

TEODORA PRELIPCEAN

Utopia

Imaginarul social între proiecție și realitate



POLIS
BOOKS

TEODORA PRELIPCEAN

UTOPIA
IMAGINARUL SOCIAL
ÎN TRE PROIECȚIE ȘI REALITATE

2024
POLIS
BOOKS IAȘI

Lector: Sorin Bocancea

Concepția grafică a copertei: Andrei Cucu

Foto copertă: bedneyimages, „Path to heaven”, Image by bedneyimages on Freepik

© 2024 Polis Books pentru prezenta ediție

Reproducerea parțială sau totală a prezentei cărți fără acordul Editurii constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Editura Polis Books

Iași, str. Bălușescu nr. 2, jud. Iași
polisbook@revistapolis.ro

Teodora Prelipcean, *Utopia. Imaginarul social între proiecție și realitate*
140 p., 2024

ISBN: 978-606-95777-4-5

TEODORA PRELIPCEAN este conferențiar la Facultatea de Drept și prorector cu activitatea didactică și de cercetare la Universitatea „Petre Andrei” din Iași. Licențiată în filosofie la Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași (1994), studii aprofundate în filosofie și spiritualitate răsăriteană (1996), doctorat în filosofie (2003). Stagii de specializare la Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Université de Lille, France (1993), și la Faculty of Law, University of Lapland, Rovaniemi, Finlanda (2000). Membră a Asociației Internaționale Council for Research in Values and Philosophy, membră a International Board Advisory, Lumen, Iași, reviewer al *Philosophy Study* (David Publishing Company, Chicago, IL, USA), secretar general de redacție al revistei *Polis* și editor-șef al anuarului Universității „Petre Andrei” din Iași, *Fascicula Drept, Științe Economice, Științe Politice*. A publicat volume (*Utopia. Imaginarul social între proiecție și realitate*, Editura Adenium, Iași, 2015), articole/studii în reviste de specialitate românești și străine (*Revista de teorie socială, Symposion, Philosophy Study, Polis, Procedia – Social and Behavioral Sciences*), precum și în volume colective (*Sinteze de știință politică. Studii tematice pentru examenul de licență*, coordonatori: Cristian Bocancea și Daniel Șandru, Institutul European, Iași, 2012). A coordonat (împreună cu Laura Mitarotondo) revista *Polis*, vol. V, nr. 2(16), Serie nouă, martie-mai 2017. Volumul său *Explicația în științele sociumane* (Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004; ed. a II-a: Editura Polis Books, Iași, 2023) a fost tradus în limba spaniolă (*La explicación en las Ciencias Sociales y Humanas*, Niram Art, Madrid, 2015).

„Utopiile n-au avut niciodată «presă bună» în mediile intelectuale, pentru că au fost contrapuse mereu realismului. Genul literar al utopiei a fost alăturat mai curând dramaturgiei moralizatoare și romanului de aventură decât filosofiei politice. Multă lume plasează discursul utopic în aria antropologică a *riturilor compensatorii*, în același orizont cu ideologiile și religiile ce ne îndeamnă să părăsim lumea crudă a prezentului pentru a ne îndulci imaginar dintr-o lume viitoare mai bună. Paginile acestei cărți mi-au sugerat însă o cu totul altă grilă de lectură: utopia este un *rit integrator*, o formă socială de adaptare la șocurile prezentului. Câți dintre noi pot rezista la asaltul realității fără doza zilnică de utopie?”

CRISTIAN BOCANCEA

Cuprins

Introducere	8
-------------------	---

CAPITOLUL 1

UTOPIILE: COORDONATE INTRODUCTIVE

1.1. Preambul	13
1.2. Definiții și delimitări conceptuale.....	14
1.3. Istoria utopiei în date.....	20
1.3.1. Utopiile pozitive	21
1.3.2. Utopiile negative	23
1.3.3. Socialiștii utopici.....	26
1.4. Unitate în diversitate. Trăsături specifice utopiilor.....	29

CAPITOLUL 2

UTOPIILE TRADIȚIONALE – GRILE DE LECTURĂ

2.1. Preambul	39
2.2. <i>Utopia</i> morusiană, critică și proiecție	40
2.3. Noua <i>Atlantidă</i> , o utopie altfel.....	54

CAPITOLUL 3

SOCIALISMUL UTOPIC, ÎNTRE TEORIE ȘI PRACTICĂ

3.1. Ideile primilor socialiști utopici	73
3.2. Armonismul lui Charles Fourier	81
3.3. Teodor Diamant și <i>Falansterul de la Scăieni</i>	93
Concluzii	114
Abstract	120
Résumé	128
<i>Bibliografie</i>	136

Introducere

Însetați de cunoaștere și adevăr, dar dezamăgiți adesea de rezultatele științei, din cele mai vechi timpuri oamenii au apelat la imaginație ca singură modalitate de evadare din realitate, dar și ca revoltă împotriva imperfecțiunii acesteia. Spre deosebire de cunoașterea umană, care este limitată, poate fi măsurată și explicată, imaginația nu are limite, nu poate fi măsurată sau explicată. Ambele însă, și cunoașterea științifică, și imaginația, se concretizează prin intermediul limbajului. Desigur, nu tot ceea ce cunoaștem sau ne imaginăm poate fi exprimat, limbajul avându-și limitările sale, dar deseori, apelând la simboluri și mituri, necunoscutul devine cunoscut, iar inexprimabilul devine exprimabil. Mai mult, imaginația joacă un rol indispensabil și de netăgăduit în creația științifică, matematică sau poetică. În cazul celei din urmă, după cum afirma Bacon (2012, p. 213), imaginația...

poate da satisfacții minții umane chiar în acele puncte în care natura ne refuză [satisfacția]: lumea fiind ca proporție inferioară sufletului, ne încântă întotdeauna o măreție mai amplă, o bunătate mai bine aplicată și o varietate mult mai mare decât cele ce pot fi găsite în natura lucrurilor.

În felul acesta, imaginarul își dovedește „omniprezența și puterea” (Boia, 2005, p. 7).

Referindu-ne la cunoaștere, de exemplu, abordând tema imperfecțiunii, Leibniz a încercat să demonstreze în *Eseuri de Teodicee*¹ că Dumnezeu „alege întotdeauna binele cel mai mare” (1997, p. 35), iar lumea noastră, aleasă dintr-o infinitate de universuri posibile, ar fi „cea mai perfectă dintre toate lumile posibile” și „cea mai bună din câte puteau fi alese” (1997, p. 40). Altfel spus, *mai bine nu se poate*. De aici nu putem deduce, desigur, că această lume este și perfectă în sens absolut, însă cu certitudine nu este perfectibilă. Ceea ce, în fond, neagă reprezentanții construcțiilor imaginare din toate timpurile, utopiștii dorindu-și, după cum spunea și Eminescu, „ceea ce nici pentru Dumnezeu nu a fost cu puțință” (*apud* Antohi, 1999, p. 120).

Cauza, motivația unor astfel de construcții o constituie nu numai constatarea faptului că lumea noastră nu este cea mai bună cu puțință, ci și ideea perfectibilității acestei lumi. Trăim așadar într-o lume în care inegalitățile pot fi eliminate, lipsurile pot fi înlăturate, piedicile pot fi depășite, „dilemele” morale rezolvate, ceea ce demonstrează „maleabilitatea rasei umane” (Kumar, 1998, p. 61). Ce rezultă de aici? Faptul că elementul central al ficțiunilor sociale și politice este omul, iar preocuparea sa principală va fi moralitatea. Dacă omul este mai drept, mai bun, mai puțin corupt, și cetatea sau societatea vor fi la fel. El este cel care, construindu-se pe sine în direcția dreptății, legității și moralității, construiește și societatea în același sens, aceasta nefiind altceva decât oglinda sa în lume.

Așadar, utopiile reprezintă un efect al unor nemulțumiri cu privire la modul de organizare a societății în care trăim și ne desfășurăm activitatea. În acest sens, cel mai adesea utopiile

1. Lucrarea a fost publicată, pentru prima dată, în limba franceză, în 1710, la Amsterdam. Titlul original, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, vine să expliciteze atât semnificațiile termenului „teodicee”, cât și structura complexă a lucrării.

10 formulează, explicit sau implicit, necesitatea reformării, parțiale sau radicale, socio-politico-economice și culturale a societății, promovează noi idealuri la nivel societal sau individual. Ele exprimă un vis sau o dorință ce pot deveni realitate, o privațiune de moment care poate fi înlăturată mâine, peste o lună, peste un an, peste zece. Nu se știe dacă toate acestea vor deveni realitate, nici când anume, însă posibilitatea trecerii de la ficțiune la realitate nu este exclusă. În caz contrar, construcția imaginară nu și-ar avea rostul. Nimeni nu visează doar de dragul de a visa. Cu toții sperăm ca, într-o bună zi, visul, care pentru moment transcende realitatea, să devină realitate. Va fi sau nu așa, doar timpul ne poate oferi un răspuns. Visul transcende realitatea, avându-și însă izvorul de energie în trecut sau prezent. Dacă se raportează la trecut, atunci se are în vedere ceva ce a fost prezent și, prin ciclicitatea istoriei, poate reveni, cu alte cuvinte se raportează la *mitul eternei reîntoarceri*. Dacă în atenție se află prezentul, visul se distanțează de acesta, privind către un viitor în care totul va funcționa fără cusur. Uneori închidem o ușă, dar deschidem o fereastră. Organizarea societății nu se face o dată pentru totdeauna. Imaginea unei societăți care se vrea perfectă este în permanență alta, în funcție de structura interioară a celui ce și-o imaginează, de educația și cultura primite, de caracterul și temperamentul său, de tarele epocii în care a trăit ș.a. Singura constantă, printre zeci de variabile, este speranța într-o societate mai bună care să facă posibilă atingerea fericirii umane.

Acesta fiind universul discursului și ținând seama de economia lucrării de față, în paginile următoare ne propunem să oferim o reconstituire și regândire sistematică, dar nu și exhaustivă, dată fiind varietatea ansamblului ideatic, a parcursului substanței *utopiei* din Antichitate și până în epoca contemporană, precum și o introducere în problematica acesteia. În speranța atingerii scopului major, primul pas vizează relevarea *esenței utopiei* și realizarea unui *tablou*, nu complet, dar care să

cuprindă elemente specifice tuturor tipurilor de texte întâlnite în sfera utopiei, de la lucrările filosofico-politice ori literare, la proiectele social-politice elaborate de socialiștii utopici. De altfel, credem că discursul literar utopic, fie el pozitiv ori negativ, este mult mai cunoscut publicului larg comparativ cu cel filosofic și tocmai de aceea l-am inclus în demersul nostru.

Cu toate acestea, precizăm că în centrul atenției și investigațiilor prezente se vor afla scrierile ilustrative din domeniul filosofiei, pe de o parte, și încercările socialiștilor utopici de restructurare a societății prin intermediul noilor asociații sau ateliere, pe de altă parte. Pe cale de consecință, următorul pas îl constituie oferirea unor *grile de lectură* pentru două dintre *utopiile tradiționale* considerate reprezentative și evidențierea locului aparte pe care îl ocupă acestea în panorama utopiilor. Este vorba despre *Utopia* lui Thomas Morus, cel care a pus în circulație termenul „care avea să facă o remarcabilă carieră” (Antoși, 2005, p. 11), și *Noua Atlantidă* a lui Francis Bacon, continuator al seriei utopiilor renascentiste și deschizător de drumuri în ceea ce privește locul și rolul științei în ansamblul unei comunități.

Nu în ultimul rând, întrucât gândirea utopică a stat la baza *socialismului utopic*, una dintre orientările *socialismului pre-marxist*, în ultima parte a lucrării vom analiza multiplele concepții sociale, politice și economice specifice *socialiștilor utopici* și vom prezenta propunerile lor de reorganizare a societății în vederea instaurării unei noi ordini. Drept urmare, prezentăm viziunea lui Saint-Simon cu privire la calea prin care dreptatea și pacea între oameni pot fi instaurate și apologia noului „sistem industrial”, încercările lui Robert Owen de reformare și reorganizare a societății industriale engleze, dar mai ales descriem și analizăm felul în care Charles Fourier și unul dintre discipolii săi, Teodor Diamant, și-au conceput comunitățile utopice. Subliniem, de asemenea, ispita și eșecul tuturor socialiștilor utopici în încercarea de a pune în practică societățile imaginate,

- 12 prăpastia evidentă dintre perspectiva promițătoare și imposibilitatea îndeplinirii celor promise, dar mai ales „farmecul pervers al utopiei” (Tismăneanu, 2011, p. 7), cu alte cuvinte consecințele politice, economice și morale pe termen lung ale unor astfel de tentative.

Firește, formularea unor critici constructive și elaborarea unor concluzii coerente și realiste, care să permită, eventual, relansarea unor probleme importante și interpretarea corectă a acestui mod de a vedea lumea și de a imagina o alta „perfectă”, vor încheia periplul prin meandrele *utopiei* și *spiritului utopic*. În felul acesta, sperăm să oferim o imagine mai cuprinzătoare asupra utopiei în ansamblu și asupra fascinației exercitate de aceasta deopotrivă asupra creatorilor și cercetătorilor din toate epocile istorice, ceea ce ne îndreptățește să credem că nu se poate vorbi de un „sfârșit al utopiei”.

Situându-se în acest univers al expunerii, lucrarea se adresează atât publicului larg, cât și cititorului avizat, fiecare dintre cele două categorii având posibilitatea descoperirii, sperăm noi, în funcție de interesele fiecăreia, fie a unor repere introductive și grile interpretative, fie a unor informații utile și idei interesante¹.

1. Preocuparea în ceea ce privește domeniul utopiilor fiind mai veche, menționăm că o serie de informații cuprinse în paginile acestei lucrări au apărut ca texte distincte (Prelipcean, 2001, 2004, 2012). Aceste studii sunt revizuite și completate în lucrarea de față.

Capitolul 1

Utopiile: coordonate introductive

1.1. Preambul

Pentru o mai bună înțelegere a acestui domeniu atât de variat și complex, ne vom opri în acest prim capitol la o serie de variabile explicative fundamentale din punctul nostru de vedere. Astfel, mai întâi vom defini termenul *utopie* și-i vom delimita sfera de aceea a altor termeni înrudiți sau aflați într-o anumită relație cu acesta, accentuând faptul că recunoașterea strânsei legături cu aceștia va contribui la o mai bună comprehensiune a gândirii utopice. Întrucât semnificațiile nu lipsesc, dincolo de dificultatea evidentă de a oferi o definiție unică vom încerca să oferim câteva repere în acest sens, oprindu-ne la cele delimitări și precizări pe care le considerăm esențiale. De asemenea, vom face o scurtă trecere în revistă a lucrărilor considerate reprezentative, scopul fiind acela de a evidenția toate tipurile de producții care au circulat sub acest nume: filosofice, literare sau teorii social-politice.

În încheierea acestui capitol vom evidenția câteva dintre caracteristicile relevante ale acestor construcții imaginare, însușiri ce ne permit să vorbim, dincolo de numărul lor, și despre *utopie ca gen*.

1.2. Definiții și delimitări conceptuale

În sens general, cuvântul „utopie” – *utopia* în engleză, *utopie* în franceză și *Utopie* în germană –, așa cum ne apare definit în diverse dicționare, se referă la *un loc sau o stare de viață proiectate în viitor ce întruchipează un model ideal de ordine socio-politico-economică și care, drept urmare, nu există sau este irealizabilă*. Alte dicționare încearcă să nuanțeze puțin și să stabilească minime diferențe între semnificațiile termenului, ajungând astfel să opereze cu două sensuri ale „utopiei”. Primul ne relevă *o construcție imaginară și riguroasă a unei societăți care constituie, din punctul de vedere al celui care o realizează, un ideal total, iar al doilea, un proiect a cărui realizare este imposibilă*. Totodată, ne sunt explicitați și o serie de alți termeni din aceeași familie de cuvinte: *utopic, utopist, utopism* (*Le petit Larousse*, 1993, p. 1050).

Există, de asemenea, și dicționare de specialitate în care, cel mai adesea, nu întâlnim formulată o definiție ca atare a „utopiei”, descrierile și interpretările mai mult sau mai puțin amănunțite ale termenului pornind de la operele celor care l-au folosit de-a lungul timpului, urmând să evidențieze și să clarifice posibilele sale semnificații. Totuși, sistematizând în funcție de context, pot fi desprinse câteva note esențiale ale noțiunii, astfel încât conținutul semantic denotă:

1. un proiect, o dorință îndepărtate, ireale, imposibil de transpus în practică;
2. o operă literară, filosofică sau politică care ne oferă imaginea unei lumi viitoare perfecte;
3. diverse concepții social-politice și economice neancorate în realitate și, prin urmare, nerealiste, inadecvate, fantastice (Miller, 2000, pp. 768-776).

În sens strict, termenului, folosit pentru prima dată de umanistul Thomas Morus, îi pot fi asociate două etimologii. Prima dintre acestea are în vedere factorii timp și spațiu, sensul *utopiei* fiind acela de *loc ce nu există nicăieri* (de la grecescul *outopia*: „ou” – „nu” și „topos” – loc) sau, altfel spus, *Țara-denicăieri*. A doua etimologie vizează subiectul utopiilor, situație în care acestea sunt definite ca *locuri în care domnește binele* (de la grecescul *eutopia*: „eu” – „bun” și „topos” – „loc”) sau *Țara Fericirii* (Lalande, 1992, pp. 1178-1181). Analizând scrierile utopice din cele mai vechi timpuri și până astăzi ne dăm seama că ambele etimologii sunt la fel de îndreptățite, ele exprimând părerea de rău a autorilor că acele locuri în care binele și fericirea sunt suverane există doar în imaginația lor.

Dincolo de aceste definiții de dicționar, avem numeroase alte variante oferite fie de cei care chiar au creat astfel de scrieri, fie de cei care le-au analizat. Dintre primii, o definiție ne oferă însuși Morus (2000, p. 9), potrivit căruia scrierea sa ne vorbește despre „cea mai bună formă de guvernământ”. Dintre criticii literari, o definiție succintă întâlnim la Bogdan Crețu (2008, p. 47), care, vorbindu-ne despre esența utopiei, ne spune că aceasta „nu este altceva decât expresia unei dorințe absolutizante”. Mai exactă este formularea lui Sorin Antohi (2005, p. 19), care prin utopie înțelege acea „structură socială rigidă, strict planificată, ritualizată, descrisă în detaliu de către un personaj întors dintr-o țară imaginară, cunoscută întâmplător (în general ca urmare a unui naufragiu) și prezentată prin intermediul unui ghid localnic”.

Și, firește, exemplele pot continua, știut fiind că există „aproape tot atâtea concepții asupra utopiei câți cercetători” (Antohi, 2005, p. 18), în funcție și de ceea ce vor aceștia să surprindă: *esența* utopiei sau *cauzele* ei. Tocmai de aceea, pentru a nu îngreuna discursul și a nu ne pierde în detalii ne semnificative ori repetiții inutile, credem că cele prezentate până aici

- 16 sunt suficiente pentru a ne forma o imagine adecvată, chiar dacă parțială, asupra semnificațiilor termenului.

Pe de altă parte, în opoziție cu aceste *locuri pozitive* care nu există nicăieri, odată cu modernitatea au fost imaginate și *lumi negative*, care, de asemenea, sunt doar rod al reprezentărilor celor care le-au creat. Altfel spus, nici acestea nu există, chiar dacă noi credem că se apropie uneori foarte mult de realitate. Prin urmare, se naște ceea ce unii specialiști ai domeniului numesc *utopie negativă* sau *distopie*¹. Fiind termeni mai nou creați, este evident că nu apar în toate dicționarele, iar atunci când îi regăsim în paginile acestora cel mai adesea definițiile nu sunt prea ample, exemplele înlocuindu-le. Totuși, *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, în contextul formulării unei explicații privitoare la prezența redusă a utopiilor în secolul XX, precizează că viziunea pesimistă asupra perfectibilității naturii umane a dat naștere unor noi creații imaginative, *distopiile*, ce ne descriu „cea mai rea societate posibilă” (Miller, 2000, p. 775). În aceste circumstanțe și-au făcut apariția, mai ales în ultimele decenii, o serie de lucrări special dedicate studiului utopiilor negative. La una dintre acestea ne vom raporta în continuare, în încercarea de a surprinde termenii ce caracterizează o astfel de societate. Astfel, criticul literar Bogdan Crețu (2008, p. 67) consideră că în societățile distopice „valorile sunt răsturnate, grotescul reprezentând trăsătura de căpătâi”. Așadar, avem o lume pe dos și dezumanizată, o societate totalitară în care libertatea de gândire și de expresie sunt imposibile, iar cetățenii sunt permanent supravegheați cu ajutorul tehnologiei. Altfel spus, ni se oferă imagini moderne și contemporane ale

1. Există și alți termeni pentru a numi utopiile negative, considerați sinonimi: *distopie*, *antiutopie*, *contrautopie*, *utopie neagră*. Opțiunile pentru unul sau altul sunt diferite, însă noi preferăm termenul *distopie* sau sintagma *utopie negativă*.

infernului, văi ale plângerii. Totodată, suntem avertizați asupra anumitor derapaje și evoluții periculoase din cadrul societății.

Ajunși în acest punct al expunerii, este imposibil să nu ne întrebăm care este raportul dintre *utopie* și *distopie*, ce legături există între acestea. Se știe că genul distopic a apărut ulterior celui utopic. Putem deduce de aici că distopia ar fi „progenitura celeilalte, coborâtă în act, căreia îi păstrează cutumele, tehnicile, dar îi dă pe față urmarea” (Crețu, 2008, pp. 29-30)? Dacă ne raportăm la factorul timp, da, se poate susține că distopia este odrasla utopiei, întrucât discursul utopic a influențat construcțiile distopice. Dar, spre deosebire de acestea din urmă, care, potrivit aceluiași critic literar, „seamănă frapant cu realitatea” (Crețu, 2008, p. 29), utopiile nu seamănă deloc cu realitatea. Scopul lor este construirea unei lumi perfecte, având ca punct de plecare imperfecțiunea lumii în care trăim. Tot de la realitate pleacă și discursul distopic, numai că el merge către o altă extremă, a celei mai rele societăți cu putință, avertizându-ne, în fond, că întotdeauna este loc și pentru mai rău.

În altă ordine de idei, dar păstrând întrebarea formulată mai sus, considerăm că există și posibilitatea înțelegerii *utopiei* și *distopiei* ca două fețe ale aceleiași realități, ambele discursuri având ca bază ceea ce se petrece în societățile de zi cu zi, însă înfățișând în cele din urmă lumi diferite: fie o lume în care binele domnește, fie o lume în care răul este stăpân. Cu alte cuvinte, este vorba despre două imagini posibile ale aceleiași realități, ambele la fel de nocive dacă nu înțelegem că extremele trebuie evitate, că unele modele nu numai că nu pot fi puse în practică, dar nici nu sunt de dorit, pentru că pot da naștere la monstruoziități. Altfel spus, trebuie să avem grijă ce ne dorim, pentru că există posibilitatea împlinirii speranțelor noastre, cu precizarea că de cele mai multe ori constatăm *post-factum* că dorințele nu sunt și spre binele nostru.

Însă definirea *utopiei*, în sens larg și/sau restrâns, oricât de riguroasă ar fi, nu poate surprinde toată gama de înțelesuri și

- 18 aspecte sub care termenul este utilizat începând mai ales cu secolul al XIX-lea. Astfel, la mijlocul secolului al XIX-lea apar noi perspective în interpretarea termenului, în contextul în care Karl Marx (1818-1883) și Friedrich Engels (1820-1895) opun socialismul științific celui utopic. Potrivit celor doi, scrierile primilor socialiști utopici sunt doar proiecte ideale ale unor comunități viitoare „datând dintr-o epocă în care proletariatul este încă foarte puțin dezvoltat, când el însuși concepe încă în chip fantezist propria sa poziție” (Marx, Engels, 1998, p. 42). Acest mod de a privi lucrurile a condus la critica socialiștilor utopici, teoriile lor fiind catalogate drept „imature”, „pure fantezii”, „absurdități”. Nu este însă mai puțin adevărat că, deși critica ideile socialiștilor utopici, Engels considera „noile sisteme sociale” ca fiind „sortite să rămână simple utopii”, întrucât producția capitalistă, raporturile de clasă și relațiile economice erau, la rândul lor, nedezvoltate, imature. Pe de altă parte, chiar dacă scoate la iveală lipsurile și limitele unor astfel de construcții, gânditorul german consideră că „sub învelișul fantastic” se află „germenii unor idei geniale” (Engels, 1946, p. 53), indicându-ne mai departe cum anume socialismul – etapă de tranziție, dar necesară, spre comunism – a devenit științific. Aceasta a implicat așezarea lui pe un teren real, adică descoperirea concepției materialiste asupra istoriei și explicarea mecanismului prin care se obține plus-valoare în producția capitalistă, lucruri pe care, ne spune Engels, i le datorăm lui Marx. În felul acesta „socialismul a devenit o știință”. Urmează îndeplinirea sarcinii socialismului științific – formarea conștiinței revoluționare de clasă, cucerirea puterii de stat, instaurarea dictaturii proletariatului, lucruri ce revin mișcării proletare. Următorii pași vizează dispariția claselor sociale și a statului (Engels, 1946, p. 102), ajungându-se astfel la comunism, etapă finală a transformărilor istorice, potrivit lui Marx. Cu toate acestea, socialismul autointitulat științific a fost, la rândul său, doar o altă utopie, dar o

„utopie la putere”¹ pentru o vreme. Din fericire, „realitatea s-a opus imaginarului” (Boia, 2005, p. 24), infirmând (pentru a câta oară?) posibilitatea construirii unei societăți perfecte.

În secolul XX, o nouă perspectivă în definirea *utopiei* regăsim în *Ideologie und Utopie* (*Ideologie și utopie*, 1929), lucrarea sociologului Karl Mannheim (1893-1947), unul dintre înnoitorii *sociologiei cunoașterii*. Susținând *neutralitatea* din punct de vedere politic a unei „sociologii a cunoașterii” (Miller, 2000, p. 472), Mannheim dezvoltă totodată și o „concepție neutră asupra ideologiei” (Șandru, 2009, p. 57). În felul acesta apare, în acest nou context interpretativ, și termenul „utopie”. Punctul de plecare îl constituie analiza sociologică și istorică a celor doi termeni, *ideologie* și *utopie*, ambii strâns legați de imaginarul social, concluzia fiind că aceștia se raportează la o realitate care ni se dezvăluie doar în practica reală (Mannheim, 1956, p. 107). Cu alte cuvinte, orice formă de cunoaștere este condiționată de necesitățile grupului social care-i dă naștere. De aici rezultă diferite moduri de gândire, care sunt adesea în conflict unele cu altele, dar care pot fi reduse în fapt la modele diferite de experiență a aceleiași realități, ceea ce nu este deloc surprinzător (Mannheim, 1956, pp. 109-111). Din această perspectivă, după ce realizează o primă distincție între *sensul particular* și *sensul general* al ideologiei, Mannheim abordează conceptul de ideologie din diverse unghiuri; concluzia ce poate fi desprinsă

-
1. Am preluat sintagma din titlul unei lucrări celebre a autorilor Aleksandr M. Nekrich (1920-1993) și Mikhail Heller (1922-1997). Cei doi istorici ruși, disidenți în exil, au publicat în 1982, în limba rusă, lucrarea *Utopia la putere. Istoria Uniunii Sovietice din 1917 până în zilele noastre*. Lucrarea a fost tradusă în același an și în engleză (*Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, Overseas Publications Interchange Ltd, Londra) și în franceză (*L'Utopie au pouvoir. Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours*, Calmann-Lévy, Paris), autorii prezentând o istorie a Uniunii Sovietice în care se distanțează de versiunea oficială vehiculată de gim.

20 este aceea că ideologia reflectă un anumit tip de cunoaștere asupra naturii realității, propriu unui grup sau unei clase, cunoaștere determinată de mediul social specific fiecărui subiect în parte (Mannheim, 1956, pp. 42 *sqq.*). În același context, o *stare de spirit* este definită ca fiind utopică dacă este în dezacord cu realitatea imediată în care se produce, dacă o transcende și se abate de la ea și, în același timp, trecând la acțiune, slăbește parțial sau total ordinea lucrurilor care domnește în acel moment și transformă realitatea istorică existentă în una mai bună (Mannheim, 1956, pp. 63 *sqq.*). Așadar, după cum preciza și Paul Ricœur (1995, p. 283), la Mannheim utopia „constituie o amenințare pentru stabilitatea și permanența” realității la care se raportează.

La prima vedere, distincția teoretică realizată de Mannheim între *ideologie* și *utopie* pare a fi clară și a nu ridica probleme deosebite. Însă, așa cum însuși autorul recunoaște, în momentul în care dorim să determinăm cu exactitate ce este *ideologic* și ce este *utopic* într-o situație concretă ne lovim de serioase dificultăți. Pentru ca încercarea noastră să fie încununată de succes trebuie să înțelegem sentimentele și motivele celor care luptă în vederea exercitării dominației lor asupra realității istorice (Mannheim, 1956, p. 130), dar și să avem de partea noastră trecerea timpului, pentru că...

numai istoria limpezește conflictul dintre ideologia care tinde să manipuleze prin ocultarea/mistificarea realității și ideile utopice, care – simultan – transcend realitatea și modifică limitele ordinii existente (Antohi, 1999, p. 21).

1.3. Istoria utopiei în date

Pornind de la semnificațiile esențiale ale termenului *utopie*, în cele ce urmează vom realiza o scurtă trecere în revistă a celor

mai cunoscuți autori atrași de mirajul unei lumi mai bune, încercând să surprindem cele mai importante lucrări din domeniu, fie ele opere filosofice, politice ori literare. Și, pentru a ne forma o imagine cât mai cuprinzătoare asupra acestui variat domeniu, vom exemplifica raportându-ne și la utopiile pozitive, și la cele negative, și la autorii internaționali, dar și la cei naționali. De asemenea, ne vom îndrepta atenția și asupra proiectelor ce au vizat construirea unor comunități utopice, proiecte specifice socialiștilor premarxiști.

1.3.1. Utopiile pozitive

Incursiunea noastră în istoria utopiei începe cu „epoca de aur” a antichității grecești și comedia *Păsările* (414 î.Hr.) a lui Aristofan, cel mai cunoscut și mai important autor de opere comice al Antichității.

Rămânând în același spațiu, continuăm cu *Republica* (aproximativ 360 î.Hr.) filosofului Platon. *Insulele Soarelui*, scriere utopică aparținând viziunii stoicilor, reprezintă un alt reper, ce-i drept mai puțin cunoscut și menționat.

Un punct de vedere destul de răspândit plasează și *De Civitate Dei* (*Cetatea lui Dumnezeu*, 413-426) a Sfântului Augustin printre scrierile utopice. Totuși, nu credem că această lucrare de *filosofie a istoriei* poate fi încadrată în sfera utopiilor clasice. Deși în primele zece cărți marele teolog critică societatea romană și combate păgânismul, iar în următoarele douăsprezece ne oferă viziunea sa asupra raportului dintre *civitas caelestis* și *civitas terrestris*, cetăți ce coexistă în această lume, dar care sunt într-o permanentă tensiune ce se va finaliza la Judecata de Apoi cu victoria cetății lui Dumnezeu în care fericirea și pacea sunt veșnice, nici argumentele în favoarea propriului punct de vedere nu lipsesc. Astfel, după cum se știe,

22 pentru un creștin *credința* în viața și fericirea veșnică este esențială. Iar în grandioasa construcție apologetică *credința* conferă sens tezei augustinene. Mai mult, după cum afirma și Cioran (1992, p. 107), „creștinismul împlinește spiritele”, astfel încât utopia nu le poate ispiți. În fond, nici nu se poate altfel. Potrivit creștinismului, „împărăția lui Dumnezeu” este în interiorul nostru, nu „dincolo” de noi. Prin urmare, este imposibil să existe un dincolo în condițiile în care acel ceva nu există în noi (Cioran, 1992, p. 109).

Toate aceste scrieri, precum și *Mitul Vârstei de Aur*, *Paradisul iudeo-creștin*, *Milenarismul* sau *Țara Cokaygne*, revitalizate în noi contexte și spații culturale, au anticipat și au contribuit la modelarea genului literar cunoscut sub numele de *utopie*, pe de o parte, și la înnoirea acestuia, pe de altă parte. Rezultatul îl constituie *Utopia* (1516) lui Thomas Morus, care deschide seria utopiilor renascentiste și moderne, perioade care abundă de altfel în astfel de scrieri.

Așadar, adevărata naștere a utopiei are loc în secolul al XVI-lea prin lucrarea lui Morus. Aceasta din urmă, la rândul său, a jucat un rol incontestabil în apariția viitoarelor lucrări, inspirând „în mod direct” (Kumar, 1998, p. 80) creațiile literare ale scriitorului italian Anton Francesco Doni, *I Mondi* (1552), filosofului Tommaso Campanella, *La Citta del Sole* (*Cetatea Soarelui*, 1602) și teologului german Johannes Valentinus Andreae, *Christianopolis* (1619). Publicațiile aparținând acestui gen literar continuă prin *New Atlantis* (*Noua Atlantidă*, 1627) a filosofului Francis Bacon, *The Anatomy of Melancholy* (*Anatomia melancoliei*, 1621) a savantului Robert Burton și *The Commonwealth of Oceana* (*Oceana*, 1656) a filosofului politic James Harrington, exemple relevante de construcții imaginare ce au prins viață în Anglia secolului al XVII-lea, ceea ce l-a determinat pe exegetul A. L. Morton (1958, p. 65) să considere acest secol ca fiind cel mai bogat în acest tip de lucrări.

Dar „călătoria” utopiilor nu se încheie aici. Lucrările specifice acestui gen literar au continuat să apară în mod constant și în secolele următoare. Astfel, *Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie (Călătorie în Icaria, 1840)* a filosofului francez Étienne Cabet, *Looking Backward (Privind înapoi, 1888)* a scriitorului american Edward Bellamy, *News from Nowhere (Noutăți de nicăieri, 1890)* a socialistului britanic William Morris, *Obłok Magellana (Norul lui Magellan, 1955)* a scriitorului polonez Stanisław Lem, *Island (1962)* a scriitorului englez Aldous Leonard Huxley sunt doar câteva dintre numeroasele creații ale acestei perioade, ceea ce demonstrează persistența de-a lungul secolelor a tematicii generale a utopiilor, chiar dacă formele concrete de prezentare au suferit modificări în funcție de cei doi factori fundamentali – spațiul și timpul.

În acest punct, nu trebuie să uităm că și în cultura română pot fi regăsite idei utopice. De exemplu, *Însemnare a călătoriei mele*, jurnalul de călătorie al lui Dinicu Golescu (1777-1830), *Sfânta cetate* a scriitorului Ion Heliade-Rădulescu (1802-1872), *Insula Prosta* a lui Ion Ghica (1829-1891) (Crețu, 2008, pp. 41-44), anumite texte ale lui Eminescu, dar mai ales publicistica acestuia (Antoși, 1999, pp. 117-145) pot fi considerate premise ale apariției utopiilor în spațiul nostru. Însă, în ceea ce privește scrierile utopice ca atare, fie ele filosofice sau literare, acestea lipsesc „aproape cu desăvârșire” (Crețu, 2008, p. 6). Totuși, mai ales în ultimele decenii ale secolului XX, au apărut câteva romane ce trebuie menționate. Astfel, *Colecționarul de insule (1981)*, *Insulele fericite (1986)* și *O insulă în spațiu (1991)* ale prozatorului Horia Aramă sunt exemple în acest sens.

1.3.2. Utopiile negative

Deși nu constituie un subiect de analiză detaliată al prezentei lucrări, este important să enumerăm lucrările mai cunoscute

24 din universul *distopiei*, creație, așa cum am văzut, mai mult sau mai puțin imaginară¹ în care totul este posibil, dar în sens negativ: opresiunea, controlul social și iraționalul sunt elementele de bază ale unei societăți negative în care principiile logicii și natura sunt abolite. Astfel, *Mundus Alter et Idem* (*O alta și totuși aceeași lume*, 1607) a episcopului englez Joseph Hall, *The Time Machine* (*Mașina timpului*, 1895) sau *The First Men in the Moon* (*Primii oameni în lună*, 1901) ale scriitorului englez Herbert George Wells, *Мы* (*Noi*, 1920) a scriitorului rus Evgheni Zamiatin, *Brave New World* (*Minunata lume nouă*, 1932) a lui Huxley, *Nineteen Eighty-Four* (*O mie nouă sute optzeci și patru*, 1949) a jurnalistului englez George Orwell, *Fahrenheit 451* (1953) a scriitorului american Ray Douglas Bradbury, *Ensaio sobre a Cegueira* (*Eseu asupra orbirii* sau *Orașul orbilor*, 1995) a scriitorului portughez José Saramago sunt doar câteva nume din lunga listă a celor care și-au imaginat lumi înstrăinate și asuprite, societăți în care libertatea nu este posibilă și în care, cu siguranță, nu ne-am dori să trăim (Kumar, 1998, p. 59).

De remarcat sunt, de asemenea, și lucrările scriitoarei Ursula Kroeber Le Guin, *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia* (*Deposedații, o utopie ambiguă*, 1974), și romancierei Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (*Femeie la marginea timpului*, 1976), care îmbină distopia cu idealurile dezvoltate de mișcarea feministă.

Nu în ultimul rând, precizăm că preocupări în aceeași direcție au existat și în spațiul literar românesc. Înainte de apariția romanelor distopice, trăsături ale utopiei negative sunt schițate, de exemplu, de cunoscutul cărturar umanist și domn al Moldovei Dimitrie Cantemir (1673-1723) în *Istoria ieroglifică* (Crețu, 2008, p. 55), de la fel de cunoscutul dramaturg Ion Luca Caragiale

1. Am folosit această expresie întrucât anumite aspecte și derapaje specifice unora dintre societățile contemporane constituie modele și surse de inspirație pentru romanele distopice. După cum remarcă și Morton (1958, p. 25), distopiile sunt „lucrări în care critica societății capătă forma descrierii unor țări imaginare unde există aceleași vicii și sminteli de care autorul ar vrea să vindece omenirea”.

(1852-1912) în nuvela satirică *Cronica fantastică*, în care ne vorbește despre Cetatea Tâmpitopole (Oprea, 2012), sau în volumul de proză scurtă *Tablete din Țara de Kutu* a lui Tudor Arghezi (1880-1967).

Dintre cei care au scris romane distopice amintim pe poetul și prozatorul Vasile Voiculescu (1884-1963) cu *Lobocoagularea prefrontală*, redactată în 1948 și publicată în 1986, pe Ion Eremia (1913-2004) și al său roman *Gulliver în țara Minciunilor*, din 1958, pe romancierii și eseistii Bujor Nedelcovici (*Al doilea mesager*, 1985) și Dumitru Radu Popa (*Fisura*, 1985), precum și pe filosoful Ion Desideriu Sîrbu, unul dintre „valeții” cunoscutului Cerc Literar de la Sibiu (Patraș, 2011, p. 21), dar și fost membru al Partidului Comunist aflat în ilegalitate și „victimă a dictaturii proletariului” (Patraș, 2011, p. 37). Lucrările acestuia din urmă, romanul testamentar *Adio, Europa!*, terminat în toamna anului 1985, și *Lupul și Catedrala*, finalizat în 1986 și refuzat definitiv pentru publicare în 1987 – creații de sertar și, prin urmare, opere publicate postum –, transfigurează ficțional „imaginile de coșmar” (Patraș, 2011, p. 16) ale fostului sergent, trăite atât în timpul războiului, cât și în perioada închisorii. Suferința în general, tragismul existențial, injustițiile sociale, „prostia triumfătoare și brutală”, „bătăile umilitoare și nejustificate” sunt tot atâtea subiecte de la care plecând s-au construit și s-au născut scrierile sale, suficiente secvențe din acestea fiind așadar non-ficționale. De altfel, romanul *Adio, Europa!* este considerat „cea mai virulentă satiră la adresa comunismului din literatura noastră” (Patraș, 2011, p. 56). Însă filosoful amintit nu a scris doar romane, ci și nuvele cu tematică distopică, dintre care amintim *Doi intelectuali de rasă*, care „avertizează asupra pericolului tentației totalitare” (Patraș, 2011, p. 171), *Șoarecele B.*, „replică autohtonă”, evident la scară redusă, la romanul *Ferma animalelor* a lui Orwell (Patraș, 2011, p. 179) și *Cimex lectularia*¹, care va fi reluată integral în romanul *Lupul și Catedrala*.

1. *Cimex lectularius* este numele latinesc al ploșniței, în nuvelă ambasador al morții. Pentru detalii, vezi lucrarea lui Patraș (2011, pp. 180 sqq.).

26 După cum se poate lesne observa din această scurtă prezentare, scrierile ce descriu „lumi (viitoare) insuportabile, amenințătoare, dezumanizante” (Antoși, 2005, p. 93) sunt caracteristice mai ales secolului XX, epocă istorică în care totalitarismele, fie ele de stânga sau de dreapta, au reprezentat principala sursă de inspirație pentru autorii romanelor politice. Subiectele abordate sunt diverse, dar denunțarea „terorii totale”, demitizarea proiectelor sociale, sublinierea consecințelor puterii totalitare și încercarea prevenirii re-/instalării unor astfel de regimuri reprezintă numitorul lor comun.

1.3.3. Socialiștii utopici

Încheiem această scurtă incursiune în istoria genului referindu-ne la reprezentanții *socialismului utopic*. Aceștia, spre deosebire de autorii tradiționali de utopii, care doar și-au imaginat un loc perfect în care binele domnește, iar răul nu există, sunt gânditori ce au încercat reformarea societății la toate nivelurile sale, nu numai teoretic, ci și în practică. Faptul că au eșuat cu toții în tentativele lor este deja o altă problemă și un alt subiect de analiză asupra căruia vom reflecta în ultimul capitol al prezentei lucrări.

Alternativă la capitalism, socialismul, rezultat al lumii moderne, a cunoscut o evoluție istorică, variantele utopic-premarxistă, revoluționar-marxistă și reformist-antimarxistă reprezentând principalele tendințe ale acestuia. În continuare ne vom referi doar la varianta utopic premarxistă și la reprezentanții acesteia.

Primii dintre exponenții socialismului utopic sunt filosoful și istoricul Claude Henry de Rouvroy, conte de Saint-Simon (1760-1825), în Franța, și reformatorul social Robert Owen (1771-1858), în Anglia, gândirea acestora conținând în germene ideile socialiștilor de mai târziu.

Ideile lui Saint-Simon pot fi regăsite în *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (Scrisorile unui locuitor al Genevei către contemporanii săi, 1803), *De la réorganisation de la société européenne* (Despre reorganizarea societății europene, 1814), *L'Industrie* (*Industria*, între decembrie 1816 și mai 1818, în colaborare cu Auguste Comte¹), *Le Politique* (*Politica*, 1819), *L'Organisateur* (*Organizatorul*, 1819-1820), *Du système industriel* (Despre sistemul industrial, 1821-1824), *Catéchisme des industriels* (*Catehismul industrialilor*, 1823-1824), dar mai ales în *Nouveau Christianisme* (*Noul Creștinism*, 1825), lucrare publicată postum.

Principalele convingeri ale lui Owen ne apar clar formulate în *A New View of Society* (*O nouă viziune asupra societății*, 1812-1813), *Report to the Committee for the Relief of the Manufacturing Poor* (*Raport către Comisie privind ameliorarea condiției clasei muncitoare sărace*, 1817), *Two memorials on behalf of the working classes* (*Două memorii privind clasele muncitoare*, 1818) și *The Revolution in the Mind and Practice of the Humane Race* (*Revoluția din gândirea și practica rasei umane*, 1849).

Au urmat François-Marie Charles Fourier (1772-1837), socialist utopic francez, și Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), exponent de seamă al socialismului premarxist².

-
1. Filosoful francez Auguste Comte (1798-1857), începând cu 1817, a devenit secretarul particular al lui Saint-Simon, colaborând la redactarea scrierilor filosofice și a articolelor de presă ale acestuia. Din această epocă datează *Le Politique*, *L'Organisateur* și *Catéchisme des industriels*, lucrări ce cuprind idei pe care Comte le va dezvolta în al său *Cours de philosophie positive* (*Curs de filosofie pozitivă*, 1830-1842). A devenit cunoscut mai ales prin „legea celor trei stadii” ale istoriei: teologic, metafizic și pozitiv. De asemenea, Comte introduce termenul „pozitivism” în filosofie, dorind să sublinieze studiul „științific” al cunoașterii umane.
 2. Referitor la Proudhon, se impun câteva precizări. În cele mai multe dintre sursele bibliografice consultate, gânditorul francez nu se numără printre reprezentanții *socialismului utopic*. Însă în *Enciclopedia de*

28 Cele mai importante lucrări ale lui Fourier sunt *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Teoria celor patru mișcări, 1808), *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (Noua lume industrială și societară, 1829), dar mai ales *Théorie de l'unité universelle* (Teoria unității universale, 1822), tratat ce continuă și aprofundează proiectul său social din *Teoria celor patru mișcări*, prin care a urmărit transformarea societății.

În fine, scrierile lui Proudhon, teoretician al socialismului și părinte al anarhismului, sunt multiple. Printre acestea se numără *Qu'est-ce que la propriété?* (Ce este proprietatea?¹, 1840), *Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère* (Sistemul contradicțiilor economice sau Filosofia mizeriei², 1846), *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (Idee generală despre revoluție în secolul al XIX-lea, 1851), *De la capacité politique des classes ouvrières* (Despre capacitatea politică a claselor muncitoare, 1865) și *Théorie de la propriété* (Teoria proprietății, 1866).

Filosofie și Științe umane (2004, p. 1148) și în lucrarea lui Jacqueline Russ (2002, pp. 190-197) apare menționat printre aceștia. Din punctul nostru de vedere, concepția proudhoniană nu se încadrează în tiparele *socialiștilor utopici*, chiar dacă idei precum *cooperare*, *egalitate*, *solidaritate socială* etc. sunt prezente în scrierile sale. Pe de altă parte, în calitate de fondator al teoriei sociale a *mutualismului* (potrivit căreia societatea care se bazează pe un astfel de model nu are nevoie de stat ori de o guvernare legală întrucât o societate în care constrângerile să fie absente este practic irealizabilă), poate fi considerat un gânditor cu înclinații utopice.

1. Răspunsul la această întrebare, „este proprietatea un furt”, a devenit celebru. În realitate, ne spune Marx, el fusese formulat înainte de Brissot de Warville (1754-1793) în lucrarea *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature*, 1780. A se consulta Karl Marx (1865), despre Proudhon, *Scrisoare către J.B. Schweitzer*, <https://www.marxists.org/romana/m-e/1865/01/24.htm>, accesat la 6.08.2014.
2. Acestei lucrări Marx îi va răspunde critic prin *Mizeria filosofiei*, apărută în 1847, la Paris.

La noi, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ideile socialismului utopic au fost răspândite de oameni de prestigiu ai vremii precum Cezar Bolliac, Ion Ionescu de la Brad, Ion Heliade-Rădulescu, dar mai ales de Teodor Diamant (1810-1841). Acesta din urmă a scris destul de puțin pe această temă, activitatea de răspândire a concepțiilor social-economice desfășurându-se în primul rând pe cale orală. Totuși, nu lipsesc nici mărturiile scrise, broșura *Aux amis de la liberté, de la justice et de l'ordre (Către prietenii libertății, dreptății și ordinii, 1833)* și câteva articole publicate în *Curierul rumînesc* pe parcursul anului 1834 fiind exemple în acest sens. Lucrarea *Scrieri economice* a acestuia a apărut postum, în 1958.

La finalul acestei expuneri restrânse privitoare la geneza și evoluția gândirii utopice tradiționale, păstrând ceea ce poate fi păstrat și schimbând ceea ce trebuie schimbat, se ivește posibilitatea construirii unui *arbore al utopiei*¹. Rădăcinile acestui arbore sunt scrierile gânditorilor din „înțeleapta Grecie”, precum Aristofan și Platon, trunchiul este *Utopia* lui Morus, iar ramurile acestui trunchi sunt fie scrierile utopice pozitive sau negative ce continuă tradiția morusiană, fie seducătoarele idei ale socialiștilor utopici care, puse în practică, generează, așa cum vom vedea, multiple consecințe dezagreabile.

1.4. Unitate în diversitate. Trăsături specifice utopiilor

Am încercat până aici să surprindem, din miile de scrieri utopice, pe cele mai cunoscute și mai importante din Antichitate și până astăzi. De aici, posibilitatea creării unei *hărți a scrierilor utopice* (Kumar, 1998, p. 152) sau conceperii unui *arbore al*

1. Ideea este preluată din *Principiile filosofiei* a lui Descartes, unde filosoful enunță posibilitatea înțelegerii filosofiei ca arbore (Descartes, 2000, p. 72).

30 *utopiilor*. Fie că este vorba despre o hartă, fie că este vorba despre un arbore, un lucru este cert: sunt autori precum Aristofan, Platon, Morus, Campanella, Bacon, Fourier ale căror idei au influențat gândirea utopică a veacurilor următoare și care, implicit, se remarcă fie prin chipul diferit în care și-au construit cetățile ideale, în cazul primilor cinci, fie prin modalitatea de reorganizare a societății astfel încât să poată fi atins *Armonismul*, forma supremă de societate, în cazul celui din urmă. Ce-i unește și ce ne permite nouă încadrarea tuturor în sfera largă a utopiei?

Potrivit lui Ricœur (1995, p. 283), unitatea fenomenului utopic „nu rezultă din conținutul, ci din funcția lui – aceea de a propune o societate alternativă”. Astfel, autorii noului gen literar își propun, la modul general, „reformarea acestei lumi nedrepte și tămăduirea de moravurile ei decăzute, de vrăjmășie și barbarie, de meschinărie și individualism, denunțând fără cruțare răul social și politic, declinul economic și dispariția credinței, debusolarea morală și civică” (Raveica, 2002, p. 286).

În același timp, din punctul nostru de vedere, chiar dacă în varii aspecte se diferențiază, fiind rezultate ale timpului și clasei căror le aparține scriitorul, ale poziției sale în realitatea politică, există numeroase *locuri comune* majorității scrierilor utopice. Ceea ce ne propunem în continuare este să nuanțăm câteva dintre aspectele amintite, acestea permițându-ne identificarea operelor specifice genului. Precizăm, de asemenea, că vom exemplifica raportându-ne aproape exclusiv la lucrările filosofice și politice propuse de Aristofan, Platon, Morus și Campanella.

Felul și locul în care aceste societăți perfecte sunt concepute constituie o *primă caracteristică* a scrierilor din sfera utopiilor. Cu puține excepții – și ne gândim aici la *Cetatea Cucului din nouri* a lui Aristofan, situată între cer și pământ, la *Cetatea ideală* a lui Platon, model ce transcende această lume, dar care ne arată cum anume ar trebui să acționăm în așa fel încât să îndreptăm neajunsurile și nedreptățile ce predomină în

stat – toate construcțiile imaginare perfecte sunt descoperite în urma unor călătorii, fiind situate pe o insulă. De exemplu, *Utopia* lui Morus este descoperită de Raphael Hythlodeus într-una dintre călătoriile efectuate de acesta, fiind situată pe insula cu același nume (după numele regelui Utopus, cel care a cucerit-o) și care până în acel moment se numea Abraxa. *Cetatea Soarelui* a lui Campanella a fost descoperită de corăbierul genovez, de asemenea, în cursul unui voiaj pe mare; după ce a ocolit întreg globul pământesc, povestitorul a ajuns în insula Toprobana și de acolo în Cetatea Soarelui. Și *Christianopolis* a lui Andreae ne înfățișează o societate creștină ideală în care membrii comunității de pe insula Capharsalama trăiesc în armonie cu Dumnezeu și natura. La fel începe și *Noua Atlantidă* a lui Bacon, ca povestire a unei călătorii ce a durat un an și la finalul căreia, în ciuda condițiilor meteorologice puțin favorabile, marinarii europeni au fost fericiții beneficiari ai cunoașterii modului în care locuitorii insulei Bensalem erau organizați. Și exemplele pot continua, însă ne vom opri aici.

Dialogul imaginar, pretext al majorității textelor, reprezintă o altă însușire predominantă a utopiilor tradiționale. Păstrând exemplele de mai sus, în *Păsările* lui Aristofan dialogul are loc între mai multe „personaje” (douăzeci și unu în total), dintre care unele sunt oameni – Euelpides-Trage-Nădejde și Pisthetairos-Prieten-Credincios –, iar altele, păsări – Pupăza, Sclavul Pupezei, Corul Păsărilor etc. La Platon, întreg edificiul *Republicii* se construiește pe tema dreptății prin intermediul conversației dintre Socrate, personajul central, și Cephalos, stăpânul casei, Polemarchos, fiul său, sofistul Thrasymachos, Glaucon și Adeimantos, frații mai mari ai lui Platon, și Cleitophon, susținător al sofistului, ceilalți participanți la discuție. Tot în jurul dialogului se desfășoară și prima carte a *Utopiei* morusiene, însuși Morus fiind unul dintre participanții activi, alături de prietenul său Petrus Aegidus, povestitorul Raphael Hythlodeus, omul de legi, cardinalul, un călugăr și un „măscărici”. La fel și

32 *Cetatea Soarelui* a lui Campanella, doar că de această dată persoanele care participă la discuție sunt doar două: economul unui han, cavaler al ordinului religios al ospitalierilor, și oaspetele genovez pe care îl găzduia, navigator, care după ce cutreierase pământul de la un capăt la altul îi descoperise pe solarieni și cetatea lor. Referitor la interlocutorii *Noii Atlantide* a lui Bacon, nici aceștia nu au nume proprii, cu excepția unui negustor evreu din Bensalem, pe nume Joabin, iar conversațiile care se desfășoară pe parcursul mai multor zile au loc fie între marinarii europeni, fie între aceștia sau unii/unul dintre reprezentanții lor și diverse personalități ale gazdelor: o persoană de rang înalt, guvernatorul Casei Străinilor și unul dintre Părinții Casei lui Solomon.

Indiferent de tipul de societate la care autorii s-au raportat, de mediile variate din care provin, de cultura și educația primite, reflectarea critică a realității socio-politico-economice reprezintă și ea una dintre trăsăturile comune scrierilor utopice. Astfel, cu toții sunt preocupați să identifice tarele specifice respectivelor societăți, să dezvăluie contradicțiile și conflictele existente, criza instituțiilor, fie ele economice, politice sau de altă natură, și să ofere soluții – economice, politice, sociale, religioase –, astfel încât să fie posibilă reformarea vechii societăți și construirea uneia noi în care binele și fericirea să nu fie apanajul celor bogați, ci al tuturor. Critica se realizează direct sau indirect, explicit sau implicit, prin varii mijloace. De asemenea, și poezii, și oamenii politici, dar și autorii de romane, folosind satira, ironia și argumentele raționale își exprimă nemulțumirile, revolta sau insatisfacțiile.

Exemplificând, în comedia *Păsările*, dovedind o cunoaștere profundă a societății ateniene, Aristofan, prin intermediul personajelor pe care le creează, pe de o parte protestează „împotriva abuzurilor și nedreptăților”, dă în vileag „lăcomia și corupția conducătorilor civili și militari” (Mihăescu, 1956, p. 9), iar pe de altă parte urmărește să le deschidă ochii concetățenilor săi

spre a putea fi mai mulțumiți și mai fericiți. În acest sens, probabil că formația sa poetică l-a ajutat foarte mult, știut fiind că poezia, avându-și originea în imaginație, „ridică și înaripează mintea, înzestrând aparențele lucrurilor cu dorințele acesteia” (Bacon, 2012, p. 213).

Umanistul englez Morus¹ ne schițează și el un tablou aproape complet al Angliei acelor timpuri, enumerând toate relele incompatibile cu bunăstarea și fericirea tuturor. Dintre acestea, fundamentale sunt monarhia absolută, politica externă a monarhilor, aviditatea nobilimii, care conduce la spolierea țăranilor, absența unei justiții corecte, nerespectarea principiilor morale, goana permanentă după bunuri materiale și mai ales după bani, mărirea permanentă a impozitelor și pauperizarea cetățenilor, întreținerea forței armate ș.a. Nici instituțiile, fie ele sociale, politice ori economice, nu scapă ochiului vigilent al filosofului, grave acuzații fiind formulate și la adresa acestora. Însă răul cel mai mare îl constituie proprietatea privată, astfel încât autorul încearcă prin intermediul povestirii „să le deschidă ochii oamenilor”, să „le arate primejdia” și să-i determine să ia atitudine, „smulgând din rădăcină părerile greșite” și „găsind un leac pentru viciile înrădăcinate” (Morus, 2000, p. 37). Așadar, prin intermediul acestei utopii renaștentiste, filosoful englez se consideră „exponentul aspirațiilor acelor pături deposedate și urgisite de societatea engleză a vremii, față de care manifesta sentimente de sinceră admirație și compasiune” (Raveica, 2002, p. 300).

La Bacon critica societății engleze nu transpare în mod explicit. Dar din discuțiile pe care le au marinarii europeni între ei sau cu locuitorii insulei rezultă implicit și astfel de aluzii.

1. Subliniem că înaintea apariției *Utopiei* Morus publicase o scriere satirică, *Epigrame*, în care, de asemenea, ridiculiza defectele societății engleze specifice vremurilor respective, ironia fiind „arma sa de predilecție” (Kautsky, 1945, p. 134).

34 De exemplu, în momentul în care unul dintre ei susține o veritabilă prelegere despre felul în care ar trebui să se comporte în zilele următoare instalării pe insula Bensalem, le atrage atenția celorlalți că ar fi indicat „să se căiască și să se îndrepte”, să nu-și dea la iveală viciile, ci să se ridice la înălțimea așteptărilor și să fie demni de stimă în ochii bensalemienilor (Bacon, 2007, pp. 100-101). Alte câteva episoade-cheie în care se face referire la *corupție* și *mită* vin să dezvăluie și să completeze starea de lucruri proprie Angliei secolului al XVII-lea. În toate ni se înfățișează încercarea noilor veniți de a oferi „o recompensă” unora dintre membrii civilizației încă necunoscute, urmată de refuzul și răspunsul constant al acestora din urmă: „Nimeni nu trebuie plătit de două ori pentru aceeași muncă” (Bacon, 2007, pp. 93, 96, 99).

O altă trăsătură întâlnită în majoritatea scrierilor utopice și care trebuie relevată o constituie inteligența și luciditatea povestitorilor/conducătorilor cetății, lupta acestora împotriva nedreptăților cu armele neconvenționale ale spiritului critic. Cu toții sunt fini analiști, manifestând atitudine, și nu indiferență, dovedind o capacitate deosebită în a reflecta și clarifica ce merită prețuit și ce trebuie respins, problematizând în permanență și refuzând să accepte modul în care societatea vremii era construită. Analizele lor denotă totodată o excelentă cunoaștere a realității, iar criticile sunt caustice și vehemente. Drept urmare, putem afirma că marii utopiști sunt actori speciali care dețin înzestrări speciale, astfel de persoane reprezentând o minoritate în orice societate.

Toate acestea reies atât din felul în care sunt introduși actorii principali în cadrul dialogurilor, cât și din însuși conținutul povestirii. La Platon, filosofia nefiind „o preocupare separată total de politică” (Bocancea, 2010, p. 44), cetățenii *kallipolis*-ului, cetate în care binele domnește, sunt conduși de filosoful-rege. De ce? Pentru că este indicat să se supună „celui mai bun și celui care posedă într-însul, drept cârmuitor, divinul

și înțelepciunea” (Platon, 1986, p. 408). Or, filosoful-rege dispune de inteligență, cunoaștere, moralitate, echitate etc., toate trăsături distinctive ale conducătorilor. Cum devin astfel? Prin educație, întrucât la Platon „politica este în esență un proiect educațional” (Bocancea, 2010, p. 42).

Morus (2000, p. 14) ne spune că Raphael Hythlodeus „era în pragul bătrâneții”, stadiu ce poate fi caracterizat printr-o capacitate superioară de analiză și comprehensiune a lucrurilor, printr-o cunoaștere profundă a realității, printr-o bogată experiență, prin cumpătare, prudență, echilibru etc., valori specifice acestei vârste. Cunoștea, de asemenea, limba latină, dar mai ales greaca¹, fiind un iubitor de înțelepciune (Morus, 2000, p. 15).

În ceea ce îl privește pe naratorul genovez din *Cetea Soarelui*, Campanella nu ne dă informații clar formulate, însă modul detaliat în care el ne înfățișează organizarea comunității solarienilor este o dovadă concludentă atât a vastității cunoștințelor, cât și a inteligenței sale. Pentru că numai o astfel de persoană ar fi putut să rețină toate acele amănunte privitoare la forma și construcția cetății, la arhitectura templului din vârf, la felul de guvernământ și să reproducă în termeni fanteziști

1. Menționăm că Morus nu numai că a studiat la Universitatea din Oxford limbile și literatura clasice, publicând chiar o culegere de poezii în latină, dar este, probabil, „singurul gânditor european care și-a obligat soția și cele trei fiice să învețe limbile greacă și latină, demonstrând, împotriva teologilor de la Oxford care militau pentru scoaterea limbilor și literaturii clasice din învățământul academic, cât de necesare sunt aceste discipline pentru oamenii de cultură” (Raveica, 2002, p. 286). Dacă într-adevăr le-a obligat sau nu, rămâne o chestiune discutabilă. Cert este că, potrivit unuia dintre biografi săi, Morus susținea că și femeile trebuie să studieze întrucât „deosebirea de sex nu are nicio importanță (cu privire la știință), căci la vremea culesului este indiferent dacă mâna celui ce a aruncat sămânța a fost de bărbat sau de femeie. Amândoi au aceeași rațiune, care deosebește omul de animal” (Kautsky, 1945, pp. 129-130).

36 numele celor care îi conduceau pe solarieni: Hoh (sau Metafizicul), principele suprem, asistat de Pon (Putere), Sin (Înțelepciune) și Mor (Iubire) (Morus, 2000, p. 120).

Construirea rațională a unei noi ordini sociale din care dualismele și conflictele, maniheismul și iraționalul sunt absente constituie, de asemenea, o altă caracteristică evidentă în toate scrierile utopice. Așadar, existența unor opoziții precum bine/rău, dreptate/nedreptate, fericire/ nefericire, perfect/imperfect, bogați/săraci, jefuiți/jefuitori este eliminată din societățile utopice. Din păcate, eludând faptul că viața, în general, și natura umană, în special, sunt mult mai complexe, autorii construiesc, fără excepție, personaje bune, dar lipsite de voință, și structuri unitare, potrivnice „anomaliei, diformului, asimetriei” (Cioran, 1992, p. 103), ca și cum acestea ar constitui condiții necesare și suficiente scopului urmărit: binele și fericirea supreme. Ce putem desprinde de aici? Faptul că „utopia legitimează viitorul” (Șandru, 2009, p. 138) reprezentat drept imagine a unei fericiri eterne. Acesta este considerat...

panaceu și, asimilându-l cu nașterea unui timp absolut diferit chiar în interiorul timpului, îl consideră a fi o durată inepuizabilă și totuși încheiată, o *istorie atemporală*. Contradicție în termeni, inerentă speranței într-o nouă rânduială, într-o victorie a insolubilului în sânul devenirii (Cioran, 1992, p. 106).

Cu alte cuvinte, speranța noastră se bazează pe o contradicție logică având drept fundament o imposibilitate teoretică.

Condamnarea și eliminarea proprietății private, sursă a tuturor nedreptăților și inegalităților, reprezintă o însușire predominantă proprie tuturor construcțiilor imaginare utopice. Problemele și consecințele posibil a fi generate de proprietatea privată au fost foarte bine surprinse de Cioran, filosoful evidențiind că...

orice formă de posesiune degradează, înjosește, îl stârnește pe monstrul ațipit în fiecare din noi. Să dispui fie și numai de-o mătură, să socotești un lucru, oricare, drept bunul tău înseamnă să participi la degradarea generală (Cioran, 1992, p. 113).

De aceea, de la Platon, trecând prin Morus și ajungând la socialiștii utopici, cu toții au pledat pentru renunțarea la orice tip de proprietate privată.

Modul în care sunt concepute orașele, urbanismul minuțios (Servier, 1991, p. 249), mai ales la Campanella, poate continua seria trăsăturilor comune utopiilor. La fel procedează și Dimitrie Cantemir. Descrierea Cetății Epithimiei este plină de amănunte, detalii și imagini plastice (Crețu, 2008, p. 64). Nici dorințele neîmplinite, nici lupta pentru eventuala lor împlinire nu-și mai găsesc locul în cetățile imaginate. Aici totul este posibil.

Rezumând, din prezentarea celor mai importante trăsături ale scrierilor utopice tradiționale se poate observa cu ușurință repetarea anumitor clișee în relatările autorilor, dar nu putem generaliza afirmând că „cine a citit o utopie le-a citit pe toate” (Antoși, 2005, p. 20). Fiecare lucrare își are propriul farmec, transmițându-ne informații diferite cu privire la o anumită epocă istorică și formulând anumite idealuri demne de realizat. De asemenea, unele dintre caracteristicile amintite se regăsesc și în lucrările socialiștilor utopici, așa cum va rezulta și din analizele efectuate în ultimul capitol.

Ajunși la finalul acestui capitol în care am încercat să-i orientăm pe cititori în varietatea scrierilor utopice și să marcăm granița dintre *gândirea* și *practica utopice*, se cuvin câteva precizări care să evidențieze, o dată în plus, specificul *utopiei* comparativ cu alte genuri mai mult sau mai puțin înrudite ale imaginarului individual sau social. Astfel, dacă ne raportăm la *vârsta de aur*, ea se separă de *utopie* prin „intenție”, prin faptul

38 că „reprezintă un dat, și nu ceva dobândit” (Antoși, 2005, p. 22). Dacă avem în atenție *călătoriile extraordinare*, acestea diferă și ele de *utopie*, întrucât în centrul atenției lor se situează peripețiile în țări îndepărtate, iar construirea unor noi structuri socio-politico-economice nu este prezentă (Antoși, 2005, p. 23). Un alt raport ce trebuie clarificat este cel dintre *mit* și *utopie*. Aici lucrurile sunt puțin mai complicate, întrucât mitul „suferă de aceleași confuzii semantice ca și utopia” (Antoși, 2005, p. 43). Simplificând, dacă vorbim despre *mit în sens restrâns* – ca parabolă ori alegorie menită să ilustreze mai bine un adevăr –, analizând diverse utopii, se poate constata cu ușurință că acesta reprezintă unul dintre elementele discursului utopic, așa cum se întâmplă, de exemplu, la Platon; dacă ne referim la „categoria de mit istoric”, aceasta se opune „utopiei descriptive”, *mitul accentuând pe acțiune*, în timp ce *utopia* este doar un *produs intelectual* (Antoși, 2005, p. 44)¹. Nici în ceea ce privește legătura dintre *ideologie* și *utopie* interpretările nu sunt mai simple. Totuși, și de această dată, fără a banaliza, vom sistematiza și concluziona că cele două se disting dat fiind că, spre deosebire de ideologie care „justifică ordinea socială prezentă”, utopia o critică și proiectează una nouă, situată în viitor (Șandru, 2009, p. 127)².

Tot în acest cadru trebuie să mai precizăm, în cele din urmă, dar nu în ultimul rând, că în vreme ce utopiile, miturile și ideologiile se regăsesc periodic în istoria societății sub diverse forme, socialismul utopic este singurul care are o perioadă clar delimitată cronologic.

1. Există și analize ale legăturii dintre *utopie* și *vis*, *utopie* și *science-fiction*, *utopie* și *milenarism* etc. Pentru detalii și alte considerații referitoare la *spiritul utopic*, vezi Sorin Antoși (2005, pp. 15-46).
2. Pentru o examinare completă și nuanțată a raportului dintre *ideologie* și *utopie*, vezi Daniel Șandru (2009, pp. 127-139).

Capitolul 2

Utopiile tradiționale – grile de lectură

2.1. Preambul

Scopul acestui capitol este de a propune o grilă de lectură unora dintre utopiile tradiționale. În acest sens, ne vor reține atenția două lucrări considerate reprezentative, fără pretenția eludării originilor idiosincrazice ale acestei alegeri și fără exagerarea oferirii unui punct de vedere suveran, interpretările rămânând deschise în condițiile în care ambiguitatea inerentă limbajului utilizat se pretează unor interpretări multiple. Pe cale de consecință, *Utopia* lui Thomas Morus și *Noua Atlantidă* a lui Francis Bacon se vor afla „sub lupa” hermeneuticii, fiind studiate îndeaproape și analizate în detaliu. De asemenea, pentru o mai bună comprehensiune și evidențiere a locului aparte pe care îl ocupă cele două scrieri în panorama utopiilor, nu vor lipsi nici raportările la alte cunoscute contribuții specifice domeniului – cum ar fi *Păsările* lui Aristofan, *Republica* lui Platon sau *Cetatea Soarelui* a lui Tommaso Campanella –, nici dialogul cu imensa literatură de specialitate.

2.2. *Utopia morusiană, critică și proiecție*

În *Principiile Filosofiei*, părintele filosofiei moderne, René Descartes (1596-1650), afirma că printre cele cinci trepte care ne conduc spre înțelepciune se numără și „lectura, nu a tuturor cărților, ci în mod deosebit a acelor ce au fost scrise de persoane în stare să ne dea îndrumări bune” (Descartes, 2000, p. 67). Suntem de părere că *Utopia* lui Sir Thomas Morus, „figură remarcabilă a culturii europene” (Raveica, 2002, p. 285), se poate încadra cu succes printre cărțile a căror parcurgere nu este lipsită de importanță și învățăminte, dacă reușim să evităm modul de lectură „tiranic” și „barbar” practicat uneori în analiza operelor fondatoare (Abensour, 1989, p. 738). Cititorul dornic să-și sporească cunoștințele, dar și să-și exerseze veleitățile critice și capacitatea dezlegării enigmelor prezente în text va descoperi că autorul tratează subiecte care preocupă, în ultimă instanță, pe oricare dintre noi. Totodată, actualitatea problemelor abordate poate constitui un alt argument în favoarea garantării atingerii scopurilor propuse, dar și al formulării unor soluții și rezolvării unor probleme stringente cu care se confruntă societățile timpurilor noastre.

Așa cum am arătat în primul capitol al lucrării, *utopia*, în general, ne prezintă un model de societate sau un program social-politic, model în a cărui sferă găsim zeci de sub-modele. *Utopia*¹ (1516) sau *Tratat despre cea mai bună formă de guvernare* a renesanțistului Thomas Morus (1478-1535) este unul dintre

-
1. Titlul complet al lucrării este *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia* (*Cartea de aur, pe cât de utilă, pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului și despre noua insulă Utopia*), fiind publicată pentru prima dată în limba latină, la Louvain, în 1516. Au urmat alte ediții, atât în latină, cât și traduceri în engleză, spaniolă, franceză, italiană, olandeză, germană etc.

aceste sub-modele, dar nu unul oarecare. Care-i sunt particularitățile, prin ce se distinge de restul construcțiilor imaginare și de ce poate fi considerată o „lucrare-cheie” (Nay, 2008, p. 275) și „o invenție literară deosebită care a marcat efectiv domeniul utopiei pentru următorii cinci sute de ani” (Kumar, 1998, p. 57) vom arăta în continuare.

În primul rând, trebuie semnalat faptul că utopia morusiană, continuând tradiția *Mitului Vârstei de Aur*, *Cetății ideale*, *Paradisului iudeo-creștin* sau *Milenarismului*, scrieri care au devenit prototipuri ale fondatorilor și legistatorilor utopiilor, deschide seria utopiilor renașcentiste și moderne. Odată intrată pe scena istoriei genului, *Utopia* nu numai că l-a consacrat pe autor și l-a făcut celebru în întreaga lume, dar a constituit sursa directă de inspirație pentru creațiile filosofice ori literare ale multor alți gânditori din sfera noului stil. În aceeași ordine de idei, nu putem eluda faptul că Thomas Morus este considerat întemeietorul socialismului utopic și, prin urmare, precursor atât al socialismului premarxist (Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen etc.), cât și al socialismului științific (Karl Marx și Friedrich Engels) (Ball, Dagger, 2000, pp. 128-129). De aici și până la a-l numi „comunism” pe Morus și a afirma că *țelul final al acestuia a fost comunismul*, așa cum o face reprezentantul socialismului german Karl Kautsky (1854-1939) în repetate rânduri în lucrarea sa (1945, pp. 7, 123, 229 ș.a.), ni se pare o exagerare.

Constatăm astfel, în acest moment, locul aparte pe care îl ocupă utopia morusiană în ansamblul lucrărilor specifice acestui gen literar, încât, parafrazându-l pe cunoscutul scriitor irlandez Oscar Wilde¹, „o hartă a scrierilor utopice care nu include *Utopia* nu merită nici măcar o privire” (Kumar, 1998, p. 152).

1. Oscar Wilde afirma: „O hartă a lumii care nu ar include Utopia nu merită nici măcar o privire, întrucât ea eludează tocmai acel pământ la țărnul căruia ancorează mereu Umanitatea. Ajungând aici, ea se

42 În al doilea rând, *Utopia* se diferențiază de alte scrieri de același gen prin modalitatea de expunere și prin conținut.

Ca modalitate de expunere, unicitatea este evidentă, de exemplu, prin comparație cu scrierile *pre-utopice* ale gânditorilor greci precum Aristofan și Platon, dar și cu *Cetatea Soarelui* a lui Tommaso Campanella. Astfel, în comedia¹ *Păsările*, „preafericitul, preaînțeleptul, preadreptul, slăvitul, dibaciul și frumosul” (Aristofan, 1956, p. 189) Pisthetairos construiește o nouă cetate, cu „nume mare și frumos”, numită Néphélokkiougus, adică Cetatea-Cucului-din-nouri (Aristofan, 1956, p. 162). Cetatea fantastică, fondată între cer și pământ „prin voința oamenilor care doresc să trăiască liberi, ca păsările” (Servier, 1991, p. 34), este rezultatul dialogului ce se poartă între douăzeci și unu de personaje, dintre care Pisthetairos-Prieten-Credincios, Euelpides-Trage-Nădejde, Pupăza, Sclavul Pupezzei, Corul Păsărilor, Un Preot, Un Poet, Un Negustor de Decrete, Un Crainic, Un Sicofant etc. La rândul său, Platon, în *Republica*, descrie principalele caracteristici ale unei cetăți ideale, cetate „întemeiată doar cu mintea” (Platon, 1986, p. 135), însă o face numai sub forma dialogului dintre Socrate, personajul central, și Glaucon, Polemarchos, Adeimantos ș.a. Cât privește *Cetatea Soarelui* – proiecție ce ne oferă imaginea unei „Republici filosofice” în care

uită în jur și, văzând o țară mai bună, continuă să navigheze. Realizarea utopiilor este Progresul” („The Soul of Man Under Socialisme”, în *De Profundis and Other Writings*, ediția Hesketh Pearson, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, p. 34), *apud* Kumar, *op. cit.*, p.137.

1. Constituită ca gen literar distinct în secolul al V-lea î.Hr., comedia și-a propus, prin autorii săi, ridiculizarea și criticarea relațiilor sociale și etice, oferindu-ne imagini izbutite ale vieții politice și sociale din timpurile respective. Același scop l-au avut și comediile lui Aristofan, dintre care amintim, în ordinea reprezentării, *Abarnienii* (425), *Cavalerii* (424), *Norii* (423), *Viespile* (422), *Pacea* (421), *Lysistrata* (411), *Femeile la sărbătoarea Demetrei* (411), *Braștele* (405), *Adunarea femeilor* (392) și *Plutos* (388).

solarienii trăiesc profesând o metafizică a puterii, științei și iubirii (Assoun, 1989, pp. 173-174) –, întrucât călugărul dominican o scrie numai sub forma dialogului dintre corăbierul genovez și intendentul unui han, putem afirma că se apropie mai mult de *Republica* lui Platon. În schimb, *Utopia* cuprinde două cărți, redactate în ordine inversă. Prima carte redă dialogul dintre Thomas Morus, Raphael Hythlodeus, Petrus Aegidus, omul legii, cardinal și un „linge-blide”. Cartea a doua, anterioară ca moment al scrierii primei cărți, descrie, prin intermediul lui Raphael Hythlodeus, călător cu multă carte, instruit, erudit și experimentat, „cea mai bună formă de stat” posibilă. De asemenea, este necesar să menționăm și acea „preacuvântare la scrierea despre cea mai bună formă de guvernământ”, în fapt o scrisoare adresată lui Petrus Aegidius cu rugămintea lecturării *Utopiei* și înștiințării autorului în cazul în care ar fi omis ceva.

Avem așadar această tripartiție a *Utopiei* care îmbină trei forme de prezentare: scrisoarea, dialogul, narațiunea. De aici, singularitatea acesteia ca modalitate de expunere către cititori.

În cele din urmă, dar nu în ultimul rând, avem conținutul lucrării, fără de care orice abordare ar fi incompletă și irelevantă, cu atât mai puțin explicativă. Dintr-o anumită perspectivă, lucrurile sunt foarte clare și în ceea ce privește notele esențiale ale *Utopiei*. Este evident că modul de organizare a societății pe care și-a imaginat-o Morus nu este același cu cel creat de Platon, sau Campanella, ori Bacon. Prin urmare, „cea mai bună formă de stat” imaginată de Morus nu va fi aceeași cu „cea mai bună formă de stat” construită de Platon, de exemplu, soluțiile fiind proprii fiecărui filosof în parte și în strânsă legătură cu timpul în care au trăit și au scris, reproducându-i limitele totodată. Se impune așadar decodarea conținutului de idei transmis de fiecare autor în parte, în conformitate cu logica unei lecturi istoriciste. În caz contrar, riscăm să atribuim autorilor idei pe care nu le-au gândit și să-i acuzăm de intenții pe care nu le-au avut în vedere la momentul respectiv.

44 Însă, odată cu încercarea de înțelegere a intenției și mesajului transmise de Morus, apar dificultățile și ambiguitățile. Însuși titlul lucrării – *Utopia* – deschide seria ambiguităților. Termenului, am arătat deja, îi pot fi asociate două etimologii. Dacă ne referim la factorii timp și spațiu, *utopia* este înțeleasă ca *loc ce nu există nicăieri*. În cazul în care ne raportăm la subiectul utopiilor, ele se definesc ca *loc în care domnesc binele și fericirea eterne*. Inițial titlul lucrării a fost *Nusquama*, semnificând *Țara de nicăieri*, ulterior fiind modificat în *Utopia*. Analizând scrierea însă, ne dăm seama că ambele etimologii sunt la fel de îndreptățite, ele exprimând părerea de rău a autorului că acel loc în care domnește fericirea există doar în imaginația sa.

Problema cea mai complicată o constituie însă lipsa unității interpretărilor. Firește, textul însuși este sursa neclarităților și aporiilor. O parte a exegeților pledează în favoarea *lecturii realiste* (Abensour, 1989, pp. 739-740), în timp ce alții fac apologia *lecturii alegorice* (Abensour, 1989, pp. 740-741).

La rândul lor, lecturile realiste se separă din punct de vedere doctrinal în două câmpuri, pe de o parte *catolicii*, pe de altă parte, *socialiștii* sau *comuniștii*. Ambele tradiții își dispută, în fapt, autorul *Utopiei*. Catolicii, de exemplu, prin Papa Leon al III-lea l-au beatificat (1886), prin Papa Pius al XI-lea l-au canonizat (1935), iar prin Papa Ioan Paul al II-lea l-au desemnat drept sfântul patron al politicienilor (2000). Sovieticii, la rândul lor, i-au rezervat un loc în panteonul revoluționar, numele său fiind înscris pe o stelă în Piața Roșie a Moscovei. De aici, probabil, lecturile inadecvate care au determinat încadrarea *Utopiei* în genealogia totalitarismului și, prin urmare, condamnarea acesteia. Credem însă că „gândirea utopică” nu este „un caz particular al gândirii totalitare”¹, cei ce susțin acest

1. Ideea enunțată este susținută, printre alții, de K.R. Popper, F. von Hayek, M. Oakeshott. Vezi David Miller (2000, p. 772).

lucru făcând-o fie dintr-o cunoaștere insuficientă a scrierilor, fie din cauza neînțelegerii corecte a mesajului transmis, fie din cauza dorinței exacerbate de a numi „adevăratele” cauze ale unor fenomene în vederea eliminării răului din rădăcină. Dincolo de aceste divergențe, lecturile realiste au în comun atât insistența asupra dimensiunii politice a operei, cât și ignorarea problemei scriiturii. Din această perspectivă, *Utopia* este redusă la schițarea unui program politic sau la conturarea unui nou model de societate.

În opoziție cu lecturile realiste se situează lecturile alegorice, care eludează problema politică și pe aceea a cercetării celui mai bun regim de guvernare. Având ca punct de plecare distincția dintre *discurs* și *poveste*, adepții lecturii alegorice pledează în favoarea dezvăluirii, dincolo de sensurile literal și istorico-politic, semnificațiilor morale ale *Utopiei*. Din această perspectivă atenția este îndreptată asupra scriiturii, asupra modului în care sunt ordonate cuvintele, asupra semnificațiilor conceptelor utopice, dar și asupra jocurilor ironice ale autorului. Numai prin coroborarea tuturor aspectelor menționate spiritul poate înțelege și realiza trecerea de la *sensul istoric* la *sensul spiritual*. Așadar, sensul spiritual reclamă raportarea noastră alegorică la text și „citirea” sa din această perspectivă, convinși fiind că există și altceva dincolo de ceea ce este deja dezvăluit. De aici și criticile adresate interpretărilor care vehiculează doar existența obiectivă a cetății morusiene și, implicit, îi atribuie valoarea de model exterior pe care se poate reconstrui socialul și politicul, fără a lua în calcul „arta de a scrie” prezentă la Morus și la mulți alții dintre contemporanii săi, cum ar fi Erasmus și Machiavelli.

Dacă unul sau altul dintre cele două demersuri hermeneutice este mai adecvat este greu de spus. Probabil că reprezentanții lecturii realiste vor spune „mesajul transmis de Morus este cel pe care noi l-am dezvăluit”, în timp ce exponenții lecturii alegorice vor susține că, „dimpotrivă, ideile noastre redau

46 cu exactitate mesajul morusian”, fără a se ajunge la un acord între cele două părți. În realitate, credem că numai complementaritatea interpretărilor poate oferi o mai bună înțelegere a intenționalității autorului. Ambele pot fi de un real folos în funcție de variile contexte la care ne raportăm, fără a exclude chiar posibilitatea și utilitatea unei noi interpretări.

Să ne oprim, pentru început, asupra primei cărți, în care autorul descrie momentul întrevederii cu Raphael Hythlodeus și „reproduce” dialogul acestuia, critic în esență, cu celelalte persoane întâlnite cu prilejul poposirii sale în Anglia. Este lectura realistă mai potrivită acestei prime cărți sau poate interpretarea alegorică? Analiza amănunțită a textului ne poate conduce spre formularea unei concluzii, dacă nu definitive, măcar pertinente.

La întrebarea dacă dialogul cu pricina s-a desfășurat într-adevăr, nu se poate răspunde cu exactitate. Este foarte probabil ca, de exemplu, discuția (Morus, 2000, pp. 19-31) dintre Hythlodeus, cardinalul Morton, omul legii, „linge blide” și călugăr, „plină de înțelepciune și de duh” (Morus, 2000, p. 31), să fi avut loc în realitate, dacă plecăm de la premisa că cel dintâi participant la dialog exprimă gândurile lui Morus. Dată fiind strânsa legătură dintre cardinal (în casa căruia Sir Thomas și-a petrecut o parte din tinerețe) și autorul *Utopiei*, nu este exclus ca aceștia să fi discutat diverse probleme referitoare la climatul social-politic, economic și religios al vremii. Cu certitudine însă marele umanist, în 1515, însărcinat de negustorii englezi să rezolve problema exportului de lână, a călătorit în Flandra, la Brugge. Așadar, precum înțeleptul Socrate care se afla la Pireu, în afara zidurilor Atenei (Platon, 1986, p. 81), în momentul discuțiilor cu privire la „cetatea ideală”, Morus se afla în afara Angliei. De asemenea, Petrus Aegidus, numele latinizat al flamandului Pieter Gillis (1486-1533), este un personaj real, prieten al lui Morus și al unui alt mare umanist, olandezul Erasmus din Rotterdam (1466-1536). La fel nu mai

puțin cunoscutul cardinal John Morton (1420-1500) – arhiepiscop de Canterbury și lord cancelar al Angliei din 1478, care a jucat un rol important în Războiul celor Două Roze, sprijinindu-l pe Henric al VII-lea împotriva lui Richard al III-lea –, caracterizat de Hythlodeus drept „om vrednic de cinstire datorită nu numai înaltei lui dregătorii, dar și înțelepciunii și virtuților sale” (Morus, 2000, p. 19). În plus, cardinalul a fost și mentorul lui Morus.

Ajungem, în fine, și la personajul central al primei cărți, și al lucrării în ansamblu, Raphael Hythlodeus. Cine este în realitate Hythlodeus? Părerile cui le exprimă și le susține? Hythlodeus înseamnă „vorbitor de lucruri fără noimă”, în timp ce Raphael înseamnă „tămăduitor divin”. Care sunt semnificațiile acestui joc de cuvinte? Se poate susține că *Nonsensus* este un *alter ego* al lui Morus? Este oare prima carte un dialog al autorului cu el însuși? Probabil că imposibilitatea de a oferi un răspuns categoric și inatacabil acestor întrebări i-a determinat pe unii interpreți să propună chiar o dualitate de autori, Erasmus fiind numit pentru prima carte, iar Morus, scriitorul doar celei de-a doua cărți (Abensour, 1989, p. 746). Credem însă că Morus este indubitabil autorul întregii *Utopii*. Mai mult, din criticile virulente pe care Hythlodeus le aduce la adresa societății engleze a timpului său rezultă o foarte bună cunoaștere a acesteia. Or, Morus avea pregătirea și experiența necesare în acest sens. A fost jurist, diplomat, om politic, dar și umanist și filosof recunoscut, ceea ce justifică evaluarea situației economice, sociale, politice și religioase a țării, precum și modalitățile propuse în vederea transformării prezentului într-un viitor mai bun pentru toți, dar mai ales pentru cei lipsiți de bunurile materiale necesare unui trai decent. De aceea credem că Hythlodeus nu este altcineva decât Morus, înstrăinat mai mult sau mai puțin de sine. În sprijinul acestei deducții logice vine și descrierea pe care Petrus Aegidus i-o face în prima carte. În momentul în care îi vorbește lui Morus despre „însoțitorul lui Americus

48 Vespucius” nu uită să precizeze că, „deși nu e nepriceput în ale limbii latinești, e un mare cunoscător al celei grecești, pe care a învățat-o cu mai multă râvnă decât graiul romanilor, pentru că s-a închinat cu totul filosofiei și știa că din această știință nu găsește în latinește mare lucru, în afară de unele scrieri ale lui Seneca și Cicero” (Morus, 2000, p. 15). Or, se știe că Morus, înainte de a fi retras de la Oxford de tatăl său, se dedicase tocmai studiului clasicilor antici (Kautsky, 1945, p. 125).

Dar să urmărim mai departe câteva dintre discuțiile la care au participat cele două personaje și să vedem dacă există contradicții între opiniile exprimate.

O primă discuție relevantă se referă la rolul principilor în stat și la oportunitatea de a fi sfetnic al unui principe. Morus (2000, p. 18) nu se îndoiește că „de la principe, ca dintr-un izvor nesecat, pornesc tot binele și tot răul unui popor”, iar un sfetnic înțelept și cu o deplină cunoaștere științifică l-ar ajuta să adopte calea binelui. Faptul că *Nonsensus* afirmă că aceștia „se gândesc la război și la fapte de arme... mai degrabă decât la meșteșugurile binefăcătoare ale păcii și năzuința lor cea mai mare e mai curând să cucerească țări noi, prin mijloace legiuite și nelegiuite, decât să le cârmuiască bine pe cele dobândite” (Morus, 2000, p. 18) nu vine în contradicție cu ceea ce enunțase Morus. Acesta din urmă ne spune „cum ar trebui” să fie principii, în timp ce *Nonsensus* ne arată „cum sunt” în realitate principii. În același context al conversației, Morus consideră că *Nonsensus* are o mulțime de calități necesare unui sfetnic, cunoștințele sale fiind complete. Or, declarând că este „departe de a avea însușirea cu care a fost împodobit”, vestitul descoperitor al Republicii utopienilor își exprimă dezacordul, contrazicându-l așadar pe Morus. Chiar și așa stând lucrurile, din punctul nostru de vedere, cele două afirmații nu se exclud reciproc. Hythlodeus doar se îndoiește de gradul atins de știința sa. Pe de altă parte, ne spune el, chiar dacă ar avea toate atributele necesare unui bun sfătuitor, nu ar reuși să schimbe radical

mersul cârmuirii, deoarece principii nu i-ar asculta sfaturile și nu ar renunța la dorința de putere. De aceea, bazându-ne pe explicațiile formulate, credem că este foarte probabil ca aici eruditul utopist, prin *Nonsensus*, să-și fi exprimat propriile nemulțumiri față de atitudinea principilor, dată fiind mai ales relația conflictuală cu regele Henric al VII-lea¹.

Spre finalul primei cărți regăsim o nouă confruntare de idei între Hythlodeus și Morus. Primul, amintind incidental câteva idei ce vor fi dezvoltate pe larg în cartea a doua, face apologia stăpânirii tuturor bunurilor în comun și susține împărțirea egală a acestora, criticând proprietatea privată (Morus, 2000, pp. 38-40), precum Platon (1986, pp. 196-197) și Campanella (2000, p. 123), și considerând-o drept sursă a tuturor relelor umane. Consecință firească, proprietatea comună este văzută ca „un antidot pentru păcatele mândriei, invidiei și lăcomiei” (Ball, Dagger, 2000, p. 128). Că nu este așa ne-au demonstrat-o numeroasele încercări ale socialiștilor utopici de mai târziu, și nu numai, însă la momentul respectiv probabil că nu puteau fi prevăzute gravele consecințe ale unei astfel de întreprinderi. În aceeași ordine de idei este criticată folosirea banilor și este susținută eliminarea acestora ca urmare a beneficiilor rezultate (Morus, 2000, pp. 39, 100). Opinia exprimată de Morus este de această dată opusă celei dezvoltate de *Nonsensus*. Cu toate acestea, deși suntem în asentimentul filosofului cu privire la ideea că „niciodată nu s-ar putea trăi omenește într-o țară în care toate bunurile ar fi stăpânite de toți la un loc” (Morus, 2000, p. 40), argumentele

-
1. Morus, în calitatea sa de membru al Camerei Comunelor începând cu 1504, s-a opus în unele ocazii multiplelor proiecte inițiate de Henric al VII-lea. Acest lucru a condus la represalii împotriva tatălui său, care a fost închis în Turnul Londrei și obligat la plata unei amenzi foarte mari. În aceste circumstanțe, interpretând gestul regelui ca o avertizare în ceea ce îl privește, Morus s-a stabilit în Franța până în 1509, revenind în țară doar după urcarea pe tron a regelui Henric al VIII-lea.

50 formulate în favoarea aserțiunii nu ni se par destul de convingătoare. O posibilă explicație ar fi aceea că Morus a exprimat un punct de vedere opus doar pentru a atrage mai mult atenția asupra noului mod de organizare specific „lumii noi”. Totuși, la finalul cărții a doua, după ce va fi ascultat cu atenție descrierile detaliate care au vizat organizarea orașelor, activitatea magistratilor, artele și meseriile practicate, legăturile dintre cetățeni, regulile călătoriilor, tipurile de robi întâlniți în cetate, războaiele și religia, va admite că „la utopieni sunt o mulțime de întocmiri pe care mai mult doresc decât nădăjduiesc să le văd statornicite și în statele noastre” (Morus, 2000, p. 102). Astfel încât controversele legate de această chestiune continuă și astăzi.

Simbolistica este prezentă și în momentele în care Raphael Hythlodeus amintește de rânduielele întâlnite la *polileriți*, „un neam destul de numeros și cârmuit nu fără înțelepciune, care trăiește după rânduielele lui și a cărui libertate nu este mărginită decât de plata unui tribut, în fiecare an, regelui perșilor” (Morus, 2000, pp. 26-27), sau la *aborieni*, „popoare ce locuiesc în fața insulei Utopia” (Morus, 2000, p. 33), comunități umane care s-au convins singure că războaiele, fie de cucerire, fie de apărare, aduc numai neplăceri, lipsuri și necazuri. Ambii termeni – *polileriți* și *aborieni* – își au rădăcinile în limba greacă, reducându-se la simple jocuri de cuvinte care semnifică absurditatea credinței în existența unui astfel de popor, respectiv un popor fără țară. De altfel, în acest caz sunt mult mai importante criticile la adresa războaielor și nicidecum jocurile de cuvinte, soluțiile în scopul evitării lor fiind formulate cu lux de amănunte în cartea a doua (Morus, 2000, pp. 80-88). În ceea ce-i privește pe utopieni, deoarece „urăsc războiul cu toată tăria” (Morus, 2000, p. 80), ei caută să înlăture cauzele și motivațiile care, de regulă, determină declanșarea acestuia. Dacă nu reușesc pe această cale, următorul pas urmărește biruința prin „puterea minții” și nicidecum prin intermediul armelor. Totuși, în cazul unui nou eșec, „siliți să-și apere hotarele, sau să respingă o năvală vrăjmașă

de pe pământul unui stat aliat”, nu precupețesc niciun efort, atât bărbații, cât și femeile, precum la Platon (1986, p. 244), participând la război. Acestea fiind opiniile umanistului cu privire la război și pace, este neîndoielnic că felul în care a conturat ororile primului și binefacerile celei de-a doua se află în strânsă legătură cu politica agresivă și războinică a regilor Henric al VII-lea (1485-1509) și Henric al VIII-lea (1509-1547).

Cartea a doua descrie cu lux de amănunte modul de organizare al celor din insula Utopia. Insula, în forma unei lumi noi, este concepută ca o unitate economică de sine stătătoare. Aici nu există proprietate privată și, prin urmare, nici eterna diviziune între bogați și săraci. Organul suprem al puterii de stat este Senatul. De asemenea, există puține legi, locuitorii necunoscând Codul penal. Nu există nici o religie de stat, utopienii respectându-și reciproc diferitele credințe existente nu numai în „felurile provincii, dar chiar și înăuntrul zidurilor fiecărui oraș” (Morus, 2000, p. 88).

Apelul la simboluri este frecvent întâlnit și în această parte a lucrării. Pentru început, să ne oprim la numele inițial al insulei, *Abraxa*, care cel mai adesea se traduce prin „nume nerostit”. *Abraxa* a fost cucerită de regele Utopus, de unde și numele țării, *Utopia* (Morus, 2000, p. 43). În momentul în care Hythlodeus ajunge la utopieni, aceștia erau conduși de un principe cu numele *Ademus* (Morus, 2000, p. 52), care înseamnă „fără popor”. Insula este împărțită în cincizeci și patru de orașe, tot atâtea comitate câte existau în Anglia și Wales-ul de pe vremea lui Morus. Capitala țării, *Amauroton* (Morus, 2000, p. 44), „Orașul întunecat” sau „Orașul în ceață”, este situată pe *Anydrus* (Morus, 2000, p. 46), „râul fără apă”, cu alte cuvinte inexistent. Totuși, din descrierea detaliată a *Amaurotonului* și a *Anydrusului* putem deduce că Morus face aluzie la Londra și Tamisa. *Amauroton* este capitala Utopiei, precum Londra este capitala Angliei. *Anydrus*, după șazeci de mile, se varsă în mare. Tamisa, după patruzeci și cinci de kilometri, se varsă în Marea Nordului. Este

52 amintit și un pod de piatră, cu referire probabil la primul pod de piatră peste Tamisa, a cărui construcție a durat treizeci și trei de ani, finalizându-se în 1209, fiind înlocuit complet abia în 1831(reconstrucția a început în 1825). Avem așadar o țară inexistentă și un principe fără popor, un oraș în ceață și un râu fără apă! Evident, exemplele ar putea continua. Concluzia care se poate desprinde este că „toate numele proprii din operă subliniază ideea de irealitate”, precum și „ceva din pesimismul lui Morus, care consideră dificilă existența unei țări atât de perfecte” (Servier, 1991, p. 133).

Dificultatea cea mai mare, cu referire la cartea a doua a lucrării, o constituie însă „armonizarea catolicismului fervent al lui Morus cu instituțiile toleranței religioase și eutanasierei voluntare din Utopia” (Miller, 2000, p. 514). Se știe că martirul Bisericii Romano-Catolice a fost un înfocat apărător al catolicismului și inamic declarat al protestantismului, susținându-l pe regele Henric al VIII-lea în conflictul cu reformatorul german Martin Luther (1483-1546)¹. Mai mult, dezaprobă acțiunile ulterioare ale lui Henric al VIII-lea cu privire la *Actul de Supremație*, refuză să-l recunoască drept șef al Bisericii din Anglia și să depună jurământ în fața sa². Drept consecință,

1. În 1521, după ce Martin Luther publicase în 1520 *Despre captivitatea babiloniană a Bisericii*, regele Henric al VIII-lea, ajutat de alți gânditori ai epocii, a replicat prin *Apărarea celor șapte taine*, de a cărei editare s-a ocupat chiar Morus. La rândul său, în 1522, Luther formulează o nouă replică în *Contra lui Henric, regele Angliei*. Urmează, evident, o contra-replică, aparținând de această dată lui Morus, *Răspunsul lui Thomas Morus la ocările aduse de Martin Luther regelui Henric al VIII-lea al Angliei*, în 1523. Pentru detalii privind limbajul „grosolan” al atacurilor reciproce, vezi lucrarea lui Kautsky (1945, pp. 185-188).
2. Adevăratele motive ale atitudinii adoptate de Morus nu se cunosc (sau cel puțin el nu le-a mărturisit niciodată), astfel încât pe această temă putem doar specula. Este posibil ca unul dintre motive să fi

acuzat fiind de trădare, este închis în Turnul Londrei, judecat, găsit vinovat și condamnat la moarte prin decapitare tocmai de cel căruia i-a fost consilier și prieten¹. Cum se explică atunci ideile opuse exprimate în momentul descrierii religiei utopienilor (Morus, 2000, pp. 88-98)? Un posibil răspuns ar fi acela că în viața de zi cu zi „realismul cancelarului Angliei a știut să pună sub tăcere înclinațiile personale ale lui Thomas Morus” (Servier, 1991, p. 138). Este însă la fel de posibil ca toleranța de care dă dovadă Morus în *Utopia* să aibă drept cauză încercarea sa de a intra în Ordinul carthusienilor, ramură desprinsă în jurul anului 1100 din benedictini. Deceționat de ceea ce a văzut în mănăstire și de viața călugărilor, filosoful a revenit în societate. În altă ordine de idei, la o analiză atentă a paginilor în care ne este descrisă religia utopienilor, următoarea afirmație atrage atenția: „încetul cu încetul, toți se lasă de credințele lor deșarte și încep să se contopească într-o singură religie” (Morus, 2000, p. 89). Ce putem desprinde din acest enunț? Dorința ultimă era aceea a unei religii unice sau în interiorul marelui umanist se dădea o luptă între cele două teze? Deocamdată, un răspuns exact nu poate fi avansat. Cu certitudine însă, tema cu privire la substratul ideilor umanistului Morus va constitui un subiect al reflecțiilor și interogațiilor viitoare.

Revenind la diversitatea interpretărilor, concluzia care se poate desprinde este că ambele lecturi, realistă și alegorică, sunt

fost opoziția față de sporirea puterii suveranului său. Un altul ar putea fi jurământul depus înainte de a deveni cancelar, jurământ prin care se angaja să-l slujească în primul rând pe Dumnezeu, și apoi pe rege.

1. Morus a avut, la început, o relație foarte apropiată cu regele Henric al VIII-lea. Amintim doar câteva repere din istoria acesteia. Astfel, în 1518 devine membru al Consiliului privat al regelui, între 1521 și 1523 deține funcția de trezorier, în 1523 este numit președinte al Parlamentului, iar în 1529 ajunge lord cancelar al Angliei, primul laic în această înaltă funcție, din care demisionează în 1532.

54 în egală măsură justificate. Niciuna dintre ele, singură, nu ne oferă o imagine completă cu privire la mesajul lucrării. Multiplele trimiteri la text vin să susțină și să legitimeze concluzia finală, prevenind totodată modalitățile de lectură inadecvate. Pe de altă parte, oricând noi idei și modalități de interpretare pot surveni. Cu alte cuvinte, să nu reducem „pluralitatea semantică și hermeneutică” a textului doar „de dragul unei demonstrații” (Antoși, 2005, p. 13), să nu extragem din conținut doar acele păreri care dorim să ne susțină punctul nostru de vedere, pe de o parte, și să nu ne grăbim în a formula concluzii definitive, crezând că adevărul ne aparține, pe de altă parte.

Altfel spus, cea mai bună soluție ar fi să acceptăm că *Utopia* morusiană continuă să fie...

un text complex, cu multe capcane, care se joacă cu dorințele lectorilor, expunându-i în permanență unei amăgiri, un joc savant, subtil, erudit, joc diafan de umanist simplu ca un porumbel, dar înțelept ca un șarpe, în apropierea căruia pretenția de a-l înțelege pe Thomas Morus mai bine decât s-a înțeles el însuși reprezintă dorința unei orgolioase grosolănii (Abensour, 1989, p. 739).

Dar și să fim deschiși oricărui nou mod de lectură.

2.3. Noua *Atlantidă*, o utopie altfel

Am prezentat până aici o imagine de ansamblu asupra largii sfere specifice literaturii utopice și am amintit câteva dintre cele mai cunoscute exemple de lucrări în domeniu. În ceea ce privește tematica utopiilor, sintetizând, dincolo de imaginarea unor lumi în care cel mai mare bine și fericirea guvernează, de criticile neiertătoare la adresa abuzurilor din societatea în care autorii lor trăiesc, aceasta oglindește, de asemenea, speranțele,

dorințele și nevoile indivizilor de mai bine. Toate aceste caracteristici se regăsesc și în lucrarea filosofului Francis Bacon, *Noua Atlantidă*, care deschide un nou capitol în istoria utopiilor (Servier, 1991, p. 168).

Scrisă probabil în anul 1624, în perioada în care lordul cancelar fusese înlăturat din viața politică activă, și concepută ca parte a rescrierii unui proiect de proporții cunoscut sub numele de *Instauratio Magna*, ce ar fi trebuit să cuprindă șase părți destinate tuturor cercetărilor de natură științifică, lucrarea a fost publicată postum, în 1627, ca ultim element al structurii cărții *Sylva Sylvarum*¹ (Jalobeanu, 2007, p. 21). După cum lesne se poate constata, este un text programatic în care visul unei societăți înțelepte prinde aripi, iar știința și experimentul constituie principalele subiecte de reflecție (Bacon, 2007). Ca noutate, dincolo de faptul că filosoful se adresează de această dată în primul rând „publicului larg”, putem constata locul și rolul pe care știința le are în vederea atingerii tuturor scopurilor propuse, în restructurarea cunoașterii filosofice, chiar dacă modul exact și explicit în care locuitorii Bensalemului ar beneficia de rezultatele noii metode a științelor naturii și de utilizarea noilor metode experimentale, de noile invenții ale tehnicii și de apariția primelor societăți științifice nu este vizibil în scrierea lui Bacon (Jalobeanu, 2007, pp. 16-31).

Desigur, nu este singura scriere utopică în care științei i se acordă un rol aparte. Pentru a oferi doar un exemplu, și în *Cetatea Soarelui* călugărul dominican Tommaso, nedezmințind o dată în plus spiritul său enciclopedist, concepe reformarea și

-
1. Lucrarea a fost publicată de William Rawley, titlul complet fiind *Sylva Sylvarum or a natural history in ten centuries*, „Noua Atlantidă” regăsindu-se la finalul acestei scrieri. Potrivit editorului, așa cum rezultă din „Cuvânt către cititor”, utopia ar fi neterminată, Înălțimea Sa plănuiind „să includă în această fabulă și un model al legilor celui mai bun stat posibil, adică un model de republică” (Bacon, 2007, p. 85).

56 regenerarea societății făcând apel la știință și subliniind importanța ei în procesul cunoașterii. După cum bine știm, solarienii erau conduși de un „principe suprem”, cunoscut sub numele de *Hob* sau *Metafizicul*. El reprezenta instanța ultimă în toate deciziile, „autoritatea științifică și morală cea mai respectată”, fiind „ales dintre oamenii cei mai culți și mai dotați” (Raveica, 2002, p. 316). *Puterea, Iubirea și Înțelepciunea* sunt alte trei organe de guvernământ care îl ajutau în treburile zilnice. Cea din urmă, la rândul ei, avea în subordine...

atâți magistrați, câte științe. Așa este un magistrat care se numește Astrologul, altul Cosmograful, Aritmeticul, Geometricul, Istoriograful, Poetul, Logicul, Retorul, Gramaticul, Medicul, Fiziologul, Politicul, Moralistul, având un singur îndreptar, pe care îl numesc Înțelepciune; în acest compendiu sunt înscrise toate științele (Campanella, 2000, p. 120).

Așadar, și la solarieni „știința deține un rol de prim ordin” (Raveica, 2002, p. 313), scopul ei fiind îmbunătățirea calităților fizice ale semenilor și formularea unor principii morale sănătoase, progresul și ameliorarea vieții tuturor. Însă la Campanella se regăsesc numeroase contradicții și un eclecticism în care se combină științele oculte cu cele pozitive, supranaturalul cu naturalul, astrologia cu magia, credința cu fantezia, religia cu superstițiile etc., ceea ce ne îndreptățește să considerăm *Noua Atlantidă* a lui Bacon *o utopie altfel*. Este ceea ce vom încerca să demonstrăm în continuare.

Revenind asupra problemei necesității reformării științei, se cunoaște foarte bine realitatea că această idee este prezentă, într-o formă sau alta, în majoritatea scrierilor baconiene. Gândul a încolțit probabil chiar după cei patru ani petrecuți la Trinity College de la University of Cambridge, prinzând rădăcini în timpul călătoriei în Franța, pentru a fi dezvoltat apoi mai ales în *Elanuri filosofice* (scrisă între 1585 și 1593), *Despre folosul și*

înaintarea învățăturii (1605), *Despre înțelepciunea anticilor* (1610), *Noul Organon sau îndrumări metodice despre interpretarea naturii și stăpânirea ei de către om* (1620) și *Despre demnitatea și progresele științelor* (1623). Astfel, începând chiar cu fragmentele din prima sa scriere, *Elanuri filosofice*, publicată postum abia în 1653, Bacon elogia binefacerile cunoașterii științifice, sublinia că știința este aceea care unește natura și omul, insistând asupra factorilor obiectivi și subiectivi care au determinat stagnarea științei în anumite perioade istorice (Posescu, 1976). Toate aceste idei apar cu claritate și sunt dezvoltate în lucrarea sa fundamentală, *Noul Organon*, al cărei scop este...

de a învăța și a instrui intelectul pentru a nu deprinde și a ne agăța de abstracții prin cheițele subtile ale minții, cum face logica vulgară, ci pentru a diseca natura, a descoperi proprietățile corpurilor, acțiunile lor și legile lor bine determinate, după materii, într-un cuvânt, pentru a dobândi o știință care nu porcede numai din natura spiritului, ci din însăși natura lucrurilor (Bacon, 1957, p. 232).

Dincolo de numeroasele critici și obiecții care i-au fost aduse din momentul apariției și până astăzi, de lipsa noutății în paginile scrierilor sale (Fouillée, 2003), de inconsecvențele care pot fi întâlnite pe parcursul scrierii, *noul instrument* rămâne totuși un reper în istoria filosofiei și aceea a științei. Acest fapt devine mai mult decât vizibil parcurgând fragmentele operei baconiene. De la început și până la sfârșit transpar, fără nicio îndoială, proiectul de reformare și înnoire a științei, așa cum era ea văzută până atunci și predată în școlile vremii, necesitatea schimbării celor care produc cunoaștere, precum și imperativul punerii în practică a unei noi metode. Din acest context reiese cu limpezime că scopul fundamental al lui Bacon se îndrepta atât spre cunoașterea universului fizic, cât și spre cunoașterea universului uman, ținta fiind, în condițiile în care *știința înseamnă*

58 *putere*, dominarea ambelor (Bacon, 1976, p. 124). Cu alte cuvinte, cercetătorul englez explorează simultan și natura lucrurilor, și lumea intelectuală, între acestea existând o strânsă interdependență (Posescu, 1976, p. 20). În afara acestei interdependențe adevărata cunoaștere și știința nu ar fi posibile.

Dar să vedem care sunt, după ce a privit cu *maturitate* stadiul cercetărilor până în acel moment (Bacon, 1976, p. 46), principalele greșeli atribuite vechii științe și mijloacele prin care ele pot fi îndreptate. Analiza lui Bacon se îndreaptă în primul rând asupra scolasticii. Potrivit opiniei sale, pseudoștiința din această perioadă este urmare a faptului că cercetătorii vremii nu s-au bazat pe experiență și experimente, nu s-au raportat critic la vechii filosofi și la teoriile acestora, nu au promovat o cercetare metodică și nu au separat cunoașterea naturii de teologia vremii, aducând astfel majore deservicii științei. Astfel, tot ceea ce se cunoștea la vremea respectivă era rezultat al întâmplării și al îngrămădirii unor lucruri descoperite cu mult timp în urmă (Bacon, 1957, p. 36). De aceea, ne spune filosoful, răspunsurile la *ce, cum și cât* putem cunoaște trebuie să fie formulate având ca punct de plecare experiența (Bacon, 1957, p. 29) și experimentele, care trebuie realizate în mod constant și ordonat.

Cât privește procedeele de cercetare, se recomandă căutarea *experimentelor luminoase* (Bacon, 1957, p. 59), întrucât acestea sunt în măsură să ne orienteze intelectul, contribuind totodată la procesul înțelegerii (Jalobeanu, 2007, p. 29). În acest sens, metoda, instrumentele și pașii pe care este bine să-i urmăm sunt deosebit de importanți. Scopul trebuie să fie bine formulat, iar descoperirea adevărului realizată gradual, pornindu-se de la experiență și fapte particulare pentru a se ajunge, treptat, la formularea unor propoziții generale. Numai în felul acesta va fi posibilă evidențierea distincției între *anticipații ale naturii* și *explicații ale naturii* (Bacon, 1957, p. 39), cele din urmă reprezentând, de fapt, adevărata cunoaștere. În tot acest demers,

întrucât intelectul este înclinat spre abstracții și generalizări, un prim pas important îl constituie evitarea formulării unor principii în mod arbitrar și eliberarea spiritului de erori, prejudecăți, iluzii, superstiții, cu alte cuvinte, înlăturarea tuturor categoriilor de *idola – tribus, specus, fori și theatri*¹ (Bacon, 1957, pp. 41-43). De asemenea, cel dintâi obiectiv nu trebuie să fie căutarea *primelor principii*, ci mai ales a *principiilor mijlocii* (Bacon, 1957, p. 56). Extragerea lor se face pas cu pas în urma aplicării noii metode, cea inductivă. Adevărata inducție, ne spune Bacon, alta decât cea aristotelică prin simplă enumerare, folosind metoda *tabelor*, ne va permite, prin eliminarea faptelor neconcludente, reținerea propozițiilor afirmative și raportarea doar la acestea, corectarea erorilor și trecerea din *anticamera naturii* în *interiorul ei* (Bacon, 1957, p. 110).

Firește, nu este de mirare importanța pe care întemeietorul metodei experimentale în filosofie o rezervă științei în ansamblul operelor sale. Pentru a înțelege mai bine starea de spirit în care a trăit și a creat, să ne amintim că era cetățean al Angliei secolului al XVII-lea, secol în care au avut loc profunde transformări, mai ales în plan științific și tehnologic. Dacă secolele anterioare, al XV-lea și al XVI-lea, au fost martorele unei *Renașteri* mai ales culturale, arta, educația și religia fiind principalele domenii în care amploarea inventivității și schimbărilor a fost vizibilă cu adevărat, în secolul al XVII-lea metamorfozele s-au situat în planul descoperirilor geografice și al invențiilor, dar mai ales în cel al cunoașterii științifice. Aflarea unor noi continente,

-
1. *Idola tribus* semnifică „iluziile tribului”, avându-și rădăcinile în natura omenească; *idola specus* sunt „iluziile peșterii”, specifice fiecărui individ; *idola fori* sau „iluziile forului” sunt apanajul limbajului, iar *idola theatri*, adică „iluziile teatrului”, reunesc falsele principii sau dogme care au dobândit autoritate în timp. Cele patru categorii de idoli sunt analizate pe larg în paginile următoare ale lucrării, fiind formulate totodată și soluții în vederea eliminării lor din procesul cunoașterii.

60 acceptarea noii viziuni, heliocentriste, asupra Universului, formulată încă din secolul al XVI-lea, legăturile comerciale stabilite cu regiuni din ce în ce mai îndepărtate, inventarea tiparului și libera circulație a informației prin intermediul cărților, toate acestea și multe altele au contribuit la desfășurarea unei noi revoluții, cea științifică. Iar dezvoltarea științei a determinat nu numai aplicarea unor noi metode de cercetare, care au contribuit la nașterea economiei, sociologiei și a celorlalte științe sociale, ci și la noi progrese tehnologice, care au culminat cu revoluția industrială de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor (Russell, 2005, vol. II).

În acest context explicativ, înțelegem mult mai bine afirmația potrivit căreia „*Noua Atlantidă* interesează istoria științelor în aceeași măsură ca istoria utopiei sau a politicii” (Morton, 1958, p. 73). Acest mariaj între proiectul social-politic, pe de o parte, și știință, pe de altă parte, își găsește perfect ilustrarea în opera baconiană.

Așadar, în secolul al XVII-lea, după cum remarca Servier (1991, p. 168), „știința devine pentru Occident speranța de la capătul unei noi așteptări și, pentru mulți filosofi, începutul unui nou milenarism”, unele dintre societățile imaginare ilustrând cu claritate acest lucru. Este ceea ce vom exemplifica în continuare, urmărind modul în care această idee a fost dezvoltată în *Noua Atlantidă* și mai ales în paginile de final, ce pot fi considerate „un rezumat al viziunii baconiene privind reforma cunoașterii” (Jalobeanu, 2007, p. 80).

Dacă nu știm *locul* în care se situează universul creat de intelectul colectiv al matematicienilor (Stewart, 2006, p. 8), cunoaștem spațiul în care este plasată insula Bensalem, undeva în Marea Sudului, dincolo de Lumea Veche și de cea Nouă (Bacon, 2007, pp. 89-100), marinarii europeni devenind astfel cercetătorii unui tărâm și ai unei civilizații necunoscute lor.

Că nimic nu este întâmplător în *Noua Atlantidă* ni se relevă chiar din primele pagini ale povestirii. Să ne amintim, de exemplu,

limbile în care fusese scris mesajul pentru noii veniți: „vechea ebraică, greaca veche, latina scolastică și spaniola” (Bacon, 2007, p. 91). De ce au fost alese tocmai aceste limbi?

În ceea ce privește *ebraica*, limbă vorbită de vechii evrei și, în zilele noastre, una dintre limbile oficiale ale statului Israel, probabil întrucât aceasta, ca limbă a Vechiului Testament, a rugăciunilor și a studiilor religioase iudaice, este considerată *limba sacră, sfântă*, atât a religiei iudaice, cât și a creștinismului. În acest context, să ne amintim că locuitorii Bensalemului erau creștini. Astfel, este de la sine înțeles de ce una dintre limbile alese a fost vechea ebraică.

Referitor la *greaca veche*, să nu uităm că aceasta este atât limba epopeilor homerice, poemelor lui Hesiod, poezilor Sappho și Pindar, istoricilor Herodot și Tucidide, filosofilor Platon și Aristotel, dar și a multor altor gânditori ale căror scrieri au constituit baza matematicii și științei moderne. Iată deci tot atâtea motive pentru ca mesajul scrisorii adresate străinilor să fi fost scris și în greaca veche.

Privitor la *limba latină*, lucrurile sunt și aici destul de evidente. După cum bine se știe, latina – limba oficială a Imperiului Roman – era limba folosită în administrație, în documentele oficiale, limba în care se realiza comunicarea. De asemenea, latina a fost, în lumea vestică, limba Bisericii Romano-Catolice, limba folosită în vederea soluționării problemelor de ordin științific, juridic, politic, religios sau cultural. Demn de subliniat este și faptul că această *lingua franca* a Imperiului Roman este astăzi limba oficială a Statului Vatican.

Și, nu în ultimul rând, trebuie să menționăm că *spaniola*, ultima dintre limbile în care a fost scris mesajul celor din Bensalem, provine din latină. De altfel, este și limba vizitatorilor, fiind lesne de înțeles de ce a fost folosită în scrisoare (Jalobeanu, 2007, p. 91). Să mai subliniem și faptul că greaca și latina erau limbile cunoscute și folosite de mama lui Bacon și studiate de acesta la Trinity College din Cambridge (Posescu,

62 1976, p. 10). Așadar, locuitorii Bensalemului sunt oameni învățați, cultivați, cunoscători ai tuturor limbilor enumerate, în timp ce persoanele prezente pe corabie vorbesc și cunosc doar limba spaniolă (Bacon, 2007, p. 92).

Continuând analiza, descoperim și alte indicii care ne conduc spre rolul și importanța pe care știința le joacă în ansamblul comunității bensalemienilor. Enunțuri de genul „un port al unui oraș frumos, nu prea mare, însă bine construit” (Bacon, 2007, p. 90), „străzi arătoase”, descrierea Casei Străinilor drept „o construcție frumoasă și spațioasă” (Bacon, 2007, p. 97), faptul că pentru bolnavii de pe corabie li s-au dat „portocale stacojii” și „o cutie cu pastile micuțe” (Bacon, 2007, p. 99), toate acestea ne îndreptățesc să considerăm că insula respectivă era locuită de adevărați învățați, buni cunoscători ai artei organizării și construirii spațiilor în care trăiau și își desfășurau activitățile, specialiști în îmbinarea elementelor funcționale și artistice. Mai mult, erau medici excelenți, pricepuți în arta vindecării unor boli. Foloseau, în acest sens, după cum reiese chiar din text, și pastilele, necunoscute de altfel în medicina epocii. Or, se știe că până în secolul XX, cunoscut și sub numele de „epoca medicamentului”, se cunoșteau doar anumite leacuri și remedii în vederea vindecării unor boli. Abia la sfârșitul veacului al XIX-lea, mai exact în 1899, aspirina – cel mai vechi remediu cunoscut în forma unei pudre amare extrase din scoarța de salcie – devine primul medicament de sinteză, marcându-se astfel începutul industriei farmaceutice.

Prezența numerelor, de altfel indispensabile existenței umane, peste tot în text, merită și ea semnalată. Astfel, 51 erau cei de pe corabie; 17 erau bolnavi; 6 au pornit către țărni; în Casa Străinilor erau 19 camere; 40 de odăi puse la dispoziția celor bolnavi; 10 camere libere care puteau fi folosite de cei care se însănătoșeau; după instalare, 3 zile călătorii trebuiau să nu iasă din Casă; 6 dintre locuitorii insulei le stăteau la dispoziție pentru orice problemă în aceste 3 zile; tot 6 au discutat cu

gubernatorul Casei Străinilor în dimineața celei de-a patra zile; 6 săptămâni aveau dreptul să rămână pe insulă; 37 era numărul anilor în care niciun străin nu-i mai vizitase și doar 1 (unul) singur va avea privilegiul de a-l asculta pe Părintele Casei lui Solomon, care-i va dărui „cea mai de preț comoară” (Bacon, 2007, p. 140).

Firește, exemplele sunt mult mai multe și pot continua. Însă cele deja enumerate credem că sunt relevante pentru a evidenția locul și rolul cifrelor în ansamblul scrierii și al unei lumi funcționale, al unui mecanism bine pus la punct. Chiar dacă explicațiile referitoare la folosirea acestora nu sunt explicite, știm cu toții importanța științei numerelor în scrierile unor filosofi anteriori și nu numai. Numerele constituie *sufletul matematicii* (Stewart, 2006, p. 41), iar aceasta din urmă este *regina științelor*, cum o numea cunoscutul matematician german Carl Friedrich Gauss (1777-1855). Unele dintre ramurile sale au fost studiate din cele mai vechi timpuri în cadrul civilizațiilor babiloneană, egipteană, chineză, greacă, islamică, iar începând cu secolul al XVII-lea matematica a devenit absolut necesară științelor naturii și tehnologiei, pentru ca în zilele noastre rezultatele să fie indispensabile majorității științelor. Dacă babilonienii sau Pitagora, pe care Bacon îl considera „un spirit mare și superior”, dar superstițios (Bacon, 1957, p. 53), au constituit sau nu o sursă de inspirație pentru filosoful englez nu se poate ști cu exactitate. Ceea ce însă cunoaștem este că și Pitagora, în *Discursul către tinerii din Crotona*, le-a vorbit acestora, printre altele, despre importanța cercetării și acumulării de cunoștințe temeinice, despre moralitate și virtuți, despre necesitatea abordării acestora în mod constant (Mallinger, 2006, pp. 22-23), problematici care l-au preocupat și pe Bacon, după cum reiese din ideile sale despre filosofia naturii, filosofia științei sau filosofia omului. De asemenea, ordinea și echilibrul guvernează în lume, iar numărul joacă, potrivit doctrinei pitagoreice, un rol capital în explicarea acesteia. Astfel este făcut primul pas către

64 *matematizarea experienței umane și începutul științei.* Desigur, iubitorilor de înțelepciune le revenea sarcina de a găsi și a dezvălui „magia numerelor” (Koestler, 1995, pp. 26-29). Dacă între universul numerelor și cel fizic, chiar moral, există corespondențe de genul celor amintite de unii dintre cercetători – cifra 10 ar reprezenta perfecțiunea, 9 dreptatea, 8 iubirea, 7 rațiunea etc., dacă fiecărei litere îi corespunde o cifră –, în felul acesta existând posibilitatea previziunii viitorului fiecărei persoane (Mallinger, 2006, pp. 153-156), sunt chestiuni încă discutate și neacceptate de mulți dintre cercetători, nu este mai puțin adevărat că foarte mulți dintre aceștia sunt de acord în ceea ce privește rolul numerelor în descoperirea secretelor universului și a faptului că ele sunt „o cheie pentru înțelepciune și putere” (Koestler, 1995, p. 37).

Așadar, studiul naturii, preocupare fundamentală și pentru Bacon, presupune analiza formelor acesteia, iar *cele mai simple forme ale naturii sunt cele numerice*. Important este să descoperim și să deosebim relațiile numerice semnificative, universale, care generează legi ale naturii, de cele accidentale, întâmplătoare (Stewart, 2006, pp. 12-13). Date fiind aceste informații cu privire la numere, ele pot constitui un punct de plecare în vederea unei mai bune înțelegeri a rolului pe care îl joacă matematica, în special, și știința, în general, în ansamblul utopiei baconiene.

Revenind la firul povestirii, am amintit deja că nou-veniții, conform regulilor țării-gază, trebuiau să rămână trei zile în Casa Străinilor. În tot acest interval, curiozitatea, mirarea, uimirea, caracteristici ale celor care pornesc pe drumul descoperirii adevărului, vor pune stăpânire pe oaspeții insulei, însoțindu-i pe tot parcursul șederii pe acești „ucenici ai cunoașterii” (Jalobeanu, 2007, p. 63). După cele trei zile sunt vizitați de guvernatorul Casei, care era și preot creștin totodată. Din acest moment, guvernatorul devine „actorul” principal al primelor zile petrecute de marinarii europeni pe acel „pământ sfânt și fericit”.

Pe de o parte, acesta le va dezvălui progresiv unora dintre călători modul de organizare și funcționare al insulei și, pe de altă parte, tot de la el vor „primi” cunoașterea. Și întrucât locuitorii Bensalemului „cunosc foarte bine cea mai mare parte a lumii locuite”, iar musafirii, cu siguranță, știu mai puține lucruri, guvernatorul le propune acestora din urmă să formuleze întrebările la care vor să afle răspuns (Bacon, 2007, p. 106). După răspunsul la întrebarea referitoare la apostolul bensalemienilor și convertirea lor la creștinism, moment în care se face referire și la unul dintre înțelepții Casei lui Solomon (Bacon, 2007, p. 108), urmează o pauză, iar dialogul este reluat a doua zi. Important este să reținem în acest moment, pe de o parte, încercarea de „revelare a unui creștinism certificat științific” (Jalobeanu, 2007, p. 67), iar pe de altă parte vastele cunoștințe de care dispune guvernatorul cu privire la celelalte popoare ale lumii, la obiceiurile și rânduielile acestora, faptul că stăpânește limbile Europei, ceea ce îi determină pe cei care l-au ascultat să afirme că „o oră petrecută în compania lui valorează ani din viețile lor de până atunci” (Bacon, 2007, p. 112).

Punctul de plecare al conversației în cadrul celei de-a doua întâlniri l-a constituit *Legea secretului*, despre care guvernatorul amintise în treacăt pe parcursul primului dialog. După dezvăluirile legate de gradul de dezvoltare a navigației cu peste 3 000 de ani în urmă, cunoștințe de care, de altfel, dispun doar cei de pe insulă (Bacon, 2007, p. 115), spre finalul întrevederii li se povestește despre *Casa lui Solomon* sau *Colegiul Lucrărilor celor Șase Zile*, „cea mai nobilă dintre instituțiile care au existat vreodată pe Pământ” (Bacon, 2007, p. 122), și lumina cetății Bensalem. Scopul acesteia îl constituie aflarea adevăratei naturi a tuturor lucrurilor (Bacon, 2007, p. 123). În acest sens, o dată la doisprezece ani erau organizate expediții la care participau și trei dintre membrii Casei lui Solomon. Misiunea expedițiilor presupunea culegerea de informații cu privire la stadiul cunoașterii în spațiul exterior insulei și procurarea de cărți, instrumente,

66 machete cât mai diverse menite a-i înștiința despre progresul științelor. Astfel, atenția lor era îndreptată în special spre informațiile referitoare la „științele, artele, meșteșugurile și invențiile” din țările indicate să le exploreze. Desigur, lipsesc detaliile referitoare la aceste misiuni, însă ele sunt parte a *Legii secretului* (Bacon, 2007, pp. 123-124).

După finalizarea discuției și plecarea guvernatorului au urmat câteva zile în care oaspeții s-au bucurat din plin de maxima libertate oferită de acest „loc în care oricine ajunge nu mai dorește să plece” (Bacon, 2007, p. 124). În acest interval, doi dintre ei au participat la *Sărbătoarea Familiei*, „unul dintre cele mai firești, mai pioase și mai respectabile obiceiuri” (Bacon, 2007, p. 126). În acest context, semnificativ este faptul că această ceremonie este „îndeaproape guvernată de Natură” (Bacon, 2007, p. 133), evidențiindu-se astfel, o dată în plus, relația dintre om și natură, prezentă în toate scrierile filosofului, și faptul că omul este o parte a acesteia (Morton, 1958, p. 34). Tot acum află vizitatorii că Părinții Casei lui Solomon erau rar văzuți în oraș (Bacon, 2007, p. 137), însă tocmai în timpul acesta unul dintre ei vizita orașul. Aflând despre prezența străinilor, și-a exprimat dorința de a-i cunoaște și de a purta un dialog cu unul dintre ei (Bacon, 2007, p. 139), celui ales dându-i pe parcursul conversației „cea mai de preț comoară a sa”, cu alte cuvinte „secretul despre adevărata stare a Casei lui Solomon” (Bacon, 2007, p. 140). Pentru aceasta, *scopul, instrumentele și metodele, sarcinile și misiunile* membrilor, *regulile și riturile* ce trebuiau respectate de membrii Casei aveau să fie dezvăluite în mod treptat.

În ceea ce privește *scopul*, acesta este „cunoașterea cauzelor și mișcărilor nevăzute ale lucrurilor, lărgirea granițelor stăpânirii omenești” (Bacon, 2007, p. 141).

Referitor la *instrumente*, peșteri mari și adânci, locuri în care sunt îngropate varii materiale, turnuri înalte, lacuri imense, râuri repezi și cascade, mașini pentru multiplicarea și stăpânirea vânturilor, fântâni și izvoare artificiale, inclusiv Apa paradisiului,

esențială pentru păstrarea sănătății și prelungirea vieții (Bacon, 2007, p. 145), case spațioase în care sunt imitate și demonstrate diverse fenomene meteorologice, camere de sănătate în care era produs aerul pur pentru tratarea bolilor, livezi și grădini destinate cultivării plantelor și efectuării unor experimente, parcuri și țărcuri în care sunt crescute animale și păsări, bazine cu pești, berării, brutării, spații speciale pentru distribuirea medicamentelor alcătuiesc sfera acestora. Dețin, de asemenea, posibilitatea producerii hârtiei, inului, mătăsii, furnale și instrumente în vederea producerii diverselor călduri, case ale perspectivei, ale sunetelor, de parfumuri, casa matematicii, mecanicii, de păcălire a simțurilor. Așadar, în timp ce știința primelor secole, după cum însuși Bacon afirma, abia dacă se ridica deasupra locurilor comune (Bacon, 1976, p. 50), în Bensalem cele enumerate constituiau bogății ale Casei lui Solomon, bogății de care nu dispuneau, cu siguranță, nici cei din afara insulei.

Vizavi de *activitățile și funcțiile membrilor* Casei, lucrurile sunt foarte clare și precise. Doisprezece dintre membri, cunoscuți și sub numele de *negustori de lumină*, călătoresc; trei colecționează experimentele pe care le găsesc prin cărți. Aceștia erau numiți *prăduitori* (Bacon, 2007, p. 155). Alți trei, *oameni ai misterelor*, colecționau experimentele specifice artelor mecanice și științelor liberale; tot trei personaje erau cei care realizau noi experimente și, în consecință, erau numiți *pionieri*; în fine, încă trei *compilatori* alcătuiau tabelele sinoptice ale tuturor experimentelor efectuate de cei amintiți până aici. Mai existau trei *inzestrători* sau *binefăcători*, care urmăreau foloasele practice ce ar fi putut fi obținute în urma tuturor experimentelor. Membrii cunoscuți sub numele de *lămpi*, trei la număr, analizau munca și rezultatele obținute de toți, propunând totodată noi experimente menite să conducă la obținerea de noi cunoștințe. Urmează *inoculatorii*, tot trei, cei care realizează experimentele și raportează rezultatele. În fine, *interpreții naturii* care, pornind de la aceste ultime experimente, construiesc „observații generale, axiome

68 și aforisme” (Bacon, 2007, p. 156). Nu lipsesc nici novicii sau ucenicii, servitorii și asistenții, bărbați sau femei.

O altă chestiune aflată în atenția membrilor Casei se referă la ceea ce poate fi făcut public sau nu, adică la *jurământul de păstrare a secretului*. Lămuriri ne sunt date și în acest caz, însă informațiile nu sunt prea multe. Ni se explică doar că au loc întruniri în cadrul cărora cu toții decid care dintre „invențiile și experiențele descoperite sunt făcute publice și care sunt ținute secrete, care sunt revelate Statului și care nu” (Bacon, 2007, p. 157). Despre cum anume se procedează ori criteriile în funcție de care se fac alegerile menționate nu există detalii, rămânându-i cititorului posibilitatea de a-și imagina și formula diverse răspunsuri.

În legătură cu *ceremoniile și riturile*, acestora le sunt rezervate două galerii. Într-una dintre ele sunt păstrate modelele celor mai remarcabile și rare invenții, iar în cealaltă, statuile tuturor marilor inventatori cunoscuți până în acel moment, inventatori proprii Casei lui Solomon sau din alte spații culturale și alte timpuri. Sunt amintite și imnurile sau ceremoniile zilnice prin intermediul cărora sunt aduse laude și mulțumiri lui Dumnezeu pentru minunatele sale creații sau rugăciunile prin care se imploră ajutorul și binecuvântarea pentru inspirația lucrărilor și pentru transformarea lor în lucruri de folos.

Nu în ultimul rând, pornesc la drum prin orașele mai însemnate pentru a-și face cunoscute cele mai importante realizări și invenții, predică și interpretează semnele divine care indică eventuale dezastre, sfătuindu-i în același timp pe locuitorii regatului cum să le prevină sau cum să remedieze diverse alte lucruri neplăcute (Bacon, 2007, p. 158). În finalul povestirii, ascultătorul primește de la Părintele Casei lui Solomon *dezlegarea* în vederea publicării celor spuse „pentru binele altor națiuni” (Bacon, 2007, p. 159).

După această succintă, dar densă prezentare a modului de organizare specific comunității bensalemienilor și a tuturor activităților și realizărilor specifice Casei lui Solomon, credem că

poate fi înțeleasă mult mai bine afirmația filosofului potrivit căreia știința înseamnă putere, iar „știința și puterea omului sunt unul și același lucru” (Bacon, 1957, p. 35), prin știință omul având posibilitatea transformării sale din supus în stăpân al mediului înconjurător și al propriei naturi.

De asemenea, neîndoielnic este și faptul că, spre deosebire de alte scrieri de același gen în care membrii comunităților sunt supuși mai mult sau mai puțin rutinei zilnice, viața în Bensalem nu este deloc *searbădă* (Russell, 2005, p. 37). Monotonia și plictiseala nu sunt prezente în această comunitate. În permanență sunt noi lucruri, cercetări și descoperiri de făcut, sunt ceremonii și ritualuri la care locuitorii participă cu plăcere și interes. Un alt aspect care diferențiază *Noua Atlantidă* de alte utopii îl constituie absența detaliilor. Cu excepția *Sărbătorii Familiei*, descrierile detaliate, care indică de obicei „estomparea liniei dintre fantezie și ceea ce este realizabil”, lipsesc (Nozick, 1997, p. 367). Și încă ceva. Emil Cioran afirma că *mizeria* ar constitui „marele reazem al utopistului” și în lipsa acesteia creatorii utopiilor ar rămâne fără ocupație (Cioran, 1992, p. 98). Astfel formulată, fără a ne pronunța și asupra altor scrieri de gen, considerăm că afirmația gânditorului nu se probează în cazul *Noii Atlantide*. Sursa de inspirație a lucrării nu a constituit-o în primul rând mizeria societății engleze din secolul al XVII-lea, ci proiectul de-o viață al lui Bacon de reformare a științei.

Am văzut, până aici, structura utopiei baconiene și ideile fundamentale care vin să probeze afirmația că *Noua Atlantidă* este o altfel de construcție imaginară. Dacă în majoritatea scrierilor utopice accentul se pune pe critica modului în care sunt organizate societățile, urmată de plâsmuirea unei lumi în care starea de bine domnește, în *Noua Atlantidă* cunoașterea și experiența, experimentul și observațiile sunt principalele subiecte de reflecție, subliniindu-se rolul acestora în construirea unei societăți înțelepte și descoperirea adevărului. Cu alte cuvinte,

70 în termenii cercetătorului naturii, „nu aripi trebuie să-i punem spiritului omenesc, ci plumb pentru a-l ține cât mai aproape de realitate” (Bacon, 1957, p. 85). Tocmai de aceea considerăm că scrierea filosofului englez este o *utopie altfel*, și nu o *utopie științifică*. Asocierea celor doi termeni, *utopie* și *științific*, ni se pare nepotrivită. Din faptul că știința ocupă un rol esențial în ansamblul lucrării nu se poate deduce că avem o *utopie științifică*. Firește, această remarcă nu diminuează cu nimic nici importanța *Noii Atlantide*, nici utilitatea studiului acesteia. În fapt, valoarea scrierilor lui Bacon, în general, și a *utopiei* sale, în special, așa cum am amintit deja, a fost dezbătută de-a lungul secolelor. Criticile la adresa acestuia au fost destul de acide. În timp ce unii cercetători i-au contestat geniul și au negat aproape orice rol cercetărilor întreprinse, alții au subliniat nu numai valoarea și meritul acestora de a deschide drumul adevăratei științe, ci și calitatea autorului de „cercetător sincer și pasionat în căutarea adevărului” (Morton, 1958, p. 68). Filosoful a privit permanent în trecut pentru a înțelege prezentul și pentru a schița eventualele modalități prin care să se poată realiza transformarea acestuia. Ceea ce facem și noi astăzi. Privim în trecut pentru a înțelege și explica mai bine stadiul actual al științei și pentru a descoperi noi oportunități de cercetare. Dar, la fel de important este și modul în care ne raportăm la trecut. Nu trebuie să o facem doar critic. Este bine să preluăm ceea ce poate fi preluat și să încercăm să schimbăm ceea ce poate fi și trebuie schimbat. Credem că acest lucru l-a realizat cu succes Bacon, prin ideile sale indicându-ne calea care făcea posibilă înaintarea științei. Astfel, se confirmă că „adevărul este fiul timpului, și nu al autorității”, încă una dintre afirmațiile formulate în *Noul Organon* (Bacon, 1956, p. 70).

Să nu uităm, de altfel, că modul de organizare a Casei lui Solomon nu reprezenta altceva decât „proiectul unui colegiu de științe experimentale” (Morton, 1958, p. 68), acesta inspirând

crearea Societății Regale din Londra¹, prestigioasă comunitate științifică în cadrul căreia s-a elaborat filosofia experimentală. În secolul al XVIII-lea lucrările lui Bacon au fost studiate și apreciate mai ales în Franța. Voltaire, de exemplu, cel mai de seamă reprezentant al Iluminismului francez, în ale sale *Scrisori filosofice despre englezi*, îl aprecia ca filosof, istoric și scriitor, subliniind mai ales utilitatea *Noului Organon*, scriere care a stat la baza construirii unei noi filosofii (Voltaire, 1927). De asemenea, filosoful iluminist francez d'Alembert, în *Discursul preliminar* al celebrei *Enciclopedii*, afirma că operele lui Bacon merită să fie citite și studiate, numindu-l „cel mai mare, mai universal și cel mai semnificativ dintre filosofi” (d'Alembert, 1751). Nici pentru Immanuel Kant scrierile baronului de Verulam nu au fost lipsite de importanță, acesta dedicându-i cea de-a doua ediție a lucrării sale *Critica rațiunii pure*. În acest context este oare de mirare faptul că a fost numit „profet al modernității”? (Besnier, 1993, p. 63).

În concluzie, spre deosebire de mulți alți gânditori (Erasmus, de exemplu), Bacon a pledat pentru o cunoaștere care avea drept fundament cercetarea naturii, și nu studiul sau lectura diverselor scrieri. Din acest punct de vedere, se poate spune că filosoful englez reprezintă „o cotitură în gândirea europeană” (Russ, 2002, p. 117). Direcția inaugurată de Bacon cu privire la experiență, experiment și observație avea să continue și în secolele următoare. Ea a reprezentat chiar *scânteia* necesară de care vorbea însuși filosoful și care avea să aprindă multe altele. În felul acesta știința s-a răspândit cu *viteza luminii* (Bacon, 1976,

-
1. Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge (Societatea Regală din Londra pentru îmbunătățirea cunoștințelor despre natură) a fost creată în 1660, fiind și astăzi o instituție importantă. Scopul său principal a fost și a rămas *recunoașterea, promovarea și sprijinirea excelenței în știință, precum și încurajarea dezvoltării și folosirii științei în beneficiul umanității*. Pentru detalii, a se consulta <https://royalsociety.org/about-us/>.

72 p. 123) în secolele următoare. În secolul al XIX-lea toate acestea aveau să le permită celor aflați la conducerea statelor „să pună în practică tehnici eficiente de control și gestiune” și să imprime politici lor „o viziune realistă asupra socialului” (Pisier, 2000, p. 152). Astăzi, deși încă multe întrebări au rămas fără răspuns, descoperirile din toate domeniile, dar mai ales din fizică, chimie, biologie, informatică, au atins un nou stadiu, iar globalizarea economiei și revoluția tehnologică au determinat schimbări majore ale societăților în ansamblu. Internetul ne facilitează comunicarea, mijloacele de transport, călătoriile, iar tehnologia, viața de zi cu zi. În acest context, la sfârșitul secolului trecut s-a impus sintagma *societate bazată pe cunoaștere*. Aceasta face din cunoaștere principala *sursă a puterii, prestigiului și bunăstării*. Pilonii săi fundamentali sunt educația și cercetarea-dezvoltarea-inovarea. Scopul principal vizează aprofundarea și extinderea ariei cunoștințelor științifice în toate domeniile. Desigur, în tot acest demers un rol major îl are subiectul cunoscător, cu alte cuvinte, omul. Aceleași idei, despre rolul omului și apologia științei, dar altfel sau implicit formulate, le regăsim în toate scrierile lui Bacon.

Capitolul 3

Socialismul utopic, între teorie și practică

Referitor la *socialismul* numit retrospectiv *utopic* de către Marx și Engels, am arătat în prima parte a expunerii care sunt reprezentanții de seamă ai acestuia – Claude-Henri de Rouvroy, conte de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen – și am enumerat lucrările lor fundamentale în domeniu. În continuare, vom prezenta câteva dintre ideile care i-au animat, precum și modalitățile prin care au încercat să le pună în practică, în centrul atenției situându-se filosoful și economistul francez Charles Fourier. De asemenea, dată fiind influența acestuia în spațiul românesc, vom detalia modul în care Teodor Diamant, discipol al lui Charles Fourier, și-a expus ideile social-economice și a organizat *Falansterul de la Scăieni*.

3.1. Ideile primilor socialiști utopici

Pentru început vom aminti că opiniile și scrierile socialiștilor utopici iau naștere într-un nou context istoric, specific

74 secolului al XIX-lea. Apariția societății industriale a determinat și a însoțit schimbările din sfera politicii, a contribuit la nașterea economiei capitaliste și la triumful principiului *laissez-faire, laissez-aller*, la crearea unui nou raport de forțe între clasa muncitoare și burghezie. La toate acestea se adaugă credința în progres, în spiritul raționalist și cunoașterea științifică (Nay, 2008, pp. 443-445), dezbaterile epocii axându-se mai ales pe ideea construirii unei societăți în care inegalitățile de orice fel să fie eliminate, iar bunăstarea tuturor să devină realitate. În acest context, are loc întâlnirea *rațiunii* cu *utopia*, dialogul dintre acestea, precum și sprijinul acordat de cea dintâi proiectelor ce vizau construirea unei societăți perfecte. Se produce astfel trecerea de la „utopiile tradiționale, situate pe insule vag definite” la „noile utopii devenite *știință experimentală a viitorului*” (Boia, 2005, p. 22).

În Franța, Saint-Simon este „primul care meditează asupra consecințelor politice generate de marea transformare economică de la începutul secolului al XIX-lea” (Nay, 2008, pp. 446-447) și trasează cadrele unei *religii științifice*. Ideile sale sunt simple, consecințe, în general, ale evenimentelor petrecute în timpul Revoluției Franceze și militarismului lui Napoleon, dar și ale celor din Războiul de Independență din America (1775-1783), la care a participat. De asemenea, în ansamblul arhitectonicii nou construite, *știința, tehnologia și revoluția industrială* se numără printre elementele de bază, având un rol major în soluționarea tuturor problemelor omului.

Revenind la *noua religie*, prefigurarea acesteia apare în prima lucrare publicată, *Scrisorile unui locuitor al Genevei către contemporanii săi*. Aici socialistul francez, deoarece pentru el religia nu era altceva decât o simplă invenție umană, își expune planul *noii religii*, numită de el „Religia lui Newton”, întrucât marele matematician și fizician, în condițiile necesității reformării religiei anunțate de însuși Dumnezeu, se va ocupa de problema

cunoașterii. Așadar, paradoxal, cel care în scrisoare¹ trasează liniile *Religiei lui Newton* și modul de alcătuire al celor care-i pun în practică ideile este însuși Dumnezeu. Astfel, *Consiliul lui Newton*, compus din douăzeci și unu de membri aleși, îl va reprezenta pe Dumnezeu. La rândul său, *Consiliul* va împărți umanitatea în patru divizii care se vor numi *engleză, franceză, germană și italiană*. Fiecare dintre acestea va avea un *Consiliu propriu*, iar fiecare locuitor al umanității va adera la una dintre cele patru divizii și va subscrie *Consiliului* acesteia, inclusiv *Consiliului lui Newton*. Ajunși în acest punct al construcției, dat fiind antifeminismul cunoscut al contemporanilor săi, interesantă este precizarea lui Saint-Simon că și femeile pot adera la o divizie și pot fi alese. Continuând detalierea, descoperim că există și *Consilii particulare*. Fiecare consiliu va construi un templu care va conține un mausoleu în onoarea lui Newton și care va fi divizat în două părți, una care va conține mausoleul propriu-zis și o alta menită a oferi oamenilor o idee cu privire la ceea ce îi așteaptă în eternitate pe cei care vor contribui la progresul științelor și artelor. De asemenea, în toate *Consiliile*, prezidate de un matematician, vor exista două clase: una *a oamenilor de știință*, care vor dirija cultul interior al mausoleului, și o a doua, cea *a literaților și artiștilor*, care vor conduce cultul exterior al acestuia. Mai mult, toți devotații care se găsesc mai departe de cel puțin o zi de mers de un templu sunt nevoiți a se deplasa o dată pe an la Mausoleul lui Newton, iar fiecare copil va fi adus aici de părinții săi cât mai curând posibil după naștere, lucru văzut ca un fel de „botez newtonian”. Cei care nu vor duce la bun sfârșit aceste cerințe vor fi considerați „inamici ai noii religii”. În plus, în jurul templului vor fi construite laboratoare, ateliere și un colegiu în care toți

1. În realitate, Dumnezeu îi vorbește lui Saint-Simon în vis, aici expunându-i motivele și necesitatea reformării religiei. Cu alte cuvinte, este vorba despre o alegorie.

76 oamenii muncesc. Va exista și o bibliotecă ce nu va conține niciodată mai mult de cinci sute de volume (Saint-Simon, 1951, pp. 173-176).

De ce am ales să prezentăm conținutul acestor „scrisori”? Întrucât, așa cum sublinia și Lucian Boia (2005, p. 27), este un text „premonitoriu: ideologie unică, «științifică» și «religioasă» totodată, vânarea deschisă a «dușmanilor» vinovați de a gândi altfel, organizarea muncii forțate... Secolul al XIX-lea începea bine și promitea și mai mult”.

Rezultă așadar, potrivit tezelor exprimate, că la baza noii societăți industriale s-ar afla noua *știință pozitivă*, reliefându-se astfel strânsa relație dintre *știință*, *politică* și *industrie*, precum și rolul-cheie ocupat de cea dintâi în cadrul noului sistem. Alte elemente ale sistemului industrial în favoarea cărora pledează filosoful francez vizează excluderea fără violență a „grupurilor nefuncționale” de către „grupurile funcționale”, considerarea competenței ca trăsătură de bază a elitei conducătoare, încrederea în binefacerile asocierii tuturor producătorilor și optimismul în îmbunătățirea stării materiale a majorității membrilor societății (Nay, 2008, pp. 448-450; Miller, 2000, pp. 644-646). La toate acestea se adaugă și interesul acordat de autor *calităților morale*, lucru ce reiese cu claritate din ultima sa lucrare, *Noul creștinism*. Contrar aparențelor, această lucrare nu reprezintă cartea sfântă a unei noi religii, ci un *tratat de morală socială*. Punctul de plecare, exprimat și în alte scrieri anterioare, îl constituie ideea că religia creștină și-a atins scopul său „primativ” – acela de eliminare a robiei, opresiunii – și trebuie să-și propună unul nou, care să fie mai avansat în comparație cu primul. Principiul de la care trebuie să se pornească, atât în construcția noilor instituții temporale, cât și a celor spirituale, este următorul: oamenii sunt datori să se privească unii pe alții precum frații. Acest principiu va dirija toate instituțiile în așa fel încât să se producă o creștere, o sporire a bunăstării celor mai săraci membri ai societății. Altfel spus,

toți membrii societății trebuie să muncească în vederea ameliorării morale și fizice a clasei celei mai sărace și trebuie să se organizeze în așa fel încât să-și atingă acest mare scop (Saint-Simon, 1951, pp. 178-179).

Și pentru aceasta, evident, conducătorii nu mai pot fi din rândurile „vechii nobilimi laice și ecleziastice, colportoarea valorilor credinței creștine” (Bocancea, 2002, p. 182), ci trebuie să fie din rândurile celor mai marcați oameni de știință. Mai mult, așa cum sublinia în celebra parabolă din *l'Organisateur*, Franța acelor vremi se putea lipsi de toți prinții, ofițerii coroanei, episcopii, mareșalii, prefectii și proprietarii leneși care nu contribuiau în niciun fel la progresul științelor, artelor frumoase sau artelor și meseriilor, dar nu se putea lipsi de savanții, artiștii și artizanii săi, singurii ale căror profesii sunt utile societății (Saint-Simon, 1951, pp. 108-114). Odată aceste condiții îndeplinite, scopul fundamental – împlinirea necesităților umane și construirea unui paradis terestru – va putea fi și el atins.

Toate acestea vin nu numai să explice influența pe care Saint-Simon a exercitat-o asupra viitorilor teoreticieni ai socialismului și asupra modului în care au fost concepute primele comunități utopice, ci și în sprijinul ideii potrivit căreia doctrina saint-simonistă exprimă „o genială lărgime de vederi” (Engels, 1946, p. 55). Să nu-i uităm, în acest context, nici pe discipolii lui Saint-Simon, *saint-simoniștii*¹, care, dincolo de pozițiile

-
1. Printre cei mai importanți și cunoscuți saint-simoniști se numără Barthélemy-Prosper Enfantin (1796-1864), numit adesea și „părintele Enfantin”, și Saint-Amand Bazard (1791-1832), cunoscut și sub numele Armand Bazard. Ideile lor au fost răspândite prin intermediul a două jurnale: *Le Producteur* (1825) și *Le Globe* (1830), la care au colaborat numeroase alte figuri importante ale timpului. Dintre lucrările lui Enfantin amintim *Colonisation de l'Algérie* (1843), *Science de l'homme: physiologie religieuse* (1858) și *La vie éternelle: passée-présente-future* (1861); la toate acestea se adaugă o serie de articole,

78 diferite față de „industrialism”, au continuat proiectul acestuia, urmărind răspândirea ideilor sale în toată Europa. Totodată, saint-simonismul constituie „o sursă fundamentală de inspirație pentru F. Engels și K. Marx, atunci când redactează în 1848 *Manifestul Partidului Comunist*” (Nay, 2008, pp. 451-452), precum și pentru ceilalți socialiști utopici – Owen, Fourier, Cabet.

În Anglia, locul de naștere al industrializării, Robert Owen, autor al unor proiecte comunitare și „conducător înnăscut de oameni” (Engels, 1946, p. 58), s-a remarcat, pe de o parte, prin formularea teoriei potrivit căreia caracterul oamenilor este modelat de mediul în care trăiesc și, pe de altă parte, prin critica la adresa modului de producție capitalist și a relilor sale esențiale: proprietatea privată (în calitatea sa de izvor al inegalităților), religia (ca sursă a iraționalității în societate) și căsătoria. Drept urmare, cea mai mare fericire pentru cât mai mulți nu poate fi asigurată prin creșterea productivității unui sistem de piață liberă, ci prin *cooperare* în interesul societății. La aceasta se adaugă binefacerile educației, ale căror destinatari trebuie să fie „cu precădere cei din clasele sărace, defavorizate” (Bocancea, 2002, p. 184). În deplin acord cu aceste idei, Owen propune reformarea economiei proprii sistemului industrial prin înființarea

precum și corespondența. În ceea ce-l privește pe Bazard, împreună cu Philippe Buchez, Pierre Dugied și Nicolas Joubert, în jurul anului 1818, inspirându-se din Carboneria italiană, pun bazele Carboneriei franceze, asociație secretă liberală ostilă restaurării Bourbonilor. Și Bazard a scris numeroase articole, scrisori, precum și lucrarea *Doctrine de Saint-Simon: exposition* (2 volume, coautor). Deși prieteni la început, cei doi saint-simoniști se despart în 1831, Enfantin, împreună cu adepții săi, retrăgându-se la Ménilmontant, unde, în iunie 1832, fondează o comunitate ce urma regulile stabilite de însuși Enfantin. Însă în același an Enfantin este arestat și condamnat la un an de închisoare, acuzat că a sponsorizat o societate secretă și a încurajat practici contrare moralei publice. Grațiat de rege în 1833, își va continua noile proiecte.

unor colectivități cooperatiste de mici dimensiuni – numărul persoanelor trebuia să fie între 300 și 3 000, iar numărul acrilor de pământ între 600 și 1 800 (aproximativ 250-750 de hectare) –, manufactura model din New Larnak, Scoția, urmată de crearea altor colonii în America între 1824 și 1829, extrem de cunoscută fiind New Harmony, constituind exemple în acest sens. Scopul urmărit era îmbunătățirea condițiilor de muncă și de viață ale muncitorilor, drept care a luat o serie de măsuri concrete care vizau micșorarea numărului orelor de muncă, limitarea muncii femeilor și copiilor în fabrică, creșterea salariilor, ameliorarea spațiilor de locuit, asigurarea unei bune stări de sănătate, dezvoltarea posibilității participării indivizilor la procesul educativ etc. (Nay, 2008, pp. 462-463; Miller, 2000, pp. 550-552).

Totuși, cu toate schimbările în bine produse în cadrul micilor unități cooperatiste, nici încercările sale nu au fost încununate de succes. Chiar dacă pe termen scurt „s-a bucurat de cea mai înaltă vază” – „cincizeci de zile îl slăveau ca pe un nou Mesia, era prezentat monarhilor, i se încredințau capitaluri pentru a opera în Anglia și America” (Diamant, 1958, p. 86) –, eforturile lui Owen nu au condus la rezultatul așteptat și pe termen lung. Aceasta deoarece, potrivit lui Diamant, „arta de a desființa proprietatea, cultul religios și căsătoria” nu aveau nicio legătură cu asocierea și sporirea producției. Găsim însă afirmația utopistului român mult prea generală și lipsită de consistență, argumente în favoarea susținerii unor veritabile obiecții nefiind formulate.

O analiză mai complexă a unora dintre cauzele care au condus, într-un final, la eșecul experimentelor lui Owen o întâlnim la Fourier. În *Tratatul despre asociația domestică agricolă* autorul subliniază că în organizarea „așezămintelor englezești” s-au produs trei abateri (Fourier, 1992, pp. 60-61) de la principiile unei economii societare funcționale. Prima vizează depășirea limitei normale în ceea ce privește numărul total al membrilor

80 asociației, care nu ar trebui să depășească 1 700. Or, în experimentele practice ale socialistului britanic, potrivit informațiilor vremii, se foloseau „cinci sau șase sute de familii”. De aici Fourier deduce că numărul de persoane ajungea la 3 000. Cum a ajuns el la această cifră este greu de înțeles, pentru că ar fi trebuit ca fiecare familie să fie formată din cel puțin șase membri, ceea ce nu credem că era posibil. Prin urmare, această primă obiecție nu se susține. Cea de-a doua încălcare este relaționată cu principiul egalității. Se știe că utopistul francez nu era adept al „egalității depline”, considerând-o „otravă politică” într-un regim societar. Din această perspectivă, până la un punct, Fourier are dreptate, egalitatea absolută fiind „incompatibilă” nu numai cu sistemul creat de el, ci și cu orice alt tip de societate. Pe de altă parte, *egalitatea deplină* la care unii au visat și alții încă mai visează a rămas la stadiul de iluzie, neavând cum să se fi instalat în comunitățile lui Owen. De altfel, chiar Fourier spune că englezii „își alcătuiesc reuniunile din familii cu avere aproape egală”, deci nu pe deplin egală. Prin urmare, critica sa rămâne valabilă doar la nivel de principiu. Faptul că în comunitățile oweniste „munca manufacturieră” și meșteșugarii ocupau un loc central, iar activitățile agricole nu intrau în sfera intereselor acestora reprezintă o altă greșală potrivit creatorului fourierismului. Desigur, această obiecție poate fi valabilă doar din perspectiva propriei teorii, știut fiind că în asociațiile preconizate de el agricultura constituia îndeletnicirea de bază. Însă, așa cum vom vedea în continuare, nici cei care au încercat punerea în practică a ideilor sale nu au avut mai mult succes.

Cu toate aceste critici și rezerve, Fourier (1992, p. 61) a apreciat totuși „meritul Angliei de a fi făcut o încercare”, deci implicit și valoarea întreprinderilor lui Owen. Alți gânditori, de asemenea, i-au evaluat pozitiv experimentele comunitare și au subliniat faptul că ideile sale au avut o influență deosebită asupra organizării și dezvoltării viitoare a mișcării cooperatiste și sindicaliste (Miller, 2000, p. 552). Dar atât sistemul „noi

religii” a lui Saint-Simon, cât și experimentele lui Owen „au aerul tare modest și puțin original în comparație cu edificiul imaginat de incredibilul” Fourier (Boia, 2005, p. 29), așa cum vom arăta în continuare.

3.2. Armonismul lui Charles Fourier

Revenind la Franța, un alt observator atent al vieții economico-sociale este Charles Fourier. Înzestrat cu un „sarcasm mușcător” (Engels, 1946, p. 55), socialistul utopic francez a dezvăluit defectele, contradicțiile și nedreptățile sistemului de producție capitalist, pe de o parte, și a formulat „în chip genial germenii multora din ideile care stau la baza socialismului științific” (Mladenatz, 1958, p. 8), pe de altă parte. În plus, ocupă un loc aparte printre socialiștii utopici datorită felului în care a conceput restructurarea societății prin intermediul *asociației domestico-agricole*. Deși foarte mulți au criticat modul în care Fourier a conceput *falanga* și *falansterul*¹, recomandându-le ca pe „cel mai eficient vomitiv” (Cioran, 1992, p. 102), nu este mai puțin adevărat că „teoria lui își păstrează interesul, în ciuda numeroaselor idiosincrazii” (Miller, 2000, p. 252), unele dintre ideile maestrului de la Besançon inspirând multe alte persoane, care le-au adoptat, continuat și/sau dezvoltat în funcție de epocă și de circumstanțe. Pe cale de consecință, mai departe vom expune câteva dintre cele mai importante idei ale socialistului francez, încercând și o sistematizare, în condițiile în care prezentările sale sunt „nesistematice, dezordonate, cu întreruperi,

1. Cei doi termeni se deosebesc în cadrul sistemului proiectat de Fourier; astfel, în timp ce *falanga* denumește unitatea de producție agricolă, industrială și domestică, *falansterul* desemnează toate construcțiile ori clădirile în care membrii falangei își desfășoară unele activități și își petrec o parte a timpului.

82 devieri și reveniri, cu amănunte în chestiuni neînsemnate”, iar termenii folosiți sunt adesea „noi, neuzitați, curioși” (Mladenatz, 1992, pp. 14-15).

Înainte de a porni la drum, se cuvine să amintim aprecierile deloc pozitive de care au parte filosofia și filosofii din partea socialistului francez. Pornind de la multiplele îndatoriri ale filosofilor, implicit ale filosofiei, Fourier amintește și examinează douăsprezece dintre acestea, printre care:

1. consultarea experienței și considerarea ei drept călăuză;
2. în măsura în care sărăcia nu a fost eradicată, să se creadă că nu s-a făcut nimic în domeniul științei;
3. în cunoaștere să pornim de la cunoscut spre necunoscut;
4. să nu credem că natura este mărginită la mijloacele cunoscute de noi;
5. evitarea considerării prejudecăților ori erorilor drept principii;
6. să credem în unitatea tuturor componentelor universului etc. (Fourier, 1992, pp. 93-99).

Potrivit opiniei sale, filosofii și savanții le cunosc, le prezintă drept repere în discursurile lor asupra metodei, dar nu le respectă și nu le îndeplinesc. De aici și haosul în care se găsește întreaga omenire. Cum se poate ieși din situația creată? Respectând îndatoririle și învățând din greșelile predecesorilor, sprijinindu-ne pe experiență și pe cercetarea aspectelor reale. Cu alte cuvinte, filosofii și oamenii de știință au datoria de a ieși din „turnul de fildeș” și de a contribui „la rezolvarea problemelor ce se pun societății în mijlocul căreia trăiesc” (Mladenatz, 1992, p. 18). În această ordine de idei, Fourier îl critică atât pe marele Platon, cât și pe Saint-Simon și Owen. Despre primul ne spune că a fost *egoist* și că „în loc să caute un remediu pentru mizeriile omenirii, mulțumea zeilor că a reușit să scape de nenorocirea comună, că s-a născut bărbat, iar nu femeie, grec, iar nu

barbar, liber, iar nu sclav” (Fourier, 1992, p. 274). Referitor la ceilalți doi socialiști utopici, în contextul abordării problemei progresului, precizează că este decis să nu se alăture „celor care stau pe loc, cu atât mai puțin celor care țin să progreseze de-a-ndăratelea, ca sectele lui Owen și Saint-Simon, sugrumătoarele proprietății” (Fourier, 1992, p. 332).

Punctul de plecare al teoriei fourieriste îl constituie critica la adresa științelor politice și morale, care nu au făcut absolut nimic în vederea atingerii fericirii mult dorite; dimpotrivă, au contribuit doar la sporirea malițiozității umane, la perpetuarea sărăciei și ipocriziei, la reproducerea aceluiași flageluri sub diverse forme. În zadar căutăm fericirea, ne spune autorul, dacă nu eliminăm sursa tuturor relelor sociale, *divizarea industrială și munca incoerentă* numărându-se printre acestea.

O altă problemă o constituie eludarea *unității* dintre *Dumnezeu, natură și om*, acesta din urmă fiind lăsat în afara triadei. În acest context, vina le revine filosofilor care au studiat doar arta de a înăbuși vocea naturii și de a reprima *atracția* care este interpreta tuturor intențiilor sale, altfel spus „unica lege a lumii” (Fourier, 1953, pp. 47-53). Dar, în timp ce Dumnezeu obține prin intermediul atracției dragostea și plăcerea, omul le obține prin violență. Or, dacă dorim să ne raliem acestei unități, trebuie să descoperim acel regim social în care atracția să fie singura lege, întrucât unitatea nu poate admite două motoare opuse, *atracția și violența*, iar ceea ce rezultă din violență este în afara unității cu Dumnezeu și universul. Mai mult, nu trebuie să luptăm nici contra pasiunilor. Dimpotrivă, se impune studierea unității omului cu el însuși și mai ales cu pasiunile sale, care, în afara ordinii societare, se află în discordie generală și antrenează însăși pierzania individului (Fourier, 1953, pp. 55-57).

Numai ținând cont de toate acestea se va putea pune în practică *teoria asociației agricole*, singura care ar putea contribui la „transformarea totală a orânduirii sociale” (Mladenatz, 1992, p. 14) și ar reuși „satisfacerea celei mai generale dorințe, aceea

84 de avuție” (Fourier, 1992, p. 59). Ea ar contribui totodată la sporirea venitului real al tuturor adeptilor săi, precum și la lichidarea datoriilor publice ale țărilor care o vor adopta.

Trăsătura fundamentală a asociației trebuie să fie „atracția economică” (Fourier, 1992, p. 66). Pentru ca aceasta din urmă să devină realitate se impune satisfacerea următoarelor condiții: falanga să reunească elemente din toate cele trei clase: bogată, mijlocie și săracă; muncitorii să fie asociați ai unității agricole și să fie plătiți doar cu dividende; toți membrii comunității – bărbați, femei, copii – să fie retribuiți în funcție de cele trei facultăți – capital, muncă, talent; alternanța ședințelor de lucru în producție, astfel încât aceeași ocupație agricolă sau manufacturieră să nu fie efectuată mai mult de două ore pe zi, în condițiile în care membrii falangei muncesc opt ore pe zi; spontaneitatea constituirii grupurilor de producție și încurajarea activității productive prin intermediul competiției; eleganța și curățenia locurilor în care se desfășoară munca sau activitățile culturale; activitatea desfășurată de un individ să fie în concordanță cu vârsta și sexul acestuia; să fie asigurate cele două drepturi fundamentale tuturor membrilor: dreptul la muncă și dreptul de a-și schimba ramura de muncă (Fourier, 1992, p. 67). Odată îndeplinit acest ansamblu de factori, noua ordine societară se va institui și tuturor le vor fi asigurate condițiile necesare pentru un trai decent, în care grija zilei de mâine să nu-și mai găsească loc. Drept urmare, trei probleme vechi și fundamentale vor putea fi soluționate. Prima o constituie eradicarea mult visată a sărăciei, lucru de altfel „realizat” și în societatea utopienilor lui Morus (2000, p. 52). A doua, consecință a celei dintâi, se referă la disensiunile ce apar între membrii unei comunități; dar, cum cauza este eliminată, va dispărea și consecința. În fine, eliminarea incertitudinii și siguranța dobândirii unui *minim* material persoanelor sărace va deveni realitate.

Lipsa de egalitate în privința averii, deosebirile de caracter și procedeul cunoscut sub numele de *serie unitară pe pasiuni*

constituie alte elemente ale noului mecanism societal (Fourier, 1992, p. 68). „A produce în serii unitare, a consuma în serii unitare, a distribui în serii unitare” reprezintă, potrivit lui Fourier, „întreaga magie a mecanismului Asociației” (Fourier, 1992, p. 82). Așadar, sintagma „serii unitare” devine un element-cheie al noii ordini, condiție *sine qua non* a mecanismului sistemului în întregul său. Să vedem, în cele ce urmează, ce înțelege socialistul utopic prin *serie pe pasiuni*.

Premisa de la care se pleacă este aceea a unității dintre om și univers, pe de o parte, și a concordanței între material și pasional, pe de altă parte. De aici rezultă distribuția de către Dumnezeu a regnurilor și lucrurilor create în *serii de grupe*. În astfel de serii sunt supuse și pasiunile, dar nu numai ele. Pentru a înțelege mai bine complicatul mecanism despre care ne vorbește autorul, să ne gândim la raportul dintre gen și specie, concretizându-l printr-un exemplu. După cum bine știm, genul include specia în ceea ce privește sfera sau extensiunea, în timp ce specia include genul în conținut sau intensitate. Mai departe, să ne imaginăm că există indivizi care iubesc fructele, în cazul de față ele fiind genul. Unora le plac merele, altora perele, alții adoră prunele etc., acestea fiind speciile. Când se poate vorbi despre o *serie pe pasiuni*? Numai atunci când, în primul rând, se pot constitui *grupe pe pasiuni*. Pentru aceasta, numărul iubitorilor de mere, pere, prune etc. trebuie să fie de cel puțin *șapte* sau *nouă*. Toate grupele la un loc vor forma o *serie pe pasiuni*. Altfel spus, în asociația domestică-agricolă nu sunt permise „pasiunile limitate la un individ”, iar numele de „serie pe pasiuni înseamnă întotdeauna o afiliație de grupe și nicidecum de indivizi” (Fourier, 1992, p. 70), numărul grupelor neputând fi mai mic de *trei*. Pe de altă parte, dacă sunt mai multe, atunci se formează ceea ce Fourier numește „corpuri”. Ele reunesc „nuanțele învecinate și omogene” și pot fi în număr de *trei* sau *patru*. Numai în felul acesta se vor putea dezvolta în mod succesiv toate categoriile de gusturi și caractere.

86 Organizarea pe serii de pasiuni vizează, în același timp, satisfacerea unor necesități, augmentarea veniturilor și optimizarea activităților prin intermediul cărora se produc bunurile necesare vieții. Dar, pentru a fi funcționale, seriile pe pasiuni trebuie să fie *contrastante*, pentru a da naștere entuziasmului în grupe, *rivalizante*, în vederea stimulării întrecerilor, și *angrenate*, prin schimbarea ocupațiilor grupelor la interval de o oră sau cel mult două (Fourier, 1992, p. 71). Ajunși în acest punct al prezentării, nu intrăm în alte detalii, ele pot fi ușor aflate de cei interesați. Este important să subliniem însă, încă o dată, complexitatea mecanismului conceput de utopistul francez și dificultatea de a-l transpune în practică, astfel încât nu este de mirare că niciodată nu s-a reușit respectarea tuturor condițiilor impuse. Mai mult, nici siguranța obținerii rezultatelor vizate nu există. De altfel, cum însuși autorul afirma, se afla doar în posesia „probei aritmetice” (Fourier, 1992, p. 69).

Un alt element care joacă un rol deosebit de important în proiectul transformării societății capitaliste și construirii armonismului îl constituie teoria referitoare la pasiuni. Așa cum am menționat, una dintre axiomele de la care pleacă socialistul francez este aceea că „nu trebuie să luptăm contra pasiunilor”. Dintre toate creațiile lui Dumnezeu, acestea sunt „cele mai perfecte și mai sublime”, conducând absolut totul. Dar, fiind imuabile, este imposibil să le schimbăm. De aceea, pasiunile trebuie cultivate și îndreptate spre o „dezvoltare armonioasă”, pentru că, să nu uităm, la fel de bine, din neștiință, pot fi antrenate și spre o „dezvoltare subversivă” atunci când tind să se opună (Fourier, 1953, p. 55).

Cel de-al doilea enunț de la care pleacă gânditorul francez în analiza pasiunilor ne spune că „adevărată psihologie este aceea a grupurilor”. Firește, dacă sunt angajate doar la nivel individual, pasiunile ne conduc spre lucruri rele. Însă, dacă luăm în calcul o masă de aproximativ 2 000 de persoane reunite într-o asociație, atunci lucrurile se schimbă. În astfel de comunități,

atracțiile tind să formeze „serii de grupuri contrastante” în interiorul cărora meseriile devin atractive, iar virtuțile lucrative. Totodată, pentru o completă înțelegere a ipotezei anunțate, Fourier subliniază importanța diferențierii între „sinele inuman” sau „egoismul personal”, germene al discordiilor și viciilor, și „sinele uman” ori „egoismul corporativ multiplu”, sursă a virtuților și armoniei, resort al repartiției echilibrate în cadrul seriilor dintr-o falangă (Fourier, 1953, pp. 57-58). Potrivit lui Félix Armand, comentator al scrierilor sale, teza este...

una dintre cele mai îndrăznețe și mai valoroase dintre toate ideile fourieriste, depășind prin intermediul ei filosofia timpurilor sale și anunțând știința contemporană. Ceea ce îl interesează nu este omul, individul din psihologia clasică, izolat de mediul său social, ci oamenii trăind în societate (Fourier, 1953, p. 57).

În toate timpurile și în toate locurile, ne spune Fourier, *atracția pătimașă* a vizat și vizează trei scopuri: *luxul/abundența* sau plăcerile celor cinci simțuri, *legăturile afectuoase* în grupe și pe serii de grupe și *mecanismul pasiunilor, caracterelor și instinctelor*. Primul dintre scopuri cuprinde toate plăcerile senzuale; dorindu-le, sperăm implicit să fim *sănătoși și bogați*, acestea din urmă fiind mijloacele prin intermediul cărora ne putem mulțumi simțurile. Așadar, trebuie să posedăm cele două mijloace pentru a reuși atingerea primului scop, adică satisfacerea celor cinci simțuri: gustul, pipăitul, văzul, auzul și mirosul. În cazul celui de-al doilea scop, atracția tinde să formeze patru categorii: *prietenia, ambiția, dragostea și paternitatea*. Orice grupă alcătuită liber și cu pasiune se va încadra într-unul dintre cele patru genuri. Ultima țintă urmărește realizarea unei concordanțe între cele cinci simțuri și cele patru domenii afectuoase. Acordul se stabilește prin intermediul altor trei pasiuni, mai puțin cunoscute și puse în discuție: *intriga, neseriozitatea și disparitatea* (sau lipsa

88 de legătură). Lor le revine rolul de a stabili armonia finală a pasiunilor prin *joc intern* – în jocul intern al pasiunilor fiecare dintre noi urmărește un echilibru, astfel încât dezvoltând o pasiune o favorizăm în detrimentul celorlalte, or oamenii nu trebuie să fie în război cu ei înșiși, pasiunile nu trebuie să se ciocnească, și *joc extern* – adică fiecare individ să nu-și urmărească doar interesul personal, ci, în mod constant, și pe cel al colectivității (Fourier, 1953, pp. 59-61). Iată așadar cele douăsprezece pasiuni care, combinate conform regulilor stabilite, conduc la adevărata înțelepciune. Și dacă toate aceste pasiuni sunt în armonie, va rezulta o nouă pasiune, a treisprezecea, *pasiunea esențială* pe care socialistul francez o numește „uniteism”. Care este rolul său? Acela de a-l impulsiona pe individ să împace propria fericire cu fericirea celorlalți. Dar acest lucru se va petrece numai atunci când toți indivizii vor fi bogați, liberi și drepecți (Fourier, 1953, p. 62).

Prin urmare, dezvoltarea, cultivarea și armonioasa îmbinare a tuturor pasiunilor ocupă un loc bine stabilit în ansamblul construcției imaginate de Fourier.

La fel de importantă în cadrul teoriei socialistului francez este și organizarea treptată a falangei, alcătuirea acesteia la *scară redusă* fiind primul pas în drumul spre *scara completă*. Însă „pentru a fi în stare să conducem o organizare societară aproximativă sau falangă la scară redusă, trebuie să cunoaștem mecanismul falangei la scară completă” (Fourier, 1992, p. 269). Pentru aceasta trebuie să avem în vedere că, dată fiind noutatea demersului, vor fi întâmpinate diferite greutăți. Așa încât, pentru început, în „falanga de încercare” este indicat ca totul să se realizeze la scară mai mare și treptat. Prin urmare, este de dorit ca numărul participanților să nu fie sub 2 000. Treptat, el va fi redus la 1 900, la 1 800 și, apoi, la 1 700, pentru ca în final numărul „definitiv” să fie 1 620 (Fourier, 1992, p. 270). De ce a fost ales acest număr? A fost el stabilit la întâmplare? O explicație nu numai posibilă, dar și plauzibilă din punctul nostru de vedere,

ne este oferită de cercetătorii Cojocaru și Ornea. Potrivit acestora, numărul „nu era stabilit la întâmplare”, fiind „determinat de fondul teoriei fourieriste a pasiunilor [...], numărul acesta de indivizi izbutind, credea el, să acopere totalitatea tipurilor de caractere omenești într-o armonioasă și atotcuprinzătoare colectivitate” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 73). La scară redusă, falanga va fi alcătuită din aproximativ 800 de persoane, dar niciodată mai puțin de 400 (Fourier, 1992, p. 60).

Următorul pas, presupunând că acționarii sunt cunoscuți, iar capitalul necesar este disponibil, că *falansterul* este construit, iar plantațiile există deja, îl reprezintă instalarea *falangei*. Aceasta se va realiza în cinci *roiuri* succesive și pe parcursul a nouă luni, începând cu luna august, continuând cu lunile septembrie, octombrie și martie, pentru ca ultimul roi să se stabilească în luna mai. Însă, dacă edificiile și plantațiile nu sunt gata pentru a-i primi pe membrii falangei, atunci instalarea poate dura între 21 și 24 de luni. În ceea ce privește falanga la scară mică, startornicirea acesteia ar trebui să se finalizeze în opt luni și în doar trei roiuri: primul în august, al doilea în octombrie și al treilea în martie (Fourier, 1992, p. 270).

Odată instalați, urmează clasarea în grupe și subgrupe, dar și instruirea membrilor falangei în vederea *dezvoltării atracției*, provocării *ivirii pasiunilor, gusturilor și instinctelor*, condiții necesare în vederea formării „armonienilor” (Fourier, 1992, p. 271).

Rezultatul? După cum ne spune Fourier,

de îndată ce poporul din satele și orașele învecinate va cunoaște felul de viață pe care-l duc cei trei sute de începători [adică *primul roi*, n.n.], munca lor la alegere executată în ședințe scurte, variate de cel puțin patru ori pe zi, servitul meselor, cu puțința de a opta între calități diferite, grija bucătarilor de a varia plăcerile bărbaților, ale femeilor și ale copiilor, va fi o rumoare intensă în întreaga clasă muncitoare din vecinătate. Nu se va vorbi decât despre

90 buna stare a acestor începători. Toate familiile de lucrători, meșteșugari și mici cultivatori vor năzui la situația începătorilor și oricine va fi stat la început pe gânduri dacă să se angajeze ori nu va veni apoi să solicite înrolarea ca pe o înaltă favoare (Fourier, 1992, p. 272).

Iată, așadar, tabloul complet al serviciilor și facilităților de care se pot bucura membrii unei asociații domestic-agricole aflată la începuturile sale. Iar toate acestea se vor înmulți și diversifica după constituirea și organizarea completă a falangei și falansterului, ceea ce va conduce la „cea mai înaltă formă de societate” (Miller, 2000, p. 251), anume *Armonismul*. Dar lucrurile nu se opresc aici. Speranța lui Fourier era asocierea treptată și liberă a cât mai multor falange, astfel încât să se creeze, într-o primă fază, „organizații regionale” urmate apoi, „ca o încoronare a sistemului”, de „o asociație mondială” (Mladenatz, 1992, p. 34).

În finalul acestei descrieri, să menționăm alte câteva caracteristici specifice asociației fourieriste. Una dintre ele ar fi că *agricultura* reprezintă principala activitate în mecanismul societar (Fourier, 1992, p. 274), în timp ce manufacturile doar completează producția (Fourier, 1992, p. 288). De asemenea, nu mai există o unică *ierarhie* recunoscută, de *rang* sau *avere*, așa cum se întâmplă în „civilizație”, *caracterele și temperamentele* constituind alte criterii în funcție de care se vor realiza și alte clasificări (Fourier, 1992, p. 276). În aceeași ordine de idei, deoarece *egalitatea* este văzută ca o adevărată „otrăvă politică”, în armonism se vor diferenția patru clase de averi și de cheltuieli pentru masă, cu mențiunea că ultima – aceea a *regenței* sau *comitetului de acționari administratori* – se „va putea identifica în totul cu falanga” doar în momentul definitivării intrării roiurilor (Fourier, 1992, p. 280). Precizări întâlnim și cu privire la *forma clădirilor* falansterului. Astfel, după ce critică forma celor construite de Owen în *New Harmony*, adică pătratul, născător de monotonie, autorul descrie detaliat planul

construcțiilor așa cum trebuie ele să arate în falanga la scară deplină (Fourier, 1992, p. 284).

Deseori regăsim în scrierile lui Fourier afirmația că noul mecanism societal este simplu și ușor de înțeles. Opinia noastră este una opusă, considerându-l foarte greoi. Deși totul era extrem de bine calculat, maestrul de la Besançon „dovedind o inegalabilă finețe de spirit” (Boia, 2005, p. 29), la o privire mai atentă dificultatea punerii în practică a construcției ne apare evidentă. Nu știm dacă aceasta este cauza eternei așteptări în apariția filantropului care să-i finanțeze asociațiile, dar cu certitudine știm că oamenii bogați nu s-au înghesuit în a-și oferi suportul financiar necesar. Cu toate acestea, rămâne de apreciat talentul în conceperea unei „scheme proprii, originale, referitoare la dezvoltarea societății omenеști”, precum și viziunea „unei noi orânduirii sociale” (Mladenatz, 1992, p. 16).

Deși Fourier n-a găsit susținători financiari în vederea punerii în practică a teoriilor sale, acestea au inspirat o serie de continuatori care au creat astfel de comunități în Franța, Elveția, România, Statele Unite ale Americii etc. Amintim aici încercarea unuia dintre cei mai importanți discipoli ai lui Fourier, economistul Victor Prosper Considerant (1808-1893), director al jurnalelor *Le Phalanstère* și *La Phalange*. Presupunând, probabil, că în America va găsi condiții mai favorabile punerii în practică a sistemului fourierist, cel puțin în ceea ce privește spațiul și libertatea de acțiune, la invitația utopistului socialist american Albert Brisbane (1809-1890) și sprijinit financiar de industriașul Jean-Baptiste André Godin (1817-1888), între 1855 și 1857, Considerant a creat colonia *La Réunion*, în Texas. Experimentul a fost însă un eșec, la fel ca toate celelalte, anterioare sau care i-au urmat (Nay, 2008, p. 466).

Totuși această stare de fapt nu i-a descurajat pe Karl Marx și Friedrich Engels, teoreticieni de seamă ai *socialismului științific*. Justificând eșecurile socialiștilor utopici, cei doi au construit „o doctrină politică socialist-revoluționară ce s-a pretins

92 a fi expresia saltului de la socialismul utopic la socialismul științific” (Carpinschi, 1992, p. 119). Ideile fundamentale ale acesteia se regăsesc cel mai bine exprimate în *Manifestul Partidului Comunist*, lucrare editată în vederea expunerii deschise a *concepției, scopurilor și tendințelor* comuniștilor și infirmării „basmului despre stafia comunismului” care „bântuia prin Europa” la acea vreme (Marx, Engels, 1998, p. 9). Potrivit viziunii celor doi autori, socialismul și comunismul sunt strâns legate, primul fiind un pas necesar în drumul spre cel din urmă. Pe de altă parte, socialismul este rezultatul unui proces istoric obiectiv ce are la bază lupta dintre „cele două mari clase direct opuse una alteia: burghezia și proletariatul” (Marx, Engels, 1998, p. 11). Această luptă, care este cauzată de raportul de contradicție existent între caracterul particular al proprietății și cel social al producției specifice vechii societăți, adică societății capitaliste, căpătând forța unei *legi istorice*, se constituie într-un *prim pilon central* al marxismului. O altă lege care acționează este aceea a *acumulării de capital*, ea reprezentând cel de-al doilea pilon al doctrinei (Ball, Dagger, 2000, pp. 143-146). Dar și în acest caz, după cum bine se știe, doar „orgoliul reformatorilor” (Antohi, 1999, p. 48) a fost mare, granița dintre *cum trebuie să fie* și *practică* dovedindu-se și de această dată imposibil de înlăturat. Mai mult, *utopiile aplicate* au avut urmări extrem de grave. Tocmai de aceea, pentru ca astfel de situații să nu mai fie retrăite, important este să extragem toate învățăturile din aceste avertismente ale istoriei. În caz contrar, istoria se poate repeta. În același sens, Cioran își exprima și el neliniștile. Din punctul său de vedere, „cariera rezervată comunismului depinde de viteza cu care își va cheltui rezervele utopice. Atâta timp cât nu și le-a secătuit, va ispiti, inevitabil, toate societățile ce nu-l vor trăi pe pielea lor” (Cioran, 1992, p. 114). Aceeși idee, dar exprimată altfel, o întâlnim și la Angelo Mitchievici. Potrivit finului analist „cei care încearcă să reconfigureze o nouă stângă

comunistă ar trebui să reflecteze la această beție colectivă a utopiei”. Și cercetătorul continuă, exprimându-și îngrijorarea:

Am sentimentul că utopia nu și-a consumat deplin combustibilul și aici se află naivitatea celor care cred că fenomenul comunist este înmormântat definitiv și că asistăm la disecția unui cadavru. În opinia mea, este vorba de hibernare, și nu de deces. În postumitatea comunismului se pregătește ceva, un mutant al lui (Mitchievici, citat în Tismăneanu, 2011, p. 9).

3.3. Teodor Diamant și *Falansterul de la Scăieni*

Așa cum am văzut, experimentele sociale ale adepților lui Fourier au eșuat. Aceeași soartă au avut-o inclusiv încercările de adaptare a ideilor sale la realitățile economice și sociale din țările române. Ne referim aici la înființarea *Falansterului de la Scăieni* de către Teodor Diamant, în 1835, precum și la propunerea acestuia, adresată Consiliului Administrativ al Principatului Moldovei, neacceptată, de a organiza aici, în 1841, colonii agricole-industriale.

Pentru o mai bună înțelegere a ideilor lui Teodor Diamant (1810-1841), să ne amintim că suntem în prima jumătate a secolului al XIX-lea, decenii în care Principatele Române au cunoscut un amplu proces de transformare economică, socială și politică, realizând primii pași și pregătind astfel procesul de modernizare, proces ce se va consolida în cea de-a doua jumătate a secolului, mai ales după Unirea din 1859, ca urmare a dublei alegeri a domnitorului Alexandru Ioan Cuza, și proclamarea Independenței de stat a României în 1877. Deși aflate sub conducerea domnitorilor fanarioți, încă din secolul al XVII-lea atât Moldova, cât și Țara Românească au avut parte, până în

94 1821, datorită unora dintre domnitori – Constantin Mavrocordat, Alexandru Ipsilanti –, de o serie de reforme în domeniile administrației, fiscalității, justiției, învățământului, armatei etc. Odată cu instituirea domniilor pământene¹, începând cu 1822, dar mai ales odată cu pacea de la Adrianopol, din 1829, când s-a desființat monopolul turcesc asupra comerțului celor două țări românești, schimbul de mărfuri din interiorul țărilor, precum și cel dintre țări s-a intensificat, numărul atelierelor meșteșugărești și manufacturilor a cunoscut o importantă creștere, afirmându-se astfel noile forțe și relații de producție de tip capitalist. Agricultură, sector de bază al vieții economice, a cunoscut și ea, în această perioadă, progrese importante, urmărindu-se în mod constant creșterea suprafețelor cultivate și achiziționarea de mașini agricole moderne, sporindu-se astfel și productivitatea muncii. Mai mult, dispărând controlul exclusiv al turcilor asupra comerțului nostru exterior, produsele agricole din Principate au reușit să pătrundă și pe piața europeană. Pe de altă parte, în noile condiții se adâncesc și discrepanțele dintre cei bogați și cei săraci, născându-se astfel lupta de clasă între deținătorii averilor și marea masă a celor exploatați.

În acest context, ideile și țelurile socialismului utopic și-au găsit adepți și în Principate. Personalități ale timpului, precum poetul și publicistul Cezar Bolliac (1813-1881), economistul Ion Ionescu de la Brad (1818-1891), scriitorul și omul politic Ion Heliade-Rădulescu (1802-1872), medicul și omul politic Nicolae A. Kretzulescu (1812-1900), publicistul și omul politic Constantin A. Rosetti (1816-1885), pictorul și publicistul Ion Negulici (1812-1851), scriitorul, economistul și omul politic Ion Ghica (1816-1897) ș.a. au făcut cunoscute aceste idealuri, le-au cultivat și le-au urmat, într-o măsură oarecare, în activitățile lor. Dintre toți însă doar Teodor Diamant, „fourierist

1. După înlăturarea regimului fanariot, primii domnitori pământeni au fost Grigore Dimitrie Ghica (1822-1828) în Țara Românească și Ioniță Sandu Sturdza (1822-1828) în Moldova.

convins și consecvent” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 5), a încercat întemeierea unor comunități bazate pe principiile marelui utopist francez.

Criticând impetuos atât modul în care Saint-Simon și unii dintre discipolii săi (mai ales *Enfantin*) propuneau organizarea societății, cât și principiile de la care pornind filantropul britanic Robert Owen și-a organizat comunitățile cooperatiste, implicit faptul că cei doi nu au formulat „nicio teorie referitoare la arta de a asocia” (Diamant, 1958, p. 88), utopistul român și-a exprimat încrederea în ipotezele directoare și în calea adoptată de economistul francez Fourier, lucru „confirmat integral de opera și activitatea sa” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 49). Astfel, idei precum *răspândirea spiritului de proprietate și în popor*, înțelegerea *naturii umane și renunțarea la schimbarea acesteia în favoarea folosirii pasiunilor oamenilor*, nerenunțarea la *administrarea propriei averi, păstrarea religiei părinților*, repartizarea corectă a rezultatelor muncii în funcție de *capital, muncă și talent, creșterea averii celor bogați*, dar și *acumularea unor bunuri de către cei săraci* astfel încât situația generală a acestora să se îmbunătățească (Diamant, 1958, pp. 87-88), expuse cu claritate în broșura¹ din 25 aprilie 1833, editată la Paris, reprezintă doar câteva dintre soluțiile lui Fourier, soluții acceptate și dezvoltate de reprezentantul fourierismului în conceperea viitoarelor asociații agricole și industriale. La toate acestea se poate adăuga, probabil, și faptul că utopistul francez rezerva un loc special dezvoltării agriculturii în scrierile sale, situație ce se potrivea mai bine cu realitățile de la noi, știut fiind că economia Principatelor Române era preponderent agrară în perioada respectivă.

1. Broșura era intitulată *Aux amis de la liberté, de la justice et de l'ordre sur un moyen de faire cesser le débat entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas sans prendre à ceux qui ont* (*Către prietenii libertății, dreptății și ordinii despre un mijloc de a face să înceteze disputa între cei care au și cei care nu au, fără a lua de la cei ce au*). Pe copertă se preciza că era oferită gratis, tuturor doritorilor, la locuința autorului, zilnic între orele 12.00 și 14.00.

96 Nucleul în jurul căruia socialistul utopic român își va elabora teoria sa socială conține următoarele idei: clasele de jos sunt îndreptățite la un *traie decent*; în vederea eliminării nemulțumirilor existente și îmbunătățirii condițiilor lor de viață, cei săraci nu trebuie să recurgă la *violență*, chiar dacă averile celor bogați au fost uneori dobândite ilicit; necesitatea descoperirii posibilității de *a îmbunătăți viața celor săraci, fără a lua de la cei bogați*. Întrebarea care se naște este evidentă: care este calea de urmat în vederea atingerii scopurilor propuse? Urmându-și maestrul, Teodor Diamant (1958, pp. 85-86) va considera că „arta asocierii și împătririi rezultatului producției” constituie singurul răspuns valid la problemele enunțate anterior. Așadar, în jurul ideilor ce alcătuiesc nucleul teoriei gravitează *arta de a asocia*, singura capabilă să remedieze neajunsurile și neplăcerile membrilor mai puțin înstăriți ai societății, să asigure libertatea, dreptatea și liniștea tuturor membrilor societății.

Să explicităm, în continuare, ce presupune inedita *artă a asocierii*. Condițiile necesare garantării reușitei vizează, în opinia lui Diamant:

1. *extinderea legăturii societare la mase* cât mai mari posibile, dar astfel încât raportul dintre numărul membrilor și întinderea teritoriului să nu facă dificilă deplasarea în teren ori pierderea atractivității muncii;
2. reunirea unor *familii inegale* din toate punctele de vedere și implicarea tuturor membrilor acestora – copii, adulți, bătrâni, indiferent de gen – în activitățile asociației;
3. asocierea tuturor indivizilor în *capital, muncă și talent*;
4. unirea capitalurilor din diverse ramuri – pământ, vite, clădiri, unelte agricole sau industriale, valori în numerar etc.;
5. repartizarea proporțională a celor trei feluri de dividende, astfel încât toți indivizii să fie mulțumiți;
6. necesitatea ca asocierea să opereze atât pentru *caractere*, cât și pentru *interese*, iar clasele să devină utile unele altora (Diamant, 1958, pp. 91-92).

Conform procedeelelor enumerate, *producția tuturor bunurilor va deveni atrăgătoare*, ceea ce va determina încetarea oricărei discuții contradictorii între *cei care au* și *cei care nu au*. Mai mult, dispărând cauzele antagonismelor dintre bogați și săraci, ar fi înlăturat pericolul tulburărilor, violențelor și revoluțiilor din lume și s-ar instala pacea socială (Diamant, 1958, p. 90), atât de necesară dacă se urmărește fericirea tuturor. În felul acesta, „sistemul muncii societare și-ar dovedi valoarea” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 67).

După această introducere teoretică menită a dovedi superioritatea noii teorii, să vedem, în cele ce urmează, cum trebuie organizată o astfel de asociație în fapt. Potrivit informațiilor cuprinse în articolele publicate pe această temă în *Curierul Rumînesc*¹,

-
1. Este vorba despre o serie de cinci articole publicate în lunile iunie-iulie ale anului 1834 în *Curierul Rumînesc* (al cărui redactor era Heliade-Rădulescu), articole ce se regăsesc în lucrarea *Scrieri economice* (Diamant, 1958, pp. 95-106). În această scriere, apărută postum, mai sunt incluse broșura *Către prietenii libertății, dreptății și ordinii despre un mijloc de a face să înceteze disputa între cei care au și cei care nu au, fără a lua de la cei care au* (Diamant, 1958, pp. 85-93), broșură editată inițial în limba franceză și apărută la Paris în aprilie 1833, precum și *Memoriul* înaintat Consiliului Administrativ al Principatului Moldovei la 7 mai 1841 (1958, pp. 115-121), originalul acestuia fiind tot în limba franceză. Menționăm că atât broșura, cât și *Memoriul* se regăsesc, și în original, în *Scrieri economice*. O parte dintre aceste texte, precum și multe alte documente care vedeau în momentul apariției pentru prima dată lumina tiparului, sunt reproduse și în lucrarea *Falansterul de la Scăieni* de Ion Cojocaru și Zigu Ornea, apărută la Editura Politică în 1966. Textele omise de cei doi cercetători vizează articolele din 5 și 15 iulie 1834. Întrucât acestea nu poartă semnătura lui Teodor Diamant, iar paternitatea lor continuă să fie controversată, spre deosebire de Mladenatz care le-a inclus în *Scrieri economice*, Cojocaru și Ornea au ales să nu le reproducă.

98 fiecare oraș¹ va cuprinde aproximativ 400 de familii sau 2 000 de persoane (copii, bărbați, femei), atrase din toate cele trei clase sociale: conducătoare, de mijloc și de jos. Familiile vor deține un teren de 2 000 de stânjeni în lung și în lat (adică aproximativ 1 600 de hectare), iar fiecare membru va contribui cu cel puțin 500 de lei la bugetul general. Nu vor lipsi din perimetrul acestuia nici atelierile meșteșugarilor, școlile, teatrele, pensiunile de băieți și fete, grădinile frumoase. În acest context, să precizăm că adeptul fourierismului acorda o atenție deosebită învățământului și educației, factori esențiali în vederea dobândirii unor cunoștințe temeinice, teoretice și mai ales practice, aplicabile profesiilor dobândite și nevoilor vieții. Considera, de asemenea, că cele mai multe dintre școli ar trebui să fie în domeniul agriculturii și cel al meșteșugurilor, aici lipsa fiind evidentă. În limbajul timpului și al autorului...

să ne punem dar pe aceste învățături; căci filosofia, istoria și frumoasele arte, singure, nu fac decât să ațâțe ambiția și poftile fără a le mulțumi. Combinată (împreună) însă cu lucrarea pământului, cu mehanica și cu economia, după sistemul cea nouă de organizație de state aflate în Franța, care are putere să sleiască izvorul leneviei și să combine interesul particular cu cel de obște, vor produce îmbilșugarea între norod și veniturile guvernului nostru se vor împătri fără împovorarea lăcuitorilor (Diamant, 1958, p. 101).

Nici binefacerile comerțului nu sunt uitate, câștigurile în această ramură, „care singură rodește fericirea Staturilor” (Diamant, 1958, p. 103), fiind considerate sigure dacă negustorii se unesc și urmăresc același interes, iar binele obștesc este o consecință firească a întovărășirii.

Referitor la felul în care se desfășoară activitățile în asociație, fiecare membru al comunității va munci în domeniile care

1. Teodor Diamant folosește termenul *oraș*, nu pe cel de *falanster*.

îi plac cel mai mult, aducându-și contribuția atât la binele personal, cât și la cel al comunității. Întrucât fiecare muncește cu plăcere, și nu din obligație, productivitatea muncii va crește, iar consecința firească va fi sporirea veniturilor de cel puțin patru ori. La toate acestea va contribui, desigur, și permisiunea membrilor de a-și schimba activitatea pe care o desfășoară, dacă se dorește acest lucru. Astfel, activitățile agricole pot fi, de exemplu, alternate cu cele industriale, evitându-se obișnuința, plictiseala și uniformitatea și îmbinându-se totodată utilul cu plăcutul. Plata tuturor se realizează, după ce sunt achitate datoriile către „centru”, în funcție de munca depusă, de talentul fiecăruia și de capitalul adus. Cu alte cuvinte, fiecare individ primește trei părți. În ceea ce îi privește pe copii, aceștia vor avea posibilitatea să-și câștige cele necesare prin munca lor, începând de la patru ani. De asemenea, cu toții vor avea posibilitatea să economisească foarte mult, întrucât traiul într-o astfel de comunitate ar fi mult mai ieftin în comparație cu cel al vremurilor respective.

Rezultatul final? O comunitate fericită, deoarece „omul este făcut pentru soțietate și cu cât mai mult depărtându-se de traiul cel în parte se strânge prin nodurile întovărișirii cu atâta este mai fericit” (Diamant, 1958, p. 106).

Ce se poate constata din aceste expuneri sintetice ale lui Diamant? În primul rând, faptul că, deși autorul are ca punct de plecare ideile și proiectele lui Fourier, fără a aduce noutăți vrednice de a fi luate în seamă, a surprins foarte bine esența acestora. Chiar dacă originalitatea lipsește, „capacitatea de a sintetiza în pagini foarte puține un întreg sistem doctrinar” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 50) este demnă de semnalat. În al doilea rând, utopistul român nu folosește niciodată termenii „falanster” sau „falangă”, cu precădere în documentele scrise. O posibilă explicație ar fi aceea că Diamant a dorit să evite eventualitatea unei ostilități din partea autorităților, ceea ce nu s-a reușit – așa cum vom vedea, modalitatea de exprimare a

100 fost, în fond, doar o „stratagemă tactică” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 72).

Un alt document important care atestă convingerile fourieriste ale utopistului român este *Memoriul* înaintat Consiliului Administrativ al Principatului Moldovei la 7 mai 1841, deci după eșecul *Falansterului de la Scăieni*. Însă de această dată Diamant nu se mai adresează inițiativei particulare, ci *administrației de stat*, sperând să o convingă de utilitatea și avantajele organizării țăganilor de pe moșiile statului în colonii agricole-industriale (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 54). În petiție se vorbește despre constituirea, pentru început, doar a unei *colonii agricole-industriale* și doar în această parte a țării, iar în cazul în care *colonia model* se dovedea a fi funcțională urmau a se organiza alte noi colonii. Ideea întemeierii unor astfel de colonii i-a venit pornind de la un articol ce se regăsea în *Regulamentul Organic* al Principatului Moldovei de la acea vreme și care prevedea ameliorarea nivelului de trai al tuturor claselor, inclusiv al țăganilor, precum și transformarea acestora din urmă în persoane utile societății (Diamant, 1958, p. 115). După o scurtă introducere, *Memoriul* propriu-zis, al cărui „fond esențialmente utopic” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 54) poate fi ușor sesizat, începe prin formularea clară a scopului urmărit: „încetarea vieții vagabonde și imorale a țăganilor statului” și așezarea acestora „cu ușurință pe moșii ale statului, ale mănăstirilor și ale boierilor”, astfel încât să se „îmbunătățească în mod radical starea lor morală și materială și a-i face foarte folositori țării și proprietarilor pe moșiile cărora s-ar așeza” (Diamant, 1958, p. 116).

Care ar fi beneficiile unor astfel de colonii? Ele sunt multiple. În primul rând, prețurile produselor vor fi mai mici, întrucât va dispărea necesitatea manufacturării acestora în străinătate. În al doilea rând, datorită construcției unor fabrici, aurul și argintul care intrau în țară prin portul Galați aveau să rămână aici, contribuind la desfășurarea tranzacțiilor la timp și cu mai mare ușurință. În al treilea rând, asigurarea unui loc de muncă

celor din clasele de jos ale societății avea să contribuie la creșterea moralului acestora (Diamant, 1958, pp. 118-119). Însă, cel mai mare avantaj al acestor colonii agricole-industriale avea să fie eliberarea orașelor și mai ales a capitalei de „acești nenorociți, care prin îngrămădirea lor și prin mizeria lor o fac să fie murdară și de nelocuit pentru clasele bogate care vor să locuiască în ea și pentru funcționarii guvernului, obligați să o locuiască” (Diamant, 1958, p. 119). În continuare ne sunt prezentate detalii referitoare la capitalul necesar organizării coloniei, la modul în care acesta va fi garantat și la procedeele prin care beneficiile vor fi împărțite, totul revenind în sarcina organizatorului și directorului coloniei, adică inginerului Teodor Diamant (1958, pp. 120-121).

Vom încheia cu prezentarea singurei încercări de a pune în practică ideile fourieriste în spațiul românesc, dar „a doua și ultima experiență de acest fel realizată în timpul vieții” lui Fourier (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 6). Acest lucru s-a realizat efectiv în 1835, la puțin timp după revenirea lui Diamant în țară, în 1834, odată cu numirea lui Alexandru Dimitrie Ghica ca domn al Țării Românești (1834-1842). Locul punerii în practică a proiectului a fost moșia de la Scăieni, județul Saac sau Săcuieni, aflat între județele Prahova și Buzău, de unde și denumirea consacrată a „Falansterului de la Scăieni”. În realitate, numele oficial al așezării în actele vremii era „Societatea agronomică și manufacturieră de la Scăieni”. Cel care a pus la dispoziție terenul necesar pentru înființarea falansterului a fost boierul Emanoil (Manolache) Bălăceanu (1807-1842), personalitate contradictorie, dar „sincer și entuziast adept al ideilor fourieriste insuflate de Diamant” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 60). Acesta s-a implicat personal în organizarea falansterului, fiind totodată și conducătorul său efectiv pe parcursul celor aproximativ doi ani, cât a funcționat. După această perioadă, falansterul a fost desființat de autorități.

102 O caracterizare unitară a falansterului de la Scăieni¹ nu este deloc simplă, întrucât documentele și informațiile în acest sens sunt destul de puține, uneori contradictorii, deci inexacte. Cert este că ideile și principiile expuse de Teodor Diamant în broșura din 1833 au stat la baza inițierii și organizării acestei asociații. Primul pas în organizarea propriu-zisă a falansterului, după acceptul lui Bălăceanu de a-și pune moșia la dispoziție și semnarea contractului de arendă la 10 martie 1835, l-a constituit recrutarea „primului roi de coloniști”. În acest sens, Diamant și-a folosit toate „armele” și „capacitățile sale de diseminator de doctrine” (Antohi, 1999, p. 46) de care dispunea, reușind destul de ușor să-și convingă ascultătorii de avantajele „muncii atrăgătoare” și să-i convertească, într-un final, la sistemul fourierist. De remarcat sunt apelurile din discursurile sale la expresii precum „vârsta de aur”, „raiul pe pământ”, „liman al fericirii”, sintagme frecvent întâlnite și în scrierile utopice tradiționale. Pe cale de consecință, s-a reușit atragerea unui prim grup de zece coloniști și membri fondatori ai asociației. Din păcate, detaliile referitoare la sumele depuse de fiecare arendaș în parte nu ne sunt cunoscute. Știm însă cu certitudine, din documentele existente, că moșia a fost arendată pe o perioadă de cinci ani, suma totală fiind de 6 000 de galbeni. De asemenea, primul grup trebuia să îi achite lui Emanoil Bălăceanu contravaloarea arendei pe primii trei ani, restul sumei urmând a fi achitată la data expirării contractului. Însă, cum membrii „asociației” aveau nevoie de întregul capital, la rugămintea acestora, Bălăceanu însuși a completat diferența, aceasta urmând a-i fi restituită din câștigurile obținute la finalul celor cinci ani. Dacă această sumă

1. În prezentarea modului de organizare și funcționare specifice societății de la Scăieni, principala sursă de informații au constituit-o lucrarea lui I. Cojocaru și Z. Ornea (1966, pp. 44-203) și documentele prezentate aici (1966, pp. 211-492). Drept urmare, în această parte a expunerii am renunțat la citările curente, excepție făcând doar situațiile pe care le-am considerat absolut necesare.

a fost depusă efectiv sau doar în acte este o întrebare la care deocamdată nu există un răspuns. Să mai adăugăm că, potrivit celor care au studiat toate contractele și alte înscrisuri existente, nu este exclusă nici posibilitatea acoperirii sumei prin donații din partea unor simpatizanți. Celor zece arendași li s-au alăturat apoi robii țigani eliberați de pe moșia lui Bălăceanu, precum și alți doritori. În total, „primul roi” număra aproximativ 30-35 de societari, cu mult mai puțin comparativ cu numărul stabilit de Fourier, adică cel puțin 300. În realitate, falansterul nu a atins nici măcar numărul impus de „primul roi”. Din datele existente, îndoielnice de altfel, în septembrie 1836 existau aproximativ optzeci de „soți agronomi”. Dintre aceștia, unii își desfășurau activitatea și, sau mai ales, în afara falansterului. Printre ei se aflau Teodor Diamant (care probabil desfășura o activitate intensă în vederea atragerii de noi adepți), Ion Bălăceanu (secretar, avocat și reprezentant al asociației la București), Hristofor Crateros (agronomul comunității), precum și Emanoil Bălăceanu (a cărui situație financiară precară impunea părăsirea falansterului și rezolvarea problemelor apărute).

După cum bine știm, membrii asociațiilor trebuiau să provină din clase și medii diferite. Din acest punct de vedere, falansterul de la Scăieni îndeplinea toate condițiile, membrii comunității făcând parte atât din rândul boierimii și al intelectualilor, cât și din rândul clericilor, al clasei mijlocii și al lucrătorilor din varii domenii, inclusiv foști robi eliberați. De asemenea, sexul și vârsta reprezintă alți indicatori ai îndeplinirii sau neîndeplinirii structurii falangei. Conform datelor existente, 60% dintre membri erau bărbați și 40% erau femei, proporția fiind deci mulțumitoare. Însă, dintre bărbați, aproximativ 70% erau minori, precizând că în perioada respectivă minori erau considerați toți copiii până în 25 de ani. Cu alte cuvinte, din această perspectivă, situația concretă nu era în concordanță cu cerințele teoretice, întrucât persoanele capabile să efectueze munci dificile erau în număr prea mic. Cât privește copiii mici, și la acest

104 indicator statisticile sunt favorabile, numărul acestora nefiind prea mare în această primă fază a organizării asociației. În aceeași parametri se situează și raportul dintre persoanele active și cele inactive. Alți itemi, precum ocupația membrilor falanșei – profesori, agronomi, cizmari, croitori, bucătari, plugari, lăutari etc. – și munca variată, locul de proveniență al acestora – aproximativ 57% proveneau din mediul rural (cu precădere din comuna Scăieni), restul din mediul urban (majoritatea din București) – erau în egală măsură îndepliniți.

Referitor la modul în care era organizată munca în interiorul falanșterului, așa cum am văzut în prezentarea teoriei lui Fourier, cât și a adeptului său, Diamant, agricultura reprezenta activitatea de bază. La Scăieni, urmând prevederile maestrului, utopistul român a păstrat cultivării pământului un loc central, urmărind totodată folosirea noilor metode și a celor mai tehnice mijloace de producție existente la momentul respectiv în Europa. Îndeletnicirile membrilor comunității asociaționiste gravitau în jurul muncilor câmpului, culesul viei și al fructelor, prășitul lanurilor de porumb, eliminarea măcăcinilor de pe terenuri, construirea de puțuri, eliminarea surplusului de apă de pe terenurile inundabile fiind doar câteva dintre ocupațiile frecvente ale acestora. În plus, dotarea falanșterului cu mijloace eficiente de muncă și transport – animale, unelte și mașini agricole – a reprezentat o preocupare constantă a celor aflați la conducere. În acest sens, au fost formulate cereri adresate chiar domnitorului Alexandru Ghica. Din nefericire, solicitările au fost respinse. Totuși, în pofida dificultăților, au fost înregistrate unele rezultate pozitive și au fost făcute anumite progrese.

Potrivit maestrului de la Besançon, industriei i se acorda, de asemenea, un anume rol în ansamblul activităților din interiorul falanșterului, însă doar unul minor. Muncile industriale ar fi trebuit să ocupe doar un sfert din timpul destinat ocupațiilor zilnice, limitându-se totodată la lucrări precum țesutul,

torsul, dulgheria, lăcătușeria etc. În concordanță cu aceste recomandări, la Scăieni coloniștii dispuneau de mori pentru cereale, pive de prelucrare a abalei, instalații de vinificare și conservare a fructelor, ateliere destinate creșterii și înmulțirii viermilor de mătase, care, împreună, contribuiau la sporirea veniturilor membrilor falansterului. Acestea, dar mai ales morilor, după cum atestă documentele, în perioada de început a organizării comunității, li s-au adus numeroase îmbunătățiri, fiind verificate, reparate, iar atunci când a fost cazul au fost cumpărate chiar piese noi. Cizmarii, croitorii, legătorii de cărți, meșteșugarii de plase și năvoade vin să completeze tabloul celor care efectuau activități de tip manufacturier. Pentru viitor, în conformitate cu prevederile incluse în contractele semnate, se preconiza construirea și deschiderea unor noi unități industriale. Însă toate aceste prefaceri și propuneri au fost zădărnicate de sechestrul pus pe veniturile moșiei în aprilie 1835 (sechestrul reluat în același an, în luna decembrie), dar și de abuzurile și violențele săvârșite în timpul măsurilor de indisponibilizare a bunurilor.

Aprovizionarea membrilor falansterului cu produsele necesare traiului, desfacerea surplusului obținut de aceștia, prestarea anumitor servicii se numără și ele printre activitățile importante, specifice coloniei. În acest sens, „iconomul din lăuntru al soțietății” și „iconomul de afară” aveau răspunderea procurării și asigurării proviziilor indispensabile consumului intern, respectiv comercializarea bunurilor rezultate fie din propriile activități, fie a celor cumpărate și destinate revinderii. Referitor la prestarea de servicii, întrucât moșia Scăieni se afla situată la intersecția unor căi de legătură cu alte localități și era străbătută de drumuri comerciale (cum ar fi, de exemplu, cunoscutul „drum al sării”), în vederea deservirii celor care tranzitau zona au fost construite hanuri ce aveau „prăvălii” destinate vânzării unor categorii foarte diverse de produse. În același scop, pe lângă mori au fost construite și cârciumi.

106 Durata zilei de muncă și atractivitatea acesteia s-au aflat, în aceeași măsură, în atenția organizatorilor asociației. Pentru ca „soții” să nu fie supuși unui program de muncă abuziv, normele comunității au stabilit ziua de lucru la opt ore, timpul rămas la dispoziție urmând a fi folosit de fiecare în parte, după propriile dorințe, fie pentru odihnă, fie pentru distracții, fie pentru alte preocupări. De remarcat este faptul că cele opt ore de muncă erau prevăzute cu o pauză după primele șase ore și trebuiau efectuate în toate zilele săptămânii. În felul acesta se urmărea creșterea randamentului în procesul de producție. Cu alte cuvinte, sărbătorile legale nu erau recunoscute în interiorul falansterului, și nici sâmbetele ori duminicile nu erau considerate zile nelucrătoare. Atractivitatea muncii, așa cum ne apare și în textele lui Fourier, vine să completeze condițiile necesare întemeierii unei astfel de societăți. În acest sens, membrii falansterului își îndeplineau obligațiile zilnice în funcție de pregătirea și aptitudinile dobândite, plăcerea înlocuind astfel îndatoririle impuse.

Cât privește relațiile zilnice dintre „soții” societății și obligațiile acestora față de comunitate, anumite regulamente și norme stabileau orele la care se lua masa și orele de dormit, măsurile necesare în vederea asigurării pazei coloniei, faptul că legăturile membrilor cu exteriorul trebuie să fie minimale, modul în care coloniștii puteau să realizeze vânzări și cumpărări în nume propriu, condițiile retragerii unui membru din asociație înainte de expirarea termenului prevăzut în contract etc. În situațiile în care reglementările nu erau respectate, cei care se făceau vinovați de încălcarea lor sufereau sancțiuni, amenzile fiind singurele menționate în anumite acte. De asemenea, pentru o bună funcționare a falansterului se impunea păstrarea unor *registre* și *dosare* cât mai complete de corespondență, o evidență clară a întregii activități productive, o situație contabilă corectă și transparentă, înregistrarea exactă a orelor de muncă și a tipului lucrărilor efectuate.

Nu în ultimul rând, maniera în care educația și procesul informativ-formativ din instituțiile școlare aveau să se desfășoare

era deosebit de importantă. Scopul fundamental avea în vedere formarea unor trăsături intelectuale și morale neobișnuite, precum și dezvoltarea unor aptitudini și însușiri fizice deosebite. Pentru aceasta, procesul educațional trebuia să fie unul unitar, adresându-se tuturor membrilor societății, nu numai familiei, și, în același timp, să țină cont de necesitățile și capacitățile fiecărui individ. Mai mult, transmiterea informațiilor teoretice, începută la vârsta de patru-cinci ani, trebuia coroborată cu activitatea practică, ca și cum „pacienții falansterizării, începând de la cea mai fragedă vârstă, ard de dorința de a munci” (Antohi, 1999, p. 61). În felul acesta, credeau inițiatorii proiectului, s-ar forma personalități puternice, independente și cu spirit de inițiativă, capabile să se autoperfecționeze și să trăiască într-o colectivitate. În deplină concordanță cu aceste prescripții, la Scăieni funcționa un așa-numit „pansion” în care se predau pentru început discipline precum limba română, aritmetica, geografia, limba franceză, caligrafia, urmând a se introduce, începând cu 1836, noi materii de studiu: economia politică și socială, teoria și practica agricolă, teoria și practica militară, matematica, ingineria, muzica, desenul și jocurile. Unele dintre acestea, așa cum rezultă din conținutul contractelor încheiate, urmau a fi predate de însuși Teodor Diamant, care studiasse la München (între 1828 și 1830) și Paris (între 1830 și 1834), ceea ce nu s-a întâmplat. Similar, fiecare dintre ceilalți profesori avea să transmită cunoștințele mai multor discipline, iar elevii dețineau posibilitatea de a alege acele materii spre care aveau înclinație și care le plăceau. Deși situația concretă nu o impunea, numărul profesorilor raportat la cel al elevilor fiind suficient, metoda folosită în școală era aceea a „învățăturii împrumutate”, altfel spus metoda „lancasteriană a instruirii reciproce”¹, cunoscută

1. Este vorba despre metoda cunoscutului pedagog englez Joseph Lancaster (1778-1838), care, în 1818, a emigrat în America. În condițiile în care cadrele profesionale existente în acea perioadă nu

108 la acea vreme în toată lumea și practică și în Principatele Române. Prin urmare, educația se realiza în conformitate cu normele pedagogice, cu principiile și metodele vremii, ceea ce constituia de altfel „una din cerințele principale ale socialismului utopic” (Kautsky, 1945, p. 131).

Referitor la repartitia veniturilor realizate în urma activităților de producție, aceasta respecta parțial complicatul sistem inventat de marele utopist francez. Ignorându-se proporțiile indicate – 5/12 pentru muncă, 4/12 pentru capital și 3/12 pentru talent –, la Scăieni împărțirea câștigurilor, așa cum este stipulat și în contracte, se făcea la sfârșitul fiecărui an în funcție de cei trei factori, dar cu precizarea că unii dintre „soții agronomi”, cum nu investiseră capital, aveau să fie plătiți doar pentru *muncă* și *talent*. Și cum toți membrii falangei locuiau în clădirile falansterului, unde luau și mesele (având posibilitatea de a alege unul dintre cele patru meniuri zilnice; se pregătea și un meniu special, destinat vizitatorilor), asigurându-li-se totodată și uniformele necesare, în funcție de activitatea prestată și de sezon, din suma convenită li se scădeau cheltuielile cu masa, îmbrăcămintea și cazarea. În vederea unei evidențe clare și corecte în acest sens, unuia dintre „soți” îi revenea și această sarcină dificilă. Același regim se aplica și muncilor efectuate de membrii societății, și aici existând date exacte. Să mai precizăm că la moșia de la Scăieni, în perioada cât a funcționat falansterul, se folosea și *munca plătită*, mai ales în perioadele sezoniere. Aceași modalitate de plată era folosită și la filiala din București.

erau suficiente, în 1798 Lancaster a fondat la Southwark prima școală privată de *ajutor mutual* destinată elevilor care nu dispuneau de condiții materiale și organizată după propriile-i procedee practice. Astfel, elevii erau reuniți în clase sau grupe supravegheate de „monitori” aleși dintre elevii cei mai buni, acestora din urmă revenindu-le sarcina menținerii disciplinei și asigurării însușirii lecțiilor. Metoda sa a devenit foarte cunoscută în toate colțurile lumii, la moartea sa existând între 1 200 și 1 500 de școli în care se practica.

Firește, din cauza numărului prea mic de „soți agronomi” și a problemelor ivite cu arendarea moșiei, repartitia efectivă nu s-a putut realiza după standardele impuse.

Deși, așa cum am arătat, în cadrul falansterului s-a încercat o „colaborare «armonioasă» între capital și muncă” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 105), acest lucru nu s-a reușit. Ce a provocat dizolvarea comunității societare? Factorii sunt diverși. Cauza principală o reprezintă greutățile bănești ale lui Bălăceanu și complicațiile care au rezultat de aici. Astfel, chiar în momentul în care falansterul a luat în posesie terenul, fără ca cei implicați să știe acest lucru, moșia era împovărată cu obligații contractate față de perechea de arendași Zaplan-Iordache și o epitropie. Întrucât împrumutul către epitropie nu a fost achitat la termenul stabilit, moșia devine obiectul litigiului dintre aceasta și Bălăceanu. Conflictul s-a întins pe o perioadă mai lungă de timp, Bălăceanu „demonstrând o mare abilitate în a se strecura printre meandrele complicate ale ierarhiei judiciare” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 163). În cele din urmă, nu acest litigiu, care de altfel avea să rămână fără consecințe, îi va fi fatal societății agronomice și manufacturiere. Decisiv a fost diferendul cu negustorul Zaplan și boierul Iordache, cărora Bălăceanu le arendase terenul în aprilie 1833, pentru trei ani. Deși cei care nu au respectat clauzele prevăzute în contract au fost chiar cei doi arendași, aceștia au reușit, în aprilie 1835, să obțină instituirea sechestrului pe veniturile moșiei. Au urmat numeroase proteste ale lui Bălăceanu și plângeri ale membrilor coloniei; s-a revenit asupra deciziei, în favoarea acestora, la 18 iunie, dar a urmat o nouă indisponibilizare a moșiei, iarăși o ridicare a sechestrului, la 5 august, și reinstituirea hotărârii în decembrie, același an. A urmat menținerea sa până în toamna lui 1837, când sechestrul a fost din nou ridicat. Era însă prea târziu, *Societatea* fiind deja desființată la data respectivă. Revenind la perioada poprii, chiar și în aceste împrejurări și condiții extrem de dificile, falansterul și-a continuat activitatea, recrutându-se noi membri

110 pe parcursul anului 1836. Totuși, sechestrările succesive la care a fost supusă moșia de la Scăieni au condus la enorme pierderi materiale și prejudicii morale și au determinat, evident, întreruperea activității productive și negarea posibilității continuării planului său de dezvoltare.

La toate aceste dificultăți se adaugă și relațiile cu cei aflați la conducerea județeană, care decid, în septembrie 1836, să cerceteze membrii și activitatea coloniei. În urma raporturilor prezentate celor aflați la conducerea autorităților locale, chiar dacă informațiile nu erau în defavoarea falansterului, s-a hotărât „dizolvarea” acestuia. Drept urmare, după luni de temporizări reușite prin diverse mijloace abile, întreprinse mai ales de Bălăceanu pentru a ieși din această situație dificilă, sfârșitul avea să se producă. Pe de o parte, la 3 decembrie 1836, drept urmare a rezoluției puse de Alexandru Ghica pe ultima petiție adresată Domniei Sale de însuși Bălăceanu, acesta din urmă este arestat. Pe de altă parte, potrivit actului adoptat la 30 septembrie 1836 de către „Departamentul treburilor din lăuntru”, societatea trebuia dizolvată. În acest sens, autoritățile îi îndemneau pe „soți” să părăsească de bună voie colonia, ceea ce s-a și întâmplat, zece dizidenți dintre ultimii veniți abandonând într-o primă fază falansterul. A urmat un al doilea grup, fapt care a condus la desființarea societății, întrucât toți cei care o părăsiseră erau din afara localității Scăieni. Să mai menționăm că, începând cu a doua jumătate a lunii noiembrie, dorobanți și funcționari civili au fost prezenți în permanență la Scăieni, monitorizând modul în care se desfășurau lucrurile și încercând să păstreze o atmosferă încordată, ceea ce a contribuit, așa cum am văzut, la plecarea unora dintre membri. După acest moment a urmat un lung proces, neterminat până la moartea lui Bălăceanu, survenită în 1842, în care 14 dintre foștii „soți agronomi” l-au dat în judecată pe directorul coloniei, acuzându-l că nu și-a îndeplinit obligațiile contractuale și cerându-i despăgubiri materiale.

O altă cauză o constituie numele sub care figura asociația în actele vremii. Denumirea în sine, „Soțietatea agronomică și manufacturieră”, nu a fost agreată de însuși domnitorul Alexandru Ghica. Așa cum rezultă din dispozițiile pe care le-a dat Agiei din București după respingerea cererii prin care membrii comunității solicitau un „plug instrumental” ce se găsea printre bunurile „Societății agronomice” din Pantelimon – societate la conducerea căreia se aflau numeroși specialiști și care era sprijinită chiar de fratele lui Alexandru Ghica, Mihail –, domnitorul ordona renunțarea la denumirea societății, considerând-o ilegală. Refuzul lui Bălăceanu, chiar dacă era întemeiat și argumentat, a condus, așa cum am văzut, la arestarea sa.

Probabil și faptul că Bălăceanu era un nonconformist, având un temperament de „protestatar perpetuu” și o fire răzbunătoare, mereu aflată în conflict cu autoritățile sau cu alte persoane din jurul său și predispusă spre reclamații (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 58), a adus atingere intereselor comunității. De altfel, de aici au survenit și problemele financiare care l-au însoțit pe tot parcursul vieții și care au determinat, în final, decizia tribunalului de a se achita de datoriile către epitropie și cei doi arendași, Zaplan și Iordache.

Alte cauze, precum principiile reformatoare care au stat la baza experimentului de pe meleagurile noastre – egalitatea tuturor membrilor societari, renunțarea la exploatarea muncii țiganilor și eliberarea robilor, timpul de lucru ș.a., nerespectarea tuturor indicațiilor fourieriste, neimplicarea lui Teodor Diamant în activitatea curentă a Societății – pot fi, de asemenea, menționate. În ce măsură fiecare dintre cauzele menționate a contribuit la nereușita falansterului este, după opinia noastră, nu numai dificil, dar chiar imposibil de stabilit. Un lucru este cert. Valoarea și beneficiile noului sistem societar nu au putut fi probate. Însă insuccesul, așa cum au subliniat în repetate rânduri mulți dintre cei care au cercetat fenomenul, nu se datorează inițiatorilor proiectului (Cojocaru și Ornea, 1966, pp. 71, 76),

112 unele dintre ideile acestora și încercarea de a le transpune în practică fiind laudabile. În fond, prezența efectivă a lui Teodor Diamant la Scăieni nu este probată de niciun document. Probabil, ca și maestrul său, a refuzat să gireze un proiect care nu îndeplinea toate condițiile impuse. Pe de altă parte, nici nu trebuie să amplificăm contribuția efectivă a lui Bălăceanu la înființarea falansterului. Afirmția lui Mladenatz (1958, p. 49) cum că „și-a riscat averea pentru experimentarea unui nou mod de economie” ori ideea că „sacrificiul lui era destul de mare” (Cojocaru și Ornea, 1966, p. 83) ni se par exagerate și lipsite de rigoare, în condițiile în care știm foarte bine că Bălăceanu și-a arendat moșia „soților agronomi”, primind în avans plata pe trei ani pentru teren.

Prin urmare, din punctul nostru de vedere, chiar dacă „modelul” furierist ar fi fost întocmai respectat, chiar dacă Fourier ar fi avut dreptate și inegalitatea existentă ca urmare a capitalului diferit al membrilor falangei ar fi fost contracarată prin relațiile amicale stabilite între aceștia, chiar dacă s-ar fi reușit armonizarea intereselor opuse, chiar dacă moșia nu ar fi fost grevată de datorii, chiar dacă Teodor Diamant s-ar fi implicat mai mult în activitățile curente, chiar dacă Emanoil Bălăceanu ar fi avut un caracter și o personalitate diferite, experimentul social de la Scăieni tot nu ar fi avut sorți de izbândă, întrucât o astfel de societate, ce se vrea perfectă și fericită la modul absolut, este din fașă destinată eșecului. De altfel, relația dintre utopie și realitate este una de contradicție, termenii neavând nimic în comun.

După atâtea experimente eșuate, ar fi astăzi o naivitate să mai credem în astfel de comunități utopice, indiferent cum s-ar numi ele: societate agricolă-industrială, falanstere, cooperative, societate socialistă, comunism etc. Dar naivi mai sunt încă... Teodor Diamant, în broșura adresată prietenilor libertății, dreptății și ordinii, făcea apel la inteligența acestora, invitându-i „să reflecteze asupra rigurozității de neînvinși” a următoarei „deducții logice”: libertatea individuală, dreptatea și ordinea nu pot

exista fără un minim de trai decent asigurat tuturor; acesta din urmă nu ar fi posibil dacă munca nu ar fi atractivă; producția nu poate fi atrăgătoare dacă munca este fărâmițată, ședințele de lucru lungi și salariile mici; libertatea, dreptatea și ordinea vor fi posibile în momentul în care oamenii se vor asocia și vor presta activități atractive (Diamant, 1958, pp. 90-91). Firește, nu contestăm corectitudinea formală a raționamentului și nici „rigoarea științifică a discursului”, în general, la care utopistul valah ținea foarte mult (Antoși, 1999, p. 47). Dar nici nu putem eluda conținutul propozițiilor formulate ori rezultatele tuturor încercărilor de a pune în practică construcții imaginare ce „garantează” paradisul, aici, pe pământ și ale căror consecințe sunt vizibile și astăzi. De aceea, credem că inteligența trebuie să ne fie îndreptată către aceste ultime aspecte menționate. Pentru că, să nu uităm totuși, istoria nu iartă!

Concluzii

La finalul acestei expunerii cronologice și tematice se impune formularea unor concluzii ce se doresc a avea o dublă menire. Pe de o parte, prezentarea sintetică a ceea ce este esențial în această lucrare și, pe de altă parte, descoperirea unor sugestii care să-i îndemne pe cititori la continua cercetare a problematicii analizate, la completarea surselor de informare și, eventual, la oferirea unor noi interpretări prin reluarea celor deja prezentate. De asemenea, întrucât obiectivitatea deplină în orice întreprindere de acest fel, deși dorită, este greu de atins, precizăm că raționamentele noastre finale urmăresc o situație a utopiilor care să evite extremele și, *mutatis mutandis*, să valorifice ceea ce poate fi evidențiat din atitudinile pro și/sau contra.

Subiect inepuizabil, despre care s-a scris mult și se va mai scrie, utopiile pornesc de la necesitatea reformării parțiale sau totale a mediului uman, schițând tipuri diverse de societăți ideale, societăți în care, de exemplu, proprietatea privată este abolită, structura socială este una fără privilegii, inegalități și in justiții, toleranța religioasă este afirmată. Altfel spus, binele și fericirea, transparența și libertatea, egalitatea și dreptatea, de altfel constante ale imaginației sociale și ale dorințelor umane de mai bine, domnesc, constituind totodată idei care *impulsionează și însuflețesc* astfel de construcții imaginare (Nozick, 1997,

p. 392). Desigur, acest tip de reflecție nu este unul cu totul nou. Sursele de inspirație și de referință pot fi regăsite în *Mitul Vârstei de Aur* și *Republica* lui Platon, în *Paradisul iudeo-creștin* și tradiția *Milenarismului*. Însă adevărata naștere a utopiei are loc în secolul al XVI-lea, odată cu *Utopia* lui Thomas Morus, prima lucrare dintr-o serie de multe altele, care deschide calea utopiilor renascentiste și moderne, constituind principala sursă de inspirație pentru scrierile utopice, filosofice ori literare, ale secolelor următoare. În plus, Thomas Morus este considerat atât întemeietor al socialismului utopic, cât și precursor al socialismului științific.

În acest context, pornind de la semnificațiile esențiale ale termenului *utopie*, am prezentat o scurtă istorie a genului în date, urmărind atât *utopiile teoretice*, cât și pe cele *aplicate* și subliniind atât trăsăturile specifice majorității scrierilor utopice, cât și diferențele majore în ceea ce privește modul în care utopiștii și-au imaginat construcțiile lor sociale, astfel încât nu greșim dacă afirmăm că „nu există un singur gen de comunitate și nici un singur gen de viață” ideale (Nozick, 1997, p. 370). Am insistat, de asemenea, asupra a ceea ce deosebește teoria utopiană de celelalte teorii sociale și politice, modalitatea de înțelegere a naturii și a condiției umane fiind fundamentală. În timp ce majoritatea teoriilor sociale susțin agresivitatea și aviditatea oamenilor, egoismul și individualismul lor, dorința acestora de a-i controla și conduce pe ceilalți, faptul că stabilitatea socială poate fi atinsă numai prin impunerea unor instituții și legi, fără a putea fi siguri de eficiența acestora în timp, teoria utopică insistă asupra adaptabilității și perfectibilității naturii umane, asupra posibilității depășirii majorității barierelor, soluționării conflictelor și dilemelor morale (Kumar, 1998, pp. 62-63).

Ceea ce trebuie remarcat la majoritatea scrierilor utopice este faptul că atitudinea radicală a celor care au plăsmuit astfel de societăți nu și-a avut originea în pragmatismul caracteristic epocii noastre, ci în scanarea realității sociale și în constatarea

116 limitelor și tarelor acesteia. De asemenea, indiferent de secolul căruia îi aparține autorul, se poate constata cu ușurință că analiza și critica societății contemporane acestuia ating întotdeauna aspecte fundamentale și caracteristici definitorii, fiind totodată profunde și riguroase. Desigur, ambiguitățile, contradicțiile sunt prezente, dar ele nu fac altceva decât să ne ridice noi semne de întrebare și să ne provoace spiritul critic.

Întrucât, până la un punct, ele rămân simple plâsmuiri ale unor societăți în care starea de bine ar trebui să fie caracteristică tuturor indivizilor, au fost considerate fie „respingătoare” (Cioran, 1992, p. 97), fie lipsite de diversitatea atât de necesară dobândirii fericirii (Russell, 2005, p. 37), fie au fost făcute răspunzătoare, evident pe nedrept, de tot ceea ce s-a întâmplat în statele totalitare comuniste din secolul XX. Însă nu putem acuza doar imaginarul social sau visurile pentru tot ceea ce s-a întâmplat. Trebuie, în primul rând, să ne întrebăm cum au fost ele „deturnate” (Pisier, 2000, p. 175).

Așadar, criticile și obiecțiile la adresa scrierilor utopice sunt destul de acide, dar ele nu sunt și hotărâtoare. În raport cu societatea văzută ca întreg, două funcții (Miller, 2000, p. 769) ale utopiilor se desprind ca fiind de însemnătate majoră: *critică* și *proiectivă*. *Critică*, deoarece ne dezvăluie nemulțumirile cu privire la modul în care este organizată o societate anume, argumentând totodată necesitatea reformării sale, și *proiectivă*, întrucât ne propun o nouă viziune socială, economică, politică și culturală a unei societăți în care nedreptățile, inegalitățile, in justițiile, intoleranța și lipsurile nu-și mai găsesc locul. De asemenea, așa cum rezultă din scurta prezentare a genezei și evoluției lor, utopiile sunt forme constante de manifestare a spiritului uman. Ideile care le-au *impulsionat și însuflețit* (Nozick, 1997, p. 392) – egalitatea, dreptatea, libertatea, binele, fericirea – au jucat, fără îndoială, un rol important în viața socială și politică.

În cazul construcțiilor imaginare, dorința de a le pune în practică s-a dovedit a fi, cel mai adesea, dezastruoasă. Elanurile și demersurile teoretice constructive nu s-au completat suficient cu eforturile practice ale celor care au încercat să schimbe structura și organizarea societăților, astfel încât scopul urmărit nu a fost în totalitate atins. De aici și interpretările greșite care au condus la desconsiderarea și chiar condamnarea scrierilor utopice, ca și cum gânditorii s-ar face vinovați de nereușita celor care au încercat să transforme visul în realitate. Faptul că s-au lăsat conduși nu numai de rațiune, dar și de voințe și afecte, nu poate fi atât de aspru înfierat, întrucât aceasta este natura umană însăși. Și, în concordanță cu aceasta, oamenii adesea cred bucuroși ceea ce voiesc să fie adevărat (Bacon, 1957, p. 54). Pe de altă parte...

nu suntem prooroci ca să putem ghici dinainte dacă legi-
irea de care s-a vorbit va fi bună sau rea, până n-am
încercat-o (Morus, 2000, p. 29).

De altfel, în paranteză fie spus, construirea unei societăți perfecte este imposibilă. Dacă ne-am lăsa conduși mai puțin de mirajul unei astfel de lumi și am reflecta mai mult asupra consecințelor, nici nu ne-am mai dori să trăim într-o astfel de societate.

Cu alte cuvinte, atunci când răul s-a produs, important este nu doar să căutăm „țapi ispășitori”, ci să-l tăiem de la rădăcină. Iată de ce, ideal ar fi să păstrăm *măsura* în analiza lor. Așadar, să nu susținem că „gândirea utopică este perfect inocentă” (Șandru, 2009, p. 128), dar nici să nu o acuzăm de toate relele rezultate ca urmare a încercărilor de materializare a ideilor. De dorit ar fi să reușim să extragem din aceste scrieri acele elemente de gândire socială care pot contribui într-adevăr la îmbunătățirea nivelului de trai, altfel spus, să ne axăm pe aspectele pozitive. Firește, nu este indicat nici să punem consecințele

118 negative între paranteze sau, mai mult, să privim lucrurile ca și cum acestea nu ar fi existat, iar unii dintre noi nu le-am fi trăit pe propria noastră piele. Dacă nu învățăm din greșelile trecutului, viitorul nu ne iartă! Ceea ce a fost poate reveni.

Așa cum se poate observa, în tot acest demers un rol major îl are subiectul cunoscător, cu alte cuvinte *omul*. După cum afirma Jean Servier (1991, p. 165), mai ales astăzi, „știința glorifică orgoliul omului, susținând că este stăpânul cosmosului, stăpânul propriului destin, capabil să modeleze universul după propria voie”. În realitate, lucrurile nu stau chiar așa. Însă, cu siguranță, există o interdependență clară între istoria unei societăți și viețile individuale ale indivizilor care o alcătuiesc. Tocmai de aceea, pentru a reuși să schimbăm ceva în cadrul societăților în care trăim, trebuie să începem mai întâi prin a ne situa în epoca respectivă, prin a conștientiza legătura și raporturile complexe ce se stabilesc între parte și întreg, să înțelegem că suntem în același timp și rezultat al mediului în care activăm și factor de schimbare al acestuia, pentru a continua prin a ne schimba pe noi înșine. Cu alte cuvinte, să nu ne imaginăm numai societăți perfecte exterioare nouă, ci să pornim de la premisa că ele trebuie să existe mai întâi înlăuntrul nostru. Cum ar putea exista eventual un „dincolo” dacă nu există un „în noi”?

Trebuie, în același timp, să știm să comunicăm cu ceilalți, cu alteritatea, pentru că numai în dialogul acesta dintre noi și ceilalți propria noastră identitate va suferi transformări, va ajunge să se cunoască mai bine pe sine, se va remodela în funcție de necesități și, totodată, va contribui la formarea celorlalte identități. În fapt, credem că răul de aici provine. Din ignoranță, din necunoașterea noastră și a celorlalți, din eludarea statutului de *zoon politikon* despre care vorbea Aristotel. Adesea rămânem la suprafața lucrurilor și a faptelor noastre, nu le analizăm în profunzime și nu ne gândim la consecințe. Mulți sunt interesați doar de prezent și propria persoană.

Așadar, fie că suntem sau nu de acord cu explicația lui Leibniz despre care am amintit în „Introducerea” noastră, trebuie să conștientizăm faptul că răul „nu coboară din ceruri”. El provine din structura noastră, din natura noastră umană – egoistă, înclinată spre minciună și trădare, din modul în care folosim cuvintele, din falsele noastre valori și idealuri. Pe de altă parte, nici încercarea de uniformizare, de ștergere totală a diferențelor, de anulare a competiției propriu-zise nu reprezintă calea spre mai bine. Acestea constituie, de altfel, și punctele principale de plecare ale utopiilor, ele neconsiderând „omul în întregul său, imaginându-și fanteziste depășiri ale naturii sale, urmărind anihilarea diferențelor individuale, a intoleranței față de celălalt, a egoismului, violenței” (Patraș, 2011, p. 177), și, totodată, marele lor „defect”. Toate sunt imaginate la extremă: egalitatea, dreptatea, libertatea, siguranța, binele, fericirea sunt absolute, supreme, perfecte. Mai mult, individul – cu dorințele și pasiunile sale, cu plusurile și minusurile sale, dispare, locul acestuia fiind luat de colectivitate, la scară redusă, și chiar de umanitate, la scară lărgită.

În plus, se impune și capacitatea de a stabili corelații între trecut și prezent, între diversele tipuri de societăți care s-au succedat de-a lungul timpului, păstrând ceea ce poate fi păstrat și schimbând ceea ce poate și trebuie să fie schimbat. Altfel spus, trebuie să dovedim flexibilitate în gândire, astfel încât să fim capabili să revizuiem modelele sau paradigmele care s-au impus, să formulăm noi întrebări, să evităm extremele și conflictul dintre „setea de absolut a ființei umane, pe de o parte, și existența anumitor principii limitative, pe de altă parte” (Patraș, 2011, p. 235). Iar pentru aceasta, așa cum afirma și Mills (1975, p. 40), este necesar și „să dispunem de imaginație sociologică” și să nu ne încredem în nimic, să fim permanent cu spiritul treaz, adică să apelăm constant la „tendoanele înțelepciunii: circumspecția și neîncrederea” (Bacon, 2012, p. 403). Restul ar trebui să vină aproape de la sine.

Abstract

Divided into three chapters, this book aims to offer an overall – descriptive, explanatory, interpretive and comprehensive view of the vast, diverse, and complex field of the literary genre known under the name of *utopia*. As a result, the approach put forth herein takes into account the most representative authors of this genre and reveals the common elements of utopian writings, while showing how various perfect societies were envisaged and depicted throughout the ages as well as how all the attempts to transpose the imaginary into reality have so far only failed. Within this world of discourse, this book addresses both scholars and uninitiated readers and it is our hope that each of them, depending on their particular interests, will find useful information, interpretive guidelines, or interesting ideas in its pages.

The starting point of our approach and the first brick in the construction of its inner logic is the attempt to define the term *utopia*, to account for its evolution in time, and to systematize the works that belong to it as a genre. Although it was first used as such by Thomas More, the word *utopia* and its associated meanings are deeply rooted in the preceding history, whereas new meanings also emerged after its birth. Thus, the origins of the concept may be traced back to the

Myth of the Golden Age, Aristophanes' comedy *The Birds*, Plato's *The Republic*, the *Judeo-Christian Paradise* or the tradition of *Millennialism*. However, utopia as such was actually born in the sixteenth century, along with More's *Utopia*. Two etymologies may be associated with the term used by the English humanist. According to one, which focuses on the factors of time and space, *utopia* refers to *a place which does not exist anywhere (outopia)*; according to the other, which focuses on topic, *utopia* is defined as *a place where good reigns supreme (eutopia)*. More's work opened the door to modern utopias and was a source of inspiration for many other works within the genre (*I Mondi* by Anton Francesco Doni, *La Citta del Sole* by Tommaso Campanella, *Christianopolis* by Johannes Valentinus Andreae). Many other fictional worlds came to life in the following centuries; *New Atlantis* by Bacon, *Voyage en Icarie* by Étienne Cabet, *Looking Backward* by Edward Bellamy, *Island* by Aldous Leonard Huxley, or *Colecționarul de insule* by Horia Aramă are only some examples in this respect. In sharp contrast to the *positive utopian societies* depicted by some, various *negative utopian societies* also emerged in literature: *Mundus Alter et Idem* by Joseph Hall, *The Time Machine* by Herbert George Wells, *Nineteen Eighty-Four* by George Orwell, *Fisura* by Dumitru Radu Popa, *Adio, Europa!* by Ion Desideriu Sîrbu etc.

This brief incursion into the history of utopias ends with the new perspective on the interpretation of the term, which emerged in the mid-19th century, when Karl Marx and Friedrich Engels began to oppose *scientific socialism* to *utopian socialism*. Claude-Henri de Saint-Simone, Robert Owen, Charles Fourier, and Teodor Diamant are some of the representatives of *utopian socialism*.

A different manner of envisaging and defining utopia belongs to the sociologist Karl Mannheim and is also worth mentioning in this context. In *Ideologie und Utopie*, starting from a sociological and historical analysis of the two terms, Mannheim

122 concludes that they refer to a reality which becomes apparent to us only in real practice. In other words, any form of knowledge is conditioned by the necessities of the social group that creates it. Various way of thinking are thus born, often conflicting with each other, but they can all be reduced to various patterns of experiencing the same reality.

On the one hand, the second chapter aims to provide some *reading keys* for two *traditional utopias* which are usually seen as representative for the genre and, on the other hand, to highlight the special status of these two works within the world of utopias: Thomas More's *Utopia* and Francis Bacon's *New Atlantis*.

More's *Utopia* occupies a central place in the picture shown so far, as it is a „keystone-work” which influenced and „actually marked” all the other imaginary worlds built afterwards. Moreover, Thomas More is deemed to be both the founder of utopian socialism and a forerunner of scientific socialism. So what differentiates *Utopia* from other works of the same kind?

First of all, its expository technique. When compared to Aristophanes', Plato's or Campanella's utopias, the uniqueness of its narrative structure becomes obvious. In *The Birds*, Pisthetaerus builds his fictional city after a series of dialogues with twenty other characters. In turn, in *The Republic*, Plato sketches the features of his ideal state in the form of a dialogue between Socrates and several other characters (Glaucou, Polemarchus, Adeimantus, etc.). *The City of the Sun* is entirely written as a dialogue between the Grandmaster of an inn and his guest, a Genoese seafarer. Unlike these, *Utopia* combines three forms of exposition: *the epistle, narration, and dialogue*.

Then, the contents of this book are truly unique. Beyond the fact that each author imagines „the best form of state” according to the particular socio-political and economic circumstances in which he writes his work and to his own ideas about how various problems might be solved – which makes

it impossible to find contents that are identical in time and space –, in the case of More's writings there is also a lack of unity as far as interpretations are concerned. On the one hand, there are the supporters of a *realistic reading* and on the other, those who argue in favour of an *allegorical reading* of his work. Despite their lack of consensus, the former have in common their ignorance of More's writing style and their interest in revealing the political aspects depicted in *Utopia*. Otherwise put, they are only interested in the actual model built by More and in the political programme which accompanies it. The latter position themselves at the opposite end of the spectrum. Drawing on the distinction between *discourse* and *story-telling*, they focus on More's writing, ironic turns and plays-on-words, on the manner in which words are structured in text and on their semantic content. The supporters of an allegorical reading start from the idea that words and their immediate meanings actually hide various other significations, while emphasizing More's mastering of the „writing craft“. Coming back to the variety of possible interpretations, the only conclusion is that both reading keys – the *realistic* and the *allegorical* one – are just as motivated. However, none of them seems able to provide on its own a complete account of this work's gist.

Another work which holds a special place within the comprehensive repertory of representations specific to the social imaginary is Francis Bacon's *New Atlantis*. By its programmatic nature and by the place and role given to knowledge and the new experimental methods in the project of transforming and reviving science, this work „opens up a new chapter in the history of Western world dreams“. The book is written in 17th-century England, an age and place marked by new geographic discoveries and a flourishing trade, a new heliocentric view of the world and a newly established freedom of thought and speech, a continuing effort to upgrade the technical advancements acquired during the previous century and an

124 unprecedented development of the industrial sector. All these contributed to a new revolution in the field of science. It is in these circumstances that Bacon lived and created his works. So, not surprisingly, a penchant for the reformation of knowledge and the effort to emphasize the benefits of science are clearly recognisable in all the philosopher's works and, implicitly, in *New Atlantis*. The four languages spoken by the inhabitants of Bensalem – ancient Hebrew and Greek, scholastic Latin and Spanish –, how they built their houses, how they serviced their roads, and their medical know-how are just some elements which show that *science* played a crucial role in Bensalem. The frequent use of numbers and their symbolism, the sound and vast knowledge acquired by the island's governor, the manner in which the *Feast of the Family* highlights the relationship between man and nature, the inner structuring of Salomon's House, the purpose, instruments, activities and rules that needed to be met by its members – all these emphasize, once more, the crucial role played by observation and experiments in the building of a new science. Moreover, unlike the way the inhabitants of other imaginary cities spent their time, life in Bensalem was far from „dull“; the „variety“ of possible activities was one of its main features. All these elements make us argue that *New Atlantis* is a „one-of-a-kind utopia“.

Since utopian thinking underpinned *utopian socialism* – one of the main directions in *pre-Marxist socialism* – the last chapter analyses the various social, political, and economic views specific to *utopian socialists* and discusses their proposals to reorganize society so as to achieve a new order. A feature common to all is the so-called „stateless socialism“ or „apolitical socialism“ – a type of socialism based *on new forms of social community*, in which the central government is replaced by a local one.

The first in line among the great utopian socialists of the 19th century is Claude-Henri de Saint-Simon. In his works – to

mention but a few, *Du Système industriel*, *Le Catéchisme des industriels* and *Le Nouveau Christianisme* –, while criticizing the *laissez-faire* and the individualism specific to the capitalist system, the French thinker expressed his faith in a society led by professionals and the benefits of planning. From his viewpoint, the latter was the only key to a more productive economic system. The start of industrialization was *the driving force of social progress*, whereas science and technology played a crucial part in solving the problems of mankind. In his last work, *The New Christianity*, Saint-Simon talked about *a new religion*, which was to be led by the most important scientists in society. Their goal was to found a society able to meet all needs and achieve general betterment or, in other words, to take part in the creation of an earthly paradise.

In England, Robert Owen put forth a new view of society and supported the idea that it is the environment that shapes the personality, whereas cooperation may contribute to increase productivity in the interest of society. Thus, while criticizing the capitalist system, as well as the three great evils opposing progress (private property, religion, and marriage), he suggested for society to be socially transformed through the establishment of small cooperatives in which the value of self-government and the need to cooperate were crucial principles. Nevertheless, he had a better understanding of the consequences of industrialization than Fourier, being more open to the new technologies which could have contributed to the improvement of the citizens' welfare. His ideas were first put into practice in Scotland, in *New Lanark* – where he established a successful mill – then in America, where he founded several communities – such as the famous *New Harmony*, which closed after only four years.

Charles Fourier was another representative of early socialism. In his *Theory of Universal Unity* he reorganized society based on small workshops, made up of at least 1620 people. Within these associations the division of labour was completely

126 abolished, as each member was free to carry out the activities which would let them put to use their passions, skills, and talent. So, in these utopian communities labour was free, varied, and took into account people's preferences. In this context, it is obvious that the laws, the police, or the other elements of a potential repressive system became useless there. To what end? The achievement of the highest form of society, i.e. Harmonism, in which there would be no evil left and all the passions would be met.

In Romania, Teodor Diamant devoted his writings and efforts to the attempt to adapt Fourier's ideas to the social and economic realities specific to the Principalities of Țara Românească and Moldova. His main goal was to abolish illiteracy, to emancipate the gypsies, to improve the working and living conditions of the poor. His two attempts to put his ideas into practice – the establishment of the *Phalanstery of Scăieni* on an estate owned by the boyar Emanoil Bălăceanu and the proposal to organise several *agricultural-industrial colonies* in Moldova – failed.

The way in which the first socialists imagined the organisation and the structuring of society was harshly criticized by Karl Marx and Friedrich Engels, who built instead a revolutionary socialist political doctrine, which, in turn, claimed to be the expression of the leap from *utopian socialism* to *scientific socialism*. Actually, just as the theoretical constructions that inspired it but were formally rejected by its representatives, Marxist socialism was in turn nothing more than a utopia, even if a „utopia in power”.

To conclude, the aspiration to create perfect societies and a harmonious world has been a constant topic of reflection in social and political thought, even if, more than once, the fact that such societies are impossible to recreate in real life became apparent only post-factum. This does not make their study meaningless, since they are able to produce a multitude of topics of reflection on the principles that may help revive institutions,

on the manner in which society may be organized, on how to reduce the distance between reality and aspiration. Still, following Democritus' advice, we should not want more than we need. In other words, let us not forget that the „utopian hybris” leads to moral, political and social disaster and so let us put to use our innate critical abilities; let us not be akin to the mythical Icarus but rather follow in the footsteps of the architect Daedalus.

Résumé

Structuré en trois chapitres, l'ouvrage se propose d'offrir une vision d'ensemble – descriptive, explicative, interprétative et compréhensive – sur le domaine vaste, varié et complexe spécifique au genre littéraire connu sous le nom d'*utopie*. Par conséquent, nous nous proposons d'aborder ce sujet, sans oublier ni les personnalités marquantes du genre, ni l'accent sur les éléments communs des ouvrages utopiques, ni les modalités différentes dont les sociétés parfaites ont été imaginées à travers le temps, ni l'échec de toute épreuve de transposer l'imaginaire dans le réel. En se situant dans cet univers du discours, l'étude s'adresse au grand public, tout comme au lecteur avisé, chacune de ces deux catégories en découvrant, en fonction de son intérêt, des informations utiles, des repères d'interprétation ou des idées intéressantes.

La logique intérieure de notre démarche a pour point de départ l'essai de définir le terme, de surprendre son évolution au cours du temps et la systématisation des œuvres. Même s'il a été employé avec son sens courant pour la première fois par More, d'une part, le terme *utopie* et ses significations ont les racines dans l'histoire antérieure et, d'autre part, de nouveaux sens se sont contournés après son usage avec ce sens. Ainsi, les sources d'inspiration de l'utopie peuvent être retrouvées dans le

mythe de l'Âge d'Or, dans la comédie *Les oiseaux* d'Aristophane, dans la *République* de Platon, dans le paradis judéo-chrétien ou dans la tradition du millénarisme. Néanmoins, la véritable renaissance de l'utopie s'est produite au XVI^{ème} siècle, à travers l'*Utopie* morienne. On peut associer deux étymologies au terme employé par l'humaniste anglais. Conformément à la première, qui prend en considération les facteurs temps et espace, le sens de l'*utopie* est celui d'un *lieu qui n'existe nulle part* (*outopia*); selon la deuxième, qui concerne le sujet, l'*utopie* se définit comme un *lieu où règne le bien* (*eutopia*). L'ouvrage de More a ouvert le chemin des utopies spécifiques à la Renaissance et à l'époque moderne, tout en constituant la principale source d'inspiration pour beaucoup d'autres éléments du genre (*I Mondi* d'Anton Francesco Doni, *La Citta del Sole* de Tommaso Campanella, *Christianopolis* de Johannes Valentinus Andreae). De nombreuses autres constructions imaginaires ont été créées dans les siècles suivants, parmi lesquelles on souligne les suivantes: *New Atlantis* de Bacon, *Voyage en Icarie* d'Étienne Cabet, *Looking Backward* d'Edward Bellamy, *Island* d'Aldous Leonard Huxley, *Coleționarul de insule* de Horia Aramă etc. En antithèse avec les sociétés *utopiques positives*, on a aussi construit des sociétés *utopiques négatives*: *Mundus Alter et Idem* de Joseph Hall, *The Time Machine* de Herbert George Wells, *Nineteen Eighty-Four* de George Orwell, *Fisura* de Dumitru Radu Popa, *Adio, Europa!* d'Ion Desideriu Sîrbu etc.

Nous finissons cette incursion dans l'histoire des utopies en nous rapportant à la nouvelle perspective sur l'interprétation du terme, apparue au milieu du XIX^{ème} siècle, considérant que Karl Marx et Friedrich Engels opposaient le *socialisme scientifique* à celui *utopique*. Parmi les adeptes du *socialisme utopique*, nous mentionnons Claude-Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier et Teodor Diamant.

Nous notons aussi une autre manière de voir le sujet et de définir l'utopie, caractéristique au sociologue Karl Mannheim.

130 Ainsi, dans son ouvrage *Ideologie und Utopie*, tout en prenant comme repère l'analyse sociologique et historique des deux termes, l'auteur conclut qu'ils se rapportent à une réalité que l'on dévoile seulement dans la pratique réelle. En autres mots, toute forme de connaissance est conditionnée par les nécessités du groupe social qui la crée. Dans le deuxième chapitre, nous nous proposons d'offrir, d'une part, des *grilles de lecture* pour deux des *utopies traditionnelles* considérées représentatives, et de mettre en évidence la place spéciale occupée par les deux écritures dans le panorama des utopies, d'autre part. Il s'agit de l'*Utopie* de Thomas More et de la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon.

L'*Utopie* de More occupe un lieu à part dans le tableau présenté dans la première partie, en étant l'un des «ouvrages-clés» qui ont influencé et «effectivement marqué» les constructions imaginaires qui lui ont succédé. De plus, Thomas More est considéré tant le fondateur du socialisme utopique, qu'un précurseur du socialisme scientifique.

Mais qu'est-ce que différencie l'*Utopie* des autres écritures du même genre?

Premièrement, la modalité d'exposition. Dans ce sens, en la comparant avec les utopies d'Aristophane, Platon et Campanella, la singularité de sa structure devient évidente. Ainsi, dans *Les oiseaux*, Pisthétairos construit la cité fantastique après un dialogue avec une vingtaine d'autres personnages. À son tour, Platon, en *République*, esquisse les traits de l'État idéal sous la forme du dialogue qui se réalise entre Socrate et quelques autres personnages (Glaucou, Polémarchos, Adimante etc.). En ce qui concerne *La Cité du Soleil*, le moine dominicain l'écrit seulement sous la forme du dialogue entre un grand maître des Hospitaliers et son invité, un capitaine de vaisseau génois. À la différence de ces écritures, l'*Utopie* est le résultat de l'association de trois formes de présentation: *la lettre, la narration et le dialogue*.

Deuxièmement, le contenu de l'ouvrage est tout à fait particulier. Outre le fait que chaque auteur s'imagine «la meilleure

forme d'État», en fonction des conditions socio-politico-économiques concrètes où il crée et en fonction de sa propre vision sur la façon de solutionner les problèmes (il est impossible, donc, de retrouver des contenus identiques dans le temps et dans l'espace), dans l'écriture morienne on rencontre aussi le manque de l'unité des interprétations. Ainsi, d'une part on retrouve les adeptes de la *lecture réaliste*, et d'autre part ceux de la *lecture allégorique*. Les premiers ont en commun, malgré le manque de convergence, l'ignorance du problème de l'écriture et la présence des aspects politiques spécifiques à l'*Utopie*. En autres termes, ils sont intéressés seulement au modèle concret construit par More et au programme politique qui lui correspond. Les derniers se situent au pôle opposé. En opérant avec la distinction entre *discours* et *histoire*, ils se sont concentrés sur l'écriture et les jeux ironiques de l'auteur, sur la façon dont les mots se succèdent dans le texte et sur le contenu sémantique des mots. Par conséquent, la prémisse de ceux qui justifient la lecture allégorique présuppose que, au-delà des mots et de leurs significations immédiates, il y a aussi d'autres significations; en même temps, on démontre la présence de «l'art d'écrire» chez le grand penseur anglais. En revenant à la diversité des interprétations, la conclusion que l'on peut dégager est que les deux grilles de lecture (*réaliste* et *allégorique*) sont justifiées. Si l'on considère seulement une d'elles, on ne peut pas avoir une image complète sur le message de l'ouvrage.

Une autre écriture qui bénéficie d'une place spéciale dans la grande sphère des représentations spécifiques à l'imaginaire social est *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon. Par son caractère programmatique, par la place et le lieu que la connaissance et les nouvelles méthodes expérimentales détiennent dans le projet de transformation et de régénération de la science, cet ouvrage «ouvre un nouveau chapitre dans l'histoire des rêves de l'Occident». L'action se déroule en Angleterre, au XVII^{ème} siècle marqué par les nouvelles découvertes géographiques et

132 le développement du commerce, par la domination de l'héliocentrisme, de la liberté de pensée et d'expression, de la continuation des progrès techniques acquis dans le siècle antérieur et par le développement considérable de l'industrie. Tous ces aspects ont contribué à la nouvelle révolution du domaine de la science. C'est dans cette atmosphère que Bacon a écrit et conduit toute son activité. Par conséquent, on ne peut pas être surpris par son prédilection pour la réformation de la connaissance et par l'accent mis sur les bienfaits de la science; ces aspects sont présents dans tous les ouvrages du philosophe, y compris dans *La nouvelle Atlantide*. Les quatre langues parlées par les habitants de Bensalem (l'hébreu et le grec ancien, le latin scolastique et l'espagnol), la manière de bâtir les maisons, la façon d'entretenir les rues, les connaissances médicales sont seulement quelques aspects qui soutiennent l'idée conformément à laquelle la science joue un rôle essentiel en Bensalem. L'utilisation fréquente du symbolisme des nombres, l'ensemble des connaissances approfondies possédées par le gouverneur de l'île, la façon dont la *Fête de la famille* met en évidence le rapport entre l'homme et la nature, la manière d'organisation de la Maison de Solomon, le but, les instruments, les activités et les règles qui devaient être respectées par ses membres sont d'autres éléments qui soulignent le rôle des observations et des expériences dans la construction d'une nouvelle science. De plus, à la différence de la manière de passer le temps caractéristique aux habitants d'autres constructions imaginaires, en Bensalem la vie n'est pas du tout «maussade»; la «diversité» des activités est l'une de ses caractéristiques. C'est la raison pour laquelle nous pensons que les arguments présentés ci-dessus justifient notre opinion que *La nouvelle Atlantide* est une «autre sorte d'utopie».

Dans le dernier chapitre, puisque la pensée utopique a constitué la base du *socialisme utopique*, l'une des orientations du *socialisme pré-marxiste*, nous avons analysé les multiples

conceptions sociales, politiques et économiques spécifiques aux *socialistes utopiques* et nous avons présenté leurs propositions de réorganisation de la société pour instaurer un nouvel ordre. La caractéristique commune de toutes ces propositions est représentée par l'ainsi-dit «socialisme sans État» ou «socialisme apolitique», un socialisme de *nouvelles formes de communauté sociale* où l'autorité locale prend la place de l'autorité centrale.

Ainsi, le premier des grands spécialistes utopiques du XIX^{ème} siècle est Claude-Henri de Saint-Simon. Dans ses ouvrages (parmi lesquels on mentionne seulement *Du système industriel*, *Catéchisme des industriels* et *Nouveau Christianisme*), le penseur français, tout en critiquant le *laissez-faire* et l'individualisme spécifiques au système capitaliste, a exprimé sa confiance dans une société conduite par des experts et à l'aide des bénéfiques de la planification. De son point de vue, le dernier aspect est le seul qui pourrait conduire à un système économique plus efficient. En même temps, il considère le début de l'industrialisation comme *le moteur du progrès social*; la science et la technologie jouent un rôle majeur dans le procès de solutionner les problèmes de l'humanité. Dans son dernier ouvrage, *Nouveau Christianisme*, il parle d'une *nouvelle religion* dirigée par les plus importants hommes de sciences. Leur but est de fonder une société qui réussisse à satisfaire tous les besoins humains et à développer le bien général; en autres mots, de participer à la création d'un paradis terrestre.

En Angleterre, Robert Owen, l'auteur d'une nouvelle vision sur la société, était l'adepte de l'idée que l'environnement modèle le caractère, et que la coopération peut contribuer à la croissance de la productivité dans l'intérêt de la société. C'est pourquoi, tout en critiquant le système capitaliste, aussi que les trois maux fondamentaux qui affectent le progrès (la propriété privée, la religion et le mariage), il proposait la transformation socialiste de la société par l'intermédiaire de petites unités coopératives où la valeur de l'autogestion et la nécessité de la coopération

134 constituait des principes essentiels. Néanmoins, il a compris mieux que Fourier les implications de l'industrialisation puisqu'il s'est montré plus ouvert aux nouvelles techniques qui contribueraient au bien-être des citoyens. Ses idées ont été mises en pratique premièrement en Écosse, à *New Lanark*, où il a fondé une fabrique modèle, ensuite en Amérique, où il a créé plusieurs communautés owenistes, parmi lesquelles la plus célèbre a été *New Harmony*, mais qui a fonctionné seulement quatre ans, malheureusement.

Un autre représentant du socialisme précoce est Charles Fourier. Dans la *Théorie de l'unité universelle*, il réorganise la société en partant de petits ateliers, comprenant 1 620 personnes au minimum. Dans ses associations, la division du travail était abolie, puisque chaque membre déroulait les activités par l'intermédiaire desquelles il avait la possibilité de mettre en valeur ses passions, ses aptitudes et son talent.

Ainsi, dans ces communautés utopiques, on travaille de manière libre et variée, en tenant compte des plaisirs des individus. Dans ce contexte, il est évident que les lois, la police et les autres éléments d'un éventuel appareil répressif n'ont plus de finalité. Le résultat? L'atteinte de la plus haute forme de société (l'Harmonie) où tous les maux sont éliminés et toutes les passions sont satisfaites.

En Roumanie, Teodor Diamant a dédié ses ouvrages et son activité à l'adaptation des idées de Fourier aux réalités sociales et économiques spécifiques aux Principautés de Valachie et de Moldavie. L'objectif central de l'utopiste roumain s'est manifesté dans la liquidation de l'analphabétisme, dans la libération des tziganes, dans le développement des conditions de travail et de vie pour les pauvres. Les deux tentatives de mettre en pratique ses idées – la fondation du *Falansterul de la Scăieni* sur le domaine du boyard Emanoil Bălăceanu et la proposition d'organiser en Moldavie des *colonies agricoles-industrielles* – ont échoué.

La manière dont les premiers socialistes ont conçu l'organisation et la structuration de la société a été critiquée par Karl Marx et Friedrich Engels, qui ont élaboré une doctrine politique socialiste-révolutionnaire qui prétendait être l'expression du saut du *socialisme utopique* au *socialisme scientifique*. En réalité, le socialisme marxiste, tout comme les constructions théoriques qui ont été ses sources (mais desquelles ses représentants ont essayé de s'éloigner) a été, à son tour, rien d'autre qu'une utopie, mais une «utopie au pouvoir».

En conclusion, la construction d'une société parfaite et d'un monde harmonieux représente une constante de la réflexion sociale et politique. Néanmoins, même s'ils ont été des observateurs attentifs de la vie sociale et économique réelle, les utopistes n'ont pas réussi à proposer des solutions viables pour transformer les sociétés dans la direction établie par eux. D'autre part, généralement, le fait que de telles sociétés sont impossibles à mettre en pratique apparaît post-factum. Toutefois, l'échec de quelques-uns n'a pas convaincu leurs adeptes à renoncer; chacun a prétendu d'avoir découvert la panacée tellement cherchée. Ainsi, l'erreur s'est perpétuée, et les ouvrages/expériences des utopistes continuent à fournir de nombreux thèmes de réflexion sur les principes qui peuvent régénérer les institutions, sur la manière d'organiser la société, sur les méthodes de diminuer la distance entre ce qui existe et ce que l'on désire d'exister. C'est pour cela que l'on doit continuer à les chercher et à nous demander comment on peut les lire ou les interpréter de manière correcte.

En même temps, il est indiqué (d'après le conseil de Démocrite) de garder la mesure en tout, de ne pas désirer ce qui n'atteint pas ou ce qui dépasse la mesure. En autres termes, de ne pas oublier que l'«hybris utopique» conduit à des désastres moraux, politiques, sociaux, d'exercer nos facultés critiques innées, de ne pas devenir comme le mythique Icare, mais de suivre plutôt l'architecte Dédale. Ou, d'après le conseil de Bacon, on ne devrait pas mettre des ailes à l'esprit humain, mais du plomb, pour le maintenir aussi près de la réalité que possible.

Bibliografie

- Abensour, Miguel (1989), „L'Utopie”, în F. Chatelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, Paris, pp. 739-740.
- Antoși, Sorin (1999), *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Polirom, Iași.
- Antoși, Sorin (2005), *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Idea Design & Print, Cluj.
- Aristofan (1956), „Pășările”, în Aristofan, *Teatru*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.
- Assoun, Paul-Laurent (1989), „La Cité du Soleil”, în F. Chatelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, Paris, pp. 173-176.
- Bacon, Francis (1957), *Noul Organon*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București.
- Bacon, Francis (1976), *Despre înțelepciunea antichilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Bacon, Francis (2007), *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, București.
- Bacon, Francis (2012), *Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane*, Editura Humanitas, București.
- Ball, Terence; Dagger, Richard (2000), *Ideologii politice și idealul democratic*, Editura Polirom, Iași.
- Besnier, Jean-Michel (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Grasset, Paris.

- Bocancea, Cristian (2002), *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Editura Polirom, Iași.
- Bocancea, Sorin (2010), *Cetatea lui Platon*, Editura Institutul European, Iași.
- Boia, Lucian (2005), *Mitologia științifică a comunismului*, Editura Humanitas, București.
- Campanella, Tommaso (2000), *Cetatea Soarelui*, Editura Incitatus, București.
- Carpinschi, Anton (1992), *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Editura Moldova, Iași.
- Cioran, Emil (1992), *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București.
- Crețu, Bogdan (2008), *Utopia negativă în literatura română*, Editura Cartea Românească, București.
- Cojocaru, I.; Ornea, Z. (1966), *Falansterul de la Scăieni*, Editura Politică, București.
- D'Alembert, Jean le Rond (1751), *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, www.alembert.fr/index.
- Descartes, René (2000), *Principiile filosofiei*, Editura IRI, București.
- Diamant, Teodor (1958), *Scrieri economice*, Editura Științifică, București.
- Engels, Friedrich (1946), *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, Editura în limbi străine Moldova, Moscova.
- Fouillée, Alfred (2003), *Istoria Filosofiei*, vol. II, Casa Editorială Odeon, București.
- Fourier, Charles (1953), *Textes Choisis*, Sociales, Paris.
- Fourier, Charles (1992), *Opere economice*, Editura Universitas, Chișinău.
- Jalobeanu, Dana (2007), „Noua Atlantidă: între utopie științifică, roman esoteric și spectacol de măști”, studiu introductiv la Francis Bacon, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, București, pp. 5-80.
- Kautsky, Karl (1945), *Thomas Morus și Utopia sa*, Editura Partidului Social-Democrat, București.
- Koestler, Arthur (1995), *Lunaticii. Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, București.

- 138 Kumar, Krishan (1998), *Utopianismul*, Editura Du Style, București.
- Lalande, André (1992), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris.
- Leibniz, G.W. (1997), *Eseuri de Teodicee*, Editura Polirom, Iași.
- Mallinger, Jean (2006), *Pitagora și Misterele anticității*, Editura Herald, București.
- Mannheim, Karl (1956), *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1998), *Manifestul Partidului Comunist*, Editura Nemira, București.
- Mihăescu, H. (1956), „Părintele comediei antice”, în Aristofan, *Teatru*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.
- Miller, David (coordonator) (2000), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Editura Humanitas, București.
- Mills, C. Wright (1975), *Imaginația sociologică*, Editura Politică, București.
- Mladenatz, Gromoslav (1958), „Introducere”, în Teodor Diamant, *Scrieri economice*, Editura Științifică, București, pp. 5-66.
- Mladenatz, Gromoslav (1992), „Charles Fourier”, în Charles Fourier, *Opere Economice*, Editura Universitas, Chișinău, pp. 1-54.
- Morton, A. L. (1958), *Utopia engleză*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.
- Morus, Thomas (2000), *Utopia*, Editura Incitatus, București.
- Nay, Olivier (2008), *Istoria ideilor politice*, Editura Polirom, Iași.
- Nozick, Robert (1997), *Anarhie, stat și utopie*, Editura Humanitas, București.
- Oprea, Nicolae (2012), „Utopii și distopii literare (schiță comparativă)”, în *Viața Românească*, nr. 1-2/2012, pp. 21-22, <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=17901>.
- Patraș, Antonio (2011), *Ion D. Sârbu. De veghe în noaptea totalitară*, Editura InfoArt Media, Sibiu.
- Pisier, Évelyne (coordonator) (2000), *Istoria ideilor politice*, Editura Amarcord, Timișoara.

- Platon (1986), *Republica*, Opere, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Posescu, Alexandru (1976), „Francis Bacon ca filosof”, studiu introductiv la Francis Bacon, *Despre înțelepciunea anticilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, pp. 7-36.
- Prelipcean, Teodora (2001), „Ideologii politice moderne”, în *Comunicare Publică și Asistență Socială*, secțiunea „Introducere în Știința Politică”, Editura Erola, Iași, pp. 281-294.
- Prelipcean, Teodora (2004), „Utopia, interpretare și proiecție”, în *Symposion*, tomul II, numărul 2(4), Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Iași, pp. 456-464.
- Prelipcean, Teodora (2012), „Noua Atlantidă, o utopie altfel”, în *Philosophical and Humanistic Postmodern Views*. Section: Philosophy and Humanistic Sciences, Editura Lumen, Iași, pp. 507-522.
- Raveica, Titus (2002), *Istoria filosofiei moderne. Renașterea*, Editura Institutul European, Iași.
- Ricœur, Paul (1995), *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București.
- Russ, Jacqueline (2002), *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, Editura Amarcord, Timișoara.
- Russell, Bertrand (2005), *Istoria filozofiei occidentale*, vol. I și II, Editura Humanitas, București.
- Saint-Simon, C.-H. de (1951), *Textes choisis*, Sociales, Paris.
- Servier, Jean (1991), *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris.
- Stewart, Ian (2006), *Numerele naturii. Ireală realitate a imaginației matematice*, Editura Humanitas, București.
- Șandru, Daniel (2009), *Reinventarea ideologiei*, Editura Institutul European, Iași.
- Tismăneanu, Vladimir (2011), „Farmecul pervers al utopiei”, în Angelo Mitchievici, *Umbrele paradisului. Scriitori români și francezi în Uniunea Sovietică*, Editura Humanitas, București.

Bibliografie

- 140 Voltaire (1927), „Chancellor Bacon”, în *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, vol. XIX, partea a II-a, Dingwall-Rock Ltd., <http://www.k-state.edu/english/baker/english287/Voltaire-Bacon.htm>.
- *** (2004), *Enciclopedia de Filosofie și Științe Umane*, Editura All Educational, București.
- *** (1993), *Le Petit Larousse. Dictionnaire Encyclopédique*, Larousse, Belgique.