cea care pregătește sfârșitul istoriei. Consensul ce a apărut în ultimii ani în privința legitimității democrației liberale, ar putea fi argumentul valid (conform lui Fukuyama), că democrația liberală ar putea fi „punctul final al evoluției ideologice a omenirii”.

Acest sfârșit nu se referă la încetarea evenimentelor ci la istoria înțeleasă ca un singur proces, coerent, evolutiv ce ține cont de experiența tuturor oamenilor din toate timpurile. Fukuyama preia înțelesul hegeliano-marxist al acestui concept, prin care acești gânditori presupuneau o dezvoltare coerentă a societății umane, de la societățile tribale bazate pe sclavie și pe agricultură, la diversele teocrații, monarhii și aristocrații feudale și până la democrația liberală și capitalismul bazat pe teleologie. Acest proces avea să se încheie, în concepția lui Hegel și Marx, atunci când omenirea va fi realizat

---

<sup>126</sup> Ibid., pag. 166

<sup>127</sup> Fr. Fukuyama, op. cit., pag. 45-48

acea forma a societății care-i satisfăceau aspirațiile fundamentale (Hegel vedea acest punct final în statul liberal iar Marx în societatea comunistă).

Atunci când nu se vor mai petrece evenimente importante, când nu se va mai înregistra vreun progres al principiilor și instituțiilor de bază, întrucât chestiunile importante vor fi fost rezolvate, și utopia ca purtătoare a aspirațiilor și idealurilor înalte ale umanității, își va pierde funcțiile și utilitatea.

Anunțarea manifestă a „sfârșitului utopiei” se va lega de numele lui Herbert Marcuse și de anul 1967. Într-o conferință cu acest titlu, el arată că azi, orice formă a lumii concrete, a vieții umane, orice transformare a dezvoltării tehnice și naturale este o *posibilitate*, iar locul acestei posibilități este *istoric*. „Aceasta, scrie Marcuse, ar putea însemna *sfârșitul utopiei*, aceasta este dezmințirea acelor idei și teorii care folosesc conceptul utopiei pentru a denunța anumite posibilități socio-istorice”.<sup>128</sup>

„Sfârșitul utopiei” nu a fost înțeles însă ca sfârșit al utopismului ca și categorie specială a gândirii, ci numai ca sfârșit al unei utopii desuete și limitate (astfel marxismul apare ca fiind o utopie depășită, oferind doar posibilități finite).

Deoarece forțele materiale și intelectuale necesare transformării sunt tehnic la îndemână, se întrevede transformarea imposibilității în posibilitate și apar premisele unor ipotetice realizări. „Sfârșitul utopiei” reprezintă de fapt descătușarea acesteia, prin deschiderea orizontului spre întruparea sa deplină.

„Sfârșitul utopiei” semnifică, în același timp, ca și consecință a sa, „sfârșitul istoriei”, în sensul că prin noile posibilități, viitorul nu se mai poate gândi pentru mult timp ca o continuare a trecutului, care eșuează în prezentul tuturor posibilităților. Mai degrabă ele presupun o ruptură cu continuitatea istorică, ele presupun o distincție calitativă între o societate liberă și societățile care nu sunt libere.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> H. Marcuse, *The End of Utopia*, în *Five Lectures Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Beacon Press, Boston, 1970, pag. 62.

<sup>129</sup> Ibidem., pag. 63.

În loc de a găsi o cale din demodatul utopism spre știință, sau spre socialismul științific, susține Marcuse, omul ar putea acum deschide o potecă nebătătorită de la socialismul științific spre o nouă vârstă a libertății absolute, ar putea realiza râvnitul salt din imperiul necesității în cel al libertății.

Marcuse se arată încântat de evaluarea negativă marxistă a vechilor utopii, considerând că condițiile obiective și subiective nu erau reunite pentru realizare acestor fantezii. De aici încolo însă orice era posibil, nimic nu era *utopic*, în sensul tradițional, sau aproape nimic.<sup>130</sup>

De fapt Marcuse construiește un concept paradoxal: *utopia realistă*, încrezătoare în posibilitatea tehnologiei avansate de a oferi totul, în condițiile unui sistem coerent rațional-organizațional.

El era convins că vechile utopii raționaliste din Vest nu s-au realizat din cauza insuficienței dezvoltării a tehnologiei. Un argument în plus în favoarea sfârșitului utopiei (tradiționale), a fost extras de Marcuse, din descoperirea destul de banală a caracterului istoric al nevoilor umane. „Nevoile umane, scrie el, au un caracter istoric. Dincolo de animalitate, toate nevoile umane, incluzând sexualitatea, sunt determinate istoric și transformabile istoricește. Iar ruptura cu continuitatea nevoilor, care atrage după sine represiunea lor, saltul într-o diferență calitativă nu este ceva dat din nou, ci este ceva inerent dezvoltării forțelor de producție. Aceasta a atins un nivel care necesită noi nevoi vitale pentru a fi la înălțimea propriilor posibilități”.<sup>131</sup>

Aceste nevoi și dorințe vitale noi, se opun celor vechi, inerente sistemului dominației capitaliste. Vechile nevoi (nevoia luptei pentru existență, spiritul de competiție, nevoia de a continua productivitatea autodistructivă, nevoia de reprimare a impulsurilor și instinctelor) sunt înlocuite dialectic de noile nevoi (nevoia de odihnă, de singurătate-intimitate, de conviețuire cu persoane alese liber, de

---

<sup>130</sup> Marcuse va aplica sensul peiorativ al termenului doar acelor proiecte care violează legile biologice sau psihice, deși chiar și asemenea categorii cu caracter istoric pot deveni subiect al unor transformări care să le schimbe ulterior orientarea.

<sup>131</sup> H. Marcuse, op. cit., pag. 73.

frumusețe, de fericire gratuită ...).<sup>132</sup> Marcuse prefigurează un nou model antropologic, centrat pe nevoia unei libertăți adevărate, nelegată de satisfacerea nevoilor materiale de tirania muncii emancipate sau de imunitatea față de represiune.

Ce mai rămâne utopic în „sfârșitul utopiei”, înțeles în acest mod de către Marcuse? Utopia lui Marcuse, se impune prin dimensiunea sa erotico-estetică, prin transformarea în manieră fourieristă<sup>133</sup> a muncii în joc, și prin repudierea tuturor elementelor indezirabile ale tehnologiei.

Utopia freudo-marxistă a umplut vidul lăsat de utopiile exorcizate în controversați ani 1967-68, „mulți dintre tinerii rebeli, dezgustați de perspectiva înglobării lor în societatea tehnologică capitalistă, au descoperit în îmbătrânitul Marcuse un bunic care să le pronunțe temerile”.<sup>134</sup>

Problema „sfârșitului utopiei”, enunțată de Marcuse, va rămâne deschisă, chiar autorul ideii „sfârșind” prin a propune o nouă utopie.

Observând treptata retrogradare a politicului spre economic, respingerea conștientă a trecutului și a noțiunii de epocă istorică, înlăturarea tuturor idealurilor culturale, K. Mannheim își exprimă teama că acestea ar putea să ducă și la dispariția oricărei forme de utopism.

El scrie în acest sens : „în vreme ce declinul ideologiei reprezintă o criză doar pentru anumite straturi, (...), dispariția completă a elementului utopic din gândurile și acțiunile oamenilor ar însemna ca natura și evoluția umană să capete un caracter cu totul nou. Dispariția utopiei determină o stare de lucruri statică în care omul însuși nu este decât un obiect”.<sup>135</sup>

Putem să fim în sfârșit, de acord cu Mannheim, și să ne exprimăm neîncrederea că o asemenea stare de lucruri s-ar putea realiza.

---

<sup>132</sup> Vezi analiza făcută lui Marcuse de Fr. & Fr. Manuel, op. cit., pag. 794-800.

<sup>133</sup> Marcuse a preferat să-l semnaleze pe Fourier drept precursor (de aici a luat ideea muncii ca joc) și să reînvie idealurile falansteriene ale acestuia, în pofida disprețului lui Marx pentru acestea.

<sup>134</sup> Fr. & Fr. Manuel, op. cit., pag. 800.

<sup>135</sup> K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, op. cit., pag. 236.

Ideologiile la modă discută din ce în ce mai mult tema „sfârșiturilor” (al istoriei, al omului, al utopiei, al ideologiei). Acestea nu sunt însă decât formele noastre degenerate de utopii. Ele nu mai sunt utopii ale viitorului ci ale prezentului. Se vorbește azi de „sfârșitul utopiei” pentru că, se spune, prezentul a ajuns din urmă viitorul. Însă, sentința lui J. Baudrillard „viitorul a început deja”, semnalează doar profunzimea crizei în care ne scufundăm și exprimă incapacitatea noastră de a construi o imagine a viitorului mai înaltă decât platitudinile prezentului.

Dacă utopia s-a dizolvat între orizonturile prezentului, ar putea însemna că suntem deja în *interiorul* utopiei, că utopia s-a întrupat deja în lumea noastră, la scară absolută.

Decât de *sfârșitul utopiei*, credem împreună cu Fr. & Fr. Manuel, că este potrivit mai degrabă să vorbim de *amurgul utopiei*, împărtășind astfel relativismul enunțului: „nu putem ști dacă noaptea va veni curând, dacă va trece repede sau va dura mereu”.<sup>136</sup>

## 08. PERENITATEA UTOPIEI

Gândirea utopică s-a particularizat la începutul unei noi ere a umanității, însoțind și exprimând dorința de dominare a lumii exterioare, prin intermediul științei și rațiunii. Ca mod de *gândire*, utopia conduce la o formă de cunoaștere (parțial rațională, parțial fantezistă), care își propune să descopere adevăruri care să-i permită omului să se reintegreze în ordinea lumii de care l-au îndepărtat anumite practici prea realiste.

Însă *valoarea utopiei* nu stă doar în legătura ei cu practicile reale (deși funcția sa de sondare a dezirabilului social și dimensiunea sa critică sunt prețioase pentru înțelegerea evoluției societăților concrete), cât mai ales în capacitatea sa de

---

<sup>136</sup> Fr. & Fr. Manuel, op. cit., pag. 810.

proiectare a unor aspecte ale vieții sociale în viitor. Valoarea sa trebuie căutată în raporturile privilegiate pe care le întreține cu viitorul, utopiei i se poate acorda credit și încredere prin prisma rezultatelor pe care le obține în prospectarea viitorului.

Gândirea utopică pleacă de la premisa că viitorul nu trebuie doar perceput ci de asemenea el trebuie creat. Raportarea la viitor, urmând în concepția lui Fr. Polak modelul lui Prometeu se desfășoară ca „istorie (povestire) a salvării”.<sup>137</sup> Omul arată același autor, exercită influențe asupra viitorului său prin imaginile pe care le proiectează, însă viitorul însuși exercită o influență specială asupra omului. Această imagine, al cărui suport este utopia, operează ca o proiecție îndărăt dinspre viitor în prezent.

Utopia, văzută de Polak ca „antipod perfect al imperfectului *aici și acum*”, este produsă de o gândire vizionară îndrăzneță care este în sine condiția obligatorie pentru schimbarea socială efectivă. Deși în defensivă (ca urmare a dezvoltării nemaîntâlnite a polului său negativ), ea rămâne răspunsul adecvat la provocările prin care timpul ne îndeamnă să examinăm și să pregătim în ascuns problemele care ne sunt rezervate.

În istoria sa multiseculară multe propuneri ale utopiei au coincis cu aspirații ale lumii moderne sau contemporane, sau chiar s-au întrupat și integrat în mod benefic în realitate.

Imaginația utopică se supune unei logici ipotetico-deductive, astfel încât demersul utopic are un grad de raționalitate care-i dă îndreptățirea să cerceteze calea spre adevăr și să se apropie de el. Învăluită în haina sa literară, utopia a permis oamenilor să abordeze unele din cele mai importante întrebări privind viața socială și morală, care în alt chip, ar fi fost incriminate sau interzise. R. Trousson își încheie importanta sa istorie literară a utopiei, subliniind statutul privilegiat al acesteia și

---

<sup>137</sup> Fr. Polak, op. cit., pag. 5.

surprinzând corect una din „virtuțile” care unifică rosturile și destinul utopiei: „nu numai că utopia duce cu sine experiențele formale ale genului romanesc, dar ea este fără îndoială domeniul în care se exprimă cel mai bine conștiința destinului uman și voința omului, adesea patetică, de a-l modifica și de a-l orienta... Utopia depășește fantezia imaginativă: ea este reflecția umanității în fața obsesiei sale cu perfecțiunea și absolutul, și încarnarea visului său de a scăpa contingenței”.<sup>138</sup>

Utopia posedă o *funcție anticipatoare*, care nu trebuie repudiată.<sup>139</sup> Încrederea în virtuțile anticipatorii ale utopiei, a devenit un adevărat „articol de credință”. Această convingere a reînnoit cercetarea și a dat un nou impuls gândirii sociale.<sup>140</sup>

Teoreticienii și scriitorii s-au hrănit din substanța utopiei, sau au considerat meritorie chiar și numai *prezența* sa. Prin reproșul absolut justificat, nu neaparat prin modelul propus, utopia este apreciată pentru forța sa de a limpezi scopuri, așteptări și aspirații, pentru funcția sa experimentală și pentru căutarea asiduă a noi posibile rearanjări ale vieții sociale. Ea poate propune sau renova valori, poate contribui la schimbarea istorică prin „educarea dorinței” și ne poate conduce și la forme concrete, specifice ale viitorului.<sup>141</sup>

Demnă de luat în seamă este în acest sens, viziunea înnoitoare lui H. G. Wells, care vede în utopie o nouă știință socială „care se livrează prin imaginație, și în care accentul cade pe toate încercările – trecute, prezente și imaginate în viitor – de a realiza o armonioasă *societate ideală* în inima civilizației umane”.<sup>142</sup> Putem fi de acord cu o asemenea idee, doar dacă această „nouă știință” nu va avea pretențiile predicției absolute a sensului evoluției istorice, ci se va limita doar la a conferi teoriilor sociale un plus de sensuri și de posibilități.

---

<sup>138</sup> R. Trousson, op. cit., pag. 262.

<sup>139</sup> Semnalele și avertismentele asupra unor evoluții negative ale realității, chiar influențate sau provocate de utopie, la care marii antiutopiști ne fac atenți, țin tot de eforturile utopiei de a corija stări de lucruri sau chiar propriile devieri. Prin antiutopie, în acest fel utopia se autosublimează.

<sup>140</sup> În acest sens a se vedea și Al. Ciorănescu, *Viitorul trecutului*, ed. cit., p. 37-38.

<sup>141</sup> Despre „rosturile utopiei” se poate consulta Kr. Kumar, *Utopismul*, ed. cit., p. 139-142.

<sup>142</sup> Apud Kr. Kumar, op. cit., p. 141.

Poate în acest fel, în încercarea de a cunoaște realitatea socială prin știință, omul își va aminti și nu va mai încerca să încalce adevărul reflecției luminoase a lui R. Aron, „sensul dat de filosofie (și de orice teorie, ne permitem să adăugăm) aventurii istorice determină structura devenirii esențial, dar nu determină viitorul.”<sup>143</sup>

Atâta timp cât se va mulțumi, doar să sondeze prin imagini viitorul, și nu să-l determine prin violență, utopia va putea exista.

Utopia contribuie la mersul înainte al omenirii în alte modalități decât prin conceperea unor programe de guvernare. Prin reprezentanții săi, utopia nu *impune* un anumit sistem de conviețuire, ci spune doar că există printre rânduielele imaginate anumite aspecte care ar fi bine să fie adoptate în societățile reale. Deviația „pragmatică” a utopiei nu este caracteristică decât unei etape a stadiului său constructiv, o erezie sau o rătăcire târzie, un hibrid steril al invadării utopiei de ideologii totalitare.

În mod eronat, i se conferă utopiei responsabilități, sarcini, virtuții sau defecte pe care nu le-a avut niciodată. Nu există o singură paradigmă a utopiei, aceasta este o limită, dar o realitate: conceptul său are un caracter *istoric*. Utopia și-a găsit mereu forme noi de organizare, și-a reconfigurat uneori mesajul, însă noile forme au coexistat, și probabil vor coexista în continuare, alături de cele tradiționale.

Nu avem însă dreptul să judecăm, sau să interpretăm paradigmele timpurii, ale secolelor XVI-XVII, prin prisma a ceea ce anumite excrescențe ale unor paradigme utopice, au devenit în secolele XIX-XX. Totalitarismul nu este o paradigmă utopică, iar utopia nu duce în mod necesar spre coerciție totalitară. Totalitarismul nu este creat de fanteziile secolelor în care utopiile au înflorit, ci este un fenomen social, politic, moral, sau chiar cultural, extrem de complex (care, este adevărat, se aseamănă în câteva aspecte cu utopia), dar pe care, dacă vrem să-l

---

<sup>143</sup> R. Aron, op. cit., p. 171.

înțelegem și să-l evităm, nu ne putem permite să-l simplificăm și să-l reducem la ceea ce nu este.

De altfel, una din formele cele mai convingătoare ale reacției antitotalitare a fost, să nu uităm, *utopia* deconstructivă. Gândirea utopică, chiar în forma sa negativă și-a adus o contribuție hotărâtoare la eșecul, aparent *definitiv*, al totalitarismului la sfârșitul anilor '80. Ceea ce a dus la răsturnarea acelor dictaturi, a fost tocmai imposibilitatea *controlului total* a gândirii celor asupriți.

Utopia nu duce și, cu atât mai puțin, nu se poate identifica cu totalitarismul. Dar nici măcar în totalitarism „gândirea alternativă” nu poate fi înăbușită, cu atât mai puțin, în lumea noastră utopia și-ar putea pierde locul.

Orice societate care ar interzice afirmarea gândirii utopice, sau care repudiază la modul global utopismul, este destinată totalitarismului.

Nu doar experiențele istorice nefericite ale secolului nostru au fost legate de influența utopiei, dar și apariția și dezvoltarea *tehnocratismului* a fost perceput de numeroși teoreticieni ca fiind expresie a ofensivei utopiei. Prin dezvoltarea științei și tehnicii, pe o cale realistă, nonimaginativă, societatea a ajuns, să trăiască o dublă sclavie a utopiei: a tehnocratismului, care face ca destinul omului să fie dependent de progresul tehnic, și a *democrației*, în plan politic.<sup>144</sup>

Se consideră în acest sens, că dezvoltarea tehnologiei creează iluzia că va rezolva toate problemele omului, fiind calea care duce inevitabil spre *fericire* (finalitatea oricărei utopii) și *binele etern* (care nu mai poate fi *real*, fiind totuși în afara timpului). Datorită iluziilor utopiei tehnocratice, viața omului se pierde însă în derizoriul cotidian al unui trai neproblematic, alcătuit dintr-o sumă nedefinită și

---

<sup>144</sup> Dintr-o asemenea perspectivă, utopia se instalează prin adeziunea la ideea că *democrația* este cea mai bună formă de guvernământ, ori se consideră că acesta nu este decât semnul că utopia s-a instalat definitiv într-o societate care face totul pentru a-și conserva propria ordine. Utopia încearcă să distragă atenția oferind celor asupriți distracții și iluzii ieftine (gen Euro-Disney-Land). Preocuparea pentru *ireal*, evidentă în industria mass-media prin oferirea de distracții continue, crede și Huxley, este argumentul suprem că forțe impersonale lucrează la instalarea definitivă a utopiei în lumea noastră.

interminabilă de mici plăceri și satisfacții ieftine. Omul nu mai percepe astfel propria existență drept o entitate în permanentă devenire, pierde conștiința istoricității ființei sale înfundându-se în prezentul înșelător.

Considerând că istoria se manifestă în termeni de utopie, că omul a ajuns în momentul în care Istoria însăși, cu toate manifestările ei reale, devine o dimensiune a utopiei, G. Uscătescu crede că aceste fapte se datorează inserării tehnologiei într-un nou tip de istoricitate, ceea ce accentuează caracterul sistematic al construcțiilor utopice ale organizării sociale.

Asimilând „pasiunea teoretică” pentru perfecțiune (trăsătura în care Uscătescu vede esența utopiei) tehnica devine despotică și extrem de periculoasă pentru destinul personal.<sup>145</sup>

În acest sens N. Wiener, un gânditor deosebit de atent la dezvoltările civilizației actuale, atrage atenția că „riscăm astăzi o enormă cetate mondială, în care nedreptatea primitivă, deliberată și conștientă de ea însăși, ar fi singura condiție posibilă a unei fericiri statistice a maselor, o lume care s-ar dovedi pentru orice spirit treaz mai rea chiar decât infernul”<sup>146</sup>.

Atacurile de acest gen, ar trebui să aibă ca subiect, nu atât utopia, cât consecințele ce însoțesc evoluțiile unui fenomen real, dezvoltarea impresionantă a științei și tehnologiei moderne. Anumite stări de lucruri au căpătat în acest context caracteristici pe care utopia nu a făcut, decât eventual să le anunțe și nu să le provoace în mod nemijlocit. Utopia nu se confundă însă cu tehnocratismul, și nu poate fi acuzată pentru implicațiile, oricât de grave, ale practicilor raționaliste moderne.

Există și previziuni mai puțin pesimiste referitoare la lumea viitorului. Astfel

A. Toffler, descoperă două macrotendințe care, în concepția lui, descriu

---

<sup>145</sup> G. Uscătescu, *Istorie și utopie*, ed. cit., p. 341-342.

<sup>146</sup> Apud. G. Uscătescu, op. cit., p. 362.

„liniamentele lumii de mâine”. Prima ar fi, demasificarea societății sau tendința de diversificare socială, iar cea de a doua accelerarea ritmului schimbării istorice.

În urma dislocării societății de masă (caracteristică în viziunea lui epocii industrialismului), noua civilizație va restaura *comunitatea*. Elementul principal al acestor schimbări radicale este în concepția lui Toffler, „demasificarea și restructurarea timpului”, ca urmare a abandonării ritmurilor civilizației industriale. „Modificând timpul, anunță Toffler, modificăm implicit întreaga experiență umană.”<sup>147</sup>

Imaginea standard despre lume se destramă în favoarea unei diversități de imagini, idei, simboluri și valori... Orientarea spre *individualizare*, vizibilă deja în mersul lumii noastre, va duce la destrămarea mentalității de masă, opiniile politice se destandardizează, consensul se destramă și apar mii de grupuri ad-hoc, militând fiecare pentru câte un obiectiv limitat și temporar.

Toffler anunță în mod realist, (numindu-și această viziune, în care vede cea mai probabilă evoluție a societății actuale: „*practopie*”), zorii civilizației celui de-al III-lea val, identificabile în multe din evoluțiile civilizației industriale.

Toate acestea, consideră el ne îndepărtează de societatea huxleniană sau orwelliană, a unor humanoizi fără chip, depersonalizați pe care o poate sugera prelungirea tendințelor civilizației actuale.

Nu putem repudia utopia fără consecințe incomensurabile, mai potrivit este să învățăm să o înțelegem și să o prețuim, doar atât cât merită. Kr. Kumar, are dreptate atunci când afirmă că „valoarea utopiei constă în idealismul încercării ei de a rezolva dilemele societății moderne pe care le dramatizează”<sup>148</sup>.

Ea dă seama, într-adevăr, de tendințele contradictorii dintre nevoia de ordine și

dorința de libertate, dintre siguranța și stabilitatea organizării centralizate la scară

---

<sup>147</sup> A. Toffler, *Al doilea val*, Ed. Politică, București, 1998, p. 339.

<sup>148</sup> Kr. Kumar, op. cit., p. 85.

largă și revendicările îndreptățite ale antiutopiei de restaurare a creativității individuale.

Dacă utopia este inversul lumii reale, răsturnarea acesteia din antiutopii ar trebui să ne readucă în normalitatea lumii noastre, ea ne poartă însă într-o lume incomparabil mai rea decât lumea din care am plecat.

Cum însă, *experimentum mundi* pe care utopia îl desfășoară este iremediabil, iar drumul spre o societate neexperimentală s-a pierdut, rezulta că suntem sortiți unei perpetue tranzitari spre un loc și o vreme în care nu vom putea locui niciodată.

## BIBLIOGRAFIE GENERALĂ:

1. **S. Antohi** – *Civitas imaginalis, Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994;
2. **S. Antohi** – *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991;
3. **H. Aramă** – *Colecționarul de insule*, Editura Albatros, București, 1983;
4. **G. Arbore** – *Cetatea ideală în viziunea Renașterii*, Editura Meridiane, București, 1973;
5. **H. Arendt** – *Originile totalitarismului*, Editura Humanitas,

București, 1994;

6. **R. Aron** – *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955;
7. **Fr. Bacon** – *Noua Atlantidă*, Editura Științifică, București, 1962;
8. **R. Barthes** – *Sade, Fourier, Loyola*, Gallimard, Paris, 1971;
9. **N. Berdiaev** – *Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului*, Amarcord, Timișoara, 1994, pag. 217-226;
10. **R. Boudon,** – *Dictionnaire critique de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1990, pag. 656-661;  
**F. Bourricaud**
11. **T. Campanella** – *Cetatea soarelui*, Editura Științifică, București, 1959;
12. **M. Călinescu** – *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995;
13. **Fr. Chirpaz** – *Plaidoyer pour l'utopie*, Esprit, Paris, Apr/1974;
14. **Fr. Choay** – *L'urbanisme, utopie et réalités*, Éditions du Seuil,

Paris, 1979;

15. **E. Cioran** – *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992;
16. **Al. Ciorănescu** – *Viitorul trecutului, Utopie și literatură*, Editura Cartea Românească, București, 1996;
17. **A. Codoban** – *Postmodernismul, o contrautopie?* în volumul: *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995;
18. **A. Cornea** – *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995;
19. **J.M. Domenach** – *L'utopie ou la raison dans l'imaginaire*, Esprit nr. 434, Apr/1974, Paris;
20. **M. Eliade** – *Mitul eternei reîntoarceri*, în volumul: *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991;
21. **M. Eliade** – *Paradis și utopie: geografia mitică și eshatologie*, în volumul: *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994;
22. **S. Freud** – *Angoasă în civilizație*, în *Opere*, vol. I, Editura

Științifică, București, 1991;

23. **S. Freud** – *Viitorul unei iluzii*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică, București, 1991;
24. **Fr. Fukuyama** – *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Editura Paideia, București, 1994;
25. **N. Himmelman** – *Trecutul utopic*, Editura Meridiane, București, 1984;
26. **S. P. Huntington** – *Ciocnirea civilizațiilor*, Editura Antet, București, 1998;
27. **A. Huxley** – *Minunata lume noua. Reîntoarcere în minunata lume nouă*, Editura Univers, București, 1997;
28. **Kr. Kumar** – *Utopianismul*, Editura Du Style, 1998 („*Concepte în științele sociale*”, editată de Frank Parkin);
29. **J.W. Lapierre** – *Viață fără stat? Eseu asupra puterii politice și inovației sociale*, Editura Institutului European, Iași, 1997;

30. **G. Lapouge** – *Utopie et civilisation*, Librairie Weber, Paris, 1973;
31. **R. Levitas** – *The Concept of Utopia*, Hemel Hemstead: Philip Allan/Syracuse: Syracuse UP, 1990;
32. **G. Liiceanu** – *Utopia intelectului și utopia filosofiei*, în volumul *Cearta cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992;
33. **K. Mannheim** – *Ideology and Utopia. An introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979;
34. **Fr. E. Manuel & Fr. P. Manuel** – *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979;
35. **H. Marcuse** – *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia*, (*The End of Utopia* – pag. 62-82), Beacon Press, Boston, 1970;
36. **L. Marin** – „*Utopiques*”: *jeux d'espace*, Les Éd. de Minuit, Paris, 1973;

37. **D. Mc Lellan** – *Ideologia*, Editura Du Style, București, 1998;
38. **Gr. Mc.Lennan** – *Pluralismul*, Editura Du Style, București, 1998;
39. **T. Morus** – *Utopia*, Editura Științifică, București, 1958;
40. **R. Mucchielli** – *Le mythe de la cité idéale*, Paris, 1960;
41. **P.P. Negulescu** – *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986;
42. **R. Nozick** – *Anarhie, stat și utopie*, Editura Humanitas, București, 1997;
43. **M. Oprea** – *H.G. Wells, Utopia Modernă*, Editura Univers, București, 1983;
44. **G. Orwell** – *O mie nouă sute optzeci și patru*, Editura Univers, București, 1991;
45. **T. Pavel** – *Lumi ficționale*, Editura Minerva, București, 1992;
46. **Platon** – *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986;
47. **Fr. Polak** – *The Images of the Future*, Elsevier Scientific

Publishing Company, Amsterdam, 1973;

48. **D. Popovici** – *Santa Cetate. Între poezie și utopie*, în volumul: *Scrieri literare IV*, Editura Dacia Cluj-Napoca, 1984;
49. **K.R. Popper** – *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1992;
50. **K.R. Popper** – *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, 1996;
51. **K.R. Popper** – *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I: *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1993; vol. II: *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, Editura Humanitas, București, 1993;
52. **K.R. Popper & K. Lorenz** – *Viitorul este deschis: o discuție la gura sobei*, Editura Trei, București, 1998;
53. **M. Ralea** – *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*, în *Scrieri*, vol. 3, Editura Minerva, București, 1981;
54. **P. Ricoeur** – *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, în *Du text à l'action. Essais d'herméneutique II*, Édition du Seuil, Paris, 1986;

55. **R. Ruyer** – *L'Utopie et les utopies*, Payot, Paris, 1950;
56. **J. Servier** – *L'Utopie*, P.U.F., Paris, 1985;
57. **J. Servier** – *Histoire de l'Utopie*, Paris, 1967;
58. **J. Starobinski** – *Utopia melancolică a lui Robert Burton* în vol: *Melancolie, nostalgie, ironie*, Editura Meridiane, București, 1993;
59. **L. T. Sargent** – „*The Three Faces of Utopianism Revisited*”, în *Utopian Studies – A publication of the Society for utopian Studies*, University of Missouri, St. Louis, vol. 5, nr. 1/1994;
60. **Vl. Tismăneanu** – *Mizeria utopiei. Criza ideologiilor de stânga în Europa răsăriteană*, Editura Polirom, Iași, 1997;
61. **Al. Toffler** – *Al treilea val*, Editura Politică, București, 1983;
62. **R. Trousson** – *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de L'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1979;
63. **G. Uscătescu** – *Istorie și utopie*, în volumul: *Proces umanismului*, Editura Politică, București, 1987, pag. 339-362;
64. **G. Vattimo** – *Sfârșitul modernității*, Editura Pontica, Constanța,

- 1993;
65. **G. Vattimo** – *Societatea transparentă*, Editura Pontica, Constanța, 1995;
66. **W. Vosskamp** – *Utopieforschung. Interdiziplinäre Studien zur Neuzeitlichen Utopie*, vol. I, Surkamp Tachebuch Verlag, Stuttgart, 1982;
67. **J.J. Wunenburger** – *Réveries insulaire*, în vol. *La vie des images*, Presses Universitaire de Strasbourg, 1995;
68. **J.J. Wunenburger** – *L'Utopie ou le rêve sans raison* în *Carrefour*, vol. 6, nr. 2, Université d'Ottawa, 1992;
69. **B. Würtz** – *E. Bloch și „Principiul speranță”*, Universitatea din Timișoara, 1980;
70. **Ev. Zamiatin** – *Noi*, Editura Humanitas, București, 1991;
71. \* \* \* – *Mari gânditori și filosofi francezi ai veacului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1989.





